



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (١)

مقدمة

في تاريخ صدر الإسلام

الدكتور عبد العزيز الدوري



كلمة شكر

يشكر مركز دراسات الوحدة العربية
مؤسسة عبد الحميد شومان
على المساهمة في تمويل جزء من نفقات طبع وإصدار
الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (١)

مقدمة في تاريخ صدر الإسلام

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الدوري، عبد العزيز

مقدمة في تاريخ صدر الإسلام/ عبد العزيز الدوري.

١١٠ ص. - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١)

ببليوغرافية: ص ١٠٣-١٠٥.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-142-9

١. التاريخ الإسلامي. أ. العنوان. ب. السلسلة.

297.09

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى عن المركز: بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٥

الطبعة الثانية عن المركز: بيروت، تموز/يوليو ٢٠٠٧

المحتويات

٧	تصدير
٩	مقدمة الطبعة الثانية
١١	تصدير وإهداء
١٣	خطة البحث
١٥	الرسالة الأولى: مع المؤرخين
٣٧	الرسالة الثانية: نظرة شاملة إلى صدر الإسلام
٨٧	الرسالة الثالثة: تطور المجتمع العربي في صدر الإسلام
١٠٣	المراجع
١٠٧	فهرس

تصدير

وهذه هي الطبعة الثالثة من كتاب مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، ولا أقول إنها طبعة منقحة أو مزيدة، ولكنها لا تخلو من تعديلات جزئية نتيجة استمرار في التدريس والبحث.

لست حريصاً من حيث المبدأ على إعادة النظر في ما كتبت سابقاً لقناعتي بأن أي بحث، مهما كان منهجياً، فيه أثر من ظروفه الزمنية والمكانية. وقد أكون ممن يرى في منهج البحث التاريخي دليلاً أساسياً لكتابة التاريخ بعمق وموضوعية، ولكنني أرى أن التاريخ، وبخاصة تاريخ الأمة، موضوع حي فينا يؤثر بوعي أو بدونه، وبدرجات، في حياتنا وفي نظرتنا.

وحين نتعرض لهزات عنيفة، نرجع إلى هذا التاريخ، قريبه أولاً، وبعيده ثانياً، نحاول استقراء الظروف والتطورات التي أدت إلى ما حصل، وربما للتطلع إلى المستقبل.

وقد يجد الباحث أن تاريخ الأمة يحتوي على عناصر استمرار واستقرار، تتجاوز التغيرات والهزات، وتشكل بذاتها قدراً من الحماية للأمة - ولو إلى حين - وتعزز إمكانياتها على الصمود في الرد على الطوارئ والمفاجآت.

وقد يجد الباحث في العودة إلى الجذور دليلاً له أهميته في فهم تكوين الأمة ومقوماتها، وفي التعرف على تحديات أساسية واجهتها.

ولعل ما ذكر يؤكد أهمية النظرة الشاملة إلى التاريخ، وجدوى إدراك العوامل الكبرى في تكوينه. وهذا ما تحاوله هذه المقدمة المتواضعة لتاريخ صدر الإسلام.

عبد العزيز الدوري

عمان في ٢ أيار/مايو ٢٠٠٥

مقدمة الطبعة الثانية

مرت سنون عديدة منذ صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب، ولكن الآراء التي احتوتها لم تتغير ولم يصبها إلا توضيح أو تحديد. ولم أجد خلال هذه الفترة التي قضيتها بين درس وتدريس ما يدعوني إلى تغيير آرائي، فاكثفت بإعادة كتابة بعض الفقرات وإضافة بعض الملاحظات التفصيلية.

ثم رأيت أن أضيف رسالة ثالثة إلى رسالتي الطبعة الأولى، وهي مجموعة ملاحظات وآراء في تطور المجتمع العربي في صدر الإسلام. ولعل فيها بعض التكرار، ولكنها ضرورية للإشارة إلى التطور الاجتماعي الاقتصادي بصورة متصلة، لتكوين فكرة أشمل عن هذه الفترة.

هذا وأرجو أن يعطي الكتاب صورة شاملة لتاريخ صدر الإسلام بخطوطه الأساسية وبما تحلله من تيارات كبرى واتجاهات عامة. ونحن أحوج ما نكون إلى فهم تاريخنا فهماً عميقاً شاملاً.

عبد العزيز الدوري

بيروت في ٢٩ شباط/فبراير ١٩٦٠

تصدير وإهداء

هذه آراء وملاحظات عرضت لي خلال فترة تدريسي التاريخ الإسلامي (بين شتاء ١٩٤٣ وصيف ١٩٤٩)، أدونها ولا يعنيني مصيرها، فهي للمناقشة ولا تتعدى كونها آراء، وكل ما أرجوه هو أن يشترك معي القارئ في التفكير بما تعالجه من مشكلات.

وجعلتها في رسالتين: الأولى تنتقد دراستنا التاريخ العربي من حيث مادته وطريقة بحثه في بعض النواحي التي رأيتها مهمة تستوجب النظر. وهي أشتات من الآراء ألّفت بينها الضرورة.

والثانية، تحلل تاريخ صدر الإسلام من مختلف نواحيه بنظرة شاملة هدفها التوصل إلى الاتجاهات الرئيسية التي كوّنت أحداثه وأكسبته صفاته الأساسية، مع مراعاة أثر الشخصيات المهمة. فهي محاولة لوضع هيكل واضح يسهل بموجبه وضع التفاصيل في محلها المناسب وإعطاؤها قيمتها الحقة.

ومع أن الكاتب، أيّا كان، رهين بظروف نشأته وبيئته وثقافته ونضجه الفكري وزمانه ومكانه، يتأثر بها شاعراً أو غير شاعر، إلا أن البحث التاريخي العلمي يوجب التجرد المطلق، وهذا ما حاولته في هذه الصفحات.

ولقد فكرت في إهداء هذه الصفحات المتواضعة، فلم أجد أحق بها من طالباتي وطلابي، ولا سيما أولئك الذين كانوا يكثرون من الأسئلة ويطلبون النقاش، يبتغون بذلك أن يكونوا لهم شخصية علمية وتفكيراً مستقلاً. فإليهم أهدي هذا الكتاب.

عبد العزيز الدوري

بغداد ٣١ تموز/ يوليو ١٩٤٩

خطة البحث

الرسالة الأولى: مع المؤرخين

- (١) تقسيم التاريخ إلى ثقافي واقتصادي وسياسي واجتماعي وضعف ذلك. مثل من تاريخ صدر الإسلام لتوضيح ضرر التقسيم، ولبيان أهمية دراسة مختلف نواحي التاريخ في آن واحد.
- (٢) خطر الهوى على التاريخ العربي: أثر الحزبية، وخطر الشعبوية، وأمثلة لتوضيح ذلك من تاريخ العرب حتى العصر العباسي الأول.
- (٣) إغفال المؤرخين (العرب) العامل الزمني والتطور الطبيعي في الحركات والتبدلات ونسبة ذلك إلى أشخاص. أمثلة موضحة من النظام المالي، والحركة القرمطية، والدعوة العباسية.
- (٤) أخطاء النساخين وأثرها في التشويه.
- (٥) تدوين تاريخ العرب على أساس العوائل الحاكمة يؤثر في التسلسل ويورث بعض الغموض. مثل من صلة العصر العباسي بالعصر الأموي.
- (٦) ضعف البحث التاريخي في فهم المصادر ونوعيتها.
- (٧) أهمية نقد المصادر واتباع النظرة الشاملة في البحث.
- (٨) الروايات الموضوعة وقيمتها للمؤرخ.
- (٩) ختام.

الرسالة الثانية: نظرة شاملة إلى صدر الإسلام

جغرافية بلاد العرب وأثرها في تاريخهم. التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية الممهدة لظهور الإسلام. أهمية المجتمع المكي. ظهور الإسلام

وبعض مميزاته. الصراع بين القديم (المبادئ القبلية) والجديد (الدعوة الإسلامية) وأهميته الكبرى في صدر الإسلام. الصراع في دور الرسالة وتدابير الرسول (ﷺ). الصراع في الردة وانتصار التيار الإسلامي. تقدم التيار الإسلامي في الفتوحات، مع تحليل المؤثرات الاقتصادية. العوامل القبلية والإسلامية في نشوء نظام الخلافة وتطوره: انتخاب أبي بكر، مجيء عمر، الشورى. الفتنة الأولى نتيجة الصراع العنيف بين التيار الإسلامي والتيار القبلي، يضاف إليهما العامل الاقتصادي. استعلاء التيار القبلي ومجيء الأمويين. نقاط الضعف في الدولة الأموية عند تأسيسها. أثر التيار القبلي في العصر الأموي. توسع نفوذ التيار الإسلامي وأثره - خطر الموالى، النظام المالى وأثره. الاتجاه الإسلامي، والبرنامج الاجتماعي الاقتصادي في الدعوة العباسية. العباسيون بين الوعود والتطبيق، مشاكلهم، وفشلهم في تحقيق التعاون بين العرب وغيرهم على أسس إسلامية.

الرسالة الثالثة: تطور المجتمع العربي في صدر الإسلام

أثر الإسلام في الوضع المعاشي للعرب. القبائل والأمصار. العرب المسلمون وأهل الذمة في مطلع الفترة الأموية. الموالى. الإدارة الأموية. تحول «دور الهجرة» إلى مراكز حضرية. ملكية الأراضي. تطور وضع الجماعات غير العربية. الثورة العباسية وأثرها. التطورات الاقتصادية الجديدة: الزراعة والتجارة. الحياة المدنية ظهور العامة. تبلور اتجاهات الموالى والفرس. ختام.

الرسالة الأولى مع المؤرخين

التأريخ موضوع حي يقوم بدور بليغ في الثقافة، وفي التكوين الاجتماعي والخلقي، وله أثره في فهم الأوضاع القائمة وفي تقدير بعض الاتجاهات والتطورات المقبلة. وهو يتأثر بالتيارات الفكرية وبالتطورات العامة. ولذا كثرت النظريات في تفسيره - بين تفسير ديني، وفلسفي، ومادي، وعلمي، وتباينت الآراء في طرق تحليله بين من يجد فيه قوانين عامة ومن يؤكد على الحتمية فيه، وبين من يرى فيه فوضى متصلة، ومن يجد فيه عبثاً وفوائد وخبرات. وهو موضوع ميسور بعض اليسر لمن أراد الكتابة فيه. لهذا كان مسرحاً لكثير من الهوى ولقليل من البحث الدقيق.

- ١ -

وحقل التأريخ واسع، يحتاج إلى نظر بعيد وإلى صبر وأناة. ولقد قسم - لتسهيل بحثه - إلى تأريخ سياسي، وتأريخ ثقافي، وتأريخ اجتماعي، وتأريخ ديني، وتأريخ اقتصادي. وأحيط ببعض أبحاث أخرى كالجغرافية التاريخية والأنثروبولوجيا.

وتقسيم كهذا لا يستند إلى أساس، فضلاً عما يحفه من مخاطر. فالأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية مشتبكة يؤثر بعضها في بعض ويتأثر بعضها ببعض. والجغرافية التاريخية لها أثرها القوي، وللهجرات البشرية دور حيوي في تكوينه وتطوره. ولا يمكن بحال فهم التطور في ناحية من النواحي ما لم يفهم في النواحي الأخرى. وهذا التقسيم يفصل نتائج البحوث بعضها عن بعض، فيجعلها كلها مبتورة أو متناقضة. ولأذكر مثلاً يوضح هذه الناحية: إنك إن درست تأريخ صدر الإسلام، وقابلت بعض البحوث في النواحي المختلفة منه فهمت أن العرب حين خرجوا من الجزيرة اصطدموا بأمم متفسخة هزيلة، فانهارت أمامهم. وقيل لك إن العرب سكنوا في معسكرات منفصلة ليحافظوا على طابعهم العسكري

وليتجهوا إلى الحرب والجهاد، وإنهم أخذتهم نشوة النصر ونشوة العصبية فاحتقروا من حولهم. وقيل لك إنهم بدو أميون، فاضطروا إلى الاعتماد على غيرهم في الإدارة والكتابة، وخصوصاً في النواحي المالية. وإن درست تاريخ الحضارة قيل لك إنَّ العرب سرعان ما خضعوا لحضارات الهلال الخصيب وانجرفوا معها، وإنهم اقتبسوا كل شيء من جيرانهم، فصارت حضارتهم مرقعة متنافرة.

ولكنهم مع ذلك يشيدون بالشعر الرفيع، والأدب الفياض في صدر الإسلام، وتدهشك وفرة من اشتغل منهم بالحديث والتاريخ والتفسير والفقه. ثم تنظر إلى الناحية البشرية من التاريخ، فيخبرونك أنَّ الهجرة العربية التي لازمت الفتح دفعت بقبائل بدوية إلى أراضٍ حضرية، وأنها سبقتها هجرة عربية وهجرات سامية، وأنه كان في الهلال الخصيب مجموعات من العرب عاشت طويلاً وتأثرت بالحضارات الأخرى فيه ولا سيما القديمة منها. وتجد مع ذلك أنَّ الموجَّه لهذه الموجة كان قريشاً، تلك القبيلة التي أنجبت زمرة لامعة من العبقريات في السياسة والقيادة والإدارة والفقه والأدب. وهم مع ذلك يخبرونك أنَّ قريشاً قبيلة بدوية. وبعد هذا تتساءل أين صار عرب الجنوب؟ ألم يكن لهم دور في الدولة الجديدة والحضارة الجديدة؟ فلا تجد جواباً.

وهكذا تتحير وسط هذه الأحكام المتنافرة. ثم ارجع وناقش كيف احتقر العرب من حولهم، وانفصلوا عنهم، ثم تأثروا بهم بهذه السرعة الغريبة، وكيف اعتزوا بكيانهم ثم تخلوا عنه لهذه المرقعة. ثم كيف تصفهم بعد هذا كله بالأمية، ويروى لك أنَّ الشاميين وحدهم رفعوا في صفين خمس مئة مصحف يطلبون التحكيم. وليت شعري أين صارت محاولات الرسول والصحابة لنشر التعليم الذي بدأ في مسجد المدينة، وبثه الخلفاء في كل جهة من الجزيرة. ثم إنك حين تعود لبحث ثقافة العرب في صدر الإسلام تجدهم قد اتجهوا نحو العلوم الدينية من دراسة الحديث الرسول، وحفظ للقرآن وتفسيره، واهتمام بالتشريع للأوضاع الجديدة التي قابلوها في الهلال الخصيب والبلاد المفتوحة، هذا إلى اهتمامهم بالشعر والعربية.

وتجد جنب ذلك ازدهاراً شعرياً في وفرة وفي فنونه الجديدة واتجهاً للاهتمام بعروضه، وعناية بالعربية ووضع قواعد للنحو والصرف. وتجد بداية الدراسات التاريخية.

وإن استعرضت تلك الزمرة اللامعة التي رفعت لواء الحركة الثقافية، وجدها من الصحابة، وأبنائهم ممن نشأ في المدينة وتثقف على يدي الرسول (ﷺ)، ومن تثقف على أيدي هؤلاء في الأمصار، وعامتهم من العرب وبينهم عدد ضئيل من مواليتهم الذين نشأوا بينهم وتثقفوا بثقافتهم.

وإن رجعت إلى الإدارة وجدها تبدأ ب بدايات بسيطة، ثم تنمو وتتطور. وضع الرسول (ﷺ) الأسس الكافية للزكاة والغنيمة، ووضع أسس الجزية في الجزيرة. وجاء عمر بن الخطاب فنظم الإدارة بصورة شاملة مستفيداً من التراث الموجود في البلاد المفتوحة وخاصة العراق والشام ومصر - وهو تراث تمتد جذوره ولا شك إلى أقدم فترات تاريخ هذه البلاد - فتبدو تدابير مختلفة من بلد إلى آخر بحسب إرثه. ولكننا نجد وسط هذا الاختلاف اتجاهات نحو التوحيد ومحاولة لتكوين كيان موحد. فهو يريد العرب أمة للجهاد ويضع الأعطيات والأرزاق لتتفق وهذا الاتجاه. وهو لا يستحسن اتجاه العرب إلى الزراعة ويذكرهم برسالتهم قائلاً: «فأنتم مستخلفون في الأرض، قاهرون لأهلها... فلم تصبح أمة مخالفة لدينكم إلا أمتان، أمة مستعبدة للإسلام وأهله يجوزون لكم (أي يعطون الجزية) تستصفون معائشهم وكدائحهم ورشح جباههم، عليهم المؤنة ولكم المنفعة... وأمة قد ملأ الله قلوبهم رعباً»^(١).

وهو يعتبر الجزية والخراج رمزاً لخضوع من يؤديهما، ولكنه يدخل مبدأ إسلامياً جديداً وهو أن الدين، لا الغلبة ولا العنصر، أساس التمايز، أما المسلم فلا يدفع ضريبة لبشر وإن دفع زكاة أو صدقة فهي لله. وتبدأ في عصره بدايات نحو تنسيق الإدارة المالية وهو اتجاه أدى إلى التوحيد بعد أقل من قرن.

وبدأ عمر أول خطوة نحو التعريب بإنشاء دواوين الجند بالعربية، وينقش عبارات عربية على الدراهم الساسانية. وكان جمع القرآن وتثبيت نصوصه ضماناً لوحدة اللغة ولتركيز أسسها وضربة موجهة ضد التمسك باللهجات. هذا إلى أنه دستور الأمة والأساس الأول للتشريع.

وقد استعان العرب بالأعاجم في الإدارة المالية وخاصة في الجباية وفي دواوين الخراج لمعرفة بشؤونها، ولم يكن ذلك لأمتهم، بل لضرورات تتصل بنظرهم إلى الدولة، وخير توضيح لذلك هو قول عبيد الله بن زياد: «كنت إذا استعملت العربي يكسر الخراج، فإذا أغرمت عشيرته أو طالبتة أو غرت صدورهم، وإن تركته تركت مال الله وأنا أعرف مكانه. فوجدت الدهاقين أبصر بالجباية وأوفى بالأمانة وأوهن بالمطالبة منكم، مع أني جعلتكم أمناء عليهم لئلا يظلموا أحداً»^(٢). فاستخدام الأعاجم إذا يتصل بمشكلة اجتماعية مهمة.

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ - ١٩٦٨)، ج ٤، ص ٤١٧.

(٢) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥ - ١٩٦٦)، ج ٤، ص ١٤٠.

ومن ناحية حضارية نجد القبائل العراقية تسكن على الأغلب في مراكز (دور هجرة) منفصلة، في الكوفة والبصرة، وتحافظ على تقاليد القبيلة لفترة طويلة، أما الحياة الحضارية فقد تكونت تدريجياً، ولكن تلك القبائل تقوم بدور مهم في الفقه وعلوم العربية والتاريخ، وتصبح البصرة والكوفة من أنشط مراكز الحياة العقلية. وهذا ينسجم مع ما لاحظناه من اتجاه الثقافة العربية الإسلامية. وفي الشام حيث اختلط العرب بغيرهم أكثر مما في العراق، وحيث مركز الدولة، نسمع بظهور الترف في العاصمة، ولكن الروح العربية والتقاليد العربية كانت لا تزال أصيلة قوية. ومع ذلك لم تظهر فيها مراكز عقلية تقابل بالكوفة والبصرة. ولكننا نسمع فيها بمناقشات دينية بين المسلمين والمسيحيين نتيجة لاتصال الآراء، وبذلك تسربت الآراء والمعارف اليونانية والمسيحية إلى المسلمين بصورة أولية في العصر الأموي. أما أكثر الجهات تأثراً وإيغالا في الترف فهي المدينة، مع أن المدينة كانت مركز التقاليد العربية الإسلامية، وأكبر مدرسة للحديث وللعلوم الدينية، تقابل في أهميتها بالبصرة والكوفة. وهذا طبيعي لأن المدينة كانت مركز الارستقراطية العربية (من قریش والأنصار) التي ألقت حياة الترف قبل الإسلام والتي تفننت الآن. وهي مركز تعاليم الرسول، وفيها تكونت أثقف زمرة من العرب. والمدينة نفسها شاهد على الاتجاه المستقل للعرب، وعلى نفى نظرية الترفيع الثقافي.

وفي المدينة ازدهر شعر جديد، غزلي عفيف، أو غنائي رقيق، يستقي مصادره من هذه البيئة المترفة، وينسجم مع رقة المدنيين وعدوتهم. أما الشام والعراق فقد ازدهر فيهما الشعر السياسي وشعر المهاجة بحسب مقتضى الصراع بين الأحزاب السياسية وبحسب تطور العصبية القبلية.

ومن الناحية البشرية، نرجع لنرى أن أكثر الغزاة كانوا من الأعراب، ولكنهم لم يكونوا مجردين من كل ثقافة، فقد كانت لديهم ثقافتهم ومعارفهم التي هذبتها مبادئ الإسلام. وعلينا أن نتذكر وجود قبائل في الهلال الخصيب استقرت من قبل وتحضرت متأثرة بالثقافة السامية السائدة. ونحن نعتقد أنه كان لعرب اليمن بإرثهم الحضاري دور إيجابي في تكوين الحضارة العربية، ومع أنه يتعذر علينا تحديد دورهم لأنهم نزحوا مع غيرهم إلى المراكز الجديدة وساهموا معهم في البناء، إلا أننا نرى أن الدراسة التفصيلية لهذه الناحية ستأتي بنتائج طيبة. كما أن مكة التي وجهت العرب كانت بلدة تجارة متحضرة، وكانت موطننا لنضج اجتماعي وملتقى للتيارات الثقافية في الجزيرة قبل الإسلام. ويكفي أن الإسلام ظهر فيها، وأنها أنجبت تلك العبقريات اللامعة في الإسلام، وفي ذلك دليل على مستوى اجتماعي وثقافي عال كان فيها، وعلى استعداد لها، لذلك الإنتاج السامي. وعلينا أن نتذكر أن ثقافة

الهلال الخصيب إن هي إلا ثقافة سامية، وأن الفرس أنفسهم خضعوا لتلك الثقافة وأنهم أبدعوا في ناحية واحدة هي الناحية الدينية، وهذه الناحية لم تثبت أمام قوة الدين الإسلامي. أما الثقافة اليونانية فكانت طارئة ولم يكن لها تأثير مباشر، بل كان التأثير للثقافة الهلنية التي هي مزيج من الفلسفة اليونانية والدين الشرقي. ومع ذلك لم تستقر إلا في بعض المدن، ولما زالت سلطتها السياسية قل تأثيرها، واقتصرت على تحللها بين الناس بصورة شفوية في العصر الأموي عن طريق المناقشات الدينية، ولم يظهر تأثيرها المباشر في الفلسفة والطب والعلوم إلا في العصر العباسي، وكان ذلك نتيجة حاجات عملية. فالعرب إذا أقدموا على ثقافة هي ثقافتهم. بل المسلمون أقدموا على ومن هذا نرى أن الاتجاهات الإدارية والثقافية والمالية والتمازج البشري كانت ثقافة تسير متضامنة في طريق ممتدة، وتعتمد على الدين الإسلامي والكيان العربي ثقافتهم والاتجاهات الثقافية العربية، وأن الشعوب الأخرى لم تبدأ بالمساهمة إلا بعد أن دخلت في مجرى هذه الثقافة، وأن تأثيرات الثقافات الأخرى لم تحصل إلا لحاجة العرب إليها بعد ذلك. وبهذا يزول التناقض الملحوظ من تجزئة نواحي التاريخ المختلفة.

- ٢ -

ثم إن مادة التاريخ - عادة - مرتبكة، وربما كانت أقرب إلى الأدب منها إلى العلم. فهي مجموعة سجلات واثار وانطباعات وأخبار شفوية ومكتوبة، وهي نتاج الفكر والعاطفة والخيال، وهي رهينة بالظروف التي حصلت فيها والتي كتبت بها. ولذلك لا تخضع لقوانين معينة لاختلاف الأفراد في مؤهلاتهم، ولاختلاف الظروف في الزمان والمكان.

إن تاريخ العرب وإن يكن ما دون منه فيه كثير من التحري والتدقيق ومحاولة الضبط بشكل قد يفوق فيه ما دون عند الأمم الأخرى، إلا أنه يشكو من أدواء خطيرة بعضها قديم وبعضها يتصل بطريقة كتابته الآن. فقد عبثت برواياته الاتجاهات الحزبية والدينية والمحلية، وربما ورث هذا من نشأته لأن تلك وثيقة الصلة بعلم الحديث وبالسياسة. وأحسب أن القارئ يعلم كثرة ما وضعته الأحزاب والفرق من أحاديث لتثبيت كيانه ومهاجمة خصومها. ومع أن المحدثين حاولوا تمييز الموضوع منها من الصحيح، وصنفوا الأحاديث إلى صحيح وحسن ومقبول وضعيف وموضوع، وصنفوها إلى درجات من حيث سلاسل الرواية، لأهميتها في التشريع، إلا أنه لم يحصل في التاريخ مثل ذلك.

وهذا يتطلب منا العناية بدراسة نشأة (التاريخ) وتطوره عند العرب، على أن تدرس هذه الناحية باعتبارها جزءاً من التطور الثقافي لدى العرب. فصلة التاريخ

وثيقة يعلم الحديث وبدراسة الأنساب والأيام وبالدراسات اللغوية. ويبدو أن (التاريخ) تأثر في كتابته بالمبادئ الإسلامية وبتكوين امبراطورية عربية وبالميول والعصبيات القبلية وبالنزعة الإقليمية، وأن بداياته الأولى كانت في أوساط المعارضة للحكم الأموي في البصرة والكوفة وفي المدينة. ولنلاحظ أنه لم يجد أساساً مقبولاً من النقد والتدقيق لفترة قبل الإسلام، وأنه سار في اتجاهه بين الأسلوب القصصي الموروث من الدور الجاهلي وبين أسلوب المحدثين في الإسناد. وبمرور الزمن زادت أهمية الإسناد واتسع نطاق استعماله حتى صار أساس تدقيق الروايات والأخبار. وقد حصل نوع من تجريخ الرواة وتعديلهم، وصار التدقيق في الإسناد وفي توقيت الحوادث أهم عناصر النقد التاريخي. هذا ولم يكن للرواة والمؤرخين أن يبدوا آراءهم عادة، بل أن يقبلوا الرواية أو يضعفوها أو يرفضوها، وتبين وجهة الراوي أو المؤرخ من الروايات التي يتقيها ويوردها.

ومع ذلك فإن من الممكن ملاحظة أثر الأحزاب والفرق في التاريخ. وربما تركزت بالدرجة الأولى حول تصوير بداوة الجاهلية بصورة الفوضى والانحطاط الخلقي والاجتماعي لإظهار عظمة الإسلام ودوره، ثم حول مهاجمة الأمويين الذين قاومتهم الأحزاب كافة عدا المرجئة. أما في الحالات الفردية المتصلة بالخلفاء فيسهل التمييز علينا إذا ما أدركنا ميول المؤرخين، ونزعاتهم، ومتى ما دققنا في الروايات الكثيرة المتعارضة ولاحظنا الظروف المحيطة بها. وتما يسهل النقد علينا أن كثيراً مما كتب للدعاية وضع بأشكال أسطورية لا يقف أمام النقد. ولكن عقدة واحدة تقف أمامنا هنا، وهي اشتباك الدين بالسياسة، وإدخال أمور لها أهميتها في فهم التاريخ في مجال العقيدة، وهذا مما يجعل المؤرخ حذراً في معالجتها لئلا يصطدم بسلك كهربائي لا يدري ماذا سيثير.

ولكن أخطر داء أفسد التاريخ الإسلامي هو داء الشعبوية الذي عصف بالحياة الفكرية في عصر التدوين. إذ إن الشعبوية - على قلتهم - وجهوا جهودهم إلى تشويه آثار العرب وتاريخهم، وحتى دينهم، ونسبوا إلى دول الفرس القديمة خاصة ما لا يقره التاريخ من مدنية وآثار.

ولم يقتصر على التاريخ بل تناولوا الأدب، وسلخوا أحياناً طريقاً بين الأدب والتاريخ. ولقد كنا نظن أن الشعبوية قصروا الهجوم على العصر الجاهلي مستغلين الناحية الدينية ليظهروا عرب الجاهلية بمظهر البداوة الساذجة، وأنهم تركوا ما بعد ذلك حرمة للإسلام، ولكن ظهر أنهم لم يحفلوا بما للإسلام من حرمة، ولم تسلم منهم فترة، ولم ينج أحد. وإنا مع خطورة هذه الناحية لم نجد من تعرض لها حتى الآن.

وسنحاول في السطور التالية إعطاء الصورة التي نحصل عليها إذا قبلنا ما يذكر على علاقته، ولن يخفى على القارئ معرفة أثر الاتجاهين المذكورين أعلاه. وقبل أن أفعل ذلك، ينبغي أن أبين أن المؤرخين العرب يروون رواياتهم عادة على علاقته، إلا في القليل حين ينقدون. وقد ينفر القارئ عما سيقراً، ولكن هذا ما يقرأه عادة، ولعله لم يفكر فيه هذا التفكير من قبل.

نبدأ بدور الرسالة، فنجد قصة الغرائق تنسب إلى الرسول تمجيد اللات والعزى ومناة ليجلب ود قريش كما يُزعم، وهي بذلك تريد بيان نكوص الرسول عن مبادئه، ولو بعض يوم، ولكنها نسجت بشكل سرعان ما يتهافت أمام النقد. وروايتها تدل على وضعها وضعف إسنادها. أما روايتها الأولى ابن إسحق، فهو بين التجريح والتعديل عند المحدثين.

وتظهر شخصية أبي بكر (ؓ) في الروايات مجردة من كل قوة، فهي عندهم شخصية هادئة مقلدة أو تابعة لآراء من حولها. ولكن أين هذا من موقفه القوي وثباته عند وفاة الرسول (ﷺ) مع دهشة المسلمين؟! ثم موقفه الحازم في السقيفة وسيطرته على وضع خطير ينذر بأسوأ العواقب، ثم موقفه القوي في الردة حين خاف غيره حتى أصر على محاربة المسلمين الذين رفضوا دفع الزكاة لأنها من حقوق الإسلام؟ ألم يثبت بذلك وحدة الدولة العربية؟ هذا فضلاً عن سعة أفقه في الفتوحات وقوة آرائه التي خالف بها غيره كما في مسألة العطاء.

وجاءت الروايات تتهم عمر بن الخطاب في تنحية خالد بن الوليد وتتهم خالد نفسه، مع أن ذلك كان نتيجة لاتجاه عمر نحو سيطرة المركز على الأطراف وعدم ارتياحه لاستبداد خالد برأيه، وخوفه من طموح البارزين على الوحدة الإسلامية حتى إنه أبقى عامتهم في المدينة معه. واتهمته الروايات بأمر الشورى مع أن ظروفها كما سنرى هي التي فرضتها عليه، ورمته بحرق مكتبة الإسكندرية وقد تحقق خرابها قبله بدهر طويل.

وصبت الروايات حمها على عثمان، متهمة إياه بمخالفته سنة الخليفين من قبله، على حين أنه لم ينحرف في أسس سياسته عن السير على تدابيرهما في نظامه المالي وفي اتجاهه المركزي، واتهمته بالاثراء وهو الذي أنفق جل أمواله في سبيل الإسلام، ووصمه بالضعف والتخاذل وحملته جريرة التطور الاجتماعي والتحول الخلقي. وانتقدته بشدة على جمع القرآن وإحراق المصاحف، وهي تغمض بصيرتها على أن الجمع وإحراق بعض المصاحف (لأنها لم تحرق كلها) كان حدثاً فاصلاً في تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي لأنه حفظ الوحدة الدينية والسياسية للإسلام بصون

كيانه ودستوره الأعلى . وراحت تلومه على ترف الناس وثروتهم متجاهلة ما فاض في الفتوحات من أموال وما كان من أثر لاطلاع العرب على ما وجدوه في البلاد المفتوحة من أطايب المعيشة .

وجاءت إلى الإمام علي () ، فصورته ضعيفاً في السياسة بعيداً عن الدهاء قليل التأثير فيمن حوله ، واتخذت عزله للولاة عند توليته الخلافة أول دليل على ذلك ، لأنه كان عليه أن ينتظر حتى تؤخذ له البيعة . وهذا حديث خرافة ، لأن القول في البيعة يعود إلى المدينة وحدها ، ولأن الثورة كانت على الولاة بالدرجة الأولى ، ولأن علياً إن أراد اتباع سياسة خاصة فعليه أن ينحي ولاة الفترة السابقة . وبعد فهو الخليفة . ولكن الروايات تتجاهل ما هو أهم وهو أن مثله العليا الإسلامية كانت بعيدة عن فهم قبائل العراق وعرب الأمصار ، فكان اتجاهه يناقض ميولها . وتخلته سبب خيئته في حين أن أصول الثورة التي طوّحت بعثمان ، وهي ثورة الروح القبلية الإقليمية والحسد لقريش هي سبب تلك الخيبة .

وجاءت الروايات إلى بني أمية . فوجدت في الخصومة بينهم وبين آل البيت من علويين وعباسيين موضعاً تشن منه الحملات العنيفة . ولقد ظنّ الكثيرون أن سبب طمس تاريخ بني أمية وتشويه الكثير من آثارهم يعود إلى الحزبية . فما قولك بـ أنساب الأشراف الذي يعد من أدق ما عندنا عن بني أمية ، مع أن مؤلفه البلاذري عاش في العصر العباسي وبقرب خليفة متعصب هو المتوكل ؟ ثم ألا ينتظر أن يتوجه الهجوم الحزبي إلى معاوية الذي أخذ الخلافة ، وهشام الذي قتل في زمنه زيد بن علي ؟ إلا أننا لا نلمس ذلك في الروايات ، بل نلاحظ شيئاً من الشناء على كفايتهما في السياسة والإدارة . نعم لا ينكر أثر العباسيين ، ولكن هؤلاء لم يقيّدوا الكتابة أو يوجهوها كما يظن ، بدليل أنهم أنفسهم رسمت لهم صورة لا تقل عبوساً في كثير من نواحيها عن صورة الأمويين .

لقد صوروا العرب في العصر الأموي أعراباً ، في حين أن أسس الحضارة والثقافة العربية والفقهاء الإسلامي أنشئت في تلك الفترة . وجعلت الروايات النظام الأموي المالي سلسلة تدابير ظالمة ترهق الموالي وأهل الذمة ، في حين أنهم ساروا على الأسس التي عرفت في عصر الراشدين مع تعديلات اقتضاها العرف المحلي والتطور ، وهي بمجموعها أصلح وأعدل من نظم البلاد قبل مجيء الإسلام . هذا بالإضافة إلى أنها هي النظم التي سار عليها العباسيون نفسها ، بل زادوا عليها أيضاً حين تطورت ظروفهم . وحاولوا التقليل من شأن فتوحاتهم في الشرق ، وإظهارها بمظهر غزوات للحصول على الغنيمة فحسب ، مع أنها تمثل الموجة الثانية الكبرى والأخيرة للتوسع العربي .

هذا من جهة، ومن جهة ثانية لقد حاولت الروايات أن تؤكد أهمية الموالي في الحركة الثقافية في العصر الأموي، على أنهم مثقفون وأن العرب بدو محاربون. فمتى تعلم الموالي اللغة وعلوم الدين حتى نبغوا؟ ومن تعلموها إن كان العرب بدواً؟ إن الموالي لم يدخلوا الميدان إلا بعد أن استعربوا. والتعريب الشامل لم يبدأ إلا على أثر خلافة عبد الملك، ومن الثابت لدينا الآن أن جُلَّ حملة العلم في العصر الأموي كانوا من العرب.

وكلما لاحظ أصحاب الأهواء عملاً رائعاً حاولوا تقليل شأنه ونسبته إلى أمور تافهة. فحركة التعريب الكبرى في زمن عبد الملك والوليد وهشام، تلك الحركة التي شملت الدواوين والنقد والطرز كانت مرحلة حاسمة في التطور الثقافي وفي الاستقرار السياسي والاقتصادي. وربما كانت التعريب هذا أعظم حدث ثقافي سياسي بعد جمع القرآن، نظم وفق خطة شاملة. ولكن الروايات تظهره مرتجلاً، وتنسبه إلى أسباب تافهة كغضب الخليفة من تلكؤ كاتب، أو غضب وال من تباطؤ مولى (وتجعل ذلك هو الدافع لتعريب الدواوين)، أو بسبب تهديد البيزنطيين بأن يشتموا الرسول على النقود، كأن النقود صحف للدعاية وكأن الناس يقرأون الحروف اليونانية، وكأن البيزنطيين كانوا يسكون النقود للعرب. ولن أنطرق إلى تشويههم لآثار الخلفاء الأمويين وللعرب عامة في العصر الأموي، بل أذكر مثلاً يبين أن الروايات دست حتى في الحالات التي تتظاهر بالثناء. قعمر بن عبد العزيز كان سياسياً عبقرياً وضع خططاً مالية وسياسية عملية هدفت إلى إنقاذ الدولة من محتتها وحفظ كيائها من التصدع للصراع بين العرب والموالي. ولكن الروايات جعلته رجل آراء خيالية ومثل خاوية ومبادئ نظرية وأسأوا تفسير تدابير، ووضعوه على رف الحالمين الحائرين.

ثم تمجد الروايات دور الموالي في الدعوة العباسية وترفع أبا مسلم الخراساني ورهطه إلى الدروة، وتسدل الستار على بني أمية، غير مأسوف عليهم.

فهل رحب الشعوبية بالعباسيين؟ لقد استقبل الوالي حكم بني العباس بالثورات المتوالية، سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية، تظهر بقوة في خلافة المنصور وتستمر في عصر المهدي والرشيد والمأمون والمعتصم، حتى إنشاء الإمارات الفارسية المستقلة. ولو تصفحت تاريخ العباسيين بدقة لرأيت سلسلة صفحات مملعة قائمة.

فأبو العباس متهم عندهم بسفك الدماء وهو بعيد عنه، يستغلون بذلك تسميته لنفسه بالسفاح، وقصده الكريم، فيفسرونه بالسفك، مع أنه كان سياسياً مرناً يكره سفك الدماء ويفضل التفاهم واللين على الشدة.

وتنتقل الروايات إلى المنصور، مثبت كيان العباسيين وواضع أسس سياستهم، فتهمل روائع أعماله وتكرر اتهامه بالغدر والخداع ورغبته في إراقة الدماء. وحين تمر بين السياسي والعسكري فتظهره ضئيلاً مطموساً. وهي تأبى أن تعترف بقابليته الفذة على اختيار الموقع، بل تنسب ذلك إلى المصادفة التي جمعت به براهب روى له أسطورة، وإلى حمارة الذكي الذي أعجبه المكان. وتنسب سياسته في البدء بحركة الترجمة المنتظمة إلى دافع شخصي، إذ إنه عندها مصاب بمرض في المعدة وكفى. أما إنقاذ الدولة من أبي مسلم وتمردته ومن دعايته الخطرة التي بعثت آمال بعض الفرس في السيادة، وأما قمعه للثورات الفارسية، فتلك فظائع في نظر الروايات لا تنسى.

وإذا ما تحدثت عن المهدي، صاحب السياسة المسالمة التي أراحت الرعية - ولكن بعض إيران ساخط ناثر مع المقتنع - صورته لنا مترفاً باذخاً شغله انصرافه إلى الترف عن العناية بشؤون الرعية تاركاً دولته لوزرائه، يتهم خصومه كبشار بن برد (الذي تحاول أن تظهره بمظهر البريء من الزندقة)، ليتخلص منهم.

أما الرشيد، فتعده تلك الروايات خليفة لامعاً حين أيدته البرامكة. فالبرامكة - في زعمها - سر مجده وروح العصر الذهبي، وهم مثل الكرم والسياسة. فكفر الرشيد بنعمة الله عليه حين نكبهم، وهل يجود الدهر بمثلهم؟ كلا! وعادت الروايات إلى الرشيد فصورته مصاباً بالنقص، وجعلته مجمع الشذوذ الجنسي، يحب جعفرأ حباً مريباً، ويجب أخته حباً جماً، فيجمع بين نقائص الشذوذ، ويخلقون من التناقض أسطورة يلطخون بها جبين الأسرة العباسية وجبين العرب بشكل قبيح منقطع النظير. ثم لا يلتفت المؤرخون إلى التناقض، فالرشيد لم يكن عندهم إلا شبحاً يحكم باسمه البرامكة دون رقيب، ولكن الشبح هو الذي بطش بالبرامكة، وهو الذي بطش بالروم بعد نكبة البرامكة، بل ينشط الشبح حتى يذهب إلى أقصى الشرق ليقمع ثورة خراسان التي قادها رافع بن الليث، فيلقى أجله.

وتتغافل الروايات عن وجود كتلتين في البلاد العباسية: كتلة عربية وأخرى فارسية يمثلان التنافس على السلطان بين العرب والفرس، وتنسى الروايات محاولة الرشيد أن يستغل ذلك ليسيطر على الحالة ويحدث التوازن، فلما كاد يختل بطش بالكتلة الفارسية بمعاونة الكتلة العربية. وهي بعد ذلك تتخبط في عرض صفات الرشيد بين الرضا عن القسم الأول من الحكم والسخط على القسم الآخر منه. فهو تقي ورع، وهو مدمن متحلل، وهو جندي مجاهد، وحاج يسير على الأقدام، وهو مترف يقضي وقته بين الجواري والقيان، وهو ساهر على مصالح رعيته، يدور متكرراً في الليل ليفهم الأحوال، وهو مهمل مترخ - كل ذلك يجمعونه في شخص واحد.

ثم ترجع روايات الشعوبية إلى الأمين وتطلق لنفسها العنان، إنه الخليفة الثاني (بعد أبي العباس) من أبوين عربيين، وأولهما من أبوين هاشميين. والأمين جعلته الظروف، وصار بعد ذلك أمل الكتلة العربية في البلاد ورمز آمالها وكفى بذلك سبة. ونكبة الأمين فتحت لهم الباب. لقد صورته الروايات خليفة متفسخاً لا يفهم إلا الأنس والطرب، ولا يقدر مسؤولية، ولا يعرف غير الجوارى وشرب الخمر مع كثير من الشذوذ الجنسي وغيره - يهزم جيشه فلا يعبأ، ويأسف لأن غلامه كوثرأ صاد سمكة في البركة وهو لم يصد، ويعمل الحرافات على أشكال الحيوانات ليتنزه في دجلة إرضاءً لنزواته. ويتخبط في سلسلة أخطاء، بل هو بذاته مجموعة أخطاء ونقائص قل أن يتهمك الزمن إلى درجة أن يجود بأهزل منها. ألم تجتمع نسوة من عالم الغيب حول أمه عند ولاته فتنبأ له بالغدر وقصر العمر والتقصير والتخليط؟ ألم يندم الخليفة على جعله ولياً لعهد له لأنه ينغمس في الملاذ والشهوات، ويستمتع إلى رأي النساء، إضافة إلى ضيق صدره وسوء تدبيره؟ نعم جمع كل ذلك حين كان عمره خمس سنوات وست حين عهد له! ألم ينشأ دون ثقافة؟ هذا ما تحاول الروايات تقديمه بحروف بارزة حتى ليقول ابن الأثير بأنه لم يجد للأمين شيئاً يستحسنه فيذكره. هل ينسجم ما ذكرته الروايات مع ما نراه في روايات عابرة من أن الأمين كان ينظم جيوشه بنفسه، وأنه كان أحياناً يسهر الليالي في أمور الدولة، وأنه لم يبدأ الحرب مع أخيه إلا بعد مراسلات دبلوماسية طويلة؟ وهل يوصف بقلّة الثقافة من يهذه أمثال الكسائي والأصمعي ومن يثني الأصمعي على ذكائه وتهذيبه؟ وهل يوصف بالغدر من يرفض تهديد أخيه بولديه الموجودين في بغداد مع أنهما يصلحان لأن يكونا خير رهينة؟ لقد أطلنا لترى إلى أي درجة من التشويه والعبث تعرّض تاريخ العرب.

وجاء المأمون ابن أخت الفرس، ففرحوا به وأبقوه في مرو، وعادت آمالهم جياشة، فرفعوا ذكره حتى صار مثل العلم والحلم والعقل والثقافة والتدبير. فلما انقلب على مرو وعلى بني سهل وعاد إلى بغداد، عادوا يهذون ما بنوا، فتكونت لنا صورة غريبة عنه هي كالبرج الشامخ وليس في داخله إلا رماد.

أما الحركة العلمية الرائعة في العصر العباسي، ولا سيما حركة الترجمة فلم تكن حسب تلك الروايات إلا بسبب معدة المنصور واعتقاد المأمون بالرؤيا. هكذا تريد الروايات! لننس التطور الحضاري والمناقشات الدينية بين المسلمين وغيرهم، وحاجة العرب إلى العلوم العملية والعلوم الفلسفية، وحاجتهم إلى الفلك لصلته ببعض الأمور الدينية، وظهور حركة التدوين وإنشاء بيت الحكمة. نعم لننس هذا ولنقتصر بمشيئة الروايات على معدة المنصور ورؤيا المأمون.

لقد سقت هذه الأمثلة لأشير إلى بعض آثار التشويه. ولكن ألوم المحدثين إلا على ما يظهر في بحوثهم من حسن نية في غير محلها، وقبول ما يقرأون في الكتب دون تمحيص وبحث وبذلك ثبتوا ارتباك الماضين، وأظهروا المتناقض بمظهر الأكيد فزادوا الطين بلة. وإني أشير عابراً إلى أن أثر الشعوبية شمل الأدب والحديث والتاريخ. وليس لدينا متسع يساعد على مناقشة هذا الأثر مناقشة كافية. ويكفي أن أذكر مثلاً للتهجم لا للتشويه، في الأدب. كتب سهل بن هارون رسالة يمجّد فيها البخل لأنّ العرب يحقرّونه، ويتمجدون بالكرم ويعيون على الأعاجم البخل. كتب سهل هذه الرسالة ليحط من الكرم وأصحابه وليظهره بأحط مظهر. فكتب الجاحظ كتابه اللاذع البخل بأسلوب قصصي بارع النكتة شديد في التهكم، فرد سهام سهل إلى نحره بتهكم عنيف وسخرية بالغة ومرح مضحك. هل ينسى القارئ مثلاً أنّ الديكة في كل البلدان تقدم الحبّ للدجاج أولاً ثم تلتقط ما تشاء منه بعدها، إلا في مرو (قلب خراسان) حيث تلتقط الحبّ قبل الدجاج!

- ٣ -

وهناك مشكلة أخرى وهي أنّ المؤرخين العرب يهملون أثر الزمن وما يصحبه من تطور، وينسبون الكثير من التطورات التي احتاجت إلى وقت طويل إلى أشخاص سابقين. ولدينا أمثلة كثيرة. فالنظام المالي، ولا سيما تنظيم الجزية والخراج، ينسب كله إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب. فيذكرون أنّه عدّ الجزية رمز الخضوع فيدفعها الذمي، واعتبر الخراج إيجاراً للأرض لا ضريبة، لذا وجب على المسلم والذمي دفعه. ولكن البحث يدل بوضوح على أنّ هذا التمييز الأخير لم يتضح إلا في زمن عمر بن عبد العزيز في حين أنّ الضريبتين كانتا رمز خضوع ابتداء، وأعفى من أسلم من الجزية بينما يبقى الخراج، كما أنّ النظام المالي المنسوب إلى عمر بن الخطاب لم يكن كله من وضعه، بل تكامل بعده تدريجياً خلال فترة تزيد على قرن.

ومن أمثلة ذلك نسبة الحركة الإسماعيلية والقرمطية إلى عبد الله بن ميمون القداح، مع أنّ هذا جاء في الفترة الأولى، وأنّ الحركة استغرقت مدّة طويلة واشتغل فيها كثير من المنظمين والفكرين حتى انتظمت واتسعت وقامت بدورها الخطير في التاريخ والفكر الإسلامي.

وهم ينسبون قيام الدولة العباسية إلى جهود أبي مسلم الخراساني وإلى عبقريته، في حين أنّ الدعوة العباسية كانت تبث منذ زمن يزيد على ربع قرن قبل مجيئ أبي مسلم، وقد وضعت أسسها وأساليبها ومبادئها قبله، ولم يرسل أبو مسلم إلا بعد أن ثبتت وبلغت غاية خطورتها، وأصبحت الحاجة ظاهرة للخروج بالدعوة من طورها

السلمي السري إلى الثورة العلنية، فعهد إلى أبي مسلم تنظيمها في مرحلتها الأخيرة وقيادة قواتها. وإن نحن دققنا أساليبه نجدها استمراراً لما حصل قبله، لا جديد فيها، حتى إن انضمام الدهاقين إليه لم يكن نتيجة كفايته الخاصة، بل نتيجة التنظيم المالي الذي قام به نصر بن سيار في تلك الفترة حين مسح الأراضي، وفرض الخراج عليها، بما فيها أراضي الدهاقين، وقام بإحصاء الناس وفرض الجزية على غير المسلمين بمن فيهم أعوان الدهاقين، وكان ذلك في خراسان لأول مرة فأضّر بالدهاقين مالياً وأفقدتهم كيانهم الممتاز، فلم يبق لهم مجال للتعاون مع الأمويين وانضموا إلى الدعوة العباسية.

- ٤ -

وتجابهنا تشويهاً الناسخين وتحريفاتهم مما قد يخلق مشكلات ليست باليسيرة. ويكفي أن أذكر هنا مثلين لذلك. جاء في طبعة للمسعودي، عن المنصور «أنه أول خليفة استعمل مواليه وغلماؤه وصرفهم في مهماته وقدمهم على العرب. فاتخذت ذلك الخلفاء من بعده - من ولده - ستة، فسقطت وبادت العرب، وزال بأسها وذهبت مراتبها»^(٣)، بينما يرد القسم الأخير من هذا النص في الطبعة الأوروبية: «سقطت قيادات العرب، وزالت رياستها وذهبت مراتبها»^(٤). فالنص الأول يبيد العرب ويذكر سقوطها وزوال بأسها، في حين أن النص الثاني يشير إلى ذهاب القيادة والرياسة منها، والفرق شاسع بين الاثنين.

وجاء في طبعة للمقريزي وصف طريقة الجباية في مصر في صدر الإسلام: «وكانت جبايتهم بالتعديل، إذا عمرت القرية وكثر أهلها زيد عليهم، وإن قل أهلها وخربت نقصوا، فيجتمع عرافو كل قرية وأمراؤها ورؤساء أهلها فيتناظرون في العمارة والخراب، حتى إذا أقروا في القسم بالزيادة انصرفوا بتلك القسمة إلى الكور»^(٥). فهو يجعل اللجنة المحلية مؤلفة من «عرافي القرية وأمرائها ورؤساء أهلها». ولو رجعنا إلى الطبعة التي نشرها المعهد العلمي الفرنسي في مصر لوجدنا محل (عرافو) كلمة (غُرافسو) ومحل (أمراؤها) كلمة (مازوتها)^(٦). وهاتان الكلمتان

(٣) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٤ ج، [ط ٣ مزيده ومنقحة] (القاهرة: مطبعة السعادة، [١٩٥٨])، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٧.

(٥) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، الخطط المقرية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ٥ ج (القاهرة: مكتبة المليجي، ١٩٠٦ - ١٩٠٨)، ج ١، ص ١٢٣.

(٦) المصدر نفسه، ج ٣، القسم ١، ص ٣٢٧.

تشيران إلى الأسماء القبطية للرؤساء المحليين. والفرق كما ترى بعيد بين الاصطلاحين والتحريف. وفي هذه الحالة يثبت الناشر بقلة علمه ما حرّفه الناسخ بجهله.

- ٥ -

وتجابهنا مشكلة أخرى لها صلة بهذه المشكلة، وهي تدوين التاريخ على أسس الأسر الحاكمة. وهنا تعترضنا ناحيتان: الأولى أن تركيز الانتباه يكون على الأسرة نفسها، ويندر أن يشار إلى الأمة أو إلى الشعوب المحكومة، وبذلك يظهر التاريخ سلسلة فترات منقطعة لا ارتباط بينها. فالراشدون يمثلون التقوى والسير على الشريعة مثلاً، والأمويون اغتصبوا الخلافة وجعلوها ملكاً، والعباسيون حملوا لواء الدعوة إلى الحكم الشرعي، فساروا على أساس الدين والقوة واستأثروا بالحكم وجاؤوا بدولة جديدة أو عصر جديد. وتعرض إدارة العباسيين مثلاً لمختلفة كل الاختلاف عن إدارة الأمويين. وإذا ما ذهبنا إلى التفاصيل وجدنا لكل خليفة شخصيته وميوله وأهواءه، فهو يحكم بحسب اجتهاده أو آرائه. وبذلك لا تقتصر التجزئة على عصور الأسر، بل تعداها إلى أجزاء العصور أو الفترات التي يحكم فيها كل خليفة. والناحية الثانية تزيد الأمر تعقيداً، وهي نسبة ما حصل مؤخراً إلى الأولين، فتصور التطورات التالية كأنها كانت موجودة من البدء، ويؤكد الانطباع الذي يعطيه الخليفة في آخر سنيه ويسجل وكأنه وجد من بدء حكمه، وكأن الخبرة والتجارب والظروف المحلية لا أثر لها. وهكذا تؤكد الخطوط الفاصلة، وتوسع، ويظهر التاريخ ممزقاً مقطوع الأوصال. فتخفى على الباحث ملاحظة العوامل المستمرة والتيارات الخفية التي تكمن وراء الحوادث، في حين أن الحوادث هي نتائج لتلك العوامل والتيارات. ففي التاريخ من عوامل الاتصال والاستمرار ما يجعل التجزئة غير ممكنة، وما يجعل كل فترة متممة لما قبلها ونتيجة طبيعية لظروفها. فالعوامل الجغرافية من موقع ومناخ وحاصلات وثروات طبيعية، والعناصر البشرية للسكان والاتجاهات الثقافية والأساطير والتقاليد والعادات والروح العامة التي تكونت على مر الزمن، كلها عوامل تضمن الاستمرار وتمنع الانقطاع بأية حال من الأحوال. أما التبدلات السياسية التي نعدّها تبدلات مفاجئة فإنها حين تفحص تظهر نتائج لتبدلات داخلية وتطورات مهمة خفية.

ولنضرب مثلاً للتوضيح: إن الدولة العباسية هي استمرار لدولة الأمويين ونتيجة لها. إننا نميز العباسيين مثلاً بأنهم قربوا الموالي وأشركوهم في الحكم، ولكن أهمية الموالي ظهرت قوية بتكاثر عددهم وبتركيز مبادئ الإسلام منذ العصر الأموي،

حتى لنجد بينهم القادة والفقهاء والكتاب، ونجد منهم المقربين عند الخلفاء، كما نرى من وضع سالم مولى هشام بن عبد الملك وعبد الحميد الكاتب مولى مروان بن محمد. بل نجد منهم الأئمة المرموقين كأبي حنيفة الذي كان نتيجة البيئة الأموية. ولما وصلت قوة الموالي إلى حد أن جعلتهم يقومون بعمل أساسي في قلب الخلافة الأموية كان من الطبيعي أن تظهر هذه القوة في مجال السياسة العلني في العصر العباسي.

وتصور لنا الإدارة العباسية كأنها إدارة مركزية جديدة في كل شيء، على أساس أن العباسيين أحدثوا نظام الوزارة وبدلوا طريقة الإدارة من الشكل الأموي اللامركزي إلى مركزي قوي. ولكننا حين نفحص الوضع نجد أن الوزراء العباسيين الأولين لا يختلفون في صلاحياتهم عن الكتاب الأمويين المقربين كعبد الحميد الكاتب. ولو عدنا القهقري إلى فترة أقدم من هذه لوجدنا لروح بن زنباع الجذامي من المنزلة عند عبد الملك ما أوهم بعض المؤرخين فجعله وزيراً له. ثم إن النظام الإداري الأموي كان يسير باطراد نحو المركزية، وقد أخذ العباسيون النظام نفسه وزادوا المركزية بالتدريج أيضاً. وكانت الدواوين العباسية الأولى هي الدواوين الأموية عينها، ثم تطورت بالتدريج كما كان التطور يحصل في العصر الأموي. والخلاصة أن العباسيين ساروا على النظام الإداري الذي وضعه الأمويون.

وحين ننظر إلى أساليب الجباية ونظام الضرائب، نجد الوضع العباسي في بدئه هو الوضع الأموي عينه. فنظام عمر بن عبد العزيز المالي انتصر في أواخر العصر الأموي - على العكس مما يقوله المؤرخون - وساد حتى تبدل نظام الضرائب في خراسان لينسجم مع نظام عمر بن عبد العزيز. ولما جاء العباسيون ساروا على هذا النظام نفسه.

ومن جهة ثانية استمرت أساليب الجباية الأموية متبعة في العصر العباسي. وهذا ما جعل بعض الناس، خاصة في إيران، يشعرون بأنه لم يحصل تبدل بمجيء الدولة الجديدة.

وينسب للعباسيين بدء الحركة الكبرى في الترجمة. وإن نحن دققنا هذا الرأي اتضح لنا بعده عن الدقة. فالترجمة بدأت منذ العصر الأموي، من زمن خالد بن يزيد، وكانت فردية، وعندنا أخبار عن ترجمات في زمن عمر بن عبد العزيز وهشام ابن عبد الملك. إننا لا ننسى حركة الترجمة الكبرى في العصر الأموي تلك التي نسميها تعريب الدواوين الذي استغرق حوالى نصف قرن. وهذه الحركة كانت عاملاً أساسياً في تعريب الطبقة المثقفة من الأعاجم. وكانت ضرورة عملية لتطور الدولة في اتجاهها العربي. أما محاولات الترجمة في النواحي العلمية فلم تكن ضرورة عملية

أساسية، ولذا لم تثمر حتى ظهرت الحاجة إليها في العصر العباسي. ومن ناحية أخرى نجد الترجمات الأدبية والفلسفية عن الفارسية تبدأ من أواخر العصر الأموي، ويكفي أن نذكر اسم سالم مولى هشام وابن المقفع (الذي برع في العصر الأموي) وما قاما به من ترجمات في التاريخ الفارسي والأدب لنعرف أن الترجمة عن الفارسية في العصر العباسي هي استمرار نشيط لما قام به الأمويون. ولا ينبغي أن ننسى أن حركة الترجمة عن الفارسية في الأدب والدين قامت بدور مهم في الحركة العلمية العامة، ولكنها لم تسجل بعناية لأن موضوعاتها لا تنسجم والاتجاه العربي الإسلامي ولأنها لم تكن بإشراف الدولة.

والحركة الشعبية التي تعد من مظاهر الحياة العامة في العصر العباسي بدأت من العصر الأموي، وقامت بدور مهم. ولكنها كانت تتستر وراء المساواة الإسلامية، فلما أزيح الستار بإشراك الفرس في الحكم ظهرت بشكلها المفضوح المعادي لكل ما هو عربي إسلامي.

ونظرية العباسيين في الحكم - وهي أنهم عائلة مختارة من الله وأن سلطتهم مستمدة من الله، وأن حكمهم خالد، وأن الأرض لن تخلو من إمام عباسي أبد الدهر، وأنه لا معنى للرأي العام في الحكم - أقول حتى هذه النظرية نشأت عندهم وعند العلويين في العصر الأموي نفسه. ولكنهم نادوا بها حين وصلوا إلى الحكم.

ومع أن الوزارة أسندت إلى الفرس في العصر العباسي الأول، فإن ذلك لم يكن كما يفسر وهو نتيجة ضعف العرب في الكتابة ومقدرة الفرس، فالعرب العباسيون أوغلوا في الثقافة أكثر من الأمويين، ونحن نرى عرباً قاموا بالكتابة في العصر الأموي، ونرى عرباً برعوا فيها في العصر العباسي. ويجب أن لا ننسى أن الكتابة كانت بالعربية. فلا يمكننا أن نقبل هذا السبب لإسناد الوزارة إلى الفرس، ولكن السبب - كما يظهر لي - هو في رغبة العباسيين في تحقيق التعاون بين العرب والفرس في الحياة العامة، وتدعيمه لتثبيت أسس دولتهم التي تريد إشراك الفرس ولا تريد إهمال العرب.

وهذا يتضح إذا تذكرنا فترة الدعوة العباسية حين كان الإمام المدعو له عباسياً (وهذا تعرفه حلقة الدعاة) ورئيس الدعوة فارسياً، فلما جاء العباسيون إلى الحكم أصبح الإمام خليفة ورئيس الدعاة وزيراً. وبذا كان الوزراء عنوان هذا التعاون. ولعلنا نكون أدق إذا قلنا التعاون بين العرب والموالي لأن بعض الوزراء كما يظهر لم يكونوا فرساً بل موالٍ من غير الفرس. فأبو أيوب المورياني كان من الأهواز وقد شتمه المنصور قائلاً: «يا خوزي» ولم نعرف أن النسبة الفارسية كانت منقصة عند العباسيين ليشتتم أبو أيوب لفارسيته. ولكن يتضح سبب نسبتهم جميعاً إلى الفرس إذا

تذكرنا أَنَّ الأنباط كانوا يحبون الانتساب إلى الفرس بعد مجيء العرب، واسمع الشاعر يقول:

وأهل الثُّرى كلُّهم يدَّعون بكسرى قُباذٍ فأينَ النِّبَطُ؟
وهكذا ترى في العصر العباسي استمراراً للعصر الأموي وتتمة له. وإن حصل تطور فذلك تدريجي وطبيعي. ومن الخطأ أن نفترض، كما تريد المصادر، أَنَّ التطور حصل بطفرة واحدة عند مجيء العباسيين.

- ٦ -

وثمة مشكلة أخرى تقع تبعثها علينا لا على مصادرنا، وهي أننا لا نميز نوعها أحياناً. ففي بحث النظم والضرائب والخلافة ننظر إلى كتب الفقهاء، وهي تصور لنا دساتير النظم المختلفة بشكل مثالي لا بحقيقتها العملية. وهي بشكلها الثابت المتبلور تعطي الانطباع بأنَّ النظم سارت وفق هذه الدساتير، أو أَنَّ النظريات وضعت أولاً ثم عملت التنظيمات في ضوئها واستمرت كذلك.

ولكن التدقيق يدل على أَنَّ تلك الدساتير لم تكن موجودة عند بدء النظم، وإنما كتبت متأخرة بعد خبرة طويلة مرت بها المؤسسات، فوضعت لتمثل خلاصة الخبرة والتجارب مهذبة مرتبة ومرفوعة إلى الصورة المثالية التي تعرضها كتب الفقه. فإن أردنا معرفة النظم وجب علينا الرجوع إلى كتب التاريخ وملاحظة النبتة من أولها، ثم متابعة نموها وتطورها خلال الفترات المختلفة. وما الدساتير في كتب الفقه إلا ما يقابل «النظريات السياسية» في الوقت الحاضر. ولذا وجب علينا أن ندرس الناحية العملية لفهم التطور، ثم ندرس كتب الفقه لنرى التفكير السياسي أو المالي أو الاجتماعي المتعلق بتلك النظم.

وفي الحديث عن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي نكيل اللوم على مصادرنا ونتهمها بإغفال هذه النواحي، وندعي أن مؤرخينا لضيق أفقهم أو لنوع ثقافتهم أهملوا الأمة وتطورها، وما ذلك إلا لجمودنا على كتب التاريخ المعهودة. ولكن النظرة الشاملة إلى تراثنا التاريخي تنقض هذا. فهناك طائفة من الكتب تعنى عناية خاصة بالموضوعات الاجتماعية والاقتصادية مثل كتب القصص التاريخي (كنشوار المحاضرة للتوخي) وبعض كتب الأدب (ككتب الجاحظ)، وكتب السير والتراجم والوفيات، وكتب الجغرافية والرحلات. فهي كنز ثمين مليء بالمعلومات الطريفة لمن يريد الكشف عن التطورات الاجتماعية والاقتصادية. ولكننا نضع تبعة ضعفنا وقلة تدقيتنا على من سلف دون تدبر.

يتضح من هذا كله أن الدراسة المنظمة لتاريخنا تتطلب نقد المصادر لمعرفة أصولها وميول مؤلفيها وتستوجب إسناد كل ما نأخذ منها إلى مصدره ليعرف القارئ قيمة معلوماتنا ودقة أصولنا. وتتطلب الفترات المختلفة معالجة متصلة دون تجزئة، لتظهر نواحي الاستمرار والنمو ولتفهم الأمة في مسيرتها التاريخية، وتتطلب أن نحيط بها من نواحيها المختلفة التي تمثل الفعاليات الاجتماعية والاقتصادية والدينية كافة، لنقدم للقارئ فكرة شاملة، ولتفهم الشخصية العامة للأمة بأكمل صورة. وبذلك تكون الصورة منسجمة لا مجموعة أشلاء مبعثرة. ولنا أن نستعين في بحوثنا بكتب التاريخ والأدب والفقه والقصص والشعر، وبالأثار الفنية والأساطير.

ومن الواضح أن القصص والأساطير الشعبية لها أهمية كبيرة في الكشف عن عقلية السواد الأعظم من الأمة وبعد نظرهم إلى الأمور ونوع تفكيرهم. فتكرار الإشارة إلى أهمية الأحلام والنبوءات في التاريخ يشير إلى مجتمع يعتقد بهذه الأمور ويرى لها أهمية عملية، وتلك نتيجة لضالة ثقافته وتفشي الأمية فيه. كما أن بعض الخرافات لها أهمية في الكشف عن نواح أخرى مهمة. فالاعتقاد بأن من أكل سبع تمرات في الصباح لا يدخل الشيطان داره ذلك اليوم، يشير إلى إنتاج واسع من التمر وإلى العناية بزرعه.

والاعتقاد بأن القسطنطينية لا يفتحها إلا رجل اسمه اسم نبي تشير إلى عجز عن فتحها وبأس يرجئ ذلك إلى زمن مجهول. والخرافة التي تزعم بأن من فتح عينيه ونظر الشمس دون أن تدمعا مباشرة فهو كافر تشير إلى عيون تتفشى فيها الأمراض ويندر فيها من يستطيع فتح عينيه على قرص الشمس. والأسطورة التي ظهرت في العصر العثماني، والتي مفادها أن بغداد حين خططها المنصور أحاطها بحبل علق عليه جرساً في جهة وأمر ألا يبدأ ببنائها إلا بعد دق الجرس، فمر حمار فدق الجرس وبدأ البنّاؤون بالبناء، فلما سمع المنصور بذلك تأوه طويلاً وقال: «بغداد نصيب الغريب!» تلك الأسطورة هل تتكوّن مثلها إلا عند أمة نكبت عدة قرون؟ وبهذه المناسبة أبين أن ألف ليلة وليلة كنز ثمين يكشف عن تطور العقلية الشعبية في البلاد الإسلامية في مختلف عصورها، فهي تمثل هذه العقلية في خرافاتها وسذاجتها وصراحتها المكشوفة في الأمور العاطفية، وشكها بالمرأة وإحاطتها بالأسوار، وحبها للمغامرات والغرائب، ورأيها في الشعوب المجاورة، وتصف حياتها اليومية وتعكس رأيها في الترف المتمثل في قصور الملوك ورفاهية التجار. كما أنها مزيج من الواقع والخيال في قصصها. وما يؤسف له أن يهمل هذا الكنز التاريخي ولا يدرس كما

ينبغي. وإني أرى أن من درسوها اتجهوا اتجاهاً مغلوطاً. فهم حاولوا دراستها من بدئها متقدمين مع العصور، فضاعوا وضعنا في المحاولة. وإني لأراها كالصلة تتألف من طبقات من الأوراق، ولا يمكن فهمها بالنقب على الفسيلة الداخلية بمخفف التاريخ، بل أن نبدأ بالقشر الأخير ونرفع قشراً قشراً حتى ننفذ إلى الداخل، ويكون ذلك بمحاولة مقابلتها بكتب الأدب والقصص التي كتبت في مختلف العصور، مبتدئين بالحديث، راجعين تدريجياً إلى القديم، وبذلك فقط نستطيع معرفة تطور ألف ليلة وليلة وتطور العقلية الشعبية.

وعلينا ألا تنقيد - عند البحث - برأي أو نسلم باستنتاج إلا إذا استطعنا اختبار صحته من مصادرنا، فالشك في كل رأي وفي كل خبر ضرورة للبدء الصحيح.

إن ميلنا إلى قبول الروايات المتواترة في البحث، أو تسليمنا بخبر إن تكرر وروده في عدة مصادر قد لا يفيد أحياناً، لأن هذه المصادر المتعددة قد تكون مستقاة من مصدر واحد، متى عرفنا صاحبه وجدناه مدلساً أو ضعيفاً. كما أننا قد نجد في الإجماع ما يبعث على الريبة أحياناً. فمثلاً تتواتر الروايات بأن الدعوة العباسية بدأت سنة ١٠٠هـ، ولكنها تخبرنا أن إمامة محمد بن علي العباسي، المنظم الأول لها، بدأت سنة ٩٨ هـ على أثر وصية أبي هاشم زعيم فرقة الغلاة الهاشمية التي اعتمدت عليها الدعوة العباسية أول الأمر. فيخامرنا الشك - ماذا حصل في السنتين الواقعتين بين وفاة أبي هاشم وسنة ١٠٠هـ؟ فيدفعنا الشك إلى مناقشة تفاصيل الروايات حتى نتوصل إلى رفض هذا التواتر بدلائل أخرى غير مباشرة أو غير ملحوظة لأول وهلة.

وقد يجد الباحث فائدة تاريخية مهمة في أخبار يعرف أنها مزيفة أو يتوصل إلى زيفها نتيجة التدقيق. وللتدليل أذكر الوصية المشهورة التي قيل إن إبراهيم الإمام أوصى بها أبا مسلم حين أرسله إلى خراسان. فالوصية ينقض بعضها بعضاً في المعنى، فهي تطلب من أبي مسلم أن يعتمد على اليمن، وأن يحاول استمالة ربيعة في خراسان، وأن يعد مضرراً عدوه الخطر، ومع ذلك تريد منه ألا يدع في خراسان عربياً. وهي ترد في روايات ضعيفة، وبأشكال مختلفة. ولكنك إن أمعنت النظر في تصرفات أبي مسلم عند ذهابه إلى خراسان وتصرفاته بعد دخوله مرو، ثم انتصاره على نصر بن سيار، فهمت الوصية وعرفت أنها وضعت لتلخص موقف أبي مسلم من العرب بعد انتصاره على الأمويين. فنحن نفهم تاريخياً أن أبا مسلم حاول عند مجيئه التكتّم وإخفاء نياته، فحالف اليمن وحاول التفاهم مع ربيعة (وكلتاها ساخطة على سياسة مروان القيسية وعلى ممثله نصر بن سيار الذي اعتمد على المضربة وحدهم)، فلما نجح في ذلك وتغلّب على قوة مضر عاد ينكل بالعرب من مختلف

الكتل لأنه وجد أنهم لا يخلصون لقضيته في خراسان. وهذا يفسر الفقرة الأخيرة التي توصي بقتل كل العرب حتى من بلغ خمسة أشبار. وفهمت أنها توضح خطته وخطة العباسيين بعد انتصارهم في القتل على التهمة لخطورة الأحوال التي لا تسمح لهم بالتروي والتثبت. وهكذا نلاحظ أني حيث أثبت أن الوصية المذكورة موضوعة على لسان إبراهيم الإمام أعود فأستنتج منها سياسة أبي مسلم الخراساني تجاه العرب في ضوء المعلومات التاريخية الأخرى.

ولأذكر لك مثلاً آخر، إنه حديث ينسب إلى الرسول، لا أشك في أنه ليس من الصحيح لاختلاف أشكاله ولاضطراب طريقة روايته ولأنه من أحاديث الفرق. وهو حديث يذكر أن شخصاً من تميم اسمه حرقوص بن زهير اعترض على قسمة الرسول لبعض المال بين من حوله حين أثر نفراً تألفاً لقلوبهم، إذ قال للرسول: «أعدل يا رسول الله»، فقال الرسول (ﷺ): «ويحك ومن يعدل إذا لم أعدل!» ثم قال (ﷺ): «إنه يخرج من ضئضيء هذا قوم يتلون كتاب الله رطباً لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين، كما يمرق السهم من الرمية» في رواية، ثم تتم الرواية بمشاهدة هذا قتيلاً بين الخوارج في النهروان. فالحديث هذا هدفه بيان أن الخوارج يمرقون من الدين. ولكننا حين نعود إلى تحليله في ضوء التنف التي نجتمعها عن الخوارج من الطبري والبلاذري وابن أبي الحديد ونصر بن مزاحم (صاحب كتاب صفين) والكامل للمبرد نرى أنه يفيد أن الخوارج الأولين كانوا في عامتهم بدواً، خرجوا لنزعهم البدوية التي تأبى الخضوع لسلطة، ولعصبيتهم وعدم ارتياحهم لسيادة قريش، وأنهم حديثو عهد بالإسلام (وليسوا بقراء كما يحاول بعض المؤرخين تصويرهم) لأنهم يقرأون القرآن فلا يفهمون منه شيئاً، وأنهم يسهل عليهم الخروج على الدين لعدم فهمهم له^(٧). وهكذا نرى أن رحلة الخوارج في أولها ملخصة في هذا الحديث، بصرف النظر عن الدافع لوضعه (وهو مهاجمة الخوارج وتشويه حركتهم على رغم أنها تطورت بعدئذ).

(٧) هذه الملاحظات لا تتسع لذلك، بل يمكن الرجوع إلى: الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ٧٢ - ٧٣ و ٧٦ - ٨٨؛ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، حرره عن مخطوطات ليدن، سان بطرسبرغ وكمبرج وبرلين وليم رايت، ج ٢ (ليزيغ: كرسينغ، [١٨٧٤ - ١٨٩٣])، ص ٥٢٨ و ٥٥٠؛ نصر بن مزاحم، كتاب صفين، ص ٥٦٠ - ٥٦١، ٥٦٣ و ٥٨٩؛ أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ج ٢، ص ٦٥ - ٦٦ و ٨١، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تلبيس إبليس، عني بنشره للمرة الثانية محمد منير الدمشقي (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٢٨)، ص ١٠٢. وللمقابلة والاطلاع حول تفسير يخالف هذا، انظر: سهر القلماوي، أدب الخوارج في العصر الأموي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥).

ولا بدّ أن أشير - في النهاية - إلى أنّ هناك خلافاً حول ما تنطوي عليه كلمة التاريخ. فبعضهم يقصرها على المعلومات المجردة دون تعليل أو تحليل. فإذا كان ثمة تحليل وإبداء رأي أدخل ذلك في فلسفة التاريخ. وبعضهم يخالف في هذا، إذ لا بدّ من أن يظهر أثر تفكير الكاتب، وهذا يبدأ بالاهتمام ببعض المعلومات بأخذها وترك غيرها تماماً لا يرى له القيمة نفسها. فمجرد اختيار المعلومات فيه وجهة نظر، كما أنّ الحوادث لا قيمة لها ولا معنى دون نقد وتحليل وربط واستنتاج. وإني ممن يميلون إلى الرأي الثاني. وإني لأعجز عن تصوّر التاريخ هيكلاً جامداً ليس فيه إلا العظام.

كما أنّ القارئ لاحظ أنّ هناك دراسة تفصيلية لموضوع محدود أو دراسة شاملة عامة لفترة واسعة تتعدّى الجزئيات الدقيقة إلى دراسة الاتجاهات وتحليل التيارات. وهذا النوع الثاني يعبر عن «النظرة الشاملة» في التاريخ، وإنني أعدها آخر مرحلة في البحث التاريخي، فهي التي تفتح الآفاق المجهولة وتبهر الطريق للسائرين.

وفي ختام هذه الرسالة، أعتذر للقارئ عن أي لم أقدم إليه معلومات بالشكل المألوف، ولم أتبع الطريقة التقليدية، وليست كل بدعة حسنة، ولكنني أقول إني فعلت ذلك متعمداً لأنني إنما أردت أن أجعله يعيد النظر في ما ألف، ويعيد التفكير في كثير من آرائه وبديياته في تاريخ العرب، لأنني أخشى أن يخبثنق هذا التاريخ في الغيوم الكثيفة من البخور التي أحرقناها لتحميمه، وفي الغازات المخدرة التي نفثت فيه فكادت تقطع عليه أنفاسه، وكادت تحجب عن أبصارنا جوهره، وقد نفرّت عنه الكثيرين.

وإنما الأعمال بالنيات، والله يعلم أي قصدت الحق وهو الهادي إلى الرشاد.

الرسالة الثانية

نظرة شاملة إلى صدر الإسلام

- ١ -

تتكون الحضارة عامة نتيجة تفاعل الإنسان والبيئة بمظاهرها ونواحيها المختلفة. ويكون تحكم البيئة الطبيعية قوياً في المجتمعات الأولية خاصة. كما أن المجتمع بفعالياته المختلفة يؤثر هو أيضاً ويؤدي إلى تطورات جديدة. وهكذا تتبادل التأثيرات وتتوالى، وتساعد على التطور بالمعنى الشامل.

ويتمثل أثر الطبيعة لقطر ما في مناخه وأمطاره، في طبيعة أرضه ومجاري مياهه، في موارده وثرواته الطبيعية وفي موقعه الجغرافي. ويكون أثرها عامل استمرار وصلة خلال تطور البلاد التاريخي، من النواحي المختلفة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، من حيث الاتجاهات العامة على الأقل.

ولسنا نريد أن نثبت أن العوامل الجغرافية هي العوامل الأساسية، بل نريد تبين أن تاريخ أمة ما لا يمكن فهمه دون فهم بيئتها الطبيعية، وأن هذه البيئة من الأسس المهمة في تطور ذلك التاريخ.

فالجو يؤثر في طباع السكان ونفسياتهم، في نشاطهم وخولهم، كما أنه يؤثر في تكوين أجسامهم ولون بشرتهم. وخصوبة التربة ووفرة المياه تساعد على توجيه فعالياتهم نحو الزراعة مبدئياً، كما أن الجذب أو الجفاف يحفزهم إلى اتجاه آخر، رعي أو تجاري. ووقوع البلاد على طرق المواصلات يشجعهم على العمل التجاري، ويساعد على اختلاطهم بغيرهم، وعلى اتصالهم بثقافات أجنبية، وعلى التمازج البشري بينهم وبين غيرهم أحياناً. والموقع الجغرافي له أثر في توجيه السياسة العامة، أو في إحداث نوع من الصلة السياسية بين البلاد والبلاد الأخرى.

ولننظر الآن إلى البلاد العربية التي تدعى بشبه جزيرة العرب، نرى أنها

صحراء واسعة في الوسط لا أنهار فيها، بل تحوي أودية ومجاري موقته. وليس فيها ما يساعد على حياة الاستقرار في تلك المنطقة. وتمتد السهول الخصبة في الشمال منها وهي التي تعرف بالهلال الخصيب الغني بمياهه الوفرة وأراضيه الخصبة. وتنتشر الجبال في الغرب والجنوب، وهي إما في مناطق قاحلة كالقسم الغربي، وهو الحجاز، وغالبه واد غير ذي زرع، تنتشر فيه منابع وواحات، كالطائف وخيبر والمدينة، أو أنها تكون جبلاً فيها السفوح الخصبة التي قد تتخللها الأودية الوفيرة المياه في بعض المواسم، كاليمن.

ولذلك كان طبيعياً أن تنشأ المجتمعات الحضرية المستقرة على الأطراف، كما في الهلال الخصيب واليمن، وبعض مدن الحجاز، وأن يكون الوسط بدوياً رعوياً.

وشبه جزيرة العرب في مركز جغرافي استراتيجي مهم. فهي وسط العالم القديم، وعلى طرق التجارة العالمية، ولا سيما الطرق التي تصل الشرق الأقصى والهند بالشرق الأوسط برأ بطريق أواسط آسيا إلى إيران والعراق فحوض البحر الأبيض المتوسط، وبحراً بطريق الملايو وحول الهند إلى الخليج العربي أو حول الجزيرة إلى البحر الأحمر أو اليمن لتنتهي في الشام ومصر. ولذا صارت التجارة عصب الحياة الاقتصادية لأكثر الدول التي تكونت في هذه الربوع، وغلبت الصفة التجارية على المجتمعات الحضرية، واتسع المجال للتبادل الثقافي بين مراكزها التجارية والثقافات الأجنبية في بعض الفترات.

ويحيط بها البحر من ثلاث جهات، فقلل ذلك مجال التمازج البشري بين عناصرها والعناصر الأجنبية، وحدد اتجاه التوسع البشري لسكانها. ولما كان البحر يحيط بها من الشرق والجنوب والغرب، اتجه انتشار سكانها إلى الشمال وأحياناً إلى الغرب خلال برزخ السويس. وإذا أمعنا في السير شرقاً وشمالاً وجدنا الجبال تحف بها. فإذا تجاوزنا الجبال انتقلنا إلى مناطق تختلف في بيئتها الطبيعية عن طبيعة بلاد العرب. لذا كان الانتشار الطبيعي لسكانها محدوداً، في الظروف الاعتيادية، في هذه الجبال. وهذا يفسر انتشار العرب في الهلال الخصيب وشمال أفريقيا، وعدم نجاحهم في التوطن في إيران على رغم سيطرتهم عليها مدة طويلة، وخيبتهم في التغلغل في الأناضول. وهنا نذكر أن الجبال تمثل حدود الانتشار السامي، وأن وجود الساميين والثقافة السامية يسّر تعريب هذه البلاد.

وإذا أمعنا النظر في الحياة في الجزيرة العربية نجدها متأثرة كثيراً بالظروف الطبيعية التي أشرنا إليها. فوسط الجزيرة بدوي، عماد حياته الاقتصادية المرعى والماء القليل. وهذا يؤدي إلى نزاع شديد عليهما، وإلى حياة كفاح مستمر للبقاء. وهذا

النزاع كان أساس أيام العرب في العصر الجاهلي . وتتطلب هذه الطبيعة القاسية التمرين المستمر على القتال . أما المهن فهي موضع احتقار ، لذا تركت للضعفاء . وأصبح تعدد الزوجات ضرورة اجتماعية وعسكرية لتكوين العصبية والقوة . وما دامت القبيلة هي الكائن الاجتماعي الطبيعي في هذه البيئة أصبح الولاء لها ضرورة لازمة للدفاع عن النفس وللحماية ، وأصبحت التقاليد والعرف الناتج عن التجارب هي القانون السائد المحترم . ولم يبق مجال للوراثة في الحكم لأن القوة والعصبية لازمتان للشيخ ، ولأنه لا يمكن الاعتماد على المصادفة التي تصحب الوراثة ، لصعوبة الحياة . وأصبح الوفاء خلقاً تتطلبه هذه الحياة . ولا تنشأ الكتابة في البيئة الصحراوية لأنها فن حضري . ولذا لم ينشأ الخط في وسط الجزيرة بل نشأ في أطرافها ، فالخط المسند ظهر في الجنوب ، والخط النبطي الذي هو أصل للخط العربي ظهر في الشمال وتطور بشكل آخر في جهة الحيرة . ولكن ملكة الحفظ والكلام ونظم الشعر وإلقاء الخطب تزدهر في مثل البيئة الصحراوية وتتطلبها حياتها القلقة وظروفها الصعبة . وللطبيعة العارية والغزوات المستمرة أثر في إرهاف الحس وشوب العواطف .

كما أنّ صفة التكرار وقلة التبدل في البيئة الصحراوية تؤدي إلى استمرار التقاليد وثبوت العادات وإلى المحافظة الاجتماعية عامة . ولكن التنقل المستمر والتماسك القبلي لا يساعدان على تكوين لغة موحدة بل يؤديان إلى تكوين لهجات كثيرة يتطلب التقريب بينها وقتاً طويلاً ويحتاج إلى ظروف مناسبة لتظهر لهجة موحدة تصبح اللغة العامة .

ثم إنّ إحاطة الجزيرة بالمياه من ثلاث جهات ووجود صحراء في الشمال والوسط أدبا إلى المحافظة البشرية أو نقاء الشعب وقلة التمازج البشري ، ولذا كان العرب من أنقى الشعوب العروبية (السامية) . ويجب ألا ننسى أنّ قسوة طبيعة الجزيرة لم تشجع على الهجرة إليها ، إضافة إلى أنها بشدتها تعرقل تغلغل العناصر الأجنبية فيها . وبذلك أصبح وسط الجزيرة مخزن الاحتياط العربي البشري .

أما الدول التي تكونت في الأطراف ، فإنّ عامتها تجارية لوقوعها على طرق التجارة كالدول المعينية والسبئية والحميرية في اليمن التي تقع على طريق الهند البحري المشهور . وبعضها على طرق التجارة البرية كما في الغرب والشمال . ففي الشمال ظهرت دولة اللحيانيين (٥٠٠ - ٣٠٠ ق.م) ثم دولة الأنباط (القرن الثاني ق م - القرن الأول الميلادي) على الطريق الغربي في الجزيرة بين اليمن والشام ، وهو امتداد النهاية الجنوبية لطريق الهند ، ثم تدمر (التي بلغت أوجها في القرن الثالث الميلادي) على الطريق من العراق إلى الشام ، وهو امتداد الفرع الشمالي لطريق الهند

البحري المؤدي إلى خليج البصرة.

نشطت هذه الدول عامة بنشاط حركة التجارة على الطرق التي تمرّ بها، وضعفت بتحول تلك الطرق عنها. اعتل السبثيون حين تحوّلت التجارة بين الهند وحوضي البحرين الأبيض والأحمر من الطريق البري المار بمأرب في الغرب إلى البحر من ساحل حضرموت إلى باب المندب والبحر الأحمر في القرن الأول ق م، فخسروا احتكارهم للتجارة الشرقية، ووافق ذلك النشاط التجاري للبطالسة. ونشط الأنباط في فترة تراخي الحميريين واستفادوا من حلف الرومان. ونشأت تدمر الجميلة حول منابع ماء في الصحراء، وازدهرت بنشاط الطريق التجاري الشرقي، وأثرت واستفادت من التوازن بين البيزنطيين والفرس ومن ضعف الأنباط بتحوّل الطريق عنهم. ولم تبق فعاليات تدمر تجارية خالصة بل صار لها طموح سياسي، فاختل التوازن وفقدت مركزها وكيانها.

وضعف الحميريون لظهور النشاط التجاري الحبشي البيزنطي، وسقطوا ضحية هذا الحلف الخطر.

وازدهرت مكة لوقوعها على الطريق التجاري المار بغرب الجزيرة، لأنها استطاعت تنظيم علاقاتها التجارية مع القوى السياسية المتناحرة البيزنطية والفارسية دون أن تنحاز إلى جهة، وكانت فترة نشاطها بعد خمود النشاط التجاري في جنوب الجزيرة وشمالها.

ومن هذا يتضح أنّ العرب الحضّر كانوا تجاراً بالدرجة الأولى، تميزوا بأنهم كانوا وسطاء - كما قال سترابو في القرن الأول قبل الميلاد.

وأصبحت حضارتهم متأثرة بحركة التجارة، ومعنى ذلك أنهم اتصلوا بالشعوب المجاورة وابتعدوا كثيراً عن روح البداوة. ولعل هذا يوضح تعقيد حضارة تدمر والأنباط. ولعل دراسة هذه الناحية تكشف أفقاً جديداً في بعض النواحي الغامضة كالشبه القوي بين بعض مظاهر الحضارة اليمانية (في العبادة والري مثلاً) وحضارة وادي الرافدين، والشبه بين تنظيم مدينة البتراء ومدينة مكة قبل الإسلام.

أمّا وسط الجزيرة فقد كان المنيع البشري الذي يفيض دوماً على الأطراف. فالجفاف، وقلة الموارد المعاشية، وكثرة التناسل، وخصب الهلال الخصيب وغناه، ووجود مجار لطرق التجارة، كل ذلك أدى إلى تسرّب البدو المستمر إلى الهلال الخصيب، بهيئة هجرة سليمة محدودة أحياناً، وبهيئة غزو واكتساح أحياناً. وهذا ما حصل في ما سمي بالموجات السامية التي غمرت الهلال الخصيب، وكانت خساً،

أولها حوالى سنة ٣٥٠٠ ق. م. ، وقد تتابعت في فترات تبلغ حوالى ألف سنة. وتمت هذه الهجرات الواسعة عادةً بتكوين مجتمعات مستقرة، إذ يسكن الفاتحون والمهاجرون إلى جنب الفارين، وينشئون قراهم في جوارهم أو يقيمون في مدنها، ويتمثلون في العادة لغاتهم وثقافتهم تمثلاً تدريجياً. وآخر هذه الموجات - كما قيل - هي الموجة العربية التي نستطيع أن نقول إنها بدأت بهيئة تغلغل تدريجي في القرن الثاني للميلاد، وأدت إلى تكوين دولتي الغساسنة والمناذرة على طرفي الصحراء منذ القرن الثالث للميلاد، ثم تجمعت وتحفرت وانطلقت قوة شاملة تحت لواء الإسلام وقيادة عرب المدن، فغزت الهلال الخصيب وشمالي أفريقية، وبلغت طلائعها أواسط آسيا وجنوبي فرنسا.

وتدلّ الأبحاث الحديثة على أنّ ضغط البوادي على السهول في الشمال مستمر، فإذا كانت الحكومات قوية اقتصرت حركة البدو على تغلغل سلمي، وإذا ضعفت الحكومات اندفع البدو بهيئة طوفان ليغمر السهول، وهذا ما أشير إليه بالموجات.

وهكذا يتلخص تاريخ الشرق الأدنى في توثب البادية على الأراضي الخصبة، وفي الصراع المستمر بين البادية والحاضرة. فتكون الغلبة البشرية للبادية والأثر الثقافي عادةً للحاضرة في المرحلة الأولى على الأقل.

ثم إنّ سعة الأرض في وسط الجزيرة وقسوة الطبيعة وصعوبة المواصلات وتفشي البداءة أمورٌ منعت نشوء دولة موحدة وأبطلت التنظيم السياسي الصحيح. ويجب ألا ننسى بأن الوسط الصحراوي لا يهيئ المواد التي تكوّن الدولة. فالولاء للأرض يمنعه الترحل، ووحدة الشعور والتعاون تعوقه صعوبة الحياة والتنازع على البقاء حتى بين المجموعات القريبة، والانتشار في الأرض يساعد على تعدّد اللهجات، والحدود لا مفهوم لها. وآخر ما يمكن من الولاء هو العصبية للقبيلة وهي عصبية مفرقة. لذلك لا يفهم البدوي الخضوع لسلطة بشرية خارج قبيلته، ولذلك لا يدرك فكرة الدولة.

وهكذا عمّت الفوضى السياسية وسط الجزيرة قبل الإسلام وتنوعت اللهجات. ولكن تطورات داخلية حصلت في الجزيرة ساعدت على نوع من التقريب وأعدت الوضع المناسب لحركة جديدة. ولعل العوامل الرئيسية في ذلك وجود البيئة الطبيعية الواحدة التي تؤدي إلى حصول تقاليد وعادات متشابهة أو واحدة؛ ونشاط التجارة التي ساعدت على الاتصال بين مختلف جهات الجزيرة في الأسواق خاصة، ثم ضيق الموارد المعاشية التي أوجدت نوعاً من التوثب.

والذي أراه هو أنّ التطورات الداخلية في الجزيرة هيأت الظروف - إلى حد ما - لسيادة الإسلام ولوثبته. وليس معنى ذلك أنّ الإسلام ما جاء حتى رددته الجزيرة، فإنّ صاحب الرسالة كافح كفاحاً خالداً وجاهد وعمل بقوة وصبر عظيمين حتى ثبت دعوته، ولكن الظروف مع ذلك كانت من العوامل المساعدة مساعدة أكيدة. ولعلّ الملاحظات التالية توضح ما أريد.

فلاحظ من الناحية الدينية تنوعاً في العبادة بين الوثنية من جهة، والأديان السماوية - وأتباعها قليلون - من جهة أخرى. وفي الوثنية ذاتها نجد مختلف المراحل، فهناك أثر التوحيد السامي الأول، وإلى جانبه عبادة الأجرام السماوية التي قد تعود إلى البابليين، وتقديس الآباء الأولين إلى عبادتهم، والطوطمية وما تمثل من الاعتقاد بدخول الأرواح المقدسة في الأشجار والجماد كمجاري المياه، والاعتقاد بالجن والشياطين وعبادة أوثان لا شكل لها وعبادة أصنام مختلفة. ويمكننا أن نلاحظ من الأساطير المختلفة المتصلة بالوثنية ما يوحي أنّ الناس كانوا يشعرون بأنها مستقاة إما من وادي الرافدين، أو من الشام، أو أنها تطور للطوطمية.

ثمّ نشاهد تسرّب بعض الشعائر والآراء من المسيحية واليهودية، وخاصة في منطقة شمالي الجزيرة والقسم الغربي والجنوبي منها. ونلاحظ بعض اتجاهات دينية مشتركة لدى عرب الشمال وعرب الجنوب كظهور ثالث من الآلهة. وأهم من ذلك ظهور اتجاه في الجنوب نحو التوحيد وذكر إله أعلى، فنجد (إل، إله) يوصف بـ (العلي)، ويطلق عيه (رحمانان) و(الرحمن). ظهر هذا التطور مستقلاً عن المسيحية واليهودية، ويحتمل أنه تسرب إلى الحجاز.

ونحس بتطور في الوثنية من انفراد كل قبيلة بالهها إلى شيوع تقديس بعض الآلهة. ويتلو ذلك تدرّج عند بعض القبائل إلى الشعور بوجود إله أعلى من الأوثان والأصنام المتعددة أطلقوا عليه اسم الله، وتقديس بيته المشرف وهو الكعبة، فصارت لها الطقوس والشعائر الخاصة التي وصلت إلى ذروتها في الحج، وجعلوا الأصنام وسيطة بينهم وبين الله وشافية. وهكذا حصل تطور في العقائد والمستوى الديني في اتجاه التوحيد. يضاف إلى ذلك الاتصال ببعض العقائد المتعلقة بالأديان السماوية مما ولد شعوراً لدى بعضهم بعدم مناسبة الوثنية لتفكيرهم. بل لقد أدى لدى نفر منهم إلى ثورة فكرية على الوثنية. هؤلاء هم الأحناف، ويسترعي انتباهنا ظهورهم قبيل الدعوة الإسلامية. وكلمة «حنفية» سامية، وهي ذات تاريخ غامض، وقد استعملت قبل الإسلام ضد (الوثنية) وتشير إلى الخروج على الشرك والاتجاه نحو التوحيد. وقد أوضح القرآن أن الحنفية هي التوحيد الأول، وإنها دين إبراهيم الذي جاء الإسلام ليعيته.

ولكن هذه الحركة لم تكن عامة، وربما كانت في الحجاز أقوى منها في أية

جهة أخرى، وهي تشير إلى أن العقلية العربية سمت على الوثنية البسيطة. ولكن ذلك لا يعني ضعف أثر الوثنية أو انهيارها في تلك الجهات. فللعادة قوة وأهمية في شعب محافظ، كما أن الشعائر الدينية وثيقة الصلة بالكيان الاجتماعي، وبتقديس الآباء وليس من الممكن عد الآباء على ضلال. لذا كان للوثنية كيان حتى في الجهات التي سما تفكيرها على الوثنية.

ولكن النقطة الأساسية في هذه الناحية هي حصول ذلك الوعي الديني في الجزيرة، وربما كان من أثره ظهور الأنبياء الكذابين، وظهورهم - وإن كان يدفعه طموح شخصي - يدل على استعداد لدى القبائل لأن ينحرفوا عن الوثنية المعروفة بعض الانحراف.

وتكوّن في الجزيرة نوع من الوعي السياسي، والميل إلى شيء من التكتل في بعض الجهات. ففي منتصف القرن الخامس للميلاد تكوّنت في وسط الجزيرة مملكة قبلية نتيجة اجتماع عدة قبائل يمانية في وسط الجزيرة برئاسة رئيس واحد، وتلك هي مملكة كندة. ولكن كان ينقصها العامل الأدبي الموحد، وتعصف بها العصبية القبلية الخطرة. ولذلك لم تعش إلا حوالى قرن.

كما أن طمع الأجانب من فرس وبيزنطيين وأحباش بالسيادة، وضغطهم على العرب، إضافة إلى أثر الأسواق في التقريب بين العرب، أمورٌ ولدت بعض الشعور المشترك. وقد ساءت علاقة عرب الحدود بالفرس والبيزنطيين قبيل ظهور الإسلام. فدولة الحيرة أصبحت محمية ومحكومة حكماً مباشراً، والغساسنة انهار كيانهم وتوترت العلاقة بينهم وبين الروم. ولنا أن نشير إلى الصراع بين بني شيبان والفرس وإلى أثر ذي قار في إحياء المعنويات والصدى الذي بعثه في الجزيرة.

وحصل ارتباك في الناحية الاجتماعية وتعطيل للفاعليات السلمية كالتجارة وفوضى ملة. وربما كانت الأشهر الحرم التي فيها يوقف القتال ثمرة محاولة لضمان شيء من الاستقرار في فترة معينة من السنة ليحصل فيها نوع من النشاط السلمي، تجاري واجتماعي، وهي بحد ذاتها مظهر في مظاهر المحاولة للتوفيق بين متطلبات الحاضرة للاستقرار ومتطلبات حياة البادية المضطربة. وما النسيء أو تأجيل الأشهر الحرم إلا رد فعل البادية ورغبتها في التلاعب حتى بتلك الأشهر. والنسيء مظهر من تلك المظاهر العامة في الجزيرة التي تدل على وجود نوع من الرأي العام المشترك.

وكانت الأسواق عاملاً مهماً في حياة الجزيرة قبيل الإسلام. كانت وسيلة مهمة للتقريب بين العادات والاتجاهات، وعنصراً فعالاً في تقريب الشعور وإحداث نوع من الاتجاهات العامة. كما قامت بدور في تنشيط حركة التجارة وفي بث الثقافة والآراء. ولها أثر مهم في التقريب بين اللهجات، وفي تكوّن لهجة منتقاة موحدة،

تجمع أجمل ما في اللهجات وأمنته، فاستعملها الشعراء والخطباء، وأصبحت اللهجة الأدبية في الجزيرة. فكانت بذلك بداية حركة التوحيد اللغوي والقاعدة الأولى في نشوء اللغة العربية الفصحى. وإذا كانت اللغة وسيلة الثقافة الأولى، وأساس تكوين الأمة، وخلاصة ثقافتها وعبقريتها، أدركننا أهمية نشوء هذه اللهجة الأدبية المختارة.

ولنلق نظرة على جهة من الجزيرة لأهميتها، وهي مكة. فقد كانت قبيل الإسلام المركز التجاري الأول في الجزيرة، سواء أكان ذلك بسبب امتداد فعاليتها التجارية إلى أراضي الفرس والبيزنطيين في الشمال وإلى اليمن في الجنوب، أم بسبب أسواقها التجارية التي كانت أهم أسواق الجزيرة - على كثرتها - وهي سوق عكاظ ومجنة وذو المجاز. فاكسبت ثورة وغنى، وصارت ملتقى التيارات الثقافية النافذة إلى الجزيرة. ثم هي المركز الديني الأول في الجزيرة، يجتمع فيها عنصر المحافظة والزعامة الدينية، بقدرة التهكم على الشعائر والآراء الوثنية، وربما كانت مركز حركة الأحناف. وفيها تلتقي الآراء المسيحية بالآراء الوثنية. وإن أولنا بعض الروايات أضفنا الآراء المجوسية ولا سيما المانوية منها إلى ما سبق. وكانت مكة تفيض بالحياة الاجتماعية، ففيها تكوّن طبقة من المثريين المترفين، إلى جانب جماعات من الفقراء الذين أرهقهم الربا وسحقهم الاستغلال. فكان فيها من يتحمس للوضع، وفيها من يضطرم بالسخط مما فيه. فهي إذاً مجمع للمتناقضات بين إيمان بالوثنية وحاس لها وبين ازدهار لها وتهكم بها، وبين جماعة مترفة وأخرى بدوية خشنة، وبين مثريين هائليين وفقراء ساخطين متوثبين. فهي شقاء ونعيم في آن واحد.

ومع أن أوضاعها الاجتماعية والسياسية تستند إلى تقاليد القبيلة، فإن نظام المشيخة كاد يزول منها، والملا فيها يختلف عن مجالس القبائل بوضعه واتجاهاته. ومع أن تلك العصبية موجودة فيها نرى أن عصبية الأفخاذ أبرز من العصبية العامة، كما أن الروح العسكرية فيها ليست قوية كما هي لدى البدو، حتى إنها استخدمت الأحابيش وبعض الأعراب لحماية قوافلها.

فمكة مركز حضري يسير مبتعداً عن البادية على رغم وجود التقاليد القبلية الظاهرة. وكان من المنتظر أن توجه تجارتها وأسواقها والحج إلى كعبتها وجهة تناقض الاتجاهات البدوية لدى القبائل.

يتبين مما مرّ أن الدور الجاهلي لم يكن دور همجية وإفلاس حضاري كما يصورونه لنا، بل كان فترة حضارة عريقة. فحضارة الجنوب تعود إلى ما يسبق الألف الأول قبل الميلاد، وما كانت الفعالية الحضارية تضعف في جهة حتى تقوى في أخرى؛ من معين المتصلة بوادي الرافدين وبالشام، وسبأ التجارية، والأنباط الوثيقي الصلة بالحضارة الهلنكية، وتدمر المتصلة بالحضارتين الفارسية والبيزنطية،

والحميريين أصحاب الخط المسند والقصور الشاغخة، والمناذرة أحلاف الفرس، والغساسنة أحلاف الروم، والمجتمع المكي المتصل بمختلف الجهات.

وإذا كانت دول الجنوب قد انهارت أمام قوى البيزنطيين والأحباش والفرس، وإذا كانت دول الشمال قد انحدرت متلاحقة أو وضعت تحت الحماية نتيجة طموح وتنافس الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، فإن الإرث الحضاري لم يتلاش في المجتمعات العربية المستقرة. ولكن انهيار هذه الدول أدى إلى توسع موجة البداوة التي كانت تعم وسط الجزيرة، وإلى امتدادها إلى بعض الأطراف. وحتى هذه لم تكن بداوة بدائية، ويكفي أن نشير إلى غنى اللغة العربية وإلى ازدهار الشعر وإلى التطورات الدينية قبيل الإسلام لنرى تعبيراً عن مستوى فكري وثقافي حسن.

ولا يهنا هنا أن نرد على المؤرخين القدامى الذين قدموا صورة مشوهة للتاريخ العربي قبل الإسلام. فبعضهم حاول تشويه هذا التاريخ بنية حسنة وهي تمجيد الإسلام وتأكيد مجده، وهم بنيتهم الطيبة لا يحققون ذلك الغرض في نظرنا لأن البيئة التي ينمو فيها الدين لها أثر في تطوره، وهم في نظرهم هذا جعلوا بعضاً من المؤرخين المحدثين ينظرون إلى الحركة الإسلامية بأنها حركة بدوية، وهذا يناقض أسسها ووجهتها. وآخرون من عرب الجنوب زيفوا هذا التاريخ وأكسبوه صفة أسطورية ليمجدوا أسلافهم في وجه مفاخر عرب الشمال. وأراد غيرهم من الشعبويين ضرب التراث العربي القديم فشوهه ليؤكدوا تفوق الأعاجم. وأخيراً جاء بعض المحدثين يكتبون دون تمحيص، ولولا الدراسات الأثرية والحفريات^(١) لبقينا نتخبط في متاهة مضللة.

- ٢ -

ظهر الإسلام في بيئة مكة الحضرية وكانت توجيهاته وتعاليمه حضرية في أسسها، فوقف ضد تيار البداوة وضد اتجاهاتها في كثير من الأمور الرئيسية.

ويكفي هنا أن نذكر بعض اتجاهاته:

حاول الإسلام أن يكافح الاتجاهات القبلية، ويظهر ذلك بقوة في مكافحة العصبية القبلية، وإحلال رابطة جديدة بين الأفراد تحل محل رابطة الدم، تلك هي

(١) وكأمثلة للنتائج الحديثة أشير إلى بحوث غونزاغ ريكمانز (Gonzague Ryckmans) ونيلسون (Nielsen) وجاك ريكمانز (Jacques Ryckmans)، وإلى الـ Corpus inscriptionum والـ Corpus Semiticarum.

رابطة العقيدة والإيمان، وأبدل بفكرة الغزو في سبيل الثأر أو المرعى والماء فكرة الجهاد في سبيل الدين والمبدأ، والحرب المنظمة في سبيل حماية الأمة والدفاع عنها، وتجاوز الحدود القبلية بتكوين الأمة التي هي فوق القبائل والتي وضعت مصلحتها فوق كل مصلحة أخرى. ومع أن القبيلة بقيت وحدة اجتماعية فإن الرسول حاول أن يذيبها في الأمة.

وأدخل الرسول - عن طريق الدين - فكرة الدولة والقانون إلى العرب ليقابل فكرة القبيلة والعرف. ففكرة السلطة الخارجة عن القبيلة غريبة على البدو، وهم لا يعترفون بأي قانون خارج تقاليد القبيلة. وقد بين الإسلام أن السلطة لله وحده، كل سلطة مشروعة فباسمه، ويجب أن تهدف إلى إقامة العدل ورعاية الأمة. وأساس الحكم الشورى التي ترك سبيل تطبيقها للأمة. وهكذا أدخل الرسول فكرة الدولة باسم الله، وجعل الشريعة القانون العام، فهي فوق كل شيء لأنها القانون الإلهي. ولم يجعل الدولة مؤسسة سياسية في رقعة أرضية معينة، وإنما هي في الأساس هيئة اجتماعية هي الأمة. فقد أكد على البشر أفراداً وجماعات، ونظر إلى البشرية في مجموعاتها من شعوب وقبائل وأقوام، وحين يتبع الناس رسالة دينية وتربطهم العقيدة يصبحون أمة. فالأمة هي الكيان السياسي الاجتماعي وحيث تتوسع الأمة تمتد دارها. وجعل الرسول السلطة الدنيوية والهداية الدينية مجتمعيتين في شخصه الكريم، ولم يميز بين ناحية دينية وناحية سياسية بل جعلهما متلازمتين، فالدين هو الذي يحفظ الوحدة في الأمة.

واهتم بالنواحي الاجتماعية، فأكد المساواة بين المسلمين بصرف النظر عن كل مقياس قبلي أو بشري وجعل أساس التفاضل التقوى. وأصبح هذا من المبادئ التي أثرت في التطور الاجتماعي في الإسلام. واتجه إلى تحسين حالة الضعفاء خاصة النساء والأطفال ضد ما يتعرضون له من تجاوز أو تعد. فضمن لهم حقوقهم في الميراث وأبطل أنواعاً مريبة من النكاح وجعل الزواج عقداً بين طرفين. وأخذ واجب الثأر من الأقارب وجعله على عاتق الأمة، أي أنه حوله من ثأر إلى عقوبة، ومع ذلك ترك لأقارب القتيل أن يختاروا بين قتل القاتل أو قبول الدية.

واتجه في الناحية الاقتصادية إلى تخفيف الشقاء المادي والتباين وإلى الحد من الاستغلال. فحرّم الربا، وهو الفائدة دون مقابل، وكان وباء المجتمع المكي. وفرض الزكاة في مصلحة الفقير وأكد على الإنفاق والصدقة، وأنكر اكتناز الذهب والفضة، إلا أن تنفق في سبيل الله. وكل هذه تشير إلى محاولة لتخفيف التباين المادي والتفاوت الاجتماعي وإلى تأكيد التعاون في الناحية المادية.

ووجه عناية خاصة إلى تهذيب الأخلاق، لأنها أساس النهضة وعماد الإصلاح. فأكد الوفاء، والأمانة، والصدق، والمحافظة على العهد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومكافحة الظلم، وتقديم مصلحة الأمة على المصلحة الفردية، والرفق بالضعفاء ومساعدة المحتاجين. وعني بتقوية روح الجماعة حتى في شعائر الدين كما في الحث على صلاة الجماعة.

وأدخل الرسول مبدأ التدرج في تشريعه، واعترف بالتطور. وهذا خلاف المحافظة التي تستقر بها البداوة وتستند إليها، وخلاف المصالح المتأصلة في مكة. ووردت الإشارة إلى ذلك في القرآن ففيه ناسخ ومنسوخ ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾^(٢)، وبين أن الشرائع الإلهية واحدة في الأسس إلا أنها تختلف في التفاصيل والإسلام آخر مرحلة. وبذلك جعل في الإسلام حيوية وحركة مستمرة. وإنك لتلمس التدرج في دعوته، فقد تدرجت من الأهل إلى العشيرة الأقربين، إلى مكة والعرب، إلى العالم.

وفي الناحية السياسية، لا نحس في مكة إلا أن أتباعه يسترشدون به في كل شيء ولا يعترفون لغيره بشأن، فلما هاجر إلى المدينة بدأ بالمواخاة وهي أول تنظيم اجتماعي سياسي. ثم وضع «الكتاب» في المدينة بعد ثبات كيان الإسلام على أثر بدر وهو أول دستور شامل ينظم شؤون الأمة في المدينة. وكان الوضع بعد عام الوفود يتطلب تنظيماً جديداً، ولكن توالي الأحداث وعدم إكمال توحيد الجزيرة لم يفسحاً للرسول المجال لتنظيم أمته في مرحلتها الجديدة من الناحية السياسية.

جاء الإسلام وهو دعوة جديدة وحركة شاملة انتشرت ولكنها لم تعم الجزيرة، ولم يمض عليها زمن كاف لأن تعمها. وهي إن انتشرت، فإن دوافع من دخل فيها كانت مختلفة، فبعضهم دخل لهداه وإيمانه، وبعضهم لطمعه في الامتيازات، وبعضهم قبلها خوفاً من سلطانها. هذا والدعوات الجديدة تحتاج إلى زمن لفهم، كما أن القديم لا بد من أن يصارع الجديد صراعاً يختلف قوة وأمداً بحسب الأوضاع، قبل أن يضعف ويتلاشى. ولا بد من أن تظهر آثار ذلك الصراع في الحياة العامة. وهذه ناحية أراها مغفلة في دراسة تاريخ الإسلام، ولكنها بالغة الخطورة، ولا إخالنا نفهم ذلك التاريخ من دون تفهمها، بل أعتمد أن هذا الصراع كان من أهم العوامل في تطور التاريخ الإسلامي في فترة صدر الإسلام.

وقد تمثل القديم في التقاليد القبلية، وتمثل الجديد في الدعوة الإسلامية.

(٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٠٦.

فحدث صدام وصراع في زمن الرسول، واستمرّ هذا الصدام والصراع بعد وفاته بين هذين التيارين الرئيسين: التيار القبلي والتيار الإسلامي، ودارت حولهما أهم أحداث التاريخ العربي في صدر الإسلام.

ولقد كانت وجهة التيار الإسلامي نحو توحيد الجزيرة سياسياً ودينياً، وإبادة عوامل الانقسام وتوسيع رقعة الإسلام، وسيادة الأسس الإسلامية في الحياة العامة.

أما اتجاه التيار القبلي، فكان مقاومة الاتجاه المركزي ونحو استمرار التقاليد العربية القبلية على رغم اصطدامها أحياناً بالمبادئ والاتجاهات الإسلامية.

وإني لأكتفي في هذه المقدمة بتوضيح أثر هذين الاتجاهين مع الإشارة إلى ما استجد خلال سير الأمة العربية من عوامل هي في الغالب تنمة لهذين الاتجاهين.

لقد كانت قوة الرسول وعظمة تعاليمه التي تتمثل حية في شخصه وتعظم نفوذ المسلمين عوامل فعالة في إضعاف قوة الاتجاهات القبلية في حياته.

ويمكننا أن نلقي نظرة خاطفة على تدرّج هذا الصراع في حياة الرسول. فإنه بدأ دعوته في مكة يبشر وينذر. وكانت المصالح والنزعات تقف سداً في طريقه. فهناك أهل الترف والثروة والجاه الذين يرون في الاتجاه الجديد الذي يدعو إلى إنصاف الضعفاء والرفق بالفقراء ولا يشجع على كنز الأموال، خطراً على مصالحهم. ويرون في الدعوة الجديدة تهديداً لمركز مدينتهم الديني، وعليه تعتمد أسواقهم وتجارتهم وحرمتهم اعتماداً كبيراً، فلم يرتاحوا لها. وأقلقهم أن يلتف حول الداعي الجديد الفقراء والمستضعفون، فخضوا اضطراب الوضع الاجتماعي واختلاله. ولم يرتاحوا لرجل ضعيف الحال، وإن كان رفيع النسب، يلقي بدعوة تجمع الرئاسة الدينية والزمنية في شخصه **﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾**^(٣) وكيف يتنازل الملأ وزعماءه عن نفوذهم ليتيم من مكة! فحاربوا دعوته التي تضلل أحلامهم، وتسفّه آباءهم، وتهاجم قوة العادة والتقاليد من أساسها، ولا ترى لأي عرف عندهم قدسية، وهم قد درجوا على احترام السلف وعلى تقديس العرف. والدين إن لم يكن عقيدة شخصية مهمّة، فهو رابطة اجتماعية كبيرة، تنظم حياتهم وعلاقاتهم، فجاءت الدعوة الجديدة تهدد هذه الرابطة وتسفّه الخلف والسلف. اجتمعت هذه العناصر في مقاومة المكين.

ولكن الرسول **﴿ﷺ﴾** جريء قوي مؤمن برسالته. ثم إن بني هاشم، من أسلم

(٣) المصدر نفسه «سورة الزخرف»، الآية ٣١.

ومن لم يسلم، وقفوا يجمونه - إلا أبا لهب - مدفوعين بقوة العصبية. وترددت قريش في اتخاذ التدابير الحاسمة ضده خوف الفتنة الداخلية. فاستمرت الدعوة بطيئة ولكنها أكيدة. وجربت قريش مقاطعة صاحب الدعوة وهي مكافحة اجتماعية سلمية لبني هاشم، فلم تفلح وكان للعصبية القبلية أثر في إخفاقها. ولم تنهج قريش طريقاً حازماً إلا بعد وفاة أبي طالب، ولكن الهجرة أنقذت الرسول والمسلمين.

جاء الرسول إلى المدينة والمسلمون فيها أقلية ضئيلة. ولكن المدنيين، المسلمين منهم وأقرباءهم الوثنيين - نتيجة عصبية القرابة - يرتبطون معه بحلف حمايته تماماً يحمون منه أنفسهم. وخدمت العصبية القبلية الرسول في المدينة من ناحيتين: أولاًها أن أهل أحواله (من جهة أبيه) في المدينة، فينبه ويمنعهم نسب ملزم، وثانيتهما أن هذه العصبية منعت وجود سلطة موحدة فيها، فهناك الخزرج والأوس واليهود، مع ما بينهم من أحقاد وثورات، تماماً مهد السبيل، مع الدعوة، ليصبح المسلمون أقوى كتلة في المدينة وخصوصاً بعد بدر.

وانتهجت تدابير الرسول في المدينة نحو تحقيق وحدة داخلية وتكتيل كل ما في المدينة من قوة، ثم توجيه هذه القوة على قريش. وكان الاتجاه الإسلامي يمثل قوة نامية تفيض بالحياة في وسط يحيم عليه الركود والارتباك. وقد استطاع الرسول بعبقريته الفذة وشخصيته الجبارة أن يتفوق تفوقاً ملحوظاً.

بدأ الرسول بنظام المؤاخاة، والمؤاخاة معروفة لدى العرب، ولكنه جعلها عامة لا فردية، جعلها تستند إلى أساس ديني لا إلى الدم كما هو الحال عند القبائل. فأخى بين المهاجرين والأنصار، ليوثق الروابط ولينقذ المهاجرين من الضائقة المالية.

وبعد أن انتصر في بدر، وضع «كتاباً»^(٤) بين المهاجرين والأنصار، نرى فيه أساساً لتنظيم المسلمين، فكأن منهم «أمة واحدة من دون الناس» تربطهم رابطة الدين، وتجمعهم العقيدة. ومع أنه اعترف شكلياً بوجود الأفخاذ والبطون وحدات اجتماعية في الأمة، تقوم بدافع الغدية والدية على النحو الذي كان معروفاً، إلا أنها لم يبق لها كيان. فالمرجع الأعلى هو الرسول رئيس الأمة، والأمة تضم أفراداً من قبائل مختلفة تماماً ينافي الأسس القبلية. والدستور الذي تسير عليه هو القرآن وسنة الرسول، لا العرف ولا التقليد القبلي. وواجب الثأر على المسلم لأخيه، أي أن الأمة - لا الأقرباء - هي المسؤولة عن كل حدث. وبذلك استحالت فكرة الثأر إلى عقوبة مدنية، وجعل السلم والحرب مسؤولية مشتركة للأمة لا مسائل فردية.

(٤) انظر: محمد حيدالله، مجموعة الوثائق السياسية للمهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٤١ - ٤٧.

وعندئذ وجه الرسول هذه الأمة المتحفزة بصورة أقوى وأكفأ على مكة، وعدّها الخصم الأول للأمة، فكافحها سياسياً بمحالفاته ومناوراتها بعد صلح الحديبية خاصة، وكافحها مالياً بقطع طرق مواصلاتها وتهديد تجارتها بالدمار، وكافحها بإحداث ثغرات في صفوفها حتى تغلب عليها.

ثم قوي نفوذه في الجزيرة بعد التغلب على هوازن وفتح الطائف، حتى صار يحسب لسلطاته كل حساب، وتوالت الوفود من الجزيرة. ولكنه مع نفوذه لم ينشئ إدارة مركزية بل ترك للقبائل كيانها وأوفد عنه ممثلين إليها لنشر مبادئ الدين ولجباية الزكاة والعشور. وهذه خطوات ثابتة نحو الحد من القبيلة. كما أنه بحملته التهذيبية الكبرى لتعليم مبادئ الإسلام، اشتغل بجذ من ناحية تعليمية لتبديل الأوضاع، ولكن الفترة الزمنية كانت قصيرة جداً لتغلغل الدعوة الجديدة.

- ٣ -

توفي الرسول (ﷺ) فانفتح الباب لتظهر النزعات المكبوتة حديثاً، ولتؤكد عناصر الانقسام قوتها. فبانّت أول ظاهرة للاصطدام بين التيارين الإسلامي والقبيلي بشكل عنيف جارف نطلق عليه اسم «حروب الردة». والذي نفهمه من الروايات العربية أنّ الجزيرة كلها أسلمت في حياة الرسول، وخضعت للمدينة، ثم ارتدت أو ترعزت بعد وفاته. وكانت حروب أبي بكر مع المرتدين لإرجاعهم إلى الإيمان.

ولكن النقد يدلّ على عدم دقة ذلك، وأنّ القبائل خرجت على المدينة لأسباب مختلفة. فقد نشأت الردة عن خوف القبائل الوثنية من توسع سلطان المدينة، وعن معارضة قبائل مسلمة لفكرة الخضوع للمدينة، وعن رغبة البعض الآخر في إنهاء هيمنة المدينة المتمثلة في معاهدات عقدتها مع الرسول، وعن العصبية القبلية بصورة عامة، وعن المحافظة الدينية.

فهناك قبائل قدمت ولاءها السياسي للرسول. وعدت هذا الولاء شخصياً - بحسب التقليد - ينتهي ب وفاة الرسول. وبعضها، مثل قسم من القبائل في شمالي الحجاز، كانت لها معاهدات تنتهي ب وفاة الرسول. هذه القبائل لم ترَ موجباً للخضوع لأبي بكر ويمثل حالها قول الشاعر^(٥):

أَطَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ مَا كَانَ بَيْنَنَا قِيَا لِعِبَادِ اللَّهِ مَا لِأَبِي بَكْرٍ
أَيُّورُثُنَا بِكَرّاً إِذَا مَاتَ بَعْدَهُ وَتَلَكَ لِعَمْرِ اللَّهِ قَاصِمَةُ الظَّهْرِ

(٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل

إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ - ١٩٦٨)، ج ٣، ص ٢٤٦.

وتوجد قبائل مسلمة، ترى في دفع الزكاة خضوعاً مهيناً لها، مثل بعض بني تميم، وكانت مستعدة للتمسك بالإسلام دون أن تدفع الزكاة. مرَّ عمر بن الخطاب بقرّة بن هبيرة وحوله عسكر من بني عامر، فقال قرّة: «يا هذا إنّ العرب لا تطيب لكم نفساً بالإتاوة فإن أنتم أعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع وإن أبيتم فلا أرى إلّا أن تجتمع عليكم»^(٦). وهو بهذا يجعل الزكاة إتاوة أو ضريبة خضوع. وقد كان أبو بكر دقيقاً في ملاحظة النزعة القبلية الخطرة حين عدّ عدم دفع الزكاة انشقاقاً عن الأمة، وخروجاً على المدينة.

وهناك العصبية القبلية التي تتمثل في رغبة القبيلة عن الخضوع لسلطة خارجية، وهذه تتمثل في الرغبة عن دفع الزكاة، وفي تحزب الكثير من القبائل على سلطان المدينة. ومن أمثلة ذلك ما فعله عيينة بن حصن زعيم غطفان، فقد قام في قومه وقال: «ما أعرف حدود غطفان منذ انقطع ما بيننا وبين أسد، وإني لمجدد الحلف الذي كان بيننا في القديم ومتابع طليحة، والله لأن نتبع نبياً من الحليفين أحب إلينا من أن نتبع نبياً من قريش. وقد مات محمد وبقي طليحة. فطابقوه على رأيه»^(٧).

وهناك قبائل لم تخضع سياسياً ولا دينياً للرسول، مثل بعض القبائل في اليمامة. فمسيلمة الكذاب طلب من الرسول في حياته أن يشاركه في النبوة وأن يقتسم السلطة معه. فكتب إلى الرسول: «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله. أما بعد فإنني قد أشركت في الأمر معك وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يعتدون»، فأجابه الرسول: «بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب. السلام على من اتبع الهدى. أما بعد فإنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين»^(٨).

وهذا عيينة بن حصن زعيم غطفان الذي أسرّ وجيء به إلى المدينة، تذكر عنه الرواية «أخبرني من نظر إلى عيينة بن حصن، مجموعة يده إلى عنقه بحبل، ينخسه غلمان المدينة بالجريد ويقولون: أي عدو الله! أكفرت بعد إيمانك؟ فيقول والله ما كنت آمنت بالله قط»^(٩).

ولا ينبغي أن ننسى أنّ نجاح الرسول، والوعي الذي كونه دعوته، ووجود

(٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥٨.

(٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥٧.

(٨) حيدالله، المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٦٠.

العصبية القبلية أمور مسؤولة كثيراً عن ظهور الأنبياء الكذابين مثل طليحة في بني أسد والأسود العنسي (الذي خرج في حياة الرسول) في اليمن، وذو التاج لقيط بن مالك الأزدي في عمان، وربما كان للناحية القبلية الأثر الأول في ظهورهم.

ولم تكن حروب الردة إذاً لإرجاع ناس أسلموا ثم تركوا الإسلام، بل كانت حروباً سياسية دينية لإخضاع من لم يخضع وضمه إلى حظيرة الإسلام.

ولا ننسى امتزاج الدين بالسياسة في الدعوة الإسلامية منذ بدئها. إنها حركة توحيد العرب. وقد أتم أبو بكر توحيد الجزيرة، وعلى هذا يمكننا عدّ عمله متمماً لعمل الرسول وقمة الوعي السياسي الداخلي أو الميل نحو التكتل الذي ظهر بشكل ضعيف مرتجف قبيل الإسلام.

وكان أول أثر لحروب الردة، قبل توحيد الجزيرة، توحيد صفوف المدينة، بعد الخلافات والمنافسات التي خلفتها المعركة الانتخابية الأولى، وتلا ذلك توحيد الجزيرة.

انتصر التيار الإسلامي بعد وفاة الرسول (ﷺ) وتدفق هذا التيار المنتصر وسار خطوة جديدة بالتوسع خارج الجزيرة. وهذا التوسع يعني نشر سيادة الإسلام وتوسيع أراضيه لا نشر العقيدة. حمل التيار الإسلامي هذه المرة العرب تحت لوائه ورمى بهم إلى الخارج كقوة موحدة. وكان أهل المدن أبطال الإسلام في الردة، وهم الآن منظمو الفتوحات وقادتها. وعلينا أن نتذكر الفرق بينهم وبين القبائل في الدوافع وفي درجة الوعي الإسلامي.

لقد تدفق التيار الإسلامي العربي واتجه إلى تكوين امبراطورية عربية إسلامية. وكانت ظروف العرب واتجاهات التيار الإسلامي مسؤولة عن ذلك.

ولتوضيح ذلك نلاحظ:

إنّ الإسلام فرض الجهاد على المسلمين. ولما ألقى أبو بكر كلمته الافتتاحية جعل الجهاد من أسس تكوين الأمة الجديدة، قال: «لا يدع أحد منكم الجهاد في سبيل الله، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل». وقد عدت حملة أسامة التي جهزها الرسول ليرسلها إلى جهة الشام أكبر دليل على رغبته في التوسع خارج الجزيرة. كما أنّ كتبه إلى ملوك البلدان المجاورة وأمرائها كانت دليلاً واضحاً على رغبته في نشر الإسلام خارج الجزيرة. فالإسلام وجه العرب، وجعل توسيع رقعة الإسلام من أسس الكيان الجديد.

وأثارت حروب الردة الروح العسكرية في الجزيرة، ولا ينتظر إهمالها ومن

الضروري توجيه القوات المقاتلة إلى مجال جديد. وأورثت حروب الردة وإخضاع الجزيرة بالقوة بعض الأحقاد على المدينة، وبقي أثر العصبية القبلية، وكان لا بد من معالجته. ثم إنَّ الغزو جانب أساسي من الحياة البدوية، وما دام الإسلام أوقفه في الجزيرة، فلا بد من توجيه جديد وذلك بتحويل الإمكانيات القبلية والرغبات القبلية وجهة التوسع في قضية مشتركة. وتبدو أهمية هذا التوجيه إذا تذكرنا أنَّ موارد الجزيرة تقل عن حاجة سكانها، ويلزم إيجاد مورد عيش جديد وتحويل الغزو إلى جهاد خارج الجزيرة.

وللعامل الاقتصادي أهمية تذكر. فجذب الجزيرة وروح التوثب التي نظمها الإسلام، وغنى الهلال الخصيب كانت عوامل إغراء للمسلمين حتى في حياة الرسول.

يذكر الطبري أنه بعد معركة ذات السلاسل «قام خالد خطيباً في الناس يرغبهم في بلاد العجم ويزهدهم في بلاد العرب، وقال: ألا ترون إلى الطعام كرفع التراب؟ وبالله لو لم يلزمنا الجهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل، ولم يكن إلا المعاش لكان الرأي أن نقارع على هذا الرديف حتى نكون أولى به، ونولي الجوع والإقلال من تولاه ممن أثقل عما أنتم عليه»^(١٠).

ويروى أنَّ جرى بين المغيرة بن شعبة، رسول سعد بن أبي وقاص، ورستم قائد الفرس، الحديث التالي: سأل رستم «أنبئوني ما جاء بكم من بلادكم فإننا لا نرى لكم عدداً ولا عدة». فقال المغيرة: «كنا قوماً في شقاء وضلالة فبعث الله فينا نبياً فهدانا الله به، ورزقنا على يديه. فكان فيما رزقنا حبة زعموا أنها تنبت في هذه الأرض. فلما أكلنا منها وأطعمنا أهلينا قالوا لا صبر لنا حتى تنزلونا هذه البلاد فنأكل هذه الحبة»^(١١).

ويذكر أنَّ الأقباط استهانوا بمرثاة العرب بعد فتح حصن بابلليون سنة ٢٠هـ/ ٦٤١م، فدعا عمرو جماعة من كبارهم إلى وليمة، فنحر جزوراً وصنع لهم المرق بالماء والملح وجعل ذلك أمامهم وقد جلس القبط إلى جانب العرب. فجعل العرب ينهشون اللحم نهشاً حتى يشع القبط ذلك وعادوا دون أن يأكلوا. وفي اليوم الثاني

(١٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٥٥.

(١١) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة النيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢ هـ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ١٦.

أمر عمرو أن يؤتى بألوان الطعام في مصر وعمل وليمة عظيمة وجاء الأقباط فجلسوا إلى ذلك الطعام وأصابوا منه . فلما فرغوا قال عمرو للقبط : «قد علمت أنكم ترون في أنفسكم أمراً تريدون به الخروج ، فخشيت أن تهلكوا . فأريتم كيف كان العرب في بلادهم وطعامهم من لحم الجزور ، ثم حالهم بعد ذلك في أرضكم وقد رأوا ما فيها من ألوان الطعام الذي رأيتم . فهل تظنون أنهم يسلمون هذا البلد ويعودون إلى ما كانوا فيه ! إنهم يسلمون قبل ذلك حياتهم ويقاتلونكم أشد القتال»^(١٢) ومع أن هذه مناورة واضحة من عمرو فإن فيها من الدلالة ما يكفي لغرضنا .

سقنا هذه الأمثلة لبنين أنه كان للعامل الاقتصادي أثر في تدفق العرب ، ومع أننا نرى الدوافع عديدة ومشتبكة إلا أننا نعدّ التوجيه والتنظيم الإسلامي قاعدة التوسع العربي .

ولن نمر دون الإشارة إلى نظرية ونكر وكيثاني (وقد أخذ بها بيكر) وهي أن توسع العرب لم يكن حركة مفاجئة ، إذ إن الهجرة إلى الهلال الخصيب كانت مستمرة ولكنها بطيئة . وقد كانت هناك هجرات سلمية كثيرة خلال فترة طويلة من الجزيرة إلى الأراضي الخصبة . وهذه الهجرات خلقت للبيزنطيين وللساسانيين مشكلات كبيرة على الحدود . فحاولت كل من الدولتين تنظيم حركة الهجرة بشكل يجعلها مفيدة لها . فكوّنت إمارتين أو مملكتين للمناذرة والغساسنة لتقف في وجه القبائل النازحة . ولكن قصر نظر الدولتين جعلهما يهملان شأنهما في أواخر القرن السادس للميلاد ، بل يضعفانهما ، فخرق السد وفتح الباب أمام القبائل النازحة . أما الإسلام فلم يأت بشيء جديد لهجرة العرب ، بل أتى بشعار جديد وتنظيم جديد ، فكان بذلك سبباً في نجاح القوات الإسلامية العظيمة في الفتح . فالفتوحات العربية هي آخر هجرة سامية كبيرة ناتجة من تدهور الأحوال الاقتصادية في الجزيرة . ولا صحة للفكرة الشائعة من أن الفتوحات الإسلامية معناها نشر الإسلام ، فالذي نشر لم يكن الدين الإسلامي بل سيادته السياسية ، يؤيد ذلك عدم وجود حركة تبشيرية خلال الفتوحات وبعدها .

ونحن نرى في أسس هذه النظرية تأييداً لرأينا . فالصراع بين البادية والحاضرة أو زحف البادية على الحاضرة قديم ، والموجة العربية ، إن جاز هذا التعبير ، بدأت

(١٢) ألفرد جوشيا بتلر ، فتح العرب لمصر ، عربيه محمد فريد أبو حديد (القاهرة : دار الكتب المصرية ،

قبل الفتح بما يزيد على قرنين . ولكنها كانت ضعيفة محدودة ولا هدف لها . فالإسلام وُحِدَ العرب ، وأعطاهم رسالة عالمية ورمى بهم إلى البلاد المجاورة لا الهلال الخصيب وحده . ولا يتمثل التيار الإسلامي في نشر الدين الإسلامي بالسيف ، بل يتمثل في نشر سيادة الإسلام ، وتغيير الناس بين قبول الدين ودفع الجزية والخضوع . فالخلاف بيننا وبين أصحاب النظرية السابقة هو في أنهم يغمرون الجوهر بالخواشي فيؤكدون ما هو ثانوي ، ويقللون من شأن الأسس كما يتضح .

وإلى الاتجاه الإسلامي يعود انتصار العرب بالدرجة الأولى . فالقوة الدافعة في الدين الجديد وقوة الشعب العربي وتحفزه واجتماع كلمته كانت سر تفوقه . أما الضعف الداخلي في الدولتين البيزنطية والساسانية - من انقسام ديني ، وتباين اجتماعي ، وإرهاق في الضرائب ، وإنهاك نتيجة الحروب الطويلة - فذلك عامل ساعد على سرعة تغلب العرب ولكن تأثيره سلبي ، في حين أنَّ الناحية الإيجابية تتعلق بالعرب أنفسهم .

وموجة التوسع العربي تمثل قوة التيار الإسلامي ، وتحويله التيار القبلي إلى تيار عربي عام ، واتحاد التيارين في وجهة إسلامية بالتوسع لصالح الإسلام ، ومجد حملة لوائه العرب . وقد بقي الإسلام والعرب متلازمين كوجهي النقد مدة طويلة أمام الشعوب غير العربية .

وبتوسع العرب خارج الجزيرة تعرّض الشعب العربي لأوضاع جديدة ولا اتجاهات خطيرة على كيانه ، أخطرها اتجاه امتزج فيه ردّ فعل الديانات الفارسية التي غمرها الإسلام ، ورد فعل القومية الفارسية التي محا دولتها . وكان هذا من أخطر التيارات في التاريخ الإسلامي وأبعدها أثراً كما سنرى .

يضاف إلى ذلك تيار اقتصادي تولد عن تسرب الأموال إلى العرب ، وتأثير ذلك في وضعهم المعاشي وفي علاقاتهم السياسية بعد ذلك .

ومع أنَّ الخليفة الثاني أدرك خطر اتصال العرب في البلاد المفتوحة على كيانهم وعلى وضعهم ، وحاول أن يجمعهم في مراكز عسكرية خاصة بهم كالكوكة والبصرة والفسطاط ، ووضع نظاماً يحفظ لهم جوهرهم الجديد وهو أنهم أمة فاتحة مجاهدة لا تشتغل بمهنة غير الحرب والسياسة ، إلا أنَّ تنظيماته لم تنجح كلياً في تحقيق ما أراد . فكان لذلك آثاره العاجلة والآجلة كما سنبين في ما بعد .

أراني استرسلت في الملاحظات ، فلنرجع إلى المدينة لنرى كيف سارت التطورات فيها بتأثير التيارين الرئيسيين .

وأول ما يسترعي انتباهنا مشكلة الخلافة. فالإسلام يؤكد أمر الشورى، ولكنه لم يضع هيكل نظام سياسي للعرب. لذا كان طبيعياً أن يستعين المسلمون الأولون بتقاليدهم العربية السياسية آخذين المبادئ الإسلامية بعين الاعتبار.

ونلاحظ في اختيار الخليفة الأول أثر كل من الاتجاهين القبلي والإسلامي وتضافرهما إلى حد واضح.

فقد انقسم المسلمون عند وفاة الرسول إلى كتل على أساس قبلي، وكان لكل كتلة مرشحها. وهذا ينسجم مع ما اعتادوه من أساليب سياسية قديمة في الحكم.

فالكتلة الأولى من الهاشميين وبعض الأمويين وطلحة والزبير تؤيد علياً وترى حقه طبيعياً في الرئاسة. والكتلة الثانية مالت إلى أبي بكر وكانت نشيطة تشمل أكثر المهاجرين ويظهر أنها تفاهمت قبل اجتماع الأنصار في السقيفة^(١٣). والكتلة الثالثة وتشمل أكثر الأنصار وهي التي اجتمعت في السقيفة تؤيد ترشيح سعد بن عبادة سيد الخزرج، ولكنها كانت تضعفها الحزازات وقلة الثقة بين الأوس والخزرج وشعورها بأن النبي من قريش.

وقد اجتمعت اتجاهات قبلية وإسلامية أدت إلى انتخاب أبي بكر. فمن الناحية الإسلامية ترى النقاط التالية:

صلى أبو بكر بالمسلمين بتفويض من الرسول في مرضه الأخير، فعَدَّت إمامة الصلاة ترشيحاً لقيادة الأمة «والصلاة أفضل دين المسلمين». وهناك صلة أبي بكر بالقوة بالرسول وصحبته له دائماً يتمثل ذلك في هجرته إلى المدينة، فهو «ثاني اثنين إذ هما في الغار»^(*). كما أنَّ انتخابه لرئاسة المسلمين الذين ينتمون إلى قبائل مختلفة إنما هي فكرة إسلامية تنافي الفكرة القبلية التي تفكر باختيار رئيس لقبيلة واحدة.

ومن الناحية القبلية نرى التكتل الذي أشرنا إليه، ثم التأكيد عند البيعة لأبي بكر على سنه وخبرته وخدمته، وهذه من التقاليد العربية التي لم يبدلها الإسلام. ثم

(١٣) هذا التفاهم بين أكثر المهاجرين قبل السقيفة هو الذي يوضح الموقف الذي اتخذ أبو بكر وعمر وأبو عبيدة في السقيفة، إذ تكلموا باسم المهاجرين، يردون دعوة الأنصار حيث يصرح عمر بذلك. انظر: الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٢١٨ - ٢٢١. أما رأي لامنس عن وجود مؤامرة ثلاثية، فليس له سند من المصادر بل إنها لتقفضه.

(*) القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ٤٠.

إن التقاليد القبلية لا تقر مبدأ الوراثة بأية صورة، وإن كانت تعترف بسيادة فخذ أو قبيلة. لذا نرى المهاجرين يحتجون على الأنصار بأنهم عشيرة الرسول، ولكنهم لم يتتبعوا ابن عمه. ثم إن طريقة البيعة بهز الأيدي تقليد عربي معروف قبل الإسلام.

وتضافرت في اختيار عمر تقاليد قبلية وإسلامية. فعمر بن الخطاب كان أكثر الصحابة نفوذاً في خلافة أبي بكر. وقد رشح بعد استشارة الصحابة وتأييد بعضهم له، وتمت خلافته بمبايعتهم. وهذان الأمران يتماشيان والتقاليد السياسية الموروثة من قبل الإسلام. ومن ناحية ثانية، كان لخدمة عمر في الإسلام أهميتها. كما أنه ليس من فخذ بارز في قريش، بل اختير لمؤهلاته وقابليته، وهذه ناحية إسلامية لا تأتلف والتقاليد القبلية.

ووضع عمر بن الخطاب الشورى لحل مشكلة الخلافة. ولم تكن تلك فكرة آتية، فإن المصادر تدل على أنه فكر طويلاً، وأنه تردد في تعيين خلف له، كما تردد في عدم تعيين خلف، وأخيراً وبعد أن طعن استقر على الشورى بعد إلحاح من الصحابة.

وكان لتقرير مبدأ الشورى أسبابه وظروفه المهمة. فقد اختار عمر الستة لأنه وجدهم «رؤساء الناس وقادتهم» كما قال، ولا تخرج الخلافة عن أحدهم: فعلي سيد بني هاشم، وعثمان شيخ بني أمية، وطلحة سيد بني تميم، والزبير زعيم بني أسد، وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف رئيسا بني زهرة، وكل له أنصاره ومؤيدوه.

ولم يكن عمر ليطمئن اطمئناناً تاماً إلى أي من الستة فيحمله مسؤولية العهد، بل كان له بعض ملاحظات على صفات كل منهم، بعضها ثانوي وبعضها مهم نسبياً^(١٤). وكان يعرف طموح كل من هؤلاء الستة، ويدرك أنه يصعب أن يقبلوا تقديم أحدهم حتى حذرهم من الاختلاف في الشورى لما في ذلك من خطر على كيان الأمة، واتخذ تدابير فعالة لمنع الاختلاف. وأخيراً أكد عمر ناحية إسلامية وهي

(١٤) كان يخشى من علي صلابته وأن «فيه فكاهة»، ومن عثمان ميله لأهله، ومن الزبير أنه «مؤمن الرضا كافر الغضب شحيح»، ومن عبد الرحمن ضعفه، ومن طلحة كبرياؤه وزهوه، ومن سعد أنه رجل حرب لا يصلح للسياسة. انظر: للمصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢٩؛ أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة الفتوح الأدبية، [١٩١٢])، ج ١، ص ٢٩؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: مطبعة الوطن، [١٨٨٠])، ص ٤٦، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حيدالله، ذخائر العرب؛ ٢٧ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩])، ج ١، القسم ٤، ص ٥٠١ - ٥٠٢.

أن الرسول «توفي وهو عنهم راض».

ومع ملاحظة أثر الظروف في هذا الحل، فإننا نتساءل عن مصدر فكرة الشورى. فمن المحتمل أن لها جذوراً في التقاليد السياسية العربية، فلها شبيه في مجلس وجهاء القبيلة الذين يختارون الشيخ، وربما كانت مأخوذة من فكرة الملأ المكي، وهو مجلس المتنفيذين من أهل مكة، ذلك المجلس الذي نظمه قصي لإدارة شؤون قريش وبنى له دار الندوة، والذي كان رئيسه أميز من فيه؛ وهو مع ذلك رئيس مقيد برأي المجلس.

وعقد مجلس الشورى عدة اجتماعات وطالت المناقشات حتى اتفق على أن يختار عبد الرحمن بن عوف واحداً منهم وذلك بعد أن تنازل عن حقه وقام عبد الرحمن باستشارات كثيرة، ثم اختار عثمان وقد اجتمعت أسباب عديدة، بعضها قبلي وبعضها إسلامي في اختيار عثمان. ولن أقدم رأياً شخصياً في الموضوع، بل أكتفي بذكر الأسباب التي يوحى بها المعاصرون.

إن المصادر تؤكد أن عبد الرحمن جعل السير على سنة الخلفيتين الأولين، إضافة إلى اتباع كلام الله وسنة رسوله، أساس الترشيح، وأن علياً لم يعط جواباً إيجابياً قاطعاً بل وعد بأن يجتهد في اتباع سنة سلفيه، أما عثمان فقد تعهد بذلك دون تحفظ. ونحبرنا المصادر أيضاً أن عبد الرحمن استشار أشرف الناس وأمرء الأجناد، وحاول معرفة رأي عامة الناس حتى «ضعاف الناس ورعاعهم»، فوجدهم يشيرون عليه بعثمان. وهذا يوحى بدعاية واسعة نظمها بنو أمية لمرشحهم، وقد كان بنو أمية يسعون لاستعادة نفوذهم بالتدريج منذ فتح مكة، ونجحوا بذلك نجاحاً كبيراً خلال فترة الخلفيتين الأولين. وكان لشيخوخة عثمان أثر ملموس في تقديمه. ويعطي الإمام علي نفسه سببين آخرين. فهو يتهم عبد الرحمن بالانحياز لعثمان لأنه صهره. وهو يعتقد أن قريشاً تعرف نفوذ بني هاشم واحترام المسلمين لمكانة آل البيت، وتحشى أن تبقى الخلافة فيهم إن اختير أحدهم، في حين أنها تبقى متداولة بين أفخاذ قريش ما دامت في غيرهم.

ومن هنا نلاحظ أن قوة الاتجاهات القبلية كانت في تزايد، وأن التقاليد السياسية في هذا الاتجاه كان لها الأثر الأول في ترشيح عثمان.

وفي خلافة عثمان حصلت الفتنة الأولى في تاريخ العرب المسلمين. وهي - لخطورتها ولما تركته من أثر في تطور حياتهم - تستحق دراسة خاصة.

لقد اتجه نشاط العرب بعيد حروب الردة إلى التوسع الخارجي وشغلهم موجة

الفتوحات وما صحبها من مجد وتضحيات وغنائم، حتى إذا مرت السنوات الست الأولى من خلافة عثمان، وصلت تلك الموجة إلى نهايتها الطبيعية، فوقفت عند الجبال في الشمال، وسهوب آسيا في الشرق، وشمال أفريقيا في الغرب. وكانت السنوات الست الأخيرة من عهد عثمان سنوات هدوء نسبي، انجذبت فيها الأفكار إلى الوضع الداخلي.

ويعمل المؤرخون الفتنة بالشكوى من عثمان ويحملونه مسؤولية ما حصل فيرمونه بالضعف السياسي والإداري، ويؤاخذونه على تصرفات جعلوها سبب الفتنة، وهي تقريبه بني أمية وإثراؤه وإثراء أقربائه على حساب مال المسلمين، وإحراق المصاحف، وإسقاطه خاتم النبي في بئر أريس وعدم اكتراثه بنصائح المخلصين كأبي ذر الغفاري. إن بعض هذه الأسباب لها أهميتها، ومع ذلك لم تكن بعد ذاتها وبشكلها الظاهر عوامل أساسية، وإن كان لها أهمية فذلك في ما تحمله من معنى وملابسات.

ويكفي هنا أن أبين بعض الملاحظات، هادفاً إلى توجيه بحث المشكل توجيهاً يؤدي بنا إلى فهم الحالة فهماً أدق وأقرب إلى الواقع. ولن يكون ذلك من دون مراعاة الاتجاهات والتطورات العامة. وعلمنا أن نلاحظ أنَّ الهزات الاجتماعية لا تنشأ حين انفجارها وإنما يسبقها دور تمهيد تتجمع فيه عوامل الشكوى والتذمر والسخط، ثم تنتظر الظروف المناسبة لتنفجر في دور قد يكون بعيداً عن تكوينها. فعوامل حروب الردة لم تكن من تكوين أبي بكر، وسقوط الدولة الأموية لم يكن ناتجاً من ضعف مروان الثاني، وقيام الدولة العباسية لم يكن بجهد أبي مسلم أو بجهد أبي العباس، ولا يقول ذلك إلا من اختلطت عنده ظواهر الأحداث بأصول التطور، ومن عدَّ العرض جوهرأ. فللظروف وللتطورات أحكامها وتأثيراتها التي قد تتجاوز كل جهد يبذله الفرد وتكتسح كل محاولة لإيقافها. وبعد ذلك فقد يكون في تصرفات الأفراد ما يساعد على التطور، وتبدو عبقريتهم في مدى إدراكهم للأوضاع وفي قدرتهم على التوجيه أو المعالجة.

ولنرجع إلى مشكلة الفتنة، فإني أراها ناتجة بالدرجة الأولى من أوضاع ورثها عثمان ولم تكن من صنع يده، ولكن عثمان لم يستطع تغييرها، ولا ينبغي أن ننسى أنه ألزم نفسه قبل البيعة بالسير على سياسة أسلافه، وبويع على هذا. لقد ورث عثمان الاتجاهات القبلية الصاخبة في المجتمع، وورث الاتجاه الإسلامي وصراعه مع الاتجاه القبلي، نعم، ورث هذين التيارين الرئيسيين اللذين كانا المحرك الأول للتطور. كما ورث تأثيرات الفتوحات، ولا سيما النظام المالي الذي استندت إليه الإمبراطورية

العربية. وإن نحن أمعنا النظر رأينا في تلك الاتجاهات مكنن الفتنة وأصل الانفجار الذي أودى بعثمان وصعد وحدة الأمة العربية أنثذ.

انتقد عثمان لعصبيته لأقربائه وتوليتهم الأمصار ونتيجة تنحيته بعض كبار الصحابة عنها. ففي الشام كان معاوية وهو أموي، وعزل عثمان أبا موسى الأشعري عن البصرة وسعد بن أبي وقاص عن الكوفة، وولى عبد الله بن عامر الأموي على البصرة، والوليد بن عقبة على الكوفة، ثم عزله وولى سعيد بن العاص. وقبل انسحاب عمرو بن العاص من مصر ولى عبد الله بن سعد بن أبي السرح عليها. ومعنى ذلك تنفذ الأمويين وتحقيق أمانيتهم في السلطة. ولذا أمكن عند خلافة عثمان بداية الحكم الأموي. وهنا نرجع قليلاً إلى الوراء. فبنو أمية كانوا أصحاب النفوذ عند ظهور الإسلام، وأكثر مالا وقوة من غيرهم من قريش، وقادوا المقاومة للحركة الإسلامية، وتأكد نفوذهم بعد معركة بدر لمقتل جل زعماء بني مخزوم الذين كانوا ينافسونهم في السلطة. وبعد عام الفتح اشتغل الأمويون بجند لاسترجاع نفوذهم، ونجحوا كثيراً في خلافة أبي بكر وعمر وقاموا بدور أساسي في خدمة شيخهم عثمان وفي وصوله إلى الخلافة. فقد كانوا أقوى كتلة في المدينة عند مجيء عثمان، ومن المنتظر أن يقوموا بالدور الرئيس في خلافته. ولم يرتج الصحابة لتنفيذ هؤلاء الحديثين في الإسلام، والذين قاوموه عند ظهوره أمر مقاومة.

ولعثمان خطاب يرد فيه على تهجم أهل الأمصار عليه، ألقاه أمام الصحابة في المسجد: «وقالوا: استعملت الأحداث، ولم أستعمل إلا مجتمعاً محتماً مرضياً، وهؤلاء أهل عملهم فسلوهم... قالوا: اللهم نعم، يعيبون للناس ما لا يفكرون... وقالوا إني أحب أهل بيتي وأعطيتهم، فأما حبي فإنه لم يمل معهم على جور بل أحمل الحقوق عليهم. وأما إعطاؤهم فإني إنما أعطيتهم من مالي ولا أستحل أموال المسلمين لنفسي ولا لأحد من الناس»^(١٥).

ويرى دلاً فيدا أن عثمان أراد حفظ الوحدة العامة وتحقيق الإشراف الدقيق، فسار في وجهة سياسة عمر، ولكنه استبدل بقوة عمر وشدته تقرب أقربائه وتوليتهم ليضبط بهم الأمور، ولكن القضية انعكست بتنفيذهم الزائد. وهذا رأي لم أجد في التعليقات المعاصرة ما يؤيده.

أردت في ما عرضت أن أبين أن استعلاء نفوذ بني أمية كان نتيجة مطردة للأوضاع قبل عثمان. وعلياً أن نلاحظ أن مجلس الشورى انتهى بترشيح عثمان

(١٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٤٧.

ولكنه لم يورث قناعة تامة. فكان من المنتظر أن يعتمد عثمان على بني أمية اعتماداً كبيراً. ونتيجة ذلك انقسمت قريش على نفسها مع العلم بأن هذا الانقسام له جذوره التي غمرتها موجة الحروب والفتوحات، ولكن أثر مجلس الشورى وتوقف الحرب كانا مساعدين على توسيع الشقة.

والأهم من هذا هو شكوى القبائل من نفوذ قريش. فالثورة جاءت من الخارج ولم يخلقها انقسام قريش بل كان هذا الانقسام عاملاً مساعداً. فالقبائل بنزعتها البدوية التي تكره الحكم المركزي لم ترض يوماً عن سيادة قريش. استمع إلى رد رجل من عبد قيس على الزبير في البصرة حين حاول إقناع أهلها بالثورة على علي: «يا معشر المهاجرين، أنتم أول من أجاب رسول الله (ﷺ) فكان لكم بذلك فضل، ثم دخل الناس في الإسلام كما دخلتم فلما توفي رسول الله (ﷺ) بايعتم رجلاً منكم، والله ما استأمرتمونا في شيء من ذلك، فرضينا واتبعناكم، فجعل الله عز وجل في إمارته بركة. ثم مات رضي الله عنه واستخلف عليكم رجلاً منكم فلم تشاورونا في ذلك فرضينا وسلّمنا، فلما توفي الأمير جعل الأمر إلى ستة نفر، فاخترتم عثمان وبايعتموه من غير مشورة منا...»^(١٦). فالقبائل دخلت الإسلام كما دخلت قريش وهاجرت لإعلاء رايته، ولكن قريشاً استأثرت بالخلافة وقادت وتزعمت. وبما زاد هذا التذمر حدة أن عامة القوات الفاتحة كانت من القبائل فأكد هذا شعورها بأنها مغبونة. فلما انقسمت قريش على نفسها انقساماً ظاهراً وجدت الفرصة سانحة للتدخل.

وظهرت نزعة إقليمية لعلها تطور للنزعة القبلية في الأمصار، يصحبها عدم ارتياح الأقاليم لسلطة المدينة وزيادتها، إذ إن الموارد كانت ترسل من الأمصار إلى بيت المال في المدينة. لقد كان لكل قبيلة مراعيها وحماها الذي تدافع عنه، فحلت الأمصار التي تسكنها القبائل محل الحمى والمراعي التي عليها تعتمد في معيشتها وترى حقها الطبيعي بحكم الفتح في أن تتصرف بها. ولدينا أمثلة لذلك. قال سعيد ابن العاص في الكوفة: «السواد بستان قريش»، فعلت الصيحة «أتجعل ما أفاء الله علينا بظلال سيوفنا ومراكز رماحنا بستاناً لك ولقومك؟»^(١٧). ثم استمع إلى صيحة الشاميين في صفين: «يا أهل العراق، من لشغور العراق بعد أهل العراق، ومن

(١٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٦٩ - ٤٧٠.

(١٧) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ٤، [ط ٣ مزيلة ومنقحة] (القاهرة: مطبعة السعادة، [١٩٥٨])، ج ٢، ص ٢٢٥، ج ٣، ص ٩٠.

لثغور الشام بعد أهل الشام؟». وتظهر قوة التيار الإقليمي القبلي في ذهاب علي إلى الكوفة وتركه للمدينة بعد ثورة طلحة والزبير ومكثه هناك.

ثم انظر إلى مشكلة إحراق المصاحف. ونبين لك مبدئياً أن المصاحف لم تحرق كلها، والظاهر أن مصحف ابن مسعود نفسه لم يحرق. فالكتابة كانت من دون تنقيط ومن دون تشكيل. وإذا أضفنا إلى ذلك اختلاف اللهجات العربية أدركنا مجال الاختلاف بين القراء في القراءة، وهذا أدى إلى بعض الاختلاف كما أنه أكسب القراء نفوذاً محلياً قوياً، وتمثلت النزعة الإقليمية في تأييد كل مصر لقارئه، وفي هذا تأييد للكيان المحلي للأمصار وحدّ من سلطة الدولة وإضعاف الاتجاه نحو المركزية كما بدأه عمر وسار عليه عثمان. فكان جمع عثمان للقرآن خطوة دينية سياسية كبيرة يقتضيها حفظ الدين وتحقيق الوحدة. ومعنى جمع القرآن من ناحية ثانية الحدّ من نفوذ القراء والحدّ من الاتجاه اللامركزي، وهذا هو سرّ الضجة على عثمان. وخير تأييد لذلك أن أحداً لم يتهم الخليفة بالتحريف. فجمع القرآن وما ولد من ضجيج هو أروع مثل للصدام بين الاتجاه القبلي والاتجاه الإسلامي في سياسة الخليفة.

ولقد لمحنا إلى أثر الفتوحات في إحداث الفتنة. ويمكن أن يكون ذلك من ناحيتين، أولاً ناحية الاختلاط بالشعوب الأخرى والصدام بين العقائد والسيادة الإسلامية، وبين العقائد المحلية والنزعات القومية المحلية. ومع أن هذه ناحية لها أهميتها إلا أني أميل إلى أن الزمن كان أقصر من أن يسمح بإعطاء هذه الناحية تلك الأهمية العامة وإن وجد شيء في هذا الاتجاه فهو فردي.

ولكن المهم هو التأثيرات الاقتصادية. فقد حاول الرسول في دعوته مكافحة التباين الاقتصادي، وحثّ على التعاون الاجتماعي والرفق بأن منع الربا وما صحبه من مآس اجتماعية ومالية في المجتمع المكي، وفرض الزكاة، ومنع اكتناز الذهب والفضة ومنع الاحتكار، ووجه سياسته المالية نحو تحسين أحوال الفقراء والضعفاء بالدرجة الأولى. وفي خلافة أبي بكر بدأ فرض الأعطيات، فرأى أبو بكر المساواة بين المسلمين في العطاء فلم يفضل «أهل السوابق والقدم والفضل» قائلاً: «إنما ذلك شيء ثوابه على الله جلّ ثناؤه وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الإثرة»^(١٨). ولكن عمر بن الخطاب اجتهد برأي آخر بأن ميّز في العطاء بين المسلمين، بحسب القدم في الإسلام، والغناء للإسلام والحاجة. فأعطى من شهد بدرأ ٥٠٠٠ درهم في العام ولمن أسلم بعد بدر حتى الحديبية ٤٠٠٠ في العام، ولمن أسلم بعد الحديبية

(١٨) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٤.

حتى نهاية حروب الردة ٣٠٠٠ في العام، ولمن أسلم بعد الردة وشارك في القادسية واليرموك ٢٠٠٠ في العام، ولمن بعد ذلك من ١٠٠٠ درهم إلى ٢٠٠٠ درهم في العام. ومعنى هذا النظام عملياً تمييز المهاجرين والأنصار وتفضيلهم في العطاء، ووضع العرب عاقمة في المرحلتين الأخيرتين، وكان ذلك مما يساعد على إحداث التباين الاقتصادي وعلى نوع من التذمر. وقد اتبع عثمان - كذلك - هذا النظام.

ولما وضع عمر بن الخطاب نظامه المالي رفض تقسيم الأراضي المفتوحة بين المقاتلة، وعذ الأرض ملكاً مشتركاً بين المسلمين يجبى وارده إلى بيت المال، وخصص للمقاتلة عطاء ورزقاً. وقد دفعته إلى ذلك عوامل مهمة منها أنه أراد أن يجعل العرب أمة مجاهدة عسكرية وأراد إبعادهم عن الزراعة. وأراد تكوين موارد مالية ثابتة ليسد منها حاجات الأمة. وخاف إن هو قسم الأرض بين الفاتحين ألا يبقى لمن يأتي بعدهم شيء. ثم خاف انتشارهم في الأرض وضياعهم بين جماهير الأمم المغلوبة لضآلة عددهم بالنسبة إليها، وخاف أن يختل المسلمون بينهم في الأراضي والمياه. هذا إضافة إلى رغبته في ربط الأجزاء بالمراكز وتكوين دولة موحدة.

وهذه سياسة حكيمة ببناء، ولكن معناها كان قصر الجند على العطاء، وهذا ما لم يرتاحوا له لأنهم يرون أن الأرض لهم وأن واردها حقهم الطبيعي بحكم الفتح ولهم مثل في تقسيم الرسول لأراضي خيبر بين المقاتلة بعد فتحها. ولكن قوة الخليفة الثاني ووفرة الغنائم خلال فترة الفتوحات غمرت هذه الشكوى.

واتبع عثمان نظام عمر. فلما توقفت الفتوحات زال وارد الغنائم ونظر الناس في الأمصار إلى الوارد فوجدوه يذهب إلى المدينة فلا يصيبهم منه إلا العطاء. عندئذ قوي التذمر، فهم يرون الوارد مال المسلمين، وأنه يجب توزيع وارد كل مصر على من فيه من العرب، بينما الخليفة (الحكومة) يعده مال الله (أي مال الدولة) فضجوا بالشكوى من عثمان وعمله. ولتوضيح ذلك نذكر الخبر التالي: قال أحدهم يخاطب أبا ذر: «يا أبا ذر، ألا تعجب من معاوية (أمير الشام) يقول إن المال مال الله إلا إن كل شيء لله، كأنه يريد أن يحتججه دون المسلمين ويمحو اسم المسلمين»، فجاء أبو ذر إلى معاوية وقال له: «ما يدعوك أن تسمي مال المسلمين مال الله؟»، قال (معاوية): يرحمك الله يا أبا ذر، ألسنا عباد الله؟ والمال ماله والأمر أمره، قال (أبو ذر) فلا تقله. قال (معاوية): فإني لا أقول إنه ليس لله، ولكن سأقول مال المسلمين»^(١٩).

وتما زاد في حدة التذمر أن رجال القبائل تعودوا على كثرة الإنفاق وعلى شيء

(١٩) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ص ٩٠.

من الترف لكثرة ما حصلوا عليه من غنائم، حتى صارت الأعرابية تألف لبس الحرير. فصعب عليهم تحمّل الوضع الجديد.

ثم إن قريشاً قبيلة تجارية تعرف استغلال الأموال وتنميتها، فعرفت كيف تستفيد من أرباحها من الفتوحات، في حين أنّ عامة القبائل بذّروا ما اجتمع لديهم ولم يستفيدوا من واردتهم. فساعد ذلك على حصول تباين اقتصادي كبير بين قريش والقبائل الأخرى. ويكفي أن نشير إلى ثروات بعض الصحابة. فالزبير خلف خمسين ألف دينار وألف أمة وألف فرس عدا الدور. وكانت غلة طلحة بن عبيد الله التيمي من العراق كل يوم ألف دينار. وكان على مربط عبد الرحمن بن عوف مائة فرس وألف بعير وعشرة آلاف من الغنم وبلغ ربع ثمن ماله بعد وفاته ٨٤٠٠٠ دينار.

ولما مات زيد بن ثابت خلف من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس، غير ما خلف من الأموال والضياع وكانت قيمته مائة ألف دينار. ومات يعلى بن منبه وخلف ٥٠٠,٠٠٠ دينار وديوناً على الناس وعقارات وغير ذلك من الثروة قيمتها مائة ألف دينار. ويعلّق المسعودي على هذه الأخبار بقوله: «وهذا باب يتسع ذكره ويكثر وصفه، فيمن تملك من الأموال في أيامه، ولم يكن مثل ذلك في عصر عمر ابن الخطاب، بل كانت جادة واضحة وطريقة بينة»^(٢٠).

وتما زاد في هذا التباين أنّ أغلب الولاة كانوا من قريش فجمعوا الأموال الوفيرة حتى ضجّ بعض الناس بالشكوى منهم منذ زمن عمر. فاستمع إلى شكوى شاعر من عمال الأهواز:

فلا تدعن أهل الرساتيق والقرى يُفيضون مال الله في الأدم الوفير
نؤوب إذا أبوا ونغزو إذا غزوا فإني لهم وفرّ ولسنا أولي وفر
إذا التاجر الداري جاء بفارة من المسك راحت في مفارقهم تجري
هكذا تصرف الولاة في زمن عمر وهو من هو في قوته. فمن الطبيعي أن يزداد جمعهم للمال في زمن عثمان المتسامح اللين، حتى ظهرت البلاد وكأنها مرعى للولاة والمتنفذين.

ولقد انتقد عثمان بأنه أقطع الأراضي لأقربائه ولجماعة من المهاجرين. وكان من حقّ الخليفة أن يقطع من أراضي الصوافي التي تعد في المقاتلة الذين شاركوا في الفتح (أي غنيمة وخمسها لبيت المال) وليست ملك المسلمين، ومن حقّ الخليفة أن يعطي منها لمن يشاء. وقد أقطع عمر منها لقليل من الصحابة. وسار عثمان في ذلك

(٢٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٧٦ - ٧٧.

على خطة عمر ولكنه فاته في مقدار ما أقطع. إلا أنه ردّ على من انتقده في ذلك قائلاً: «وقالوا: أعطيت الأرض رجالاً. وإن هذه الأرضين شاركهم فيها المهاجرون والأنصار أيام فتحت، فمن أقام بمكان من هذه الفتوح فهو أسوة أهله، ومن رجع إلى أهله لم يذهب ذلك ما حوى الله له. فنظرت في الذي يصيبهم مما أفاء الله عليهم فبعتهم لهم بأمرهم من رجال أهل عقار ببلاد العرب، فنقلت إليهم نصيبهم فهو في أيديهم دوني»^(٢١). وهذا النقد والرد يبينان بوضوح تدمير القبائل من التباين الاقتصادي وقدرة قريش على تنمية مواردها.

ولم تكن احتجاجات أبي ذر الغفاري إلا تجاهلاً للتطور وحيلة على تفشي الترف وتبدل معيشة الناس، ولكن اللوم وجه إلى الخليفة في حين أن الأوضاع العامة تبدلت وذهبت حالة القلة السائدة في بدء الحركة الإسلامية.

ومن هذا نلاحظ شكوى من النظام المالي الذي وضع زمن عمر، وتدمراً من الفوارق المادية بين قريش وغيرها، ونرى أن الاختلاف مع قريش كان قبلياً في أساسه إلا أن التباين المالي والتطور الاجتماعي زاده قوة وتأزماً.

والخلاصة أن القوة على عثمان تمثل ثورة القبائل على قريش بالدرجة الأولى، وهي انتصار للتيار القبلي على التيار الإسلامي. وقد ذهب عثمان ضحية ظروف لم تكن من صنعه، وإنما هي نتيجة تطور الأمة الإسلامية وتبدل ظروفها.

ثم انتخب علي بعد مقتل عثمان، وهو يمثل التيار الإسلامي في اتجاهاته وميوله. وإذا حللنا ظروف انتخابه نلاحظ أن نكبة الأمويين في الفتنة تركت الكلمة في المدينة للأنصار وللهاشميين، ولحد ما لرجال القبائل الذين وطئوا المدينة. وقد أيد الأنصار علياً، وكذا الهاشميون. ولقد اعتادت القبائل أن ترى الخليفة من قريش، ولم يكن في قريش من يتمتع بمثل نفوذ علي، أو بمثل منزلته الاجتماعية لسابقته ومصاهرته وعلمه.

وفضله، لأنه أميز الصحابة الموجودين. ولكن يظهر لي أن نفوذ علي وتأيد الأنصار والهاشميين له كانا العامل الفصل في انتخابه في تلك الظروف المضطربة. ولقد جاء الإمام علي في فترة مرهقة مرتبكة، في فترة انقسام قريش وتجروء الأمصار على المدينة وخرق حرمتها بدخول رجال القبائل المتدمرين الذين ضربوا حرمة الخلافة بقتلهم الخليفة عثمان.

ولم تنته الفتنة بانتخاب علي، بل تلاخقت أحداثها. ولن أحاول هنا مناقشة الحوادث الفردية، أو تقدير الكفايات، لأنّ في ذلك إرباكاً للتطور الأساسي. ولكني

(٢١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٤٨.

سأنظر ما حصل في ضوء الظروف التي أدت إلى إحداث الفتنة.

فالإمام علي جاء ليسير وفق الاتجاه الإسلامي، وكان تأييد الأنصار له على أساس إسلامي. كانت أول خطوة خطاها، وهي عزل ولاية عثمان، إسلامية. ولا حاجة بي إلى رد الرأي السائد وهو أن علياً تسرع في عزل الولاية، وأن تصرفه بعيد عن الدهاء السياسي، لأن هذا الرأي لا يستند إلى أساس تاريخي. فانتخاب الخليفة يعتمد على المدينة لا على الأمصار، ولم يكن للأمصار، أي رأي في ذلك. ولم نرأي خليفة ينتظر بيعه الأمصار لتثبت ولايته. هذا إضافة إلى أن تهذئة الخواطر وإيقاف الهياج يتطلبان عزل الولاية. فالأوضاع السياسية تتطلب ما عمله علي، وتقاليده الخلافة تؤيد ذلك.

ولكن علياً جاء في ظروف استعلاء الاتجاه القبلي وانتصاره كما بينا. وكان خروج معاوية للمطالبة بدم عثمان على أساس قبلي واضح، لأن هذا واجب الدولة وحققها وليس حق الأقرباء. والتفاف الكثيرين حول معاوية إنما يدل على قوة الاتجاه القبلي ومواتاة الظروف.

سار علي على أساس إسلامي، ومعنى ذلك معاكسة التيار القبلي الذي جاء بعد فورته وضربة قوية لأطماع الطامعين. وهذا الاتجاه يقتضي البقاء في المدينة معقل الاتجاه الإسلامي، والتمسك بتقاليدها. ولكن قوة المدينة مضعضة، كما أن نفوذ التيار القبلي كان قد امتد إلى المدينة مؤقتاً بوجود رجال الأمصار فيها. وبعد ثورة طلحة والزبير، سار علي إلى العراق، إلى الكوفة لوجود الرجال والمال هناك، كما أن رجال العراق الذين تدفعهم النزعة الإقليمية والاتجاه القبلي أثروا فيه ليتخذ تلك الخطوة، وبذلك تخلى عن مركز التيار الإسلامي.

وقد تخرج مركز علي في العراق. فهناك كانت التقاليد القبلية وما يصحبها من اتجاهات وحزابات قوية. فالكوفة قبلية حتى في تخطيطها وتوزيع سكانها، وقبائلها محافظة على تقاليدها البدوية، ولم تختلط بالشعوب الأخرى ولم تتأثر بالتقاليد الحضرية بعد، ولا تفهم فكرة الدولة. ولكن الإمام علياً سار في الكوفة وفق الاتجاهات الإسلامية، وكان هذا لا يناسب الكوفيين الذين يفكرون بمصلحتهم وبمصلحة إقليمهم ويريدون الاستثثار. ولذلك نجد أنه يصطدم باتجاههم في كل أزمة.

ففي معركة الجمل أفسدوا عليه استعدادده للتفاهم مع خصومه، بأن اعتدوا بعد تمهيد المفاوضات دون علمه، وسببوا تلك المعركة الدموية. وفي صفين دفعوه إلى التحكيم كرهاً، بعد أن ملوا القتال، وبعد أن أثرت فيهم الصيحة الإقليمية التي نادى بها أهل الشام. ثم فرضوا عليه أبا موسى الأشعري ليمثله، ولم يكن من

الموالين، بل كان من المعتزلة، وقد بين رأيه فيه بصراحة «إنه ليس بثقة، قد فارقتني وخذل الناس عني، ثم هرب حتى أمنتته بعد شهر»^(٢٢). ولما اقترح علي عبدالله بن عباس احتج الأشعث: «لا والله لا يحكم فيها مضريان حتى تقوم الساعة، ولكن اجعله رجلاً من أهل اليمن إذا جعلوا رجلاً من مضر». ولما حذر علي من انخداع اليمن أمام قريش (عمرو بن العاص) أجاب الأشعث: «والله لأن يحكما ببعض ما نكره وأحدهما من أهل اليمن أحب إلينا من أن يكون (بعض) ما نحب في حكمهما وهما مضريان»^(٢٣). وأين هذه الصيحة القبلية من اتجاه علي الإسلامي.

وتظهر الفورة القبلية في خروج الخوارج، فقد كان عامة هؤلاء من رجال القبائل الذين استقروا في الكوفة والبصرة بعد الفتح، وانفصلوا عن جيش علي بعد الاتفاق على صيغة التحكيم. ولم يكن الخوارج الأولون من القراء كما ظن البعض، بل إن هؤلاء انضموا في ما بعد. فهذا أحد أنصار علي يصفهم بأنهم «أعاريب بكر وتميم»^(٢٤)، وتدل روايات أبي مخنف ونصر بن مزاحم على أنهم كانوا من عدة قبائل، من بكر وتميم وهمدان ومغزة وراسب. ويظهر أن بعضهم اشترك في الثورة على عثمان إذ إن بعضهم هدد علياً في البداية حين تلکأ في قبول التحكيم وقالوا له: «يا علي، أجب القوم إلى كتاب الله إذ دعيت إليه وإلا قتلناك كما قتلنا عثمان»^(٢٥). ولم يكن بينهم أحد من المسلمين الأولين.

فهذا ابن عباس يروي لنا مناقشته لهم فيقول: «قلت هاتوا ما نقمتم على صهر رسول الله (ﷺ) والمهاجرين والأنصار وعليهم نزل القرآن وليس فيهم أحد منكم»^(٢٦)، وهو بهذا يدل دلالة واضحة على أنهم أعراب. ولما رأى ابن عباس اعتراضاتهم «قال بعضهم لبعض: لا تجعلوا احتجاج قريش حجة عليكم فإن هذا من القوم الذين قال الله () فيهم «بل هم قوم خصمون»^(٢٧)، وهو جواب يظهر سخط

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥١.

(٢٣) نصر بن مزاحم، كتاب صفين، ص ٤٩٩ - ٥٠٠.

(٢٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٦.

(٢٥) ابن مزاحم، المصدر نفسه، ص ٤٨٩ - ٤٩٠، وأبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد،

شرح نهج البلاغة، ٤ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.]).

(٢٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، تلبيس إبليس، عني بنشره للمرة الثانية محمد منير

الدمشقي (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٢٨)، ص ١٠٣.

(٢٧) القرآن الكريم، «سورة الزخرف»، الآية ٥٨، وأبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، حرره

عن مخطوطات ليدن، سان بطرسبرغ وكمبرج وبرلين وليم رايت، ٢ ج (ليبزيغ: كرسينغ، [١٨٧٤ -

١٨٩٣])، ص ٥٨٣.

القبائل على قريش. ويبدو عدم إدراكهم لفكرة الدولة من صيحتهم المشهورة «لا حكم إلا لله»، فعلق الإمام علي قائلاً: «كلمة حق يراد بها باطل. نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر»^(٢٨). وكان أول إعلان عن وجهتهم في الحكم قولهم: «الأمر شورى بعد الفتح والبيعة لله عز وجل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(٢٩)، وفيه احتجاج جذري على استئثار قريش بالسلطة.

وهكذا تظهر في حركة الخوارج النزعة القبلية في عدم الخضوع للسلطان وللحكم المركزي. ويظهر في حركتهم السخط على قريش والتذمر من انفرادها بالخلافة فإنهم جعلوا أساس نظريتهم أن يكون الإمام عربياً (أخيراً وسعوا الحق للموالي) من أفضل الأمة، ولا يرون ضرورة للنسب القرشي. ويظهر أنهم كانوا يتربصون بالإمام الفرص حتى إذا ما قبل التحكيم قالوا: «إنه محام عن نفسه إمرة المؤمنين» فرأوا الخروج عليه، وقد أوحى لهم مقتل عثمان فكرة إمكان الثورة على الإمام.

في مثل هذه البيئة القبلية وفي وسط الاتجاهات القبلية أراد علي أن يسير على سياسة إسلامية، ولذلك كان كمن يطرق في حديد بارد. أمّا معاوية فثار على أساس قبلي، وصوّر للشاميين أنّ علياً مالأً على قتل عثمان، وقام مطالباً بدمه ودعا للثأر وحاول أن يسترضي ويكرم، وبث الدعاية، وكان زواجه من ميسون بنت بحدل الكلبي (من كلب اليمانية) سنداً قوياً له. وسار على سياسة قبلية: يسترضي الرؤساء ويقرب الشعراء ويستعمل المكر والدهاء.

فالصدام بين علي ومعاوية كان صداماً بين ممثلي تيارين، ممثل التيار الإسلامي يسير على سياسة إسلامية في وسط قبلي فيصطدم بظروفه وبخصمه في آن واحد. وممثل التيار القبلي، يسير على سياسة قبلية في وسط قبلي. فلا غرابة أن انتصر معاوية، فالظروف والأوضاع كانت مواتية له.

وكان انتصار معاوية انتصاراً واضحاً للتيار القبلي، وقد جاء الأمويون على هذا الأساس، فكانت دولتهم نتيجة طبيعية لتطور الأوضاع العامة في عصر الراشدين من دون أن يحصل انقطاع في التطور التاريخي.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٥٥، وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٣٠٧.

(٢٩) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ٦٣.

وقبل أن نناقش التطورات في العصر الأموي، نشير إلى بعض التطورات التي نشأت عن ظروف عصر الراشدين. فقد كان للفتنة الأولى ولأحداثها أثر مهم في التكتلات السياسية في التاريخ العربي وفي ظهور الأحزاب.

إن مقتل عثمان أدى إلى انقسام بين المسلمين وإلى ظهور شيعة عثمان مقابل شيعة علي. ثم إن مقتل الإمام علي أعطى شيعته ومؤيديه أول رابطة قوية وبلور اتجاههم وكون الحزب العلوي أو الشيعة (العلوية). كما أن ذكرى حكمه ربطت قضية العراق بالقضية العلوية، فقد جعلت الكثيرين من أهل العراق يؤيدون بيته دون أن يكونوا شيعة حقاً، ذلك لأنه يمثل بنظرهم زعامة العراق بين الأمصار. وهذه نقطة تستحق الانتباه لفهم ما يبدو من متناقضات في تصرف العراقيين في العصر الأموي.

ظهر العثمانية، أو المطالبون بدم عثمان، وهم يرون أنه قتل ظلماً. ولما قام معاوية صار له أنصاره (شيعة معاوية) ووقف العثمانيون بحكم الضرورة إلى جانب معاوية والشام، حتى صار البعض يعرفهم أنهم «الجماعة الذين يقدمون أمية على بني هاشم ويقولون الشام خير من العراق». وحين انتصر معاوية لم يبق سبب لاستمرار شيعته وحل محلها الولاء لبني أمية وللشام. وشعر العثمانية - بأن ثأرهم أدرك فدخلوا في الجماعة واتخذوا وجهة مسالة «تدين بالكف» عن القتال - وهذا في صالح الأمويين - وتدافع فكراً عن عثمان وسلفيه. وقد عبر الجاحظ بوضوح عن آرائهم في كتابه: العثمانية.

وهناك الجماعة الذين اعتزلوا القتال، ولم يشتركوا مع أي طرف، مثل أسامة ابن زيد بن حارثة الذي اعتذر من الإمام علي قائلاً: اعفني من الخروج معك في هذا الوجه فإني عاهدت الله أن لا أقاتل من يشهد أن لا إله إلا الله»، ومثل سعد بن أبي وقاص الذي قال لعلي: «اعطني سيفاً يفرق المسلم من الكافر». وهؤلاء هم المعتزلة السياسيون.

وظهر الخوارج في ميدان صفين إثر مشكلة التحكيم كما لاحظنا. وبعد مرور هذه الحوادث ومجيء الأمويين استمر الناس يناقشون مشكلات الفتنة الأولى. وقف الخوارج في الطرف البعيد يربطون العقيدة بالعمل ويكفرون غيرهم من المسلمين. ووقف المرجئة في الطرف المقابل يعلنون أن الإيمان بالله يمحو الكفر ولا يرون تكفير من نطق بالشهادة. وفي نظرهم معنى سياسي في صالح الأمويين إذ اعتبروا حكمهم شرعاً مفترض الطاعة. ولكن تطور المجتمع جعلهم يعدلون آراءهم ويدعون إلى اتباع الكتاب والسنة والحكم بالعدل ونادى بعضهم (كالخارث بن سريج المرجئي) بالشورى في الحكم.

وظهر القدرية يؤكدون حرية الإرادة ومسؤولية البشر عن أعمالهم، وانتقدوا الأحكام بشدة لأنهم يأخذون أموال الناس ويظلمون ويبررون أعمالهم بأنها قدر من الله. وقد وقفوا ضد تأكيد الأمويين بأن السلطة انتقلت إليهم بمشيئة الله، وكونوا حزباً يعارض الأمويين. ولعلهم عادوا إلى تأكيد فكرة الانتخاب والشورى في الحكم.

وظهرت في أواخر أيام الدولة الأموية جماعة المعتزلة، وربما كانت لها صلتها بالمعتزلة السياسية، فهي تناقش حوادث الفتنة الأولى على أساس ديني، وتقف موقفاً وسطاً، فلا تعد مرتكب الكبيرة كافراً كالخوارج، ولا تراه مؤمناً كالمرجئة، بل تضعه في منزلة بين المنزلتين.

- ٥ -

ولنعد إلى مجرى التطور العام - فالدولة الأموية جاءت نتيجة تفوق الاتجاه القبلي وانتصار مؤيديه، فهي منبثقة من أوضاع العرب واستعدادهم. ولئن كان معاوية قد نجح بأن يصبح خليفة فإن هذا يختلف عن إنشاء أسرة حاكمة. إن رسوخ قدم الأمويين وإنشاء الدولة الأموية مظهر لمواتاة الظروف العامة لقيام مثل هذا الحكم، ودليل على أن الدولة الأموية ظاهرة طبيعية للتطور العام.

ومن الطبيعي أن تستمر الاتجاهات السابقة في تأثيرها وفي تصادمها، في السياسة والإدارة والثقافة - الاتجاه القبلي والاتجاه الإسلامي، إضافة إلى التطورات الاقتصادية. ولكن اتجاهاً جديداً أخذ يقوى في الأفق وتزداد تأثيراته حتى صار بمرور الزمن من أخطر الاتجاهات، ذلك هو أثر الموالى أو العناصر غير العربية في المجتمع الإسلامي.

ومما زاد في خطورة هذا الاتجاه أنه خالط الاتجاه الإسلامي، وأنه اتخذ طوقاً مختلفة سياسية واقتصادية ودينية وفكرية كما سنرى. ولنلاحظ مبدئياً أن الأمويين أدخلوا القوة في مشكلة الخلافة وأنهم نقلوا مركز الحكم إلى الشام، فكان لذلك أثر يذكر.

لقد بقي الأمويون يمثلون سيادة قريش أمام القبائل، وتكون شعور بأنهم يمثلون السيادة العربية على العجم كما يظهر في الإدارة. وصاروا تدريجياً رؤساء أرسقراطية نامية وهي قبلية صارت تمتلك الأراضي.

ومع ذلك فإن انقسام قريش حول مسألة الخلافة استمر، كما أن العرب كانوا متباينين في نظرتهم إلى بني أمية.

وإن حللنا ظروف الأمويين لاحظنا أنَّ صلتهم بالعرب كانت لا تخلو من توتر أحياناً. فقد عُدوا بنظر قسم من العرب مغتصبين للسلطان، أخذوا الخلافة بالقوة لا بالانتخاب.

فالعلويون وأنصارهم يرون الخلافة حقاً مشروعاً لآل علي، وأنَّ الأمويين أخذوها منهم قسراً. وقد تمسكوا بهذا الحق وعملوا سراً وعلناً لاسترجاعه. كثر المؤيدون لهم بعد استشهاد بعض أبطالهم، وظلم بعض العمال الأمويين لهم. وصاروا رمز المقاومة الشرعية للدولة الأموية، وكان هذا مما فسح في المجال لمختلف الجماعات المتذمرة عربية وغير عربية لتنضم تحت رايتهم.

وأهل الكوفة رأوا في انتصار الأمويين انتصاراً للشام عليهم، ونقلاً لمركز الحكم من الكوفة إلى دمشق. وهذا الانتصار سلبهم قيادة الأمة العربية وجردهم من امتيازات اجتماعية وسياسية كبيرة، وصاروا يشعرون - بعد أن أنقص الأمويون عطاءهم - أنَّ وارد السواد الغني يأكله أهل الشام غمراً لهم وسلباً لحقهم. وأخذوا يمجدون أيام الإمام علي، ويمجدون ذكراه، وكانوا دائماً يسعون لاسترجاع السلطة ولا ينسون أنه أول إمام جعل مركزه وسطهم. ويلتبس علينا مبدئياً كما التبس على كثيرين في الماضي حقيقة شعورهم - أفضية علي وآله أم شيعة العراق وحماة كيانه؟. ولكننا في ملاحظتنا لمواقفهم الحماسية من الأئمة العلويين - الحسين بن علي (رضي الله عنه) وزيد بن علي (رضي الله عنه) خاصة، ومن المنادين بحق آل علي كالمختار ابن أبي عبيد الثقفي - ثم انفضاضهم السريع عنهم حين تقوم السيوف الأموية والأموال الأموية بدورها، نشعر أن عامتهم كانوا يفكرون بالعراق، ولم يكن تأييدهم للعلويين في الغالب إلا وسيلة لذلك. وهذا جعلهم يثرون أحياناً تحت راية ليست علوية كما في ثورة ابن الأشعث الواسعة الخطيرة. وهذا لا ينفي وجود حزب علوي في العراق، يخلص لآل علي، ويسعى دوماً لتأييدهم.

وهناك الخوارج الذين يمثلون النزعة البدوية بصراحتها وجرأتها، فهم لا يعترفون بحق قريش في الخلافة، ولا يقبلون بمبدأ الوراثة، بل يدعون إلى الانتخاب، ولكنه انتخاب يختلف عما كان عليه زمن الراشدين، لأنهم يريدونه انتخاباً عاماً يشمل العرب ويعطيهم الحق في الحكم نفسه. وعلينا ألا ننسى أنَّ القبائل عامة كانت ترى في انتصار الأمويين انتصاراً جديداً لقريش على بقية العرب. وفي هذا شيء من تلك النزعة التي ظهرت منذ حروب الردة.

وأهل الحجاز يرون أنَّ الخلافة حق أبناء الصحابة، وأنها يجب أن تبقى في مهد الحركة الإسلامية وفي مقرها الأصلي، المدينة، وأنَّ الخلافة يجب أن تكون في أولاد

الصحابة الأولين لا في الأمويين الذين أسلموا أخيراً. وتتمثل هذه النظرة في حركة ابن الزبير أقوى تمثيل.

وهكذا كان موقف العرب مقسماً تجاه الأمويين، ومع ذلك فإن أثر السياسة في القبائل وظهور الأحزاب وتكتلاتها تدلّ على أن الأمويين حصلوا على تأييد قبلي في جهة أو أخرى حتى نهاية الفترة الأموية. ولم تصل مقاومة القبائل يوماً - كما هو حال الأحزاب - إلى حدّ العمل الجدي لإزالة السلطان الأموي.

انتصر الأمويون، وانتصرت التقاليد العربية الأولى في الاتجاه السياسي على الأقل، فكان ذلك سبباً لتطورات مهمة وتأثيرات ذات دور خطير. ويمكن أن نشير إلى ما يلي:

أ - قوة العصبية القبلية في الدولة، بشكل يختلف عما كانت عليه قبل الإسلام بنتيجة الأوضاع الجديدة، فكان سبب ظهورها بقوة هو التنافس على النفوذ والسلطان. واتخذت شكل نزاع بين عرب الشمال وعرب الجنوب أو بين قيس ويمن، مع العلم أن المجموعات الداخلة تحت كل جهة لم تكن كلها تنتمي إلى الشمال أو الجنوب. وربما يخفي النزاع بين قيس ويمن في الشمال وراء نزاعاً بين القبائل الشامية المتوطنة قبل الفتح وجلها يمانية من كلب وقضاعة، والقبائل التي دخلت على أثر الفتوحات. وقد ظهر هذا النزاع بشكل علني بعد معركة مرج راهط التي كانت قمة مناورات حول الخلافة، فكان الضحّاك بن قيس الفهري زعيم قيس ينظر جنوباً إلى ابن الزبير ويؤيده، في حين أن اليمانية، ولا سيما كلب وعلى رأسها حسان بن بحدل كانوا يؤيدون أنسباءهم الأمويين. وقد تركت مرج راهط أحقاداً وثاراً زادت الطين بلة وقوت المنافسة على النفوذ:

فَقَدْ يَنْبُتُ الْمَرْعَى عَلَى دِمَنِ الثَّرَى وَتَبْقَى حَزَازَاتُ النَّفُوسِ كَمَا هِيَ
كما قال قائل القيسية بعد مرج راهط.

بدأ التكتل القيسي اليماني في الشام، ثم امتد بمرور الزمن وبالتدرّج إلى أجزاء الإمبراطورية حتى وصل خراسان شرقاً والأندلس غرباً.

وقد وقف رجال الدولة وولاتها موقف الحياد أول الأمر من هذه القبائل. ولكن الظروف، ولا سيما ظروف عصر الحجاج والفترة التي تلتها، أدت إلى أن يدخل الولاة أولاً في تيار العصبية، فأدى ذلك إلى أن تتخذ التكتلات القبلية هيئة أحزاب سياسية، هذه تؤيد هذا الوالي وتتمتع بالنفوذ والجاه، وتلك تأخذ موقفاً سلبياً وثقفي عن المجال. وتعقد الوضع وتأزم حتى لم يستطع الخلفاء المتأخرون تجنب هذا

النزاع، بل انجرفوا فيه بعد سليمان بن عبد الملك، فهبطوا من مكانهم السامي وأصبحوا كأنهم رؤساء أحزاب بدل أن يكونوا رؤساء دول. وبذلك ضعف التوجيه، وتضعفت وحدة الدولة المتمثلة في خليفاتها، وانصدعت دعامة الحكم الأموي.

ب - ولم تدرك القبائل أهمية الحكم المركزي ولم تفهم معنى الدولة ولم تتعود ذلك، بعد فورة العصبية القبلية خاصة. ولم تهذب في الحكم، ولم تتكون لها تقاليد سياسية تناسب ما يقتضيه الوضع الجديد لامبراطورية واسعة، بل استمرت تنظر إلى مصالحهم المحدودة وتعدّها مقياساً في تصرفاتها. وذلك عامل ضعف خطير في الكيان العام.

ج - واستهان الأمويون، بتأثير العصبية، بأمر الأقوام غير العربية، وعدّوهم في منزلة اجتماعية أدنى من العرب، وأبعدوهم لذلك عن السياسة والقيادة وفرضوا على الموالي أحياناً من الضرائب أكثر مما فرضوه على العرب. فالعصبية تبدأ للبيت الأموي، ثم للقبيلة، وتتوسع أخيراً فتكون للأمة ولا تتعدى ذلك. وقد كانت هذه النظرة طبيعية ومألوفة بالنسبة إلى الشعوب الحاكمة في الشرق في ذلك الوقت، إلا أن الإسلام دعا للمساواة بين المسلمين، فكانت دعوته مثار كفاح ومقاومة لهذه النظرة. فالإسلام هو الذي هيا الأساس المشروع لتذمر الموالي، ووقفت بعض الفرق إلى جانبهم وحاول بعض الفقهاء تأييد النظرة الإسلامية والدفاع عنهم. والحقيقة أن العرب من هذه الجهة هم الذين نظموا الموالي ووجهوا مقاومتهم إلى الأمويين وتذمرهم منهم.

وهذه الأوضاع أدت إلى عداء شديد بين الحاكم والمحكوم، وإلى أن ينضوي الساخطون - مهما كانت دوافعهم - تحت لواء الإسلام فيكافحوا ويشوروا باسمه، صادقين ومدعين، في جميع الحركات، من ثورة المختار حتى قيام الحركة العباسية.

د - ثم إن عدم وجود الوراثة في التقاليد السياسية القبلية وقف عقبة في طريق الأمويين حينما حاولوا إدخال هذه الطريقة في الحكم. ووقفت التقاليد الإسلامية ضد الأمويين في هذه الناحية أيضاً. ولذا لم ينجح الأمويون في إيجاد طريقة ثابتة لحل مشكلة الحكم، فكان عصرهم فترة نزاع بين ثلاثة مبادئ:

(١) المبدأ القبلي الذي يعترف بالسيادة في فخذ أو عائلة، ولكنه لا يقبل الوراثة، ويراعي مسألة السن والحنكة والنفوذ والكرم، ويؤكد أن تكون الرئاسة لأقدر أفراد القبيلة أو البيت من دون ضرورة لتوريثها للابن. وقد أثر هذا الاتجاه خلال العصر الأموي فكان سبباً في اختيار مروان بن الحكم ومجيء مروان بن محمد

خاصة، فالأول لم يكن سفيانياً، والثاني كان مروانياً ولكنه لم يكن من الفرع الحاكم، فهو ليس من أولاد عبد الملك، بل ابن أخيه محمد.

(٢) المبدأ الإسلامي، وهو ينسب السلطة لله وليس لفرد أن يتصرف بها حسب إرادته.

بدأ المبدأ بالاستناد إلى فكرة الانتخاب من قبل الأمة، وهذه تمثل بإجماعها المشيئة الإلهية، ولكنه انتخاب محصور عملياً في قریش، ومحدود بصورة عامة بـ«المدينة».

ولقد ظهر لدى البعض (الخوارج) في الانتخاب المطلق الذي يعتبر كل عربي (وبعد فترة كل مسلم) قابلاً للانتخاب، إذا توفرت لديه الصفات اللازمة. وتطور لدى آخرين (الشيعة) إلى فكرة تعارض الانتخاب ولا ترى إمكانه، ونقول بوجود عائلة مختارة (آل البيت) طهرها الله من الرجس وخصها بالولاية. فالخلافة بالنص والتعيين.

(٣) مبدأ الوراثة الذي أدخله معاوية بن أبي سفيان، وبموجبه جاء يزيد الأول ومعاوية الثاني وأكثر الخلفاء الأمويين.

إن وجود المبادئ الثلاثة هذه وأهميتها في الجو السياسي يفسران لنا سبب البيعة لأكثر من واحد في آن واحد. فلم يكن نظام تعدد ولاية العهد مجرد رغبة شخصية ولا كان خطأ كما يتصور دائماً، وإنما كان ضرورة سياسية يقتضيها حرص المروانيين على عدم خروج الحكم من بينهم بعد أن اتعظوا بما حلّ بالسفيانيين، فهم لا يريدون انتقال الخلافة إلى فرع آخر أو جماعة أخرى. كما أن رغبة الأمويين وأهل الشام عامة في أن تبقى الخلافة أموية كانت واضحة في العصر الأموي، ولا سيما في الفترة التي تلت وفاة معاوية الثاني.

ومن ناحية أخرى نلاحظ انتشار المبادئ الإسلامية وتوسع أثرها بالتدريج. وهذا منتظر لأنها تمثل قوة النمو والحركة في الدولة العربية. ويمكننا ملاحظة أثرها في عدة نواح.

فالإسلام انتشر تدريجياً انتشاراً محسوساً بين الشعوب المغلوبة، لأنه رمز المساواة الاجتماعية (نظرياً على الأقل) ورمز التحرر من ضغط الأمويين بنظر بعضهم، أو لأنه أسمى في مثله ومبادئه من غيره بنظر آخرين، أو لأنه رمز النفوذ والسلطان والجاه بنظر فريق ثالث. يضاف إلى ذلك حماس الفقهاء والعلماء لهداية الآخرين. وتستمر بعض الناس به، ليخفوا ميولهم الحقيقية كما فعل الغلاة.

ونلاحظ زيادة أثر الدين في الأسرة الحاكمة وفي سياستها. فعبد الملك بن مروان نشأ نشأة دينية وتعلم الفقه. والوليد اهتم بتعمير المساجد وتزيينها. وسليمان ابن عبد الملك كان إلى حد كبير تحت تأثير الفقيه رجاء بن حيوة. وعمر بن عبد العزيز اتبع المبادئ الإسلامية في حكمه واجتهد للتوصل بها إلى سياسة ترضي المتذمرين من عرب وموال وتهدىء الأحزاب. أفليس من عجائب الأقدار أن يقتل الوليد الثاني وهو يقرأ القرآن، متعمداً أن يلاقي حتفه وكلام الله بيده، وأن يكون يزيد الثالث قدرياً دعا للمساواة بين المسلمين دون تمييز، وحفظ حقوقهم ومنع الظلم؟

ولقد كان لانتشار الإسلام أثره في إظهار تيار الموالي وتوسيع خطره على الدولة الأموية خاصة وعلى الكيان العربي عامة.

فقد كثر عدد الموالي وتوسع نفوذهم بالتدريج وقد اتخذ تيارهم اتجاهات مختلفة. فبعضهم أسلم مؤمناً برسالة الإسلام ويدعوته إلى العدل والمساواة، فاستنكر تمييز الأمويين بين العرب وغيرهم، ومال إلى تيارات المقاومة بدخول صفوف الأحزاب المعادية. وقسم آخر تستر بالإسلام واصطبغ بصبغته لا يريد بذلك إلا منفذاً لبث دعاياته وتحقيق أغراضه. وهذا يصح على أنصار تلك الحركات الاجتماعية الموجودة في إيران والعراق قبل الفتح الإسلامي خاصة، مزدكية بالدرجة الأولى ومانوية بالدرجة الثانية. فقد جاءت المانوية ثم المزدكية تحمل الثورة على الفوارق الاجتماعية والاستغلال والتباين المادي في المجتمع الساساني الذي تفصل طبقاته فوارق حديدية من النسب والمنزلة والثورة. ولما جاء الإسلام لم يبدل الأوضاع القائمة لغير المسلمين، في حين أن الأمويين حالوا الدهاقين واستخدموهم على حساب العامة، فكان ذلك مما جعل أصحاب هذه الحركات يحولون سخطهم الاجتماعي إلى الأمويين وأنصارهم، وتقوى موقفهم لأن الأمويين أجنب حاكمون. ورأى هؤلاء في التستر بالاسم الإسلامي وسيلة لحماية أنفسهم، وثقة في دعوة الإسلام إلى العدل الاجتماعي، يضاف إلى ذلك نبرة قومية خفية تسخط على السيادة العربية. ولقد ظهرت هذه النزعة في الغلاة بفروعهم المختلفة وفي الخرمية.

وقد وجدت هذه الفرق بين المسلمين من يستغلها ويشجعها في سبيل السلطان، فالمختار بن أبي عبيد استغل السبئية وقرب الموالي والغلاة وفرض لهم العطاء كالعرب، وتسامح معهم في مبادئهم، وتكونت نتيجة ظهوره الفرقة الكيسانية. وهذه الفرق جاءت بأراء فارسية غريبة عن الإسلام كمبدأ الحلول والتناسخ والبدع، واصطبغت بصبغة ثورية. وقد وجدت هي وجماعات الغلاة

فرصتها في التستر باللواء العلوي الذي رُفِرَ باسم المبادئ الإسلامية. ولكن الأئمة العلويين من أبناء فاطمة ابتعدوا عنهم وتبرأوا منهم. إلا أنهم وجدوا قبولاً في الفرع الحنفي (أبناء محمد بن الحنفية) فتكونت حركة سرية واسعة باسم العلويين بدأت بتنظيم أبي هاشم ابن محمد بن الحنفية، ثم استغلها محمد بن علي العباسي. وبوفاة أبي هاشم وبحسب وصيته، انتقل ولأه الهاشمية أتباعه الذين تفرعوا عن الكيسانية إلى محمد بن علي العباسي وتكون الحزب العباسي السري بين الموالي، وانتشر من العراق شرقاً فنجح في خراسان حيث كان يكثُر الغلاة وأتباع الحركات الاجتماعية الفارسية. وقد شجع الدعاة العباسيون هذه الاتجاهات متجاهلين ما تنطوي عليه، فلما تحقق أملهم في السلطان كافحوها، فانقلبت وبالأعلى عليهم كما سَنرى.

وهناك اتجاه آخر لحركة الموالي، وهو وجود نزعة قومية لدى الفرس خاصة. وهذه كانت تحلم بإحياء المجد الفارسي عند الموالي منهم وبإيقاف توسع الإسلام على حساب الزردشتية عند من حافظوا على زردشتيتهم (وهؤلاء من أهل الذمة وليسوا من الموالي). وقد ظهرت نزعة الموالي القومية بصبغة إسلامية فتظاهرت بأنها تدعو إلى المساواة بين المسلمين مهما اختلفت عناصرهم، وأنه لا فضل لأحد على آخر إلا بالتقوى. وهكذا أنكر أصحاب هذه النزعة استئثار العرب بالسلطة، وتفوقهم بالامتيازات ودعوا إلى المساواة. وقد ظهر هذا الاتجاه في العراق وإيران خاصة. وقد توسعت هذه النزعة في العصر العباسي إلى ما نسميه بحركة الشعوبية، والزندقة، لأن فتح الباب أمامها جعلها ظاهرة واضحة فانكشفت عن عدائها للعرب ولدينهم وعن سعيها لضرب الاثنين ومكافحتهما بكل وسيلة، لأن الإسلام وحامته من العرب، في رأي بعض الموالي، مسؤولان عن انهيار مجد إيران ودينها.

وعلى أن نبين هنا أن الأحزاب العربية الإسلامية هي التي نظمت حركة الموالي بأشكالها المختلفة، وساعدتها على أن تتخذ مظاهر مختلفة. فالأتقياء والفقهاء أيدوا الموالي في دعوتهم إلى المساواة من دون نظر إلى سر هذه الدعوة. وإليهم يعود الفضل كثيراً في تشجيعهم على الثورات المختلفة كثورة ابن الأشعث. والخوارج قبلوا في صفوفهم عدداً من الموالي (وإن لم يكن كثيراً نسبياً) وذهبوا إلى حد بعيد في دفعهم حتى طوروا نظريتهم في الخلافة إلى المساواة بين العرب والموالي، فجوزوا إمامة غير العربي كما قالوا بإمامة أي عربي يجمع المؤهلات اللازمة.

وقد مرّ بنا أن بعض العلويين استغلوا حركات الغلو وهي بقايا الحركات الاجتماعية الإيرانية القديمة وأفسحوا لها في المجال. فالمختار (الذي قام باسم العلويين) شجع السبئية وشجع آراءهم الغربية وقرب الموالي على حساب العرب.

والفرع الحنفي استغل الكيسانية وشجعهم وقد جاء هؤلاء بآراء فارسية بعيدة عن الإسلام وأدخلوها، مثل التأويل، والتأكيد على ضرورة فهم باطن النصوص المقدسة وأن لا فائدة من ظاهرها، وأن الباطن لا يعرفه إلا الإمام، ويكفي إذا معرفة الإمام وذلك جوهر الدين «فالدين طاعة رجل». وتوصلوا بذلك إلى تعطيل النصوص والشريعة، بل ذهبوا إلى نقطة تحول خطيرة وهي أنه لا يشترط في الإمام الوراثة بل يكفي العلم، فمن أحاط بعلم الإمامة من تلاميذه يمكن أن يكون إماماً ولا حاجة إلى النسب. وهذه هي النقطة التي استغلها الهاشميون والعباسيون، وهي سر نقل الإمامة من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية العلوي إلى محمد بن علي العباسي، لأن محمد بن علي بحسب ما وصلت إليه، كان تلميذ أبي هاشم وعنه أخذ العلم. لقد ذهب الغلاة بعد الدعوة العباسية إلى بيت القصيد فنقلوا الإمامة إلى رجال من الفرس، وبذلك حققوا أمنيته الغالية التي طالما سعوا إليها فنادوا بإمامة أبي مسلم الخراساني، وثاروا لمقتله، ثم نقلوها بعده إلى غيره.

والدعوة العباسية إنما نبتت ونمت بمعونة الغلاة أول الأمر، وكان الجيش الذي دخل مرو عاصمة خراسان بقيادة أبي مسلم من الهاشمية (الغلاة - ولا يخفى التمويه في لفظ الهاشمية). وكان مجيء العباسيين فاتحة فترة نشاط قوي للخرمية (أو المزدكية بشكلها الجديد)، وللزندقة (أو المانوية بشكلها الحديث). فكان ذلك فاتحة فترة صراع اجتماعي جديد في غاية الخطورة كما سنرى.

نلاحظ تماماً مر، أن تيار الموالي كان منبعثاً عن اتجاهات مختلفة، منها النزعة القومية (بمعناها التاريخي الذي يشير إلى الشعور بالكيان والميل إلى التحرر) التي تريد إعادة سيادة إيران وحريتها؛ ومنها الحركات الاجتماعية الدينية الإيرانية السابقة التي قاومت الأوضاع السائدة في المجتمع الساساني واستمرت تقاوم هذه الأوضاع إذ لم تتغير في العصر الإسلامي، ومنها النزعات الدينية المانوية التبشيرية والزرذشتية التي شعرت بخطر المبادئ الإسلامية على كيانه. وقد اتخذت هذه من دعوة الإسلام للمساواة وموقف الأمويين حجة للتذمر وللثورة على بني أمية وعلى السلطان العربي. أما الرأي السائد وهو أن بني أمية بظلمهم وسواد صحيفتهم مسؤولون عن هذه الثورات فيحتاج إلى تدقيق كبير. وإليك بعض الملاحظات التوضيحية:

لقد كانت النظرة السياسية السائدة في الشرق الأدنى عند الفتح الإسلامي، والتي سار عليها الفرس والبيزنطيون، تعد البلاد المفتوحة أرضها وأهلها ملكاً للفتح يتصرف به كما يشاء. فمن يزرع الأرض من السكان - بناءً على ذلك - يدفع ضريبة التاج المالك للأرض شرعاً (بحق الفتح لها)، وهذا يقابل الخراج. ويدفع كل فرد

ضريبة عن رأسه ترمز إلى عبوديته وخضوعه للغالب، وهي ما يساوي الجزية. وهذا ما كان يدفعه سكان العراق للساسانيين.

وإذاً فلا محل للمساواة، ولا مجال للحديث عن إشراك المغلوبين في الحكم أو وضعهم في صفوف الأسياد. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل كان عامة الفرس من فلاحين وحرفيين في إيران يدفعون ضريبة الجزية للتاج الساساني، كما كان عامة الفلاحين في وضع عبودية تحت رحمة العظماء والنبلاء والأشراف الفرس.

وبذلك انعدمت المساواة في إيران ذاتها واقتصر الحكم والإدارة والنبيل على طبقات الأشراف ورجال الدين والمقاتلة، وكان ذلك من أهم الأسباب لظهور المانوية والمزدكية. كما أن التسامح الديني كان معدوماً تجاه الأديان الفارسية لتحكم الزردشتية مكافحتها لكل دين آخر يظهر في إيران، ولذا تحولت المانوية والمزدكية إلى حركات اجتماعية سرية.

ولما جاء الإسلام ووضعت التنظيمات المالية زمن الراشدين، لم تحدث هذه تبديلاً أساسياً في الأوضاع، فقد فرضت في العراق ضريبتا الجزية والخراج، وبقيتا تحملان معناهما القديم من الخضوع للشعب الغالب. وفي إيران فرضت جزية مشتركة على الوحدات الإدارية، وفرض الخراج على الأرض، دون أن تسمح كما في العراق. ومعنى ذلك أن المغلوبين غدوا طبقة واحدة بنظر المسلمين. ولكن هناك فرقاً أساسياً بين النظرية القديمة والنظرية الإسلامية، وهو أن الفارق بين الغالب والمغلوب هو الدين لا العنصر. وبذلك ترك المجال مفتوحاً للمغلوبين ليرتقوا إلى صفوف الغالبين ويتمتعوا بامتيازاتهم بدخولهم في الإسلام، ولم يكن هذا ممكناً في الوضع الذي سبق ظهور الإسلام.

ولما جاء الأمويون ساروا على النظام المالي الذي وضعه عمر بن الخطاب، وأعفوا الداخلين في الإسلام من الجزية والخراج أول الأمر. ولكنهم لاحظوا تقلص الوارد تدريجياً نتيجة انتشار الإسلام، وتقلص الأراضي الخراجية التي صارت تتحول إلى عشرية بامتلاك العرب لها. وتقلص أراضي الدولة (الصوافي) نتيجة الهبات الكثيرة. ولذا كان لا بد من التفكير بزيادة الوارد، ولم يجدوا في نظام عمر ما يحل مثل هذه الأزمة، فرجعوا إلى العرف المحلي وأحيوا بعض الضرائب القديمة المهملة كهدايا النوروز والمهرجان، والضرائب على الحرف والصناعات. ولكن هذا لم يحل الأزمة، فحاول الحجاج معالجتها بأن استمر يفرض الجزية والخراج على المسلمين الجدد، ويفرض الخراج على العرب الذين يمتلكون أراضي خراجية، فارتفعت الضجة الكبرى من العرب أولاً ومن الموالي ثانياً، وقد أخفى العرب ضجيجهم وراء

ضجيج الموالي واهتموا بالحجاج بمعارضة الدين. وكاد نظام الحجاج يعم في القسم الغربي من الإمبراطورية ولكن مقاومة الأهليين حالت دون ذلك. وقد أنقذت تدابير الحجاج الخزينة ولكن المقاومة لها كانت شديدة. واستمر الوضع حتى مجيء عمر بن عبد العزيز، فحاول التوفيق بين مصلحة الخزينة والمبادئ الإسلامية، ووضع أسساً واضحة لنظام الضرائب تدل على كفاية وبعد نظر، إذ عدّ الجزية وحدها رمز الخضوع، يدفعها الذمي ويعفى منها بعد إسلامه. واعتبر أرض الخراج ملك الأمة الإسلامية أو وقفاً عليها، وقال إن الخراج إنما هو إيجار لها وهو حق الأمة كلها، ولذا يلزم كل من يمتلك أرضاً خراجية أن يدفع هذا الإيجار من دون نظر إلى الدين، ونفذ هذا في سنة ١٠٠هـ. وبذلك أبقي وارد الخراج ثابتاً للخزينة، لا يتأثر بانتشار الإسلام.

وقد كان نظام عمر بن عبد العزيز مناسباً للعراق كل المناسبة لأن وارد الجزية منه قليل، والوارد الرئيس يأتي من الخراج فلا تتأثر الخزينة بمثل هذا التدبير. ولكن الجزية مهمة بالنسبة إلى وارد مصر، ولذا أدى هذا النظام (إن قبلنا روايات المؤرخين) وانتشار الإسلام إلى ارتباك وارد مصر، بل قصوره عن سدّ الحاجة إلى النفقات المحلية من إعطيات ورواتب. أمّا خراسان فتلك الأمرء في تطبيق النظام فيها إذ تحالف الدهاقنة مع الفاتحين وتولوا زيادة الجزية أو إبقاءها على بعض من أسلم مقابل إعفاء أتباعهم، وخففوا الخراج عن الأرض بما يناسبهم ويرضي الأمرء وأعوانهم أصحاب الملكيات. وبذلك حافظوا على ثروتهم وكيانهم الاجتماعي ووضعوا العبء على الطبقة العامة. وهكذا استمر الوضع الاجتماعي السيئ كما كان زمن الساسانيين. وكان الدهاقنة يستفيدون من قيامهم بالجباية ولا يستحسنون انتشار الإسلام لأنّ الموالي في وضع أحسن من أهل الذمة، فهم لا يرحبون بذلك اجتماعياً، كما أنّ إعفاء المولى من الضريبة يضّر بمصلحتهم المادية. لذلك كانوا يعرقلون كل محاولة للإصلاح. إنّ نظام عمر أثر في الوارد لأنّ الإسلام ينقص الوارد نتيجة إعفائه من الجزية. وتما مرّ يتضح أنّ نظام عمر بن عبد العزيز بشكله الذي طبق به في خراسان لا يخدم الخزينة. والنظام في ذاته ظاهرة تدلّ على ازدياد أهمية الموالي وعلى شعور الأمويين بمشكلاتهم وسعيهم لمعالجتها بعدل وحزم معالجة أساسية.

ولن نستغرب من محاولة يزيد الثاني الذي جاء بعد عمر بن عبد العزيز أن يعيد الأوضاع السابقة وأن يهمل تدابير. ولم يكن للأمويين إلا أن يتبعوا نظامه أو نظام الحجاج، ولكن نظامه انتصر في الأخير حتى وجدنا نصر بن سيار يحاول تطبيقه بشكل صحيح، بأن فرض الضريبتين في خراسان على أسس سليمة، ضريبة الخراج

على الأرض بعد قسمها بصورة عادلة، بدفعها كل مالك، وضريبة على الرؤوس يعفى منها من دخل الإسلام، وبذلك أصلح نقاط ضعف مهمة في تطبيق ذلك النظام في خراسان. ولكن إصلاح نصر جاء متأخراً لاستفحال الدعوة العباسية.

وتما مرّ نلاحظ أنّ التحويلات التي تعجّ بها كتب التاريخ، قديمة وجديدة (مثل فان فلوتن - السيادة العربية) ناتجة من تصوير التدابير الشاذة وإغفال القواعد أو عن عدم فهم أسس النظام الأموي. وذلك أنّ نظام الضرائب الأموي كان استمراراً لنظام الراشدين الذي كان رهيناً بظروفه التي وضع فيها. فلما تبدلت الظروف جرّت نظام الحجاج إلى حلّ الأزمة، فأثار من الضجة ما أدى إلى الحل المتزن الذي وضعه عمر ابن عبد العزيز الذي نجح في الأخير. وهذا توصلت إليه في بحثي الخاص، وكلما زدت تدقيقاً زدت يقيناً بصحة النتائج المذكورة.

أما ما يذكر عن الأمويين من احتقار للموالي، فلا ردة عليه في أساسه ولكني ألاحظ أنه ينطبق على بداية الدولة الأموية، حين كان عددهم قليلاً وحين كانت التقاليد القبلية في أوجها. ولا ننسى توجيه عمر بن الخطاب الذي أراد أن يكون العرب أمة عسكرية مجاهدة لا تختلط بالأعاجم الذين انهاروا اجتماعياً قبل أن ينهاروا سياسياً، ولذلك شتّد المعسكرات للعرب لئلا يتأثروا بهم. ولكن العرب اتصلوا تدريجياً بالموالي وبغيرهم وتأثروا بهم وبترفهم وعاداتهم، وأفسحوا لهم المجال بصورة تدريجية فلم يقصروهم على دواوين الخراج، بل ولوهم الكتابة والرسائل، فأبو الزعيزعة كان كاتب رسائل عبد الملك وفي منزلة سامية عنده. وسالم بن جبلة مولى هشام كان في منزلة عالية عنده. وعبد الحميد الكاتب كان كبير الخطوة عند مروان الثاني. وكان طارق بن زياد الذي هزم القوط في الأندلس مولى، كما كان حيان النبطي من رجال الحجاج البارزين في أعمال العمران في العراق. وكان مقاتل بن حيان النبطي من القادة في الجبهة الشرقية. ثم ألا يكفي أن يكون اثنان من خلفاء بني أمية المتأخرين من أولاد الإمام؟

ومن هذا يتضح أنّ دخول الموالي في الوظائف وفي الأمور العامة بدأ في العصر الأموي. ولا نسمع بمشكلة للموالي في مصر والشام، وتقتصر هذه المشكلة الخطرة على العراق وإيران، وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه من أنّ النزعات العنصرية والدينية والاجتماعية الإيرانية هي السبب في إحداث هذه المشكلة بالدرجة الأولى. ولعلنا نستبق التسلسل التاريخي ونبين أنّ هذه النزعات نفسها هي التي أبقت مشكلة الموالي وزادتها خطورة واتساعاً في العصر العباسي الذي زالت فيه الفوارق العنصرية وأشرك الفرس فيه إشراكاً مباشراً في الحكم.

ويتصل بما مرّ القول بأن الدولة الأموية كانت بدوية، وأن العلم والثقافة

نهض بهما الموالي. وهذا قول يعود انتشاره إلى كثرة تكراره لا إلى أساس تاريخي. فالعصر الأموي كان عصر حركة ثقافية نشيطة. فيه بدأت العلوم الأجنبية تتسرب إلى العرب مشافهة بالمناقشة مع المسيحيين خاصة وأحياناً بالترجمة كما فعل خالد بن يزيد، وكما حاول عمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك. أما العلوم الدينية من حديث وفقه وتفسير وما يتصل بها كالتاريخ فقد نهض بها العرب، وكان جلّ القائمين بها منهم، ولم يبدأ الموالي بالمساهمة بشكل ملموس إلا بعد أن عربت الدواوين وبعد أن تعرّبوا ثقافة ولغة. ومن الغريب أن نشير إلى ثقافة الفرس وتفوقهم مع أنّ دراسة تاريخهم توحى بأنهم لم يتفوقوا إلا في التفكير الديني في العصر الساساني، وأما العلوم فقد بقوا فيها عيالاً على اليونان والهنود إلى آخر دولتهم. لقد تأثر العرب في العصر الأموي بأسلوب الكتابة الفارسية، أما علم الحديث والفقه والتفسير والتاريخ والعروض والقوافي فكلها عربية الأصل والمنشأ. وأما الشعر فقد كان الميدان فيه للعرب. وليس هذا محل الإسهاب في هذا الموضوع. ويكفي أن نذكره للتنبؤ لا للتوضيح.

لقد انهارت الدولة الأموية بعد تآكل قوة الاتجاهات القبلية واستعلاء الاتجاه الإسلامي في وجهاته الثورية. أفلا نعد قوة المبادئ القدريّة في الشام ذاتها ومجيء خليفة قدرى مثل يزيد الثالث، وانتشار مبادئ الخوارج إليها دليلاً على تغلغل التيار الإسلامي الثوري؟ يقابل ذلك أن القبلية اتجهت في أيام الأمويين المتأخرين إلى زعزعة الأسس الإدارية للخلافة وحولت الخلفاء من رؤساء دول إلى رؤساء أحلاف قبلية. ولما صارت القبلية سبباً للحرب الأهلية في الشام - كما في الثورة على الوليد الثاني - وأداة لإسناد الولاة الشائرين (كآل المهلب)، وحين لم تعد فيها قوة تسند الخلافة عسكرياً، فإنها بلغت أجلها.

ومن جهة ثانية، فإنّ تعاون تيار الموالي مع التيار الإسلامي كان تعاوناً سلبياً للقضاء على خصم مشترك، ولكن الأهداف مختلفة وهنا العقدة الكبرى التي ورثها العباسيون.

سقطت الدولة الأموية إثر جهود العباسيين وأنصارهم في دعوة سرية تلتها ثورة علنية أنزلت بالأمويين ضربات قاضية وتطلب ذلك حوالى ثلث قرن.

- ٦ -

وقد قامت الدولة العباسية على أسس معينة واضحة. فقد اتخذت من ادعاء بني هاشم بالحق الشرعي في الخلافة أساسها السياسي ودعت إلى إرجاع الحق إلى

أهله من دون الجهر باسم المدعو له . ونادت بتحسين أوضاع الموالي ومساواتهم بالعرب وإشراكهم في الأمر متخذة ذلك جوهر برنامجها الاجتماعي . ووعدت بالعدل واتخاذ السنة والكتاب دستوراً يستهدي به إمامها في دولته .

ومن جهة ثانية، أخذت الدعوة العباسية تسعى لجمع كل عناصر التذمر تحت لوائها وتسييرها لخدمتها، وبذلك أثارت قوى كامنة خطيرة . فقد بعث الوعي عند فئات من الفرس ووسعته، وقوت فيهم روح التوثب والسيادة، بل روح إحياء المجد القديم المفقود . كما أنها أثارت الحركات الاجتماعية ونشطتها ووسعتها، ولا سيما حركة الخرمية التي تمثل الثورة على الأوضاع الاجتماعية القائمة . والخرمية لم تكن سوى الحركة المزدكية الثنوية بعد أن حاولت التستر بالإسلام والاستفادة من بعض مبادئه في سبيل حماية نفسها وتوسيع نطاق نشاطها . وقد ذهب بعض الدعاة إلى أبعد من ذلك، فأحيوا في الزردشتية الأمل في بعث دينهم وفي ظهور المنقذ الذي بشر به زردشت، حتى عدّ بعض الزردشتية أبا مسلم ذلك المنقذ .

وهدف العباسيون عند مجيئهم إلى الحكم إلى عدة أمور . فقد أرادوا أن يتلافوا خطر الانقسام العنصري الواضح في العصر الأموي، وأرادوا أن يخلقوا جواً من التعاون والتفاهم (على أساس إسلامي) بين العرب والفرس ليتم الاستقرار . وليحققوا ذلك نراهم يفسحون في المجال الفكري والاجتماعي والسياسي للفرس . كما سعوا لتحقيق التعاون بين الدين والسياسة ليضربوا التقاليد والعصبية القبلية، متعظين في ذلك بالمشكلات التي أضعفت الأمويين .

ولكن العباسيين أخفقوا في مجال تحقيقهم للوعود التي أظهروا كرمًا في تقديمها، وأخفقوا في تحقيق أهدافهم التي أملوها نتيجة عوامل متعددة منها خطأهم في فهم بعض الأوضاع، وعدم إمكان تمشي سياستهم مع وعودهم الثورية، وبتأثير التيارات التي أثاروها، وبسبب طموح الفرس .

فقد تراجع العباسيون عن كثير من وعودهم . فلم يسيروا على الكتاب والسنة في نظر البعض، بل اتخذوا الدين سبيلاً لتبرير حكمهم المطلق ولتقوية كيانهم ومركزهم وللتأثير في الرأي العام . وبذلك خيبروا أمل الأميين في هذا الاتجاه . كما أنهم استأثروا بحق الهاشميين في الخلافة وجعلوه بصورة طبيعية في آل العباس، وتركوا أبناء علي ودعمهم وضيقوا عليهم أكثر مما فعل الأمويون . فأدى ذلك إلى ثورات مستمرة قام بها العلويون، وإلى دعوة سرية خطيرة وهي الحركة الإسماعيلية التي زعزعت كيانهم وشطرت العالم الإسلامي رداً من الزمن وكادت تقضي على دولتهم . ثم إنهم أبقوا الوضع الاجتماعي الطبقي في إيران على ما كان عليه ولم

يتخذوا أي تدبير جوهري لتخفيف الضغط الاقتصادي والاجتماعي على العامة في إيران على رغم وعودهم الكثيرة بإصلاح وضعها. وهذا قوى تدمير العامة وأدى إلى انتشار الحركة الخرمية بشكل لا سابق له في تاريخ إيران، حتى بدت هذه الحركة رمز الصراع التحرري الذي تمثل في سلسلة ثورات على العباسيين طوال العصر العباسي الأول.

وأخفق العباسيون في السياسة العملية، فإنهم قربوا الأرستقراطية من الفرس والطبقة المثقفة منهم وأشركوهم في الحكم، آملين بذلك أن يحققوا التعاون المنشود متوقعين أن ذلك كل ما يتمنى هؤلاء. ولكن طموح الأرستقراطية الشخصي، وطموحهم القومي في بعض الأحيان أدى إلى الاصطدام المتكرر بين العباسيين ومثلي الأرستقراطية (الوزراء خاصة) وإلى تنكيل العباسيين بهم خوفاً على الدولة والسلطان. فساءت العلاقة بالتدريج بين الجهتين حتى فقد أمل التعاون بعد المأمون.

ومعنى هذا أن العباسيين وجهوا لوم العامة وتدميرهم إلى دولتهم، وأملوا ضبطهم بتعاون الأرستقراطية معهم بسبب وجود النزاع الاجتماعي بين هؤلاء وبين العامة، فلما اصطدموا بالأرستقراطية، أصبح السخط عاماً، وجعلوا الفرس يفكرون بتسوية اختلافهم الداخلي وتوجيه الجهود مجتمعة على العباسيين. وقد ظهرت بوادر ذلك في تأييد بعض الأرستقراطية لحركة بابك الخرمي، ثم اتضح في قيام الإمارات الطاهرية والسامانية المستقلة تقريباً في إيران في القرن الثالث الهجري.

وقد نجح العباسيون بضرب الاتجاه القبلي، ولكنهم أحقدوا العرب عليهم ولا سيما بتقريبهم الفرس. في حين أن فسخ المجال أمام الفرس لم يرضهم بل ساعد على ظهور نياتهم القومية. فبرزت حركة الشعوبية وهي حركة تمثل صراعاً اجتماعياً ثقافياً عنيفاً بين العربية والأعجمية. وانتشرت الزندقة، وهي تمثل نزاعاً سياسياً دينياً بين الديانات الفارسية والطموح الفارسي وبين الروح العربية والدين الإسلامي، سرّ مجد العرب وأساس سلطانهم. وحصل تكتل قوي في البلاط العباسي بين مثلي الاتجاه العربي والاتجاه الفارسي، فكان ذلك مما زلزل التوازن الذي حاول المنصور إنشائه بين العنصرين العربي والفارسي. وبذلك عاد الصراع بين الموالي والأمويين قوياً عنيفاً بشكل جديد بين السلطان العربي والقومية الفارسية. وقد يكون غريباً أن نقول إن الأرستقراطية الفارسية تعاونت مع الأمويين مدة أطول من تعاونها مع العباسيين، ولم تتخل عن بني أمية إلا بعد تدابير نصر بن سيار المالية التي أعادت تنظيم الضرائب. ولكن الغرابة تزول إذا تذكرنا فورة الروح الفارسية على أثر الدعوة العباسية ومجيء العباسيين.

ثم إن الاضطراب الناتج من زوال التوازن وضعف التعاون بين الفرس

والعرب، ومن خيبة أمل الأرستقراطية الفارسية في الحصول على ما تريد، ومن ثورة الجماهير الإيرانية الواسعة مع بابك الخرمي، ومن تضعف كيان العرب بعد مقتل الأمين، ومن عدم الثقة بولاء الجند الفارسي والعربي للعباسيين، ومن الخطر البيزنطي الذي يهدد الحدود العباسية - كل ذلك استوجب حلاً سريعاً حاسماً للارتباك الذي يهدد كيان الدولة بإدخال عنصر عسكري جديد فتي يعتمد عليه الخليفة في تثبيت قوة دولته، ويكون في وضع يعلو على العنصرين الأولين: العرب والفرس. وهكذا دخل الترك الميدان في خلافة المعتصم. واقتضت الضرورة والخبرة أن يكون هذا العنصر بعيداً عن جوِّ الدسائس والمناورات السياسية التي تعج بها العاصمة بغداد، وأن يكون في مقرّ بعيد عن موطن الجند القديم المتذر المتذبذب في ولائه، وأن يكون بعيداً عن ترف العاصمة وإغرائها ليبقى فتيّاً وليكون سنداً للخلافة، فأدى ذلك إلى اختيار سامراء وجعلها قاعدة للدولة بدل بغداد، ومعنى تبديل العاصمة تبديل الأسس التي تمثلها العاصمة القديمة، وهذا زعزع أسس الدولة العباسية وكان عاملاً أساسياً في ارتباكها وضعفها. فقد نجحت القوة العسكرية الجديدة بكسب الحروب، ولكنها مع بعدها عن التقاليد الحضرية أخفقت إخفاقاً ذريعاً في إرساء سياسة جديدة أو في حفظ الإدارة المثبتة.

ومن ناحية ثانية كان للتطورات الاقتصادية أثرها، فالاهتمام بالصناعة وتوسعها وزيادة النشاط التجاري أديا إلى ظهور طبقة مثرية من التجار وأصحاب المصانع من العرب والفرس. وإذا لاحظنا التعاون الظاهر، بصرف النظر عما ينطوي عليه ذلك التعاون، بين الأرستقراطية الفارسية والعربية في العصر العباسي الأول، وخيبة الحركات الاجتماعية الفارسية التي اقتصرت بدعوتها على الفرس، أدركنا سرّ التحول فيها، إذ أخذت توجه دعوتها إلى الطبقات العامة من فرس وعرب وغيرهم ضد السلطان العباسي، وتكامل هذا الاتجاه في أخطر حركة وأوسعها وهي الحركة الإسماعيلية.

وإني أشير أخيراً إلى اتجاه ثقافي له صلة بما مرّ. فقد أفسح العباسيون في المجال للفرس في الناحية الثقافية. وإذا تذكرنا اتجاهاتهم الدينية والسياسية استطعنا أن نفهم أنهم قاموا بحركة تأليف وترجمة شعبية واسعة المدى في الدين والأدب لإحياء تراثهم الديني والأدبي، ولا سيما في ما يتعلق بالمانوية والمزدكية وفي ما يتصل بتاريخهم، ورووا القصص والأخبار عن ملوكهم الماضين - وأكثرها أسطوري - ليزيدوهم روعة وليرفعوا من شأن ماضيهم. ونقلوا كثيراً من الآراء المانوية والكتب المانوية والديسانية والمرقونية ليتخذوها وسيلة لمقاومة العربية والإسلام، وربما كان المانوية أنشط من غيرهم في هذا.

وتلا هذه الترجمة والدعاية مناقشات دينية واسعة هددت الأسس الاجتماعية والمبادئ الإسلامية، فصار الخلفاء ولا سيما المهدي يهتمون بالرد عليها ويطلبون إلى الفقهاء أن يقوموا بذلك. وأدى ذلك أيضاً إلى تضيق مجال الحرية الفكرية على أعداء الإسلام، الزنادقة خاصة، بشكل لا سابق له، وذلك لما لاحظوا من تأثير لهم في العامة البسطاء.

وأدى هذا التوثب العدائي إلى تشجيع المتكلمين والمعتزلة الذين تسلحوا بخير أساليب الجدل والمنطق والمعروفة آنئذ، فكانوا أنشط وأقدر من غيرهم على الرد. وأخذت الدولة تتدخل في قضايا العقائد العامة حفظاً للكيان العام. وربما كان ذلك سبباً مهماً من أسباب اتخاذ الاعتزال مذهباً رسمياً في خلافة المأمون والمعتصم والواثق. كما أن هذه المناقشات الجدلية كانت دافعاً مهماً من دوافع الاعتناء بترجمة كتب الفلسفة للحاجة إليها في الحياة العامة.



هذه ملاحظات عامة شاملة جردتها من ذكر المصادر ومن سرد النصوص لأنها تمثل آراء تجمعت نتيجة الدراسة والتدريس، لعل فيها الجديد، ولعل فيها ما يفيد، فإن لم يكن فيها لا هذا ولا ذاك، فلعل فيها ما يدعو إلى إعادة التفكير في ما ورثنا من آراء لا يسندها إلا أنها قيلت وتكرر قولها. والله يعلم أي توخيت الدقة والعلم. وهو الموفق إلى الخير.

الرسالة الثالثة

تطوّر المجتمع العربي في صدر الإسلام

بعد هذا العرض، يمكننا أن نلقي نظرة على التطورات الاجتماعية والاقتصادية في صدر الإسلام.

- ١ -

كان العرب قبل الإسلام بدواً وحضراً، وينتظر أن يختلف أسلوب معيشة المجموعتين. ولكن أساس التنظيم الاجتماعي واحد هو القبيلة بروابطها وعرفها وقيمها الخلقية.

وجاء الإسلام بمثل جديدة واتجاهات جديدة، وأحدث ثورة دينية فكرية، رافقتها تطورات أدت إلى ثورة في حياة العرب الاقتصادية وفي وضعهم المعاشي. فقد تجاوز الإسلام الحدود القبلية إلى أفق جديد حين نادى بفكرة الأمة، ثم وحد العرب بعد الردة في نطاق أمة واحدة، ووجههم إلى الجهاد فأخرجهم من مواطنهم إلى آفاق جغرافية جديدة. وصحب ذلك تنظيم بشكل يحقق فكرة الجهاد والتوسع.

وتطلب هذا الاتجاه تنظيمات لها أثرها في حياة العرب. إذ استوجب مبدئياً إنشاء الديوان ليحوي سجل المحاربين من القبائل، وتوفير العطاء والرزق لهم لضمان حاجاتهم المعاشية. وهذه الخطوة صارت ضرورية بعد إيقاف الغزو في الجزيرة. وتطلب بعد ذلك إنشاء مراكز جديدة للعرب الذين خرجوا في الفتوحات، وعلى أثرها، إلى البلاد الجديدة، وهكذا أنشئت البصرة والكوفة في العراق والفسطاط في مصر والقيروان في تونس لتكون «دور هجرة» للعرب ومراكز لتجمع قواهم في انطلاقهم إلى آفاق أبعد. ويكفي أن نلاحظ أن «دور الهجرة» أنشئت في بلاد هي أطراف المنطقة التي سبقت إليها هجرات عربية قبل الفتح. وانطوى هذا الاتجاه على تنظيم العرب إلى أمة عسكرية لها معسكراتها ومقراتها. وأدى إلى تنظيم الضرائب بشكل يضمن ما تتطلبه الأمة من وارد ونفقة والانصراف عن الزراعة والمهن.

وأدت الفتوحات إلى انتشار العرب وتوسعهم في الأرض والرزق. وقد خرجوا في موجة ازدادات تدفقاً بازدياد الانتصارات ثم بتوسع الفتوح. ولقيت حركة الهجرة حماساً، فأمام جفاف الجزيرة وتوقف الغزو توجد الثروة في البلاد الجديدة. وهناك تشجيع الخلافة حتى أسقطت من العطاء من لم يقاتل في البلاد المفتوحة ومن لم يهاجر إليها. وشملت هذه الهجرة أهل البادية والحاضرة على ما بينهم من تفاوت في القابليات والمستويات، وكان لذلك نتائجه في الحياة العامة.

وتلا الفتوح بصورة تدريجية انتشار الدين الإسلامي، فدخله من آمن ومن تستر. وقوي هذا الاتجاه على مرّ الأيام حتى أدى إلى ظهور تيار الموالي. وكان لهذه التيارات - القبلي والحضري، ثم تيار الموالي - دور في التطورات الاجتماعية في ما بعد.

خرج العرب إلى الفتوح بهيئة قبائل واستمروا يكونون الجيش العربي الذي نظم في تقسيمات أساسها الوحدات القبلية، من قبيلة إلى عشيرة، وسجل العرب في الدواوين المحلية في الأمصار (دواوين الجند) على أساس النسب القبلي، وانتظموا في السكن في سكك ودروب على أساس العشائر والأفخاذ، واستمرت التقاليد والعادات القبلية سائدة بينهم في البداية وبقي التأكيد على رابطة النسب قوياً.

ولكن الظروف الجديدة في الأمصار كانت تعمل على تعديل هذه الأوضاع التي نقلت مخطط البادية إلى مخطط المدن. فهذه القبائل استقرت في مدن أو في معسكرات جديدة وبدأت تسير في حياة مستقرة لا حياة ترحل وغزو، في مجتمع قاعدته المشتركة العطاء والرزق الذي شمل المحاربين وأهلهم، وإطاره الفكري والعقائدي الإسلام الذي قوي وتغلغل على مرّ الأيام.

وهذا التنظيم القبلي المنسجم في الظاهر كان يخفي وراءه التباين بين عناصر البادية والعناصر الحضرية التجارية عن عرب المدن وخاصة مكة. ولم يقتصر هذا التباين على الخبرة المالية وعلى القابليات، بل إنّ القيادة في الفتوحات والرئاسة في الإدارة كانت لعرب المدن - مكة والمدينة أولاً والطائف بعدئذٍ.

ففي فترة الفتوحات وبعدها تمكن المكيون التجار وبعض عرب المدن من تنمية الثروات التي حصلوا عليها، وكانت المجالات فسيحة، فهناك التجارة وتموين الجيوش وبيع الغنائم، وهناك ظاهرة إثراء بعض الأمراء والعمال كما يبدو من الشكوى المتكررة التي رواها المؤرخون الأولون (خاصة البلاذري). كما سبقت الأرستقراطية القرشية غيرها في تقدير قيمة الأرض وأخذت تمتلك الأراضي

الواسعة، إلى جنب فعاليتها المالية المتصلة^(١). أما ما يذكر عن منع عمر بن الخطاب امتلاك الأراضي فلا أساس له. ومزت الفترة الأموية الأولى قبل أن أحس برغبة بعض أشرف القبائل في امتلاك الضياع.

يقابل هذا جهل البدو بالأمور المالية وتبذيرهم، فقد أسرفوا في النفقة كما انهالت عليهم الأموال، فلما توقفت الفتوحات أفلسوا بسرعة ووجدوا العطاء والرزق ضئيلاً بالنسبة إلى ما اعتادوه، تما زعزع طراز معيشتهم.

وهذه التطورات زادت في حدة التباين بين رجال القبائل وأهل المدن القدماء، وأكسبته حدة ظهرت آثارها جلية في الفتنة الأولى. وأكد هذا الوضع القلق امتزاج الجانب الاقتصادي بالمشكلة السياسية. فالقبائل ترى أنّ البلاد التي فتحتها تعود إليها بحق الفتح، وإذا كانت الأراضي لم توزع على الفاتحين (كما قررتها المدينة)، فإنّ وارد هذه الأراضي هو حقها الطبيعي ويجب أن يصرف عليها لا أن يرسل إلى العاصمة. وهي نظرة استمرت قوية بعد انتقال العاصمة إلى الشام.

ويبدو أنّ أهل المدن لم يروا تعارضاً بين اشتراكهم في الحملات العسكرية أو في الإدارة وبين متابعة التجارة بل إنهم استمروا على ذلك في مجالات أوسع، ولنا في فعاليات الزبير وطلحة وأبي هريرة وعبد الرحمن بن عوف أمثلة على ذلك. ووضعت ضرائب التجارة بصورة تشجع المسلمين عليها وتحمي تفوقهم التجاري. فهي ٢,٥ بالمئة على المسلمين وضعف ذلك على أهل الذمة، و١٠ بالمئة على القادمين من خارج البلاد الإسلامية.

وتتضح أهمية الناحية التجارية في تخطيط المدن الجديدة كالكوفة والفسطاط، فهذه المدن تستند إلى ثلاثة مراكز: المسجد الجامع وهو المركز الاجتماعي السياسي، ودار الإمارة وهي المركز الإداري، والسوق وهو المركز الاقتصادي، وقد جعل وسط المدينة إلى جانب المسجد.

- ٢ -

ولم يؤد مجيء الأمويين إلى الحكم إلى انقلاب في الوضع الاجتماعي والاقتصادي السائد، بل كان نتيجة لتياراته، وكان عصرهم استمراراً لها في الحقول كافة.

(١) أبو الحسن أحمد بن الزبير، الذخائر والتحف، حققه عن نسخة فريدة محمد حميد الله؛ قدم له وراجعته صلاح الدين المنجد، التراث العربي؛ ١ (الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٥٩)، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

ومهما قيل عن تأخر الأمويين في دخول الإسلام، فإنهم قرشيون يمثلون في وجهتهم الإدارية استمرار الخطوط التي استقرت في فترة الراشدين، من تكوين دولة موحدة وسيادة العرب الذين قاموا بالفتوح، وبقاء الجيش يستند إلى القبائل، وحفظ وجهة الأمة المجاهدة.

وكان المجتمع في مطلق العصر الأموي يتكون من المسلمين وهم بالدرجة الأولى العرب الفاتحون، ومن أهل الذمة. وقد بقي أهل الذمة على تنظيماتهم الاجتماعية ومؤسساتهم الدينية يتبعون قوانينهم وعرفهم. ونظمت علاقاتهم مع العرب بعهود خاصة ضمنت لهم حرياتهم العامة، خاصة حرية العقيدة والملك، مقابل جزية يدفعونها، وقد يطلب إليهم ضيافة من يمر بهم من رسل المسلمين وإرشاد الضالة. ولم توضع عليهم قيود اجتماعية، وأما ما ينسب إلى عمر بن الخطاب من قيود فهو إنتاج فترة متأخرة في ظروف اجتماعية وسياسية مختلفة. وكان دورهم كبيراً في الإدارة المالية، كما أن الصلات الاجتماعية بينهم وبين المسلمين كانت طبيعية، وكان لها أثرها في إثارة بعض المشاكل الفكرية وفي تبادل الأفكار في مرحلة شفهية سبقت مرحلة الترجمة الرسمية. وهذه ناحية لا تزال تنتظر الدراسات الجدية.

أما المسلمون فهم العرب مبدئياً، وقلة من غير العرب، زاد عددهم بصورة تدريجية، وهم الموالي.

جاء العرب واستوطنوا أحياناً في مراكز أو مدن خاصة كالبصرة والكوفة. ودراسة هذه المدن وتطورها تعطي صورة واضحة عن تطور العرب في هذه الفترة وعن صلتهم بالموالي. جاء العرب في هيئة قبائل مع أهلهم وانتظموا في سجل العطاء. ولعل ظروف التنظيم العسكري استوجبت أن تصبح العشيرة لا القبيلة الوحدة العسكرية الأولى وعلى رأسها عريف يتولى توزيع العطاء وبعض المسؤوليات. ولكن التطورات السياسية أدت تدريجياً إلى تأكيد أهمية القبيلة - وهي مجموعة عشائر، ثم إلى تكوين أحلاف قبلية تتنافس على النفوذ والسلطان، وركز ذلك بعدئذ اختيار الأمراء من مجموعة أو أخرى.

وقد أدت ظروف الفتح ومبدأ المساواة الإسلامية زمن الراشدين إلى وجود وحدات عسكرية من الموالي تستلم العطاء والرزق وتساهم مع الجيوش العربية في القتال، كما هو حال السيابجة والأساورة في العراق. ولعل استمرار الهجرة العربية من الجزيرة إلى الأمصار وما يتطلبه ذلك من التوسع في العطاء وهدوء موجة الفتوحات الأولى أدى إلى وقف هذا الاتجاه، فاستند الديوان إلى العرب وحدهم.

وحصلت تطورات جديدة أثرت في الأساس الاجتماعي القائم. فقد انتشر الإسلام بين أهل البلاد المفتوحة وتضخم عدد الموالي. ومن المتعذر وضع الموالي في مرتبة واحدة. فبينهم كتاب الدواوين وهم فئة مختارة، وهناك التجار ولهم شيء من المنزلة الاجتماعية والنفوذ المالي. ويقابلهم عامة أهل الحرب والصنایع وهم في مستوى اجتماعي واطى، ومعهم الفلاحون الذين أسلموا في قراهم أو نزحوا إلى المدن، وهم يكونون مع أهل الحرف جمهور الموالي.

ولم يكن مفهوم الولاء واحداً، فهناك أسرى الحرب الذين استرقوا ثم أعتقوا لدوافع مختلفة، وهؤلاء نسبتهم قليلة. وهناك من دخل الإسلام - أفراداً وجماعات - وانتسبوا إلى شخص أو قبيلة، وهذا شأن الأكثرية، يبغون بذلك أن يكون لهم محل في التنظيم القبلي القائم، وولاؤهم ليس ولاء عبد تحرر بل إنه ولاء حلف، ولكنه حلف بين طرفين غير متكافئين أدبياً. وهذا الحلف لا يخلو من مزايا لكل من الطرفين فهو يحقق للموالي مكاناً في المخطط الاجتماعي الذي يستند إلى القبلية وفيه صيانة اجتماعية لهم مقابل خدمات يقدمها الموالي وتقوية مادية لحلفائهم العرب. ومن المنتظر أن يقل عدد المسلمين الجدد الذين يطلبون الولاء كلما ضعف الأساس القبلي للمجتمع، وكلما تطور الأساس الإداري وتركزت سلطة الأمير فوق القبائل.

ولعل هذا يتضح إذا ذكرنا شيئاً عن تطور النظام الإداري^(٢)، لصلته بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية.

كان اتجاه الأمويين منذ البداية نحو تكوين مفهوم للدولة لدى القبائل، ويتمثل ذلك في التأكيد على فكرة الأمة وعلى الاتجاه نحو المركزية - قدر ما تسمح به ظروف المجتمع وأسس القبلية - وذلك باختيار ولاة ثقات يعتمدون عليهم ويعطونهم سلطات إدارية واسعة، فكان جلّ ولائهم من الأمويين ومن حليفهم القديمة ثقيف. ولعلنا نجد في خطبة زياد بن أبيه (البترء) خير تعبير عن الوجهة الأموية الأولى في الإدارة. وتتمثل هذه الوجهة أيضاً في توجيه القبائل فتوحات جديدة، كانت الموجة الثانية والأخيرة فيها للفتوحات العربية.

وقد استعانت الإدارة الأموية برؤساء القبائل الذين كانوا يساعدون الأمير في تسيير شؤون مصر، ويكونون مجلساً شبه رسمي يجتمع في الأماسي وعند الضرورة ويتذاكر في الشؤون العامة، فيعبر عن وجهة القبائل من جهة ويساعد الأمير في

H.A.R. Gibb, «The Evolution of Government in Early Islam,» *Studia Islamica*, vol. 4 (٢)
(1955), pp. 5-17.

ضبط القبائل من جهة أخرى^(٣). حصل هذا حين كان التنظيم القبلي قوياً، وهو اتجاه استمر حتى خلافة الوليد بن عبد الملك.

ولا يفوتنا أن نبين أن التكتلات السياسية القبلية الكبرى أدت ببعض الخلفاء إلى أن يعينوا أمراء الأمصار أحياناً من الأشراف العرب الذين لهم سند قبلي قوي.

ثمّ ظهر اتجاه ثان سبقته تمهيدات، وهو استناد الأمير إلى سلطان الخليفة، وتركيز قوته، كما يظهر من تعيين أمراء ليس لهم ذلك الكيان القبلي كخالد القسري ونصر بن سيار، ويتمثل ذلك في جواب هشام لمن نبه إلى أن نصر بن سيار ليست له في خراسان عشيرة إذ قال: «فأي عشيرة أكثر مني لا أبا لك»^(٤). ومعنى ذلك أن السلطة أخذت تتركز في الإدارة، وأن مصلحة الدولة أو مصلحة العائلة الحاكمة هي الاعتبار الأول.

بدأ هذا الاتجاه منذ زمن عبد الملك بن مروان الذي عرّب الإدارة وبدأ بتوجيهها نحو طابع موحد في الولايات المختلفة. وجاء عمر بن عبد العزيز فأصلح نظام الضرائب على أسس جديدة. وبرز هذا الاتجاه زمن هشام الذي حاول أن يتم تنظيم الإدارة على الأسس الجديدة. فمن وجهة عريية عامة أكمل هشام حركة تعريب الدواوين في خراسان وسار على أساس عربي في الإدارة دون تركيز على التقسيمات القبلية. ومن جهة إسلامية أخذ بوجهة عمر بن عبد العزيز في إصلاح النظام المالي وذلك بمعالجة وضع خراسان بشكل ينصف عامة الموالي على أسس إسلامية وإن اصطدم ذلك بمصلحة الدهاقين. ولعل صلته كانت أكثر من قبل بالفقهاء كما نستدل من محاولته ضرب طلائع الزندقة.

وفتح عبد الملك، بالتعريب، الباب لظهور الكتابة بالعربية. ونما هذا الاتجاه حتى فكر أخلافه بتركيز تنظيم الإدارة المركزية كما يبدو من بداية طبقة الكتاب، حتى نجد عبد الحميد الكاتب، زمن مروان الثاني، المثال الأول للكتاب المتضلعين. ولعلّ هذا الاتجاه يفسر اهتمام هشام بالاطلاع على سير الملوك الفرس، وما ترجم له منها يعكس محاولته الاستفادة من التقاليد الإدارية الساسانية.

ويصل هذا الاتجاه إلى غايته المنطقية في تفكير الأمويين في أواخر فترتهم بإنشاء

(٣) انظر: صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٣).

(٤) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الدين الشيال (بيروت: دار المسيرة؛ دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠)، ص ٣٤٢.

جيش نظامي خارج القوات القبلية الحرة. حصل هذا التطور الإداري إثر تطورات اجتماعية مهمة. فقد تحولت «دور الهجرة» أو المعسكرات العربية إلى حواضر نشطة تتمثل فيها الحياة العربية المدنية، وضعفت الروح العسكرية تدريجياً فيها وخاصة بعد توقف الفتوحات. وظهر هذا التحول في النواحي الفكرية كما ظهر في النواحي الاجتماعية والاقتصادية. وليس هذا مجال تناول النواحي الفكرية، بل يكفي أن نلم ببعضها. فقد أخذت المبادئ والقيم الإسلامية تتغلغل بالتدريج، وظهر ذلك في محاولة المشتغلين في الفقه والحديث في بث المفاهيم الإسلامية، وفي وزن العرف والتقاليد المحلية السائدة بميزان إسلامي وإكسابها وجهة إسلامية. وقد أسفرت هذه المحاولات عن نشأة علم الفقه وعن ظهور مدارس محلية فقهية تتمثل فيها الجهود الجماعية وينمو إرثها الفقهي بطريق التراكم والتكامل دون أن تنسب إلى شخص أو تقلد أحداً - كما حصل في العصر العباسي. كان هذا هو الحال في الكوفة وفي مراكز الأمصار وهدفها طبع الحياة العامة بطابع إسلامي.

وإلى جانب هذا الاتجاه حصل تطور في المفاهيم السياسية، إذ انتشرت الآراء السياسية للأحزاب، من شيعة وخوارج وعثمانية ومرجئة، وصار لها الدور الرئيسي في المجتمع. وقد تجلّى هذا في الحركات السياسية في الكوفة في سلسلة ثورات منذ فاجعة كربلاء حتى ثورة زيد بن علي. وإذا كانت البصرة لم تلعب هذا الدور في الثورات الحزبية فلأن العثمانية فيها لهم دور التهدة والتسوية. وبهذا تحولت روح المقاومة تدريجياً من قبلية إلى مقاومة سياسية حزبية.

ولذا لم يعد بإمكان الأمويين الاكتفاء برؤساء القبائل في ضبط قبائلهم، بل اضطروا إلى تركيز سلطة الأمير وإسناده بحاميات شامية. وتبلور هذا الاتجاه في بناء واسط لتكون المركز الجديد للعراق. ونحن نحس بتحول اجتماعي في العلاقة بين أشراف القبائل وعامة أفراد القبيلة. فالأشراف، على العموم، وقفوا إلى جانب الإدارة الأموية ولم يتحمسوا يوماً لحركة حزبية أو ثورية ولم تتعد مساهمتهم فيها الكلام. أما قوة الحركات الثورية فكانت تستند إلى سواد القبائل. ويتجلى هذا في التمهيد لحركة الحسين، وفي حركة التوابين وفي ثورة المختار الثقفي وفي ثورة زيد ابن علي.

وإذا مررنا بحركة الخوارج التي اعتمدت على العناصر المتطرفة في وجهتها القبلية (في البداية) ثم الإسلامية، فإن هناك جماعة القراء والأنقياء الذين حددوا موقفهم من الوضع القائم على أسس من التقوى والمثل الإسلامية، ووقفوا يسندون كل حركة معارضة باسم العدالة والمساواة، وكان دورهم كبيراً في تشجيع الموالي

وتنشيط مقاومتهم. وكان تأثيرهم واضحاً في صفوف عامة الناس.

لننظر إلى التطور الاقتصادي. وهنا نرى إلى جانب النشاط التجاري اهتماماً جديداً بالأرض. ولكن أشراف القبائل ينظرون إلى التجارة بشيء من عدم الاحترام، وإن نشطت الفعاليات التجارية فإنها كانت بين الموالي وإلى درجة أقل بين العرب. ولكن الأرض ثروة محترمة ومصدر مهم للربح، فاتجه الأشراف العرب إليها. وتمثل هذا الاتجاه في تحويل الأرض الخراجية إلى أراضٍ عشرية نتيجة انتقال ملكيتها إليهم. ويبدو هذا الاتجاه قوياً في الربع الأخير من القرن الأول الهجري وبعده، وشمل إحياء الأرض الموات وتجفيف المستنقعات وحفر الترغ، حتى وضع الأمويون قاعدة بعدم السماح بإحياء الأرض الموات إلا بموافقة الإدارة الأموية، وهي قاعدة جديدة.

وساهم الخلفاء الأمويون أنفسهم في هذا الاتجاه بإقطاع أراضٍ من الصوافي إلى أقربائهم وأنصارهم. وإذا تذكرنا أن هذه الصوافي هي في الأصل أراضي من قتل ومن هرب من الأرستقراطية أو الإقطاعيين من فرس وبيزنطيين، أدركنا أن الفتح الإسلامي قام بدور فعال في تدمير الإقطاع القديم في الهلال الخصيب خاصة، وبذلك ترك السبيل ممهداً لظهور طبقة من الملاكين الجدد. ومعنى ذلك أن الملكيات الباقية في غالبها صغيرة أو أنها ملكيات مشتركة لأهل القرية. وإذا لاحظنا إغراء المدن للفلاحين بما تفتحه من مجالات، والضريبة النقدية على مساحة الأرض زرعت أم لم تزرع، وهجرة الفلاحين - خاصة الأجراء - إلى المدن بعد أن حررهم العرب من الارتباط بالأرض، أدركنا هبوط أسعار الأراضي مبدئياً وسهولة انتقالها إلى الملاكين الجدد. وتشعرنا تدابير عمر بن عبد العزيز المالية بالقلق من هذه التطورات والحذر من ظهور الملكيات الكبيرة وتوسعها على حساب أراضي القرى والملكيات الصغيرة. ومن هنا جاء تمييزه في الضريبة بين الأراضي المزروعة وغير المزروعة، وكرهه شراء أراضي الخراج مع أن ذلك لا يؤثر - بموجب نظامه - على وارد بيت المال. وهذا بدوره يفسر مقاومة الملاكين العرب لتدابيره حين قرر اعتبار الخراج إيجاراً للأرض لا ضريبة على أهل الذمة.

ولكن تدابير عمر بن عبد العزيز كما يظهر لم تترك أثراً يذكر في مشكلة الأراضي، إذ استمر التنافس على اقتنائها، ولعله وصل أوجه في فترة هشام، إذ نرى الخليفة وبعض ولاته - كخالد القسري - من أكبر ملاكي عصرهم، ويمكن أن نذكر الأراضي الواسعة التي حصلها مسلمة بن عبد الملك من تجفيف نواح من البطيحة وحفر نهري السيين لإروائها. وهكذا شملت هذه الفعاليات استغلال أراضٍ جديدة واسعة، بل إن الملاكين لم يتورعوا عن التجاوز على أراضي الصوافي التي استأجروها

بادعاء ملكيتها كما فعل أهل الكوفة حين أحرقوا سجلات ديوان الخراج إثر ثورة ابن الأشعث.

ولم تمر هذه التطورات دون تدمير، فإنّ وعود يزيد الثالث بأن لا يحفر القنوات ولا يبني القلاع عليها ولا يحمل المزارعين من الأعباء ما يدفعهم إلى الجلاء عن أراضيهم تشعر بقوة الشكوى ومرارتها.

ولا يفوتنا أن نلاحظ أنّ إصلاحات عمر بن عبد العزيز فيها تأكيد لفكرة الدولة. فالملاكون العرب كانوا يشترون أراضي خراجية ويحولونها إلى عشرية ويرون هذا بعض حقهم كفاتحين، في حين أنّ تأكيد عمر بن عبد العزيز على أنّ الأراضي الخراجية وقف على الأمة الإسلامية وأنّ الخراج إيجار للأرض لا ضريبة على الذميين يصدر من روح التنظيم الذي بدأه عمر بن الخطاب، وإن اختلف في التطبيق لاختلاف الظروف. وفي هذا إثارة جديدة للأشراف العرب.

ومن مظاهر تركيز الحياة الحضرية أننا نرى بعض الملاكين اتجه إلى السكن على أراضيهم وتعهدوا بدل أن يتغيب عنها دوماً في المدينة، وتشير الدلائل إلى حصول هذا بوضوح في خراسان ومصر، كما أنّ خطاب يزيد الثالث يشعر بأنه حصل في جهات أخرى. وبهذا اتجه المجتمع من حالة قبلية عسكرية إلى دور زراعي تحف فيه القبلية والروح العسكرية وتظهر فيه الروح المدنية والملكيات الكبيرة.

هكذا تحول أشراف القبائل إلى أرستقراطية حضرية مالكة. ولكنهم بقوا في نظرتهم الاجتماعية يحتقرون المهن وينظرون إلى المسلمين من غير العرب نظرة تنطوي على عدم المساواة. وكان عامة أهل المهن من الموالي، وهؤلاء كثروا في المدن وأثروا في تطورها الحضري، وصاروا مصدر قلق فيها. وتجمع أصحاب المهن بصورة واضحة في أسواق خاصة بهم لكل حرفة سوقها، وذلك منذ الثلث الأخير للقرن الأول الهجري. وصار لبعض الحرف دور مهم في الحياة الاقتصادية كالصرافين مثلاً. وما دام الموالي يشتغلون بالحرف أو بالأمور الكتابية فلا اعتراض على ذلك، والمهم أن لا يشاركوا العرب في العطاء، وهو حقهم، وأن لا يلوا وظائف عامة تؤدي إلى التسلط عليهم كالقيادة والقضاء كما لم يروا تزويج بناتهم منهم ولم يرتضوه. ولكن زيادة أهمية الموالي بصورة أكيدة، ونشاطهم في جوانب من الحياة العامة صارت تهددهم. وتؤكد هذا حين حاولت الأحزاب السياسية أن تجلبهم إلى صفوفها، وحين اشتغل كثيرون بالفقه، ووجدوا احتراماً وعظفاً من الأنقياء.

ويبدو أنّ بعض التدابير الشاذة التي اتخذها الأمويون بعد حركة المختار وبعد ثورة ابن الأشعث، من فرض الجزية والخراج عليهم بعد إسلامهم، ومن محاولة

إرجاعهم إلى قراهم والسعي لعزلهم عن السكان العرب، كما هو الحال في واسط مثلاً، لم يكن إلا رد فعل لهذا التطور.

وإذا نظر العرب إلى أنفسهم كأمة فاتحة حاکمة، تنصرف إلى الإدارة والجيش، وتؤكد على شرف النسب وعلى شرف المآثر في الإسلام، وتجعل المنزلة الاجتماعية لأعضائها تبعاً لذلك، فإنّ اتجاه الأشراف العرب إلى ملكية الأراضي أدى بالتدريج إلى بداية تباين اجتماعي اقتصادي بينهم وبين عامة أفراد القبائل. ولكننا لا نستطيع التحدث عن طبقات اجتماعية بين العرب في العصر الأموي، وكل ما نراه هو حصول بدايات مهدت لتطورات في هذا الاتجاه في العصر العباسي.

أما غير العرب، وخاصة الفرس، فقد ورثوا نظاماً اجتماعياً يقوم على الطبقات، وهي طبقات يفصل بينها النسب والمهنة. وقد وقف أشراف الفرس والدهاقين إلى جانب الأمويين وتعاونوا معهم. أما أفراد الطبقات الاجتماعية من موالٍ وذميين فإنهم وقفوا ضد الكيان القائم الذي لم يغير من وضعهم بصورة جذرية، وساهموا في الحركات الثورية.

ويبدو أنّ انتشار الإسلام أدى إلى حدّ ما إلى تخلخل نظام الطبقات في المجتمعات القديمة. وإذا كانت أدوار الأزمات تلقي ضوءاً خاصاً على الأوضاع الاجتماعية، فإنّ الدعوة العباسية تلقي ضوءاً على المخطط الاجتماعي والاقتصادي في أواخر العصر الأموي. فمع أنّ الدعوة العباسية كانت لأسرة عربية، ومع أنّ بعض قادتها البارزين كانوا من العرب، إلا أنّ جمهور مؤيديها كانوا من الموالٍ والأعاجم عامة. أمّا القبائل العربية فقد استند موقفها إلى الصراع على النفوذ السياسي والسلطة لا على أساس اجتماعي. فالمضربة أيدوا السلطة الأموية في خراسان في أواخر أيامها لأنّ وجهتها قيسية، بينما وقف اليمانية من الدعوة موقف عطف أدبي إثر نكبة آل المهلب وآل خالد القسري إذ رأوا في ذلك ضربة لنفوذهم، ومع ذلك فإنهم لم يدخلوا الدعوة بشكل يذكر. وربّعة «الساخطة على ربها منذ بعث نبيه من مضر» كانت خارجية وتابعة للواء الخوارج. وبصورة عامة يمكن القول إنّ العرب كمجموع في خراسان والكوفة لم يسندوا الدعوة العباسية بدرجة تذكر. وحين نفحص كتل الموالٍ والأعاجم الذين أيدوا الدعوة نجد أنّ عامة الأتباع من الفلاحين وأرباب الحرف وبعض التجار، وهم على الأكثر من الهاشمية (الغلاة الذين تحدروا من الكيسانية)، ومن الخرمية، وهذه في الأصل استمرار للحركات الاجتماعية الإيرانية التي ترجع إلى ما قبل الإسلام، وهي تمثل الثورة الاجتماعية على الأوضاع في إيران مكتسية بثوب إسلامي. ووقف الدهاقنة جانباً ولم ينضموا إلى الحركة

العباسية إلا بعد استفحالها ولأسباب مصلحية وهي رغبتهم في استعادة الوضع الذي زعزعت إصلاحات نصر بن سيار المالية.

- ٣ -

وتلا الثورة العباسية تطورات مهمة في الأوضاع الاجتماعية. فقد أشرك العباسيون الموالي في الإدارة والجيش، وضربت القبلية بشدة، وأنشئ جيش نظامي مختلط. وهذه اتجاهات غيرت في خطوط التنظيم الاجتماعي.

لقد بدل أساس التنظيم الإداري، إذ صار بيروقراطياً يعتمد على الخليفة (العربي) ووزرائه (الفرس). وصار جلّ أمراء الولايات من البيت العباسي ومن الأشراف الفرس في العصر العباسي الأول، ولكن أشراف القبائل بالمفهوم القبلي أهملوا، وظهرت طبقة الكتاب وتوسعت وكانت تعتبر نفسها في مرتبة الأشراف التي تترفع عن الأعمال الحرة حتى التجارة. ومعنى ذلك أن إشراك الموالي - وكل غير العرب من المسلمين موال - كان يعني إشراك الأرستقراطية الفرس وحدهم في الإدارة.

ودلّ تأسيس الجيش النظامي على أن تنظيم العرب على أساس أنهم أمة مجاهدة حاكمة - وهو التنظيم الذي استمر طيلة فترة الراشدين وفترة الأمويين - قد انتهى، إذ إن العباسيين تخلّوا عنه ليعتمدوا على الجند النظامي من عرب وفرس وغيرهم.

وبقيت الأرض في هذه الفترة موضع نشاط الأشراف والأرستقراطية الجديدة وبعض التجار، واستمر توسع الملكية الكبيرة وخاصة لدى العباسيين والمقربين منهم. هذا في حين أن جماعات متزايدة من العرب صارت تستقر على الأرض، وكان بينهم جماعة من صغار الملاكين والزراع. ونظرة إلى الثورات في الشام ومصر في العصر العباسي الأول تبين مدى انتشار العرب على الأرض. وقد أدى ذلك إلى تقارب أكثر من الناحية الاجتماعية بينهم وبين الزراع المحليين من سكان البلاد الأول وساعد كثيراً على تعريب الشرق الأوسط. ومن جهة أخرى أدى التوسع في ملكية الأرض وفي الزراعة إلى حاجة إلى الأيدي العاملة من الرقيق، وهذا نشط تجارة الرقيق، فتجمعت أعداد كبيرة منهم في بعض جهات العراق وخاصة في الجنوب كما يظهر في ما بعد في ثورة الزنج.

وتركز التطور الحضري في النشاط التجاري، وازداد نشاط العرب في التجارة في هذه الفترة وبدأت تظهر طبقة متوسطة من أصحابها. ولقي هذا النشاط تشجيعاً من العباسيين، كما كان جزءاً من اتجاه التطور الاقتصادي. وتتمثل أهمية التجارة في

اختيار موقع بغداد وفي تنظيم أسواقها ضمن مخطط شامل للمدينة. وصارت محلة الكرخ وهي مركز التجار من أنشط محلات بغداد وأغناها. وينعكس هذا التطور الاقتصادي في نشاط الصيارفة الواسع في هذه الفترة، في غناهم وفي تسليفهم الأموال للتجار حتى صار درب عون، مركز الصيارفة في الكرخ، عصب الحياة التجارية في بغداد في هذه الفترة^(٥). وكان دور الصيارفة كبيراً في الكوفة، وهي مركز تجاري آخر، حتى إن أحدهم ضمن للمنصور تصريف المدينة عند ثورة آل الحسن. وبرزت بعض الشخصيات التجارية في الحياة العامة، فهذا ابن عمار وزير المعتصم كان تاجر طحين ثري ولم يكن من الكتاب.

وينعكس أثر التطورات الاقتصادية في كتب الفقه، كما في كتابات الفقيه محمد ابن الحسن الشيباني^(٦). فالشيباني يؤكد على اكتساب المال بالعمل الحر ويفضل ذلك على أخذ العطاء من بيت المال، ويروي الحديث «طلب الكسب فريضة على كل مسلم ومسلمة». وهو يجذ جمع المال، مخالفاً بذلك نظرة التقوى التقليدية، على أن يكون جمع المال بطرق آمنة. ولا يرى للفقر تبريراً، بل يورد الحديث «كاد الفقر أن يكون كفراً». ويحدد الشيباني المكاسب بأربعة أنواع: الإجارة، والتجارة، والصناعة، والزراعة، وبذلك يعطينا أوجه النشاط الاقتصادي في هذا العصر. ونحس في ما كتب عن الزراعة إقبالاً عليها ورداً على النظرة القبلية التي تراها مذمومة، ويذهب في تأييد الاهتمام بالزراعة إلى حدّ تفضيلها على التجارة. وتبدو في مناقشته بعض مشاكل الزراعة واستئجار الأرض محاولة لتبرير الطرق المتبعة في معالجتها من ناحية فقهية.

ونرى في كتابات الشيباني توسع التجارة، والظاهر أنها تجارة كماليات بالدرجة الأولى وخاصة تجارة الرقيق - من عبيد وجوار - ونرى ظهور أصناف متعددة من الشركات، مثل شركة العنان وشركة المفاوضة، ونحس بمشاكل المعاملات المالية في المضاربة والقروض والحوالة وكيفية معالجتها على أسس مقبولة. وهذه تبين لنا أهمية الفعاليات التجارية في الحياة الاقتصادية.

(٥) أبو عبدالله محمد بن عبدوس الجهشيري، كتاب الوزراء والكتاب، حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شليبي (القاهرة: الباي، ١٩٣٨)، ص ٢٢٨.

(٦) محمد بن حسن الشيباني: الاكتساب في الرزق المستطاب، تلخيص محمد بن سماعة؛ عرف الكتاب وترجم للمؤلف وعلق حواشيه محمود عرنوس (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٣٨)، والمخارج في الحيل، ويليه رواية أخرى لهذا الكتاب لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي؛ نشره يوسف شخت (ليزيغ: هنريكس، ١٩٣٠).

ونشعر بازدياد الترف في المجتمع وتوسعه في المأكل والملبس وفي بناء الدور الفخمة وتزيينها وزخرفتها. ونرى أنفسنا أمام طبقة متوسطة جديدة تتخذ أهمية اجتماعية غير مسبوقة، بل نرى أيضاً الحسن يبرر هذا التطور ويقول: «فعرنا أنّ من ترخص الإصابة من المنعم فليس لأحد أن يؤثمه في ذلك».

ونحن نرى في كتابات الشيباني صورة للتطور الاقتصادي الاجتماعي. نراه في إقبال العرب على زراعة الأرض، وهو تطور ينافي القيم القبلية الموروثة. ونراه في النشاط التجاري الذي أدى إلى ظهور طبقة متوسطة جديدة. ونرى أهميته المتزايدة التي استدعت اهتمام الفقهاء فأدركوا قيمته وحاولوا وضع أسس ومقاييس فقهية تحدّ من تطرفه أحياناً، ولكن المهم أنها تكسبه صفة مشروعة في وجه قيم اجتماعية لم تعد تلائم الفترة الجديدة. ولعل أقوى مثل لأثر النشاط التجاري، إقرار بيع «العينة» الذي يخفف من أثر منع الربا في نشاط المعاملات التجارية.

ويتمثل التطور الاجتماعي بوضوح في نمو المدن. فقد توسعت المدن كثيراً في هذه الفترة وظهرت طبقة «العامة» وأخذت تلعب دوراً في حياتها. وتألّف العامة من أهل الحرف والصناع ومن صغار الباعة ومن جماعات تركت الريف إلى المدينة بحثاً عن وسيلة للكسب. وكانوا خليطاً من أجناس ومشارب مختلفة، في مستوى ملحوظ من الأمية والجهل، وعلى استعداد لتابعة كل دعوة جديدة حتى صاروا عنصراً مهماً في الحركات الاجتماعية في ما بعد.

وإن نحن نظرنا إلى بغداد كمثال لهذه الحياة المدنية، نلاحظ أنّ السكنى فيها كانت على أسس من المهن والنسب. فقد اقتصر مركز المدينة المدورة على قصر الخليفة ودور أولاده ودواوينه وحرسه. واقتصرت الدور بين السوريين على كبار الأتباع والقادة. أمّا أهل المدينة فبقوا خارج السور مجتمعين حسب أصولهم (عرباً، فارساً، خوارزميين... إلخ) وحسب مهامهم. وكان لكل مهنة سوقها الخاص لا يختلط بهم غيرهم. ولكن الأساس المهني طغى بعد فترة على الأساس الأول. وتبدو أهمية الأسواق وضرورة الإشراف عليها بظهور المحتسب (ليحل محل العامل على السوق) يساعده أعوانه والعرفاء على الحرف. ولم تقتصر مهمته على المكايل والموازين ونوعية الصناعة، بل شملت الإشراف على جوّ الأسواق، وتعدت ذلك إلى الحمامات والمساجد، تما يدل على اهتمام خاص بمراقبة فعاليات العامة.

هذا ويبدو في حياة الصناع تطور ملموس. فلهم الآن طابع متميز، ويدعون «أصحاب المهن» و«أهل الصنائع». وأدّى تجمعهم في أسواق خاصة، وتكاثرهم، وتطور الحياة الاقتصادية، إلى ظهور تماسك بينهم وإلى اعتبار المهنة رابطة أساسية، واتخاذ النسبة إلى المهنة كالنسبة إلى المدينة والقبلية. هذا مع تنظيم داخلي يشير إلى

تدرج في الصنعة وإلى مراحل تعليمها من «مبتدئ» إلى «صانع» إلى «أستاذ» أو «معلم». وكانت المهن عادة وراثية ولكن الأفراد أحرار في اتباع المهنة التي يريدونها.

وإذا كان بعض العامة سلك هذا السبيل السلمي، فإنّ بعضهم انخرط في تكتلات ثورية تظهر لأول مرة في جماعات كبيرة خلال الحرب الأهلية بين الأميين والمأمون وهم العيارون والشطار. ويبدو أنهم في جملتهم من باعة الطرق ومن أهل السوق و«الرعا»، ظهروا للدفاع عن بغداد التي حاصرتها جيوش المأمون، ولهم تنظيم خاص وزي خاص، كما أن لهم نظراتهم الخاصة^(٧). ومع أنّ ملاحظهم تبدو أكثر وضوحاً كلما تقدمنا، إلا أنهم في هذه المرحلة يمثلون أدنى أهل المدينة من ناحية مادية، إذا إنهم كانوا يعيشون على هامش المدينة محتقرين اجتماعياً وفي ضيق مادي أكدّه ارتفاع الأسعار التدرجي. ولذا نجدهم يسخطون على السلطة ويعادون التجار سادة الأسواق بعنف وإصرار. ومع أنهم بدأوا بمقاييس اجتماعية تخالف العرف أحياناً إلا أنهم سرعان ما أخذوا بمفاهيم الفتوة وطبعوها بطابع حركة اجتماعية. وعلى كل فإنّ تبلور هذه الحركة حصل بعد هذه الفترة.

ولكن التطورات المذكورة لا تعني أنّ المفاهيم الاجتماعية للعصر الأموي قد زالت، إذ لا تزال فكرة النسب مهمة اجتماعياً، وبقي النسب العربي مهماً في المجتمع، واستمرّ التباين - بدرجة أقل - بين العرب وغيرهم. نعم تعاون أشرف الفرس مع العرب في هذه الفترة، ولكن ذلك كان استمراراً لما كان في العصر الأموي مع فارق أساسي وهو المساواة في المجالات الإدارية والعسكرية. وأمّا العامة التي قدمت مادة الثورة العباسية فإنها بقيت على وضعها السابق. وهنا حصل تطور جديد. فإنّ الموالي اشتركوا في الثورات في العصر الأموي بقيادة العرب وبتشجيعهم، من حركة المختار إلى ثورة ابن الأشعث، إلى ثورة الحارث بن سريج المرجئ، إلى الدعوة العباسية، أي أنهم انضموا تحت ألوية عربية لأهداف دعا إليها العرب. وإنّ تحدّثنا عن حركة الموالي آنثذ فإنها في الواقع تتركز في العراق مركز المقاومة، حزبية وغيرها، للأمويين وللشام.

ثم تحولت حركة بعض الموالي في هذه الفترة إلى شعبية وزندقة تتمركز في العراق أيضاً وإن بدت في وجهات أخرى. وهي تعبير عن تحرك جماعة من غير العرب. فالزندقة لم تكن إلا نشاطاً مركزاً للمانوية أرادت تحت ستار إسلامي شفاف وبطريق التأويل وبالتشكيك بالقيم والعقيدة، تهديم الكيان القائم والسلطان العربي

(٧) عبد العزيز الدوري، «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام»، مجلة كلية الآداب (بغداد)، العدد ١

(حزيران/يونيو ١٩٥٩).

بنسب الإسلام. أما الشعبية فهي تعبير عن الوعي القومي للشعوب الأخرى (غير العرب) وخاصة الفرس. وقد ظهرت بين الكتاب والشعراء والمؤرخين، وسعت عن طريق الترجمة والتأليف لبعث التراث الإيراني وتمجيده، وللطعن بكل ما يمت للعرب من مثل ومآثر. وقد لعب بعض الكتاب - وجلهم من الفرس - وبعض الوزراء دوراً في تشجيع الترجمة عن الفارسية. وقد أراد الكتاب طبع المؤسسات العباسية بطابع إيراني وإحلال المثل والثقافة الإيرانية محل الأصول الثقافية العربية. وإذا كان عمل الكتاب يصدر عن اعتزاز بالثقافة الإيرانية، وهو محاولة لبعثها واستهانة بالثقافة العربية، فإن هجمات الشعبية وصراعهم مع العربية هدف إلى مسخ تراث العرب وتسخيف مثلهم وقيمهم، وهو محاولة لتشجيع روح الثورة عليهم. ويبدو لي أن دورهم هو الهجوم على العرب، وبعث الوعي الإيراني على أساس من البعث الأدبي والثقافي^(٨).

وتمثل الوعي الإيراني العنيف في سلسلة من الثورات تحت راية الخرمية التي تنطوي على ثورتين: ثورة اجتماعية على الأوضاع القائمة في المجتمع الإيراني، وثورة سياسية انفصالية ضد السلطان العربي. وقد استمرت هذه الثورات حتى نهاية العصر العباسي الأول.

وقد فشلت حركات الخرمية أمام قوة الدولة العباسية، وأمام تعارض المصالح بين الأشراف والعامّة في إيران. فقد اتجه الأشراف إلى مسالمة العباسيين، بل التعاون معهم أيضاً بعد قيام الإمارات الفارسية.

وفشلت حركة الزندقة أمام ضغط الإدارة العباسية وأمام الحملة الثقافية التي نظمها العباسيون ضدها. وأما الحركة الشعبية التي استمرت بعد هذه الفترة فإنها أدت إلى تركيز مفهوم العروبة لأول مرة. فقد أخذ العرب ينظرون إلى أنفسهم من خلال لغتهم الواحدة، ومن خلال إرث ثقافي متصل قبل الإسلام وبعده، ونادوا بوحدة العرب الثقافية في التاريخ. وعندها صرنا نجد فكرة الأمة العربية ذات اللغة والثقافة الواحدة والسجاياء الموحدة تتخلل كتب بعض المؤرخين والأدباء^(٩).

(٨) «رسالة في ذم أخلاق الكتاب»، في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، وعلي ابن محمد أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ ج في ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ - ١٩٤٤)، ج ١.

(٩) «رسالة في مناقب الترك»، في: الجاحظ، المصدر نفسه، ص ٥ - ٦.

المراجع

١ - العربية

الكتب

ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله . شرح نهج البلاغة . بيروت : دار إحياء التراث العربي ، [د.ت.]. ٤ ج .

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد . الكامل في التاريخ . بيروت : دار صادر ، ١٩٦٥ - ١٩٦٦ . ١٣ ج .

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي . تلبيس إبليس . عني بنشره للمرة الثانية محمد منير الدمشقي . القاهرة : مكتبة النهضة ، ١٩٢٨ .

ابن الزبير، أبو الحسن أحمد . الذخائر والتحف . حققه عن نسخة فريدة محمد حميد الله ؛ قدم له وراجعها صلاح الدين المنجد . الكويت : دائرة المطبوعات ، ١٩٥٩ . (التراث العربي ؛ ١) .

ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم . الإمامة والسياسة . القاهرة : مطبعة الفتوح الأدبية ، [١٩١٢] . ٢ ج في ١ .

ابن مزاحم، نصر . كتاب صفين .

أبو حيان التوحيدى، علي بن محمد . الإمتاع والمؤانسة : وهو مجموع مسامرات في فنون شتى . صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين . القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٩ - ١٩٤٤ . ٣ ج في ٢ .

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم . كتاب الخراج . اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢ هـ . القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٩٧٦ .

بتلر، ألفرد جوشيا. فتح العرب لمصر. عربيه محمد فريد أبو حديد. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. تحقيق محمد حميد الله. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩]. (ذخائر العرب؛ ٢٧).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ.

الجهشياري، أبو عبدالله محمد بن عبدوس. كتاب الوزراء والكتاب. حققه ووضع فهرسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: البابي، ١٩٣٨.

حميد الله محمد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة.

الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. الأخبار الطوال. تحقيق عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الدين الشيال. بيروت: دار المسيرة؛ دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.

الشيبياني، محمد بن حسن. الاكتساب في الرزق المستطاب. تلخيص محمد بن سماعة؛ عرف الكتاب وترجم للمؤلف وعلق حواشيه محمود عرنوس. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٣٨.

____. المخارج في الحيل. ويلي رواية أخرى لهذا الكتاب لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي؛ نشره يوسف شخت. ليبزيغ: هنريكس، ١٩٣٠.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ - ١٩٦٨. ١٠ ج. (ذخائر العرب؛ ٣٠).

العلي، صالح أحمد. التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٣.

القلمماوي، سهير. أدب الخوارج في العصر الأموي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: مطبعة الوطن، [١٨٨٠م].

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل. حرره عن مخطوطات ليدن، سان بطرسبرغ وكمبريدج وبرلين وليم رايت. ليبزيغ: كرسينغ، [١٨٧٤ - ١٨٩٣]. ٢ ج.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. [ط ٣ مزيده ومنقحة]. القاهرة: مطبعة السعادة، [١٩٥٨]. ٤ ج.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبأقاليمها. القاهرة: مكتبة المليجي، ١٩٠٦ - ١٩٠٨. ٥ ج.

دوريات

الدوري، عبد العزيز. «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام». مجلة كلية الآداب (بغداد): العدد ١، حزيران/يونيو ١٩٥٩.

٢ - الأجنبية

Periodicals

Gibb, H.A.R. «The Evolution of Government in Early Islam.» *Studia Islamica*: vol. 4, 1955.

فهرس

- أ -

- الأشعث بن قيس الكندي: ٦٧
 الأصمعي: ٢٥
 الأمية: ٣٢، ٩٩
 الأمين (الخليفة): ٢٥، ٨٤، ١٠٠
 أهل الذمة: ١٤، ٢٢، ٨٩، ٩٤
 ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد: ٢٥
 ابن اسحق، محمد (الراوي): ٢١
 ابن سريج المرجني، الحارث: ٦٩
 ابن مزاحم، نصر: ٣٤، ٦٧
 أبو بكر الصديق: ١٤، ٢١، ٥٠ - ٥٢، ٥٦، ٥٩، ٦٢
 أبو ذر الغفاري: ٥٩، ٦٣، ٦٥
 أبو العباس السفاح: ٢٣، ٢٥، ٥٩
 أبو مخنف الأزدي: ٦٧
 أبو مسلم الخراساني: ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٣٣، ٥٩، ٧٧
 أبو موسى الأشعري: ٦٦
 أبو هاشم بن محمد بن الحنفية: ٧٦، ٧٧
 أبو هريرة: ٨٩
 أسامة بن زيد بن حارثة: ٦٩
 الإسلام: ١٣، ١٤، ١٨، ٢٠ - ٢٢، ٢٨، ٣٤، ٤٢، ٤٥ - ٤٨، ٥٠ - ٥٦، ٦٠ - ٦٢، ٧٣ - ٧٩، ٨٢، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩١، ٩٥، ٩٦، ١٠١
 الأسود العنسي: ٥٢

- ب -

- بابك الخرمي: ٨٣
 البداوة: ٤٥
 البرامكة: ٢٤
 بشار بن برد: ٢٤
 البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى: ٣٤، ٨٨
 بيت الحكمة (بغداد): ٢٥

- ث -

- الثقافة السامية: ١٨، ١٩
 الثقافة العربية: ٢٢، ١٠١
 الثقافة العربية الإسلامية: ١٨
 ثقافة الهلال الخصيب: ١٩
 الثقافة الهلنية: ١٩
 الثقافة اليونانية: ١٩
 ثورة ابن الأشعث: ٧١، ٧٦، ٩٥، ١٠٠

- ثورة ابن الزبير: ٧٢
ثورة الزنج (٨٦٣م): ٩٧
ثورة زيد بن علي: ٩٣
ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي: ٩٣، ٩٥، ١٠٠
خالد القسري (الأمير): ٩٢، ٩٤
الخرمية: ٩٦، ١٠١
الخلافة: ٥٦
الخواارج: ٣٤، ٦٧، ٧١، ٧٤، ٧٦، ٨١، ٩٣

- ر -

رافع بن الليث: ٢٤

- ز -

زردشت: ٨٢

الزردشتية: ٧٦ - ٧٨، ٨٢

الزندقة: ٨٣، ٩٢، ١٠٠، ١٠١

زيد بن أبيه: ٩١

زيد بن ثابت: ٦٤

زيد بن علي: ٢٢، ٧١

- س -

سالم بن جبلة: ٨٠

السبئية: ٧٥

سعد بن أبي وقاص: ٥٣، ٥٧، ٦٠، ٦٩

سعد بن عباد: ٥٦

سعيد بن العاص: ٦٠، ٦١

سليمان بن عبد الملك: ٧٣، ٧٥

سهل بن هارون: ٢٦

- ش -

الشعر السياسي: ١٨

الشعر الغزلي: ١٨

شعر المهاجة: ١٨

الشعبوية: ١٣، ٢٠، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٣٠

٨٣، ١٠١

- ج -

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: ٢٦، ٣١، ٦٩

الجدامي، روح بن زنباع: ٢٩

- ح -

حرقوص بن زهير السعدي التميمي: ٣٤

الحركة الإسماعيلية: ٢٦، ٨٤

حركة الترجمة: ٢٩

حركة التعريب: ٢٣

حركة التوايين: ٩٣

الحركة القرمطية: ١٣، ٢٦

حروب الردة: ٥٠، ٥٢، ٥٩، ٦٣، ٧١

الحزب العباسي السري: ٧٦

الحزبية: ١٣

حسان بن بحدل: ٧٢

الحسين بن علي: ٧١، ٩٣

الحضارة البيزنطية: ٤٤

الحضارة العربية: ٢٢

الحضارة الفارسية: ٤٤

الحضارة الهلنية، ٤٤

حيان النبطي: ٨٠

- خ -

خالد بن الوليد: ٢١، ٢٣

خالد بن يزيد: ٢٩، ٨١

الشورى: ١٤، ٢١، ٤٦، ٥٦ - ٥٨، ٦٩، ٧٠

الشياني، محمد بن الحسن: ٩٨، ٩٩

- ص -

صلح الحديبية (٦٢٧م): ٥٠، ٦٢

- ض -

الضحاك بن قيس الفهري: ٧٢

- ط -

طارق بن زياد: ٨٠

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: ٣٤، ٥٣

طلحة بن عبيد الله التيمي: ٥٧، ٦٤، ٦٦، ٨٩

طليحة بن خويلد الأسدي: ٥١، ٥٢

الطوطمية: ٤٢

- ع -

عبد الله بن الزبير: ٥٦، ٥٧، ٦١، ٦٦، ٨٩، ٧٢

عبد الله بن سعد بن أبي السرح: ٦٠

عبد الله بن عامر الأموي: ٦٠

عبد الله بن العباس بن عبد المطلب: ٦٧

عبد الله بن مسعود: ٦٢

عبد الله بن ميمون القداح: ٢٦

عبد الحميد الكاتب: ٢٩، ٨٠، ٩٢

عبد الرحمن بن عوف: ٥٧، ٥٨، ٦٤، ٨٩

عبد الملك بن مروان: ٢٣، ٢٩، ٧٤، ٧٥، ٩٢

عبيد الله بن زياد: ١٧

عثمان بن عفان: ٢١، ٢٢، ٥٧، ٦٠

٦٢، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٦٩

العصية: ٤٩

العصية القبلية: ١٨، ٤٣، ٤٥، ٤٩ - ٥٣

٧٢، ٧٣، ٨٢

العصر الأموي: ١٨، ٢٢، ٢٣، ٢٨ - ٣١

٦٩، ٧٤، ٨٠، ٨٢، ٩٦، ١٠٠

عصر الخلفاء الراشدين: ٢٢، ٦٩

العصر العباسي: ١٣، ١٩، ٢٢، ٢٥، ٢٩ -

٣١، ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٩٣، ٩٧، ١٠١

العصر العثماني: ٣٢

العلوية: ٦٩

علي بن أبي طالب: ٢٢، ٤٩، ٥٧، ٦٥ -

٦٩، ٧١

عمر بن الخطاب: ١٤، ١٧، ٢١، ٢٦،

٥١، ٥٧، ٦٠، ٦٢ - ٦٥، ٧٨، ٨٠

٨٩، ٩٠، ٩٥

عمر بن عبد العزيز: ٢٣، ٢٦، ٢٩، ٧٥

٧٩ - ٨١، ٩٢، ٩٤، ٩٥

عمرو بن العاص: ٦٠، ٦٧

عينة بن حصن (زعيم غطفان): ٥١

- ف -

الفقه الإسلامي: ٢٢

الفلسفة اليونانية: ١٩

فيدا، دلا: ٦٠

- ق -

القبلية: ٥١، ٦٨، ٨١، ٩١

القدرية: ٧٠

القومية الفارسية: ٨٣

- ك -

الكسائي: ٢٥

ل -

لقيط بن مالك الأزدي (ذو التاج): ٥٢

م -

المأمون (الخليفة): ٢٣، ٢٥، ٨٣، ٨٥، ١٠٠

المانوية: ٤٤، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٨٤، ١٠٠

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: ٣٤

المتوكل (الخليفة): ٢٢

المجوسية: ٤٤

محمد بن الحنفية: ٧٦

محمد بن علي العباسي: ٧٦

المختار بن أبي عبيد الثقفي: ٧١، ٧٥، ٧٦

المرجئة: ٢٠، ٦٩، ٧٠، ٩٣

مروان بن الحكم: ٧٣

مروان بن محمد: ٢٩، ٣٣، ٧٣

مروان الثاني: ٥٩، ٨٠، ٩٢

المزكية: ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٨٢، ٨٤

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: ٢٧، ٦٤

مسلمة بن عبد الملك: ٩٤

المسيحية: ٤٢، ٤٤

مسيلم الكذاب: ٥١

معاوية بن أبي سفيان: ٢٢، ٦٠، ٦٣، ٦٦، ٧٤، ٦٩، ٦٨

معاوية بن يزيد: ٧٤

المعتزلة: ٦٧، ٦٩، ٧٠

المعتصم (الخليفة): ٢٣، ٨٤، ٨٥، ٩٨

معركة بدر (٦٢٤م): ٤٩

معركة الجمل (٦٥٦م): ٦٦

معركة ذات السلاسل (٦٢٣م): ٥٣

معركة صفين (٦٥٧م): ٦٦

معركة مرج راهط: ٧٢

المغيرة بن شعبة: ٥٣

مقاتل بن حيان النبطي: ٨٠

المقرئزي، أبو العباس أحمد بن علي: ٢٧

المنصور (الخليفة): ٢٣ - ٢٥، ٢٧، ٣٠، ٩٨، ٨٣

٩٨، ٨٣

المهدي (الخليفة): ٢٣، ٢٤، ٨٥

المورياني، سليمان بن عبد الله (أبو أيوب

المورياني): ٣٠

ميسون بنت بحدل الكلبي: ٦٨

ن -

نصر بن سيار: ٢٧، ٣٣، ٨٣، ٩٢، ٩٧

هـ -

هارون الرشيد: ٢٣، ٢٤

هشام بن عبد الملك: ٢٢، ٢٣، ٢٩، ٣٠، ٩٤، ٩٢، ٨١

٩٤، ٩٢، ٨١

و -

الوثنية: ٤٢، ٤٤

وقعة كربلاء: ٩٣

الوليد بن عبد الملك: ٩٢

الوليد بن عقبة: ٦٠

الوليد بن يزيد (الوليد الثاني): ٧٥، ٨١

ي -

يزيد بن معاوية بن أبي سفيان: ٧٤

يزيد بن الوليد (يزيد الثالث): ٨١، ٩٥

يعلى بن منبه: ٦٤

اليهودية: ٤٢

هذا هو المجلد الأول من الأعمال الكاملة للمؤرخ العربي المعاصر الأبرز الدكتور عبد العزيز الدوري يُقدّمها مركز دراسات الوحدة العربية إلى القارئ العربي.

إنّ كتاب مقدمة في تاريخ صدر الإسلام مرجع أساس يعطي صورة شاملة لتاريخ صدر الإسلام بخطوطه الأساسية، وبما تخلله من تيارات كبرى واتجاهات عامة.

يتضمن هذا الكتاب رسائل ثلاثاً: «الرسالة الأولى: مع المؤرخين» وهي تحليل نقدي لدراستنا التاريخ العربي من حيث مادته وطريقته بحثه في نواحي تستوجب النظر. «الرسالة الثانية: نظرة شاملة إلى صدر الإسلام» تحليل لتاريخ هذه الحقبة من مختلف نواحيه بنظرة شاملة هدفها التوصل إلى الاتجاهات الرئيسية التي كوّنّت أحداثه وأكسبته صفاته الأساسية مع مراعاة أثر الشخصيات المهمة. فهي محاولة لوضع هيكل واضح يسهل بموجبه وضع التفاصيل في محلها المناسب وإعطاؤها قيمتها الحقّة.

أما «الرسالة الثالثة: تطوّر المجتمع العربي في صدر الإسلام» فهي مجموعة ملاحظات وآراء في تطوّر المجتمع العربي آنذاك، وتُعتبر إضافةً ضرورية للإشارة إلى التطوّر الاجتماعي والاقتصادي بصورة متّصلة لتكوين فكرة أشمل عن هذه الحقبة.

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثنى: ٤ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-142-9



9 789953 821429



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٢)

نشأة علم التاريخ عند العرب

الدكتور عبد العزيز الدوري

**نشأة
علم التاريخ عند العرب**

كلمة شكر

يشكر مركز دراسات الوحدة العربية
مؤسسة عبد الحميد شومان
على المساهمة في تمويل جزء من نفقات طبع وإصدار
الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٢)

نشأة علم التاريخ عند العرب

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الدوري، عبد العزيز

نشأة علم التاريخ عند العرب/ عبد العزيز الدوري.

٣٩٥ ص. - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٢)

ببليوغرافية: ص ٣٥٩-٣٦٨.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-143-6

١. التاريخ. ٢. المؤرخون العرب. أ. العنوان. ب. السلسلة.

907.202

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة

عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى عن المركز: بيروت، أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥

الطبعة الثانية عن المركز: بيروت، تموز/يوليو ٢٠٠٧

المحتويات

تمهيد	٧
الرسالة الأولى : نشأة التاريخ عند العرب	
وتطوره خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة	١٣
الرسالة الثانية : أصول مدرسة التاريخ في المدينة : عروة - الزهري	٥٣
الرسالة الثالثة : بداية القصص التاريخي : وهب بن منبه	٨٩
الرسالة الرابعة : أصول مدرسة التاريخ في العراق :	
نشأتها وتطورها حتى القرن الثالث الهجري	١٠٣
الرسالة الخامسة : دوافع الكتابة التاريخية والآراء التاريخية	
التي تنطوي عليها مؤلفات المؤرخين الأولين	١١٥
- عروة بن الزبير	١٢١
- الزهري	١٢٧
- وهب بن منبه	١٣٥
- موسى بن عقبة	١٤٢
- محمد بن إسحق	١٤٩
- الواقدي	١٦٦
- ابن سعد	١٨٢
- أبو مخنف	١٨٩
- عوانة بن الحكم	٢٠٣
- سيف بن عمر	٢١٦
- نصر بن مزاحم	٢٢٢

٢٣٣		- المدائني
٢٥٠		- ابن الكلبي (هشام بن محمد)
٢٦٦		- مصعب الزبيري
٢٧٢		- الهيثم بن عدي
٢٧٨		- أبو عبيدة (معمربن المثنى)
٢٩٢		- البلاذري
٣١١		- اليعقوبي
٣٢٥		- ابن قتيبة
٣٣٣		- الدينوري
٣٤٣		- الطبري
٣٥٩		المراجع
٣٦٩		فهرس

تمهيد

يلقى علم التاريخ ونظرياته اهتماماً خاصاً من المؤرخين في السنوات الأخيرة، وذلك لأهميته الكبيرة في البحث التاريخي وفي اتجاهاته. ولم يعد النقاش يقتصر على كون التاريخ علماً أو أدباً، أو بالأحرى حول نسبة التاريخ إلى أحد فرعي المعرفة الأساسيين، بل اتجه الرأي إلى أهمية التاريخ كموضوع حيوي لذاته، له أسسه وطرائق بحثه وأهدافه، وله خطورته الخاصة بين حقول المعرفة، حتى أطلق بعضهم على العصر الحديث «عصر التاريخ».

وقد تأثر علم التاريخ بالثورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية الحديثة، وبأن ذلك في توسع فروعه، وفي فلسفته واتجاهاته. وكان للأزمة الشاملة التي يمر بها الغرب منذ مطلع هذا القرن أثر بين في الدراسات التاريخية. فقد كان ينظر إلى الحضارة الغربية بأنها أوج التطور الحضاري للبشرية، وكان ينظر إلى تاريخ البشر من زاوية غربية، وكان محور تاريخ العالم هو الغرب، وكأن كل تاريخ آخر هو ممدد للتاريخ الغربي أو هامش من هوامشه. ولكن الحربين العالميتين، وما رافقهما من تطورات كبرى، أوضحت أن الحضارة الغربية مرحلة من مراحل الحضارة البشرية، وأن هيمنة الغرب التي تجلت في القرن التاسع عشر خاصة إن هي إلا دور تاريخي أوشك أن ينتهي. وتؤكد هذا الشعور بظهور قوى جديدة في العالم، لها وجهاتها الحضارية وإنجازاتها، ولها دور حيوي في مستقبل البشرية. وهذا يصح على أمريكا، وينطبق على نهضة روسيا ودورها الخطير في التطور العالمي من النواحي الحضارية وغيرها.

ثم إن الحركات القومية والنهضات الوطنية، في آسيا خاصة، وظهور شعوب عريقة على مسرح الأحداث - بعد الحرب العالمية الثانية خاصة - واتخاذها وجهات حضارية لها مميزاتها وأصولها زرع النظرية الغربية التي تقول بأن الحضارة الغربية ستسود العالم، وستطمس الحضارات القديمة الراكدة، وأن مصير العالم حضارياً هو إلى التغريب إن عاجلاً أو آجلاً.

هذه التطورات أدت مع غيرها إلى إعادة النظر في النظريات التاريخية، وفي مفهوم علم التاريخ. فإذا كان التاريخ ضرورياً لفهم الحاضر، فإن هذه التطورات الكبرى في العالم لا يمكن أن تفهم من دراسة التاريخ الغربي. ثم إن التطورات العامة في النصف الأول لهذا القرن أوضحت أن الحضارة الغربية ليست غاية الطور الحضاري، وأنها ليست الحضارة الوحيدة المؤثرة في العالم. وأوضحت هذه التطورات أن النظرة التاريخية في الغرب لا يمكن أن تبقى موضوعية تنظر من زاويتها الغربية، إذا أريد فهم الحاضر بصورة شاملة.

وهناك نظرة أخرى أصيبت بالانتكاس بهذه التطورات، وهي أن فهم الحاضر لا يمكن أن يتحقق بفهم المدة التي تسبقه مباشرة فقط، وأن التدرج التاريخي وحده لا يوضح الثورات الكبرى، حضارية وغيرها، بل قد يكون لفترات سابقة أثرها البالغ في التطورات الحاضرة. وهذا يعني أن دراسة النهضات الكبرى تتطلب الرجوع إلى الأصول الحضارية والبشرية، فقد يكون للتكوين التاريخي الشامل أثر كبير في هذه التطورات.

كل هذا ولد نظرة جديدة إلى التاريخ. فهي نظرة فيها وجهة عالمية حين تؤكد على أهمية الحضارات الأخرى مع الحضارة الغربية، وحين تشير إلى اشتباك الحضارات وتبادل التأثير فيما بينها. وهي موضوعية حين تؤكد أهمية دراسة تاريخ الأمة من وجهتها الخاصة جنب النظر إلى التطورات العامة. وبهذا تتبين ضرورة كتابة تواريخ بعض البلاد من جديد بصورة تتصل باتجاه الوعي الجديد فيها وتساعد على فهم نهضتها. وهذا بدوره يضع المسؤولية الأولى من كتابة تاريخ أي شعب على مؤرخيه إن أريد أن يفهم بصورة سليمة.

وهنا تتساءل عن موقفنا في التاريخ العربي بالنسبة إلى هذه الاتجاهات، فنبين أننا لسنا بعيدين كثيراً عن البداية. فكثير من المؤلفات الحديثة كتبت بأقلام خارجية، غربية أو شرقية، نشأ أصحابها في ثقافات أخرى، وفي بيئات غربية، ومن المنتظر أن تتأثر مؤلفاتهم بالاتجاهات القائمة في تلك الثقافات والبيئات. ومع أن بعضها خدم الدراسات التاريخية إلا أن بعضها الآخر جاء بآراء أو اتجاهات غربية قبلناها مبدئياً، ولا بد من إعادة نظر جذرية فيها.

ونحن بحاجة ملحة إلى أن نفهم النظريات والاتجاهات الحديثة في علم التاريخ، لنستفيد منها في بحوثنا التاريخية. وقد لا نستطيع متابعتها، أو تطبيق طريقة البحث التاريخي الغربي بصورة حرفية في دراساتنا، ولكننا نستطيع الاستفادة كثيراً مما نجد من مذاهب ومناهج تمهيداً لوضع مناهج تاريخية منبعثة من

طبيعة الدراسات التاريخية الإسلامية.

وبهنا بصورة خاصة أن ننتبه إلى «تاريخ التاريخ»، أو تطور الكتابة التاريخية وما رافقها من مناهج وآراء تاريخية. ونحن بأمس الحاجة إلى دراسة تاريخ التاريخ وبحثه لدى العرب، وبدونها تتعذر الكتابة التاريخية النقدية. إننا لن نستطيع فحص مصادرنا التاريخية، ونقد رواياتها، وتمييز القوي من الضعيف، والأول من التالي، والأصيل من الموضوع، ولن نميز الروايات التاريخية من القصص دون دراسة نقدية للمؤرخين، ولتطور علم التاريخ عند العرب. إننا بحاجة لأن نفهم سبب نشأة الكتابة التاريخية عند العرب؛ لنرى دوافع كتابة التاريخ، واتجاهات المؤرخين، وآراءهم التاريخية، وأسلوبهم في تمحيص الروايات وفي الكتابة، ونظرهم إلى أهمية التاريخ ودوره في الحياة الثقافية والحياة العامة. وبهنا أن نرى عوامل الوضع والارتباك في الكتابة التاريخية، من أثر التيارات السياسية والحزبية، إلى دور القصص فيها، إلى أثر الشعبية، إلى المؤثرات الدينية، وأن نرى أثر التطورات العامة في تطور الكتابة التاريخية. وبدون دراسة هذه النواحي يتعذر علينا أن نفهم قيمة المواد التاريخية المتيسرة لدينا، أو أن نقدر بحوث غيرنا، أو أن نخلص تاريخنا من الشوائب التي لحقت به في الماضي والحاضر. ولن يجدينا في هذا المجال الاستفادة من مصطلح الحديث في التاريخ، أو الاعتماد على السمعة التي يتمتع بها بعض المؤرخين. فالطبري مثلاً من مصادرنا الجلية، ولكن نظرة إلى ما كتبه عن صدر الإسلام تكشف لنا أننا أمام مجموعة من المؤرخين وغير المؤرخين استند إليهم الطبري، مثل أبي مخنف، وسيف بن عمر، وابن الكلبي، وعوانة بن الحكم، ونصر بن مزاحم، والمدائني، وعروة بن الزبير، والزهرى، وابن إسحق، والواقدي، ووهب بن منبه، وكعب الأحبار إلخ. . . وهم يتباينون في الدقة والاتجاه والأسلوب، وفي طريقة الرواية، وكل منهم يحتاج إلى دراسة تاريخية خاصة.

ولنأخذ موضوعاً معيناً كمثال، وليكن السيرة النبوية. وهنا تتمثل أمامنا سيرة ابن إسحق ومغازي الواقدي باعتبارهما أقدم المصادر، ثم ابن سعد، والطبري، وقد نرجع إلى مصادر متأخرة مثل ابن سيد الناس (عيون الأثر)، وابن كثير (البداية والنهاية). ولكن هذا الاتجاه، وإن بدا مقبولاً، قد يوقعنا في مزالق خطيرة. فسيرة ابن إسحق (التي هذبها ابن هشام هي أقدم سيرة وصلت إلينا، ويوازيها مغازي الواقدي. وعند فحص روايات ابن إسحق وأخباره نرى أنها متباينة في الأهمية، فالعنصر التاريخي المتين يرجع بالدرجة الأولى إلى الزهرى وبعض المحدثين، وقسم آخر من أخباره مأخوذ من القصص الشعبي الذي يغلب عليه عنصر التسلية، أو التقوى، أو الفخر، مع كثير من الشعر الموضوع، وقسم ثالث يرجع إلى

الإسرائيليات وإلى قصص وهب بن منبه وأخباره في فترة ما قبل الإسلام خاصة. وعندئذ يتضح التباين في القيمة والأهمية بين هذه العناصر الثلاثة التي تكون مادة السيرة لدى ابن إسحق. وليس من الممكن في بحث جدي الاكتفاء بذكر أخبار ابن إسحق دون تمييز بين العناصر الثلاثة المذكورة.

ومن ناحية ثانية قد نقول إن ابن سيد الناس أو ابن كثير متأخر، ومعلوماته مأخوذة عن مؤرخين سابقين معروفين، فهي إذاً ثانوية في الأهمية. وقد يصح هذا على كثير من أخبارهما، ولكننا عند التدقيق نجد كلاً منهما مادة أولية، ترجع إلى مؤرخين أقدم من ابن إسحق كالزهري، وهي ليست موجودة في سيرة ابن هشام وبهذا نحصل على مادة تاريخية مهمة. وبعد هذا نستطيع، بدراسة المصادر المبكرة التالية، أن نرى تطور نظرة المؤرخين العرب في الكتابة عن السيرة حين نقابل مثلاً بين سيرة ابن هشام وعميون الأثر، ونشهد الانتقال من الأخبار التاريخية البسيطة في المصادر المبكرة (مثل عروة بن الزبير والزهري) إلى الأخبار التي تسيطر عليها التقوى والقدسية الدينية، والتي يختلط فيها الشعور الديني والاتجاه نحو المبالغة بالنظرة التاريخية بصورة قوية. وهكذا نستطيع أن نقوم بدراسة تاريخية للسيرة تستند إلى تقدير لأصولها وإلى نقد تاريخي للروايات عنها.

ولكن دراسة هذا الموضوع عسيرة وقلقة، إذ إن المؤلفات التاريخية الأولى لم تصل إلينا كاملة، وليس أمامنا منها إلا مقتطفات مبعثرة في تواريخ تالية. ومعنى هذا أننا بحاجة إلى أن نجمع هذه المقتطفات، وأن نصنفها لأجل أن نحصل على هيكل تقريبي للمؤلفات المذكورة. ومثل هذه المحاولة تعني إعادة تصنيف المواد التاريخية التي وصلت إلينا للقرون الأولى الثلاثة للهجرة خاصة، بإرجاعها إلى أصولها، وهو عمل شاق وخطير وبطيء.

وهناك مشكلة ثانية وهي أن هذه المقتطفات تنسب عادة إلى أصحابها دون الإشارة إلى الكتاب الذي أخذت عنه، إلا في النادر، وهذا يضعنا في موضع لا يخلو من كثير من الافتراض والتخمين حين نحاول معرفة المصدر. ثم إننا قد لا نحصل بعد هذا الجهد إلا على خطوط عامة، قد تكون مترابطة أو غير مترابطة، بالنسبة إلى المؤلفات التاريخية.

وعلى الرغم من هذه الصعوبات، فإننا نشعر بأنه لا يمكن دراسة التاريخ العربي دون هذه المحاولة، ودون إعادة تصنيف المادة التاريخية حسب أصولها وإلا اختلط التاريخ بالقصص والأدب، ووضعت الروايات المبكرة والأخبار المتأخرة في صعيد واحد، لا يقره منطق التاريخ أو أسلوب البحث التاريخي.

إن الصفحات التالية تمثل محاولة أولى لدراسة نشأة علم التاريخ عند العرب . وهي مجموعة مخططات تجمعها المدة الزمنية الواقعة بين القرن الأول والقرن الثالث للهجرة ، وتجمعها وحدة الموضوع .

وقد تناولت في الرسالة الأولى نشأة علم التاريخ وتطوره حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، وذلك بصورة عامة موجزة ، تكاد تكون مجموعة تراجع تظهر الخيوط العامة لتطور الموضوع . وهي خطوة تمهيدية .

وتناولت الرسالة الثانية نشأة مدرسة التاريخ في المدينة ، متمثلة في رائدها عروة بن الزبير ، وفي مؤسسها الحقيقي الزهري . وهي تساعد على فهم أصول السيرة النبوية .

وتناولت الرسالة الثالثة وهب بن منبه بصفته قاصاً وأخبارياً تغلب عليه القصص ، ويبدو أثره في الإسرائيليات وفي قصص ما قبل الإسلام ، كما أنه يمثل الوجهة القصصية اليمانية ، لأبين أنه لم يكن له أثر جدي في كتابة السيرة كما ظن بعض المستشرقين ، وأن دراسة السيرة كانت من قبل مؤرخين من أهل الحديث ، ولم تأت عن طريق القصاص ، وإن دخل عنصر القصص إلى السيرة فإن ذلك جاء في ما بعد ، وكان موضع نقد المؤرخين .

وتناولت الرسالة الرابعة نشأة مدرسة التاريخ في العراق (الكوفة والبصرة) ، وهي المدرسة الأخرى للتاريخ عند العرب . وهذه مدرسة نشأت مستقلة ، ومن جذور تختلف عن جذور مدرسة المدينة ، وهي مدرسة ظهرت بتأثير ظروف وأوضاع ودوافع متميزة ومتصلة بالاتجاهات القبلية في إطارها الإسلامي الجديد . وأرى أن نشأة علم التاريخ عند العرب تتصل بهاتين المدرستين المدنية والعراقية .

وعرضت في الرسالة الخامسة الدوافع التي أدت إلى نشأة علم التاريخ عند العرب ، والآراء والأفكار التاريخية التي أرادوا التعبير عنها وضمّنها مؤلفاتهم .

وبعد ، فإننا نمر بمرحلة تحرّر شاملة ، ونرجو أن يكون للدراسات التاريخية دورها وأثرها في هذه المرحلة المباركة .

عبد العزيز الدوري

الرسالة الأولى نشأة التاريخ عند العرب وتطوّره خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة

- ١ -

يكون علم التاريخ عند العرب جزءاً من التطور الثقافي العام. وصلته بعلم الحديث وبالأدب بصورة خاصة وثيقة، وتستحق اهتماماً خاصاً. ثم إن ظهور الإسلام، وتكوين الإمبراطورية، والتصادم بين الآراء والتيارات الحضارية، وتطور الأمة وخبراتها، هذه كلها حيوية لفهم التطورات الأولى للكتابة التاريخية.

ومع أن علم التاريخ عند العرب ظهر في صدر الإسلام، إلا أن الاستمرار الثقافي يوجب الالتفات إلى تراث ما قبل الإسلام.

لقد كان في الجزيرة العربية في الدور الجاهلي مجتمعات بدوية وأخرى مستقرة، ومع أن المعلومات المتوافرة لدينا ضئيلة، وعلى العموم متأخرة، إلا أننا سنستعرضها بإيجاز تمهيداً للبحث.

ففي جنوب الجزيرة، تشير الكتابات والنقوش إلى ظهور أربع ممالك خلال المدة ما بين عامي ١٢٠٠ ق.م. و ٥٢٧ م. وقد سارت هذه الممالك في تطورها في اتجاهات متماثلة، فهي تبدأ بشيوقراطية يحكمها أمير كاهن أو «مكرب»، يمارس السلطتين الدينية والزمنية، ثم تتدرج إلى ملكية دنيوية تسود فيها بعض الأسر من المحاربين والملاكين^(١). وقد خلفت هذه الممالك - حسب معلوماتنا الآن - كتابات تتراوح تواريخها بين القرن الثامن قبل الميلاد والقرن السابع الميلادي، وتسجل تلك الكتابات الفعاليات المختلفة، مثل أعمال البر والتقوى، وتقديم الجزية، ومشاريع

Jacques Rychmans, L'Institution monarchique en Arabie méridionale avant l'islam (١)
(mâin et saba), bibliothèque du Muséon; v. 28 (Louvain: Publications universitaires, 1951), p. 25 ff.

الري، وإنشاء الأسوار والتحصينات، والحملات العسكرية^(٢). ومع أن بعض هذه الكتابات دينية في طبيعتها، إلا أن بعضها الآخر في الأساس تسجيل للفعاليات البشرية، وتحليل للأعمال الهامة^(٣). ونجد فيها في البدء طريقة مشوشة لتأريخ الحوادث، إلا أن تقويماً ثابتاً أدخل في ما بعد يبدأ بسنة ١١٥ ق. م.، مما أدى إلى نظام ثابت للتأريخ^(٤). وهذا التطور مع تسجيل الأعمال البشرية قد يوحي بوجود شيء من الفكرة التاريخية. إضافة إلى ذلك يشير الهمداني إلى وثائق ملكية وسجلات حميرية، حفظت واستفيد منها في ما بعد^(٥)، وإلى «زُبر» أو وثائق وسجلات للأنساب، حفظتها بعض العوائل والبطون^(٦).

إلا أن الروايات اليمانية الموجودة في المصادر الأولى بمجموعها ذات طابع أسطوري، بل إننا نجد حوادث القرن السادس الميلادي، وهي قريبة نسبياً، مرتبكة^(٧). فبدلاً من أن تصل إلينا روايات متينة نجد الرواة - مثل وهب بن منبه (ت ١١٤ هـ/ ٧٣٢م) وعبيد بن شُرَيْة - يوردون قصة خيالية شعرية لتأريخ اليمن، هي مزيج من القصص الشعبي والإسرائيليات، وحاولوا بذلك تمجيد عرب اليمن بأن نسبوا إليهم أجداداً في الحرب والصناعة واللغة والأدب، وحتى في الدين؛ ليدلوا على أنهم سبقوا عرب الشمال في أجدادهم، أو أنهم لا يقلّون عنهم في ذلك^(٨). وقد

Répertoire d'epigraphie sémitique (Paris: Imprimerie nationale, 1929-1950), nos. 2689, (٢) 2695, 2975, 2999, 3021, 3391 and 3943.

(٣) المصدر نفسه، العددان ٣٨٥٨ و ٣٩٤٣؛ Corpus inscriptionum semiticarum, 3 vols. (Paris: Academie des Inscriptions et belles-lettres, 1889-1931), pp. 294-295, and Sidney Smith, «Events in Arabia in the 6th Century A.D.» Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 16 (1954), p. 31.

Ryckmans, Ibid., p. 282.

(٤)

(٥) يقول الهمداني في تعريفه بعالم يمني إنه «إرث ما ادخرته ملوك حير في خزائنها من مكتوب علمها»، وإنه «قرأ زُبر حير القديمة ومساندها الدهرية». ويذكر أن أنساب ولد الهميسع «كانت مزبرة في خزائن حير، وكذلك أنساب الملوك من ولد عمرو بن همدان». انظر: أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، الإكليل، حققه أوسكار لوفكون (إسبانيا: [د.ن.]، ١٩٥٣)، ج ١، ص ٥ و ١٠، ص ٣٠.

(٦) يقول الهمداني عن نسب اللعوين: «وهذه نسبة الأمويين مقيدة الأصول... أخذتها عنهم رواية عن زبور قديم يخط أحمد بن موسى». ويقول في مكان آخر: إنه أخذ نسب بني لعوة: «نقلنا عنهم في أيامهم بيلدة (ريدة)، وعن الزبر التي في أيديهم، وقابل ذلك بما يرويه هشام بن محمد بن السائب الكلبي وغيره من النسب». انظر: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠ - ٣١، ١١١ و ١١٩ - ١٢٠.

(٧) ينتقد الهمداني في مطلع الإكليل الروايات التاريخية عن اليمن، ويقول: «فوجدت أكثر الناس يخط خط عشواء ويغمّه في حندس طخياء»، ويرى في قلة التدقيق في علم الأخبار ما يساعد على هذا الارتباك. انظر: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٤.

(٨) أبو محمد عبد الملك بن هشام، التيجان في ملوك حير، نشره ف. كرنكو (حيدر آباد الدكن: مطبعة =

أورد هؤلاء أخبارهم بأسلوب يشبه أسلوب قصص «أيام العرب» مع نسبة أوفى من الشعر الموضوع لتقوية تأثير القصة. وهذه ظاهرة تجلب الانتباه، ويبدو أن أسبابها تتصل بظروف العرب في صدر الإسلام. فقد كان للظروف السياسية وللعوامل الجغرافية أثرها؛ إذ إن العصبية والتنافس بين عرب الشمال (مضر) وعرب الجنوب (يمن) كانت مسؤولة بالدرجة الأولى عن مثل هذه الأخبار، ولعلها أدت إلى بعض التعصب عند نسائي عرب الشمال^(٩). وقد تكون المسافات البعيدة سبباً أعاق علماء الشمال من زيارة اليمن والحصول على معلومات مباشرة عنها^(١٠). ثم إن هؤلاء الرواة الأولين هم أقرب إلى القصاص منهم إلى المؤرخين. وهكذا وصلت إلينا روايات ضئيلة القيمة خالية من الفكرة التاريخية. ومن ناحية أخرى يحتمل أن يكون لفكرة التاريخ الثابت (التقويم) لدى اليمنيين أثر في إحداث تاريخ ثابت (التاريخ الهجري) لدى المسلمين^(١١).

أما في شمال الجزيرة، فقد كان لدى المناذرة «كتب» تحوي أخبار عرب الحيرة وأنسابهم وسير أمرائهم، وكانت هذه محفوظة في كنائس الحيرة. كما أنهم كانوا يعرفون الكثير من الأخبار الفارسية^(١٢). وقد استفاد بعض المؤرخين في ما بعد من هذه الكتب والأخبار في تأليفهم. ولكننا لا نجد ما يشير إلى أن عرب الحيرة كانت لديهم فكرة تاريخية واضحة.

وكانت لدى عرب الشمال روايات شفوية من قصص عن آلهتهم وروايات عن شؤونهم الاجتماعية ومآثرهم. ويدور جلّ تلك الروايات حول غزواتهم ومعاركهم

= مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م، ص ٣٥، ٤٧-٤٨، ٥٢-٥٣، ٨٦-٨٧، ١١٠ و١٦٢.

(٩) يرى الهمداني في عصبية نساب العراق والشام عاملاً في إرباك سلسلة اليمنيين، فيقول: «وكذلك سبيل نساب العراق والشام يقصرون في أنساب كهلان ومالك بن حير ليضاهوا بها عدة الآباء من ولد إسماعيل». انظر: الهمداني، المصدر نفسه.

(١٠) ويقول الهمداني عن أخباري الشمال: «قلت رحلتهم إلى من قطن منهم باليمن، ولم يلقوا بنهوجهم من ذوي معرفتهم غير أعقاب من ظعن». انظر: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠.

(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤.

(١٢) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الشماريخ في علم التاريخ، تحرير كريستيان فريديرخ سيبولد (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٩٤)، ص ٩؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٢، ص ١٢٧؛ مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، غني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف مجرداً عن الزيادات واللاحق من بعده وتعليق حواشيه ثم بترتيب الذيل عليه وطبعها محمد شرف الدين بالتقاي ورفعت بيلكه الكليسي، ٢ مج (استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١-١٩٤٣)، مج ١، ص ٣٥، وأبو محمد عبد الملك ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلي، ٤ ج (القاهرة: الباي، ١٩٣٦)، مج ١، ص ٣٢١.

(الأيام) وحول أنسابهم، وهي تتصل بالتنظيم الاجتماعي وبالأراء والمثل الاجتماعية، وفي طليعتها المروءة، أو مجموعة الفضائل البدوية، وفكرة النسب، أو شرف الأصل، وفكرة الحسب، أو نبل الأعمال والمآثر. إذ يلزم الأفراد أن يعرفوا آباءهم والمآثر التي قاموا بها. كما أن «الأيام» تجد عناية خاصة في المجتمع القبلي. وهكذا كان لدى القبائل قصص وأخبار عن أعمالها. وكانت الروايات القبلية هذه تُتداول شفهاً وبصورة نثرية، ولكن الشعر يلعب دوراً أساسياً في الرواية الشفهية، يتخلل القصة، أو يرد في نهايتها حسب دور الشاعر، إذا شارك في الحادث أو لم يشارك. وهذا الشعر لا يسير بالقصة، ولكنه يعطيها حيوية وتأثيراً. وبمرور الزمن أصبح الوثيقة التي تعزز صحة القصة. يقول ابن فارس: «الشعر ديوان العرب، وبه حفظت الأنساب وعرضت المآثر، ومنه تُعَلِّمُ اللغة...»^(١٣) وقد نشأت قصص «الأيام» في المجالس القبلية المسائية.

وكانت قصص «الأيام» مجموعة روايات شفوية قبلية جماعية، وهي ملك مشترك للقبيلة، وبقيت كذلك حتى القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، حين جمعت هذه الروايات وصُنِّفت. ولكننا يلزمنا أن نلاحظ أن فترة صدر الإسلام، بتياراتها السياسية والاجتماعية، أثرت أثرها في أدب «الأيام». كما أن روايات «الأيام» مرتبكة من ناحية التوقيت، وهي على العموم لا تخلو من عصبية، وتمثل جانباً واحداً. ثم إنها ينقصها التألف والسبك، وليست فيها فكرة تاريخية. ومع ذلك فإنها تحوي بعض الحقائق التاريخية. وأهميتها الأساسية في أنها استمرت في صدر الإسلام، وقد أثر أسلوبها في بداية علم التاريخ، وبخاصة في العراق.

صارت «الأيام» جزءاً من الأخبار التاريخية، كما أن ورود الشعر فيها جعلها موضع اهتمام اللغويين والنسابين والمؤرخين (مثل أبي عبيدة، وابن قتيبة، والمدائني والأصفهاني صاحب الأغاني وابن عبد ربه). وقد حاول ابن الأثير أن يورد أخبار الأيام في تسلسل تاريخي. ويرى حاجي خليفة أن تكون «الأيام» فرعاً من التاريخ؛ إذ يقول: «علم أيام العرب وهو علم يبحث فيه عن الوقائع العظيمة والأحوال الشديدة بين قبائل العرب... والعلم المذكور ينبغي أن يجعل فرعاً من فروع التواريخ»^(١٤).

(١٣) حبيب بن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة، مختصر من شرح العلامة التبريزي، ٢ ج (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٣٥هـ/١٩١٦م)، ج ١، ص ٣، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ٢ ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [١٩٩٢]، ج ٢، ص ٤٧٠.

(١٤) حاجي خليفة، المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٠٤. وعن الأيام، انظر: أحمد الشايب، تاريخ النقائض في الشعر العربي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٤٦])؛ أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، =

إن أهمية روايات «الأيام» تكمن في استمرارها في صدر الإسلام وفي أسلوبها. فأسلوب قصص الأيام مباشر يفيض بالحياة، وواقعي يختلط فيه النثر بالشعر. وهذا الأسلوب له أثره في بداية علم التاريخ عند العرب، وفي الأوساط القبلية بخاصة.

تنقسم الحياة القبلية بالمحافظة على التقاليد، وليس لديها إلا فكرة مشوشة محدودة عن الوقت. فالزمن لديها منقط بحوادث كبرى، تتخذ عادة بدايات للتاريخ أو التوقيت، وحين تأتي حادثة مهمة يهمل ما قبلها ويؤرخ بها. وكانت القبائل في بعض الأوقات والأماكن - مثل الحيرة ومكة - على صلة بثقافات أخرى، إلا أن اهتمامها اقتصر على شؤونها الخاصة، وليس لدينا ما يشير إلى وجود مؤثرات أجنبية. ولم تترك الفترة الجاهلية أدباً مكتوباً، فهي فترة ثقافية شفوية. ومع أن تراثها على العموم أدى إلى استمرار الاهتمام بالأيام والأنساب، وإلى بقاء أسلوب الأيام في الرواية، وهو الأسلوب القصصي شبه التاريخي، إلا أنه يخلو من أية نظرة تاريخية.

- ٢ -

ويظهر الإسلام، بدأت نظرات جديدة. فقد جاء القرآن بنظرة جديدة إلى الماضي، وأشار إلى أن ذكريات العرب الماضية محدودة، وعاد إلى بدء الخليفة. وأكد القرآن على أمثلة التاريخ الغابر وعظاته، وذكر حوادث الأمم والشعوب السالفة؛ للتأكيد على العبر الدينية والخلقية التي تنطوي عليها.

وجاء القرآن بنظرة عالمية إلى التاريخ، تتمثل في توالي النبوات، وهي في الأساس رسالة واحدة بشر بها أنبياء عديدون، وكان الرسول الأعظم (ﷺ) خاتم الأنبياء والمرسلين. وكان لهذه النظرة أثرها في الالتفات إلى تاريخ الأنبياء وإلى الإسرائيليات. إلا أن هذه النظرة العالمية اقتصرت على الفترات التي سبقت ظهور الإسلام، أما بعد ذلك فإن الاهتمام انصب على تاريخ الإسلام. فالمسلمون خلفوا الأمم السابقة التي ظهرت فيها نبوات، وأعمالهم وشؤونهم تستحق عناية خاصة. وقد أكد هذه النظرة الحديث المشهور «لا تجتمع أمتي على ضلال»، وهو حديث هام في تقرير الإجماع.

ثم إن القرآن نصّ على أن أقوال الرسول (ﷺ) موحى بها، وأن سيرته مثل للمسلمين يقتدون به. وهنا نجد دافعاً مباشراً لدراسة أقوال الرسول (ﷺ) وأفعاله.

= تاريخ الكامل: وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره، ١٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٠هـ/ ١٨٧٣م)، ج ١، ص ٢٠٩، ٢١٩ - ٢٢٠ و٢٢٥ وبعدها، و W. Caskell, in: Islamic, vol. 3 (1931), pp. 1-99.

وقد شعر العرب في الإسلام بأنهم أصحاب رسالة جليلة، وأنهم يمرون بمرحلة هامة، كما أن الفتوحات الكبرى جعلتهم يحسّون بأن لهم دوراً تاريخياً خطيراً، وهذا كان له أثر قوي في الدراسات التاريخية.

ووضع عمر بن الخطاب تقويماً ثابتاً هو التاريخ الهجري، فأصبح عنصراً حيويّاً في نشأة الفكرة التاريخية. ومنذ ذلك الوقت أصبح توقيت الحوادث (أو تأريخها) العمود الفقري للدراسات التاريخية. وقام عمر بن الخطاب بتأسيس الديوان، أو سجلّ المحاربين وأهليهم حسب قبائلهم، وهذا أعطى الأنساب أهمية جديدة، وكان حافظاً إضافياً للاهتمام بدراسة الأنساب.

وهكذا، فإننا حين نذكر هذه الآراء والمواد التي ذكرت أعلاه، وإن استعرضنا نشأة الدراسات التاريخية، نلاحظ أن بدايات علم التاريخ عند العرب سارت في اتجاهين أساسيين - الاتجاه الإسلامي، أو الاتجاه الذي ظهر عند أهل الحديث، والاتجاه القبلي، أو اتجاه «الأيام». وهذان الاتجاهان يعكسان التيارين الكبيرين في مجتمع صدر الإسلام، التيار القبلي الذي يمثل استمرار التراث القبلي، والتيار الإسلامي الذي يتمثل في المبادئ والفعاليات الإسلامية. وكان كلّ من الاتجاهين غالباً في مركز ثقافي، الاتجاه الإسلامي في المدينة، دار سنة الرسول (ﷺ)، والاتجاه القبلي في الكوفة والبصرة، المصيرين الجديدين اللذين كانا مركزين فعالين للقبليّة. وقد كانت المدن الثلاث المذكورة مراكز النشاط الثقافي في صدر الإسلام. وصار لكل اتجاه مدرسة تاريخية، وحصل تأثير متبادل بين المدرستين التاريخيتين، ثم بان تفوق الاتجاه الإسلامي أخيراً حين غلب اتجاه أهل الحديث في الكتابة التاريخية، كما سنرى في ما بعد.

- ٣ -

كان الاهتمام بأقوال الرسول (ﷺ) وأفعاله للاهتمام بها، أو للاعتماد عليها في التشريع وفي التنظيم الإداري وفي شؤون الحياة ضرورة مباشرة وطبيعية لدى أهل العلم. كما أن مغازيه وغزوات أصحابه كانت مصدر اهتمام واعتزاز لدى المسلمين، وكانت موضوعات محبة في مجالس السمر. وكانت المشاركة في مغازي الرسول (ﷺ) وفعالياته الأخرى عاملاً في رفع المنزلة الاجتماعية، وعنصراً في تحديد العطاء في الديوان، ما قوى الاهتمام بها. وسرعان ما صار الصحابة أنفسهم قدوة لمن بعدهم في أقوالهم وأعمالهم، فصارت هذه مشمولة بالحديث^(١٥).

(١٥) انظر : Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), p. 3 ff.

وأخيراً اتسع الاهتمام - خلال القرن الأول الهجري - ليشمل فعاليات الأمة بكاملها. وقد ظهرت هذه النواحي المختلفة في الدراسات التاريخية.

بدأت دراسة «مغازي» الرسول (ﷺ) في المدينة ضمن دراسة الحديث. ومع أن المحدثين استمروا على اهتمامهم بالمغازي، إلا أن بعضهم أخذ يعنى بدراسة حياة الرسول (ﷺ) بشكل يتعدى الاقتصار على نواحي التشريع. وكان رواد دراسة «المغازي» محدثين، كما أن النظرة التي نظر بها العلماء إلى مؤلفي «المغازي» تؤيد هذا الرأي. وهذا يفسر أهمية «الإسناد» - أو سلسلة الرواة في تقدير قيم المغازي، ويعني ذلك ربط قيمة الحديث أو الرواية بمنزلة المحدثين أو الرواة. وهذا الاتجاه ولّد في فترة مبكرة نظرة نقادة إلى الرواة، أو مصادر المعلومات، وأدخل عنصر البحث والتحري في جمع الروايات، وكوّن أساساً متيناً للدراسة التاريخية. ومن ناحية أخرى تنوّعت الأخبار والقصص عن «المغازي» وتوسع فيها القصاص، وجعلوها أدباً شعبياً. ومع أن بعض هذه الأخبار والقصص وجد طريقه إلى بعض كتب السيرة في ما بعد، إلا أن النظرة إلى الروايات وطرق نقدها بقيت في الأساس تسير على طريقة أهل الحديث.

وقد سميت الدراسات الأولى لحياة الرسول (ﷺ) باسم «المغازي»، وتعني لغوياً غزوات الرسول (ﷺ) وحروبه، ولكنها تناولت في الحقيقة عصر الرسالة بكامله. وقد قام بها بعض أبناء الصحابة البارزين^(١٦). ولنلق الآن نظرة عليهم.

نبدأ بأبان بن عثمان بن عفان (ت بين ٩٥ - ١٠٥ هـ - ٧١٣ - ٧٢٣ م) فهو محدث له ميل إلى دراسة المغازي. ومع أن أحد تلامذته كتب مغازيه، إلا أنها توصف بأنها من الحديث^(١٧)، وإذا استثنينا إشارة إليه في اليعقوبي^(١٨) فإننا لا نجد بين المؤرخين من نقل أو روى عنه، في حين أنه يروى عنه في كتب الحديث. ويبدو أن أبان بن عثمان يمثل مرحلة انتقال بين دراسة الحديث ودراسة المغازي.

ويبدو أن عروة بن الزبير (ت ٩٤ هـ / ٧١٢ م)، وهو فقيه ومحدث مشهور، كان

J. Horowitz: «The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors I,» 4 Parts, (١٦) *Islamic Culture*, vol. 1 (1927), pp. 535-539, and «The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors II,» *Islamic Culture*, vol. 2 (1928), pp. 22-50 and 164-182, and

جوزف هوروفتس، المغازي الأول ومؤلفوها، ترجمة حسين نصار (القاهرة: البابي، [١٩٤٩]).

(١٧) انظر: أبو عبد الله محمد الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد، مطبعة العاني، ١٩٧٢)، ص ١٣٢ - ٣٣١، حيث يتحدث أبان بن عثمان عن كتابة المغازي وتوثيقها.

(١٨) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، تحرير مارتن ثيودور هوتسما، ج ٢ (ليدن: مطبعة بريل، [١٨٨٣])، ج ١: تاريخ ما قبل الإسلام، ص ٣.

مؤسس دراسة المغازي، إذ كان أول من ألف كتاباً في «المغازي»^(١٩).

وقد وصل إلينا شيء من مغازيه في مقتبسات وردت عند بعض المؤرخين، كالطبري، وابن اسحق، والواقدي، وابن سيد الناس، وابن كثير، وهذه المقتبسات هي أقدم ما وصل إلينا من تاريخ المغازي. وهي تتناول جوانب مختلفة من حياة الرسول (ﷺ)، كبداية الوحي، وبعض الغزوات، وبعض الشؤون الخاصة بالرسول (ﷺ)، ولم يدخل عروة في رواياته في تفاصيل القتال في المغازي. وقد كتب عروة بعض رواياته في حين أن بعض كتاباته التاريخية أجوبة مكتوبة عن أسئلة وجهت إليه من البلاط الأموي^(٢٠). وقد استعمل عروة «الإسناد» بشكل يعكس نظرة عصره. ويبدو أنه اعتمد على الأحاديث في أجوبته المكتوبة، ولكنه قدم رواية (أو قصة) متسلسلة دون ذكر الإسناد. وهو في رواياته عن الحوادث المهمة، مثل بدء الوحي والهجرة يعطي إسناده. وقد كانت النظرة إلى الإسناد في زمنه لا تزال مرنة، ولم تكن القواعد الدقيقة للإسناد قد ظهرت بعد.

وأسلوب عروة في التأليف بسيط، بعيد عن الإنشاء، في حين أن نظريته واقعية وصريحة وخالية من المبالغات. وقد مكنته منزلته الاجتماعية من الحصول على معلومات تاريخية من مصادرهم الأولية وبخاصة من عائشة ومن آل الزبير، أسرته، وقد حصل على بعض الوثائق، كما أنه أشار إلى آيات قرآنية تتصل بالحوادث^(٢١). ومع أنه يورد الشعر في بعض الأحيان^(٢٢) إلا أن هذا ليس نتيجة لأثر أسلوب الأيام، بل إنه يعكس حبه للشعر ودور الشعر في الثقافة.

وامتد اهتمام عروة بالتاريخ إلى عصر الخلفاء الراشدين - فتناول مثلاً الردة، ومعركتي القادسية واليرموك^(٢٣). وهكذا نجد الاهتمام مبكراً بأحداث الأمة.

(١٩) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج ٢، ص ١٧٤٧؛ شمس الدين محمد بن عبد الله السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ (دمشق: القدسي، ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م)، ص ٩٩، والزبير بن بكار، المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٢٠) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، ج ٥، ص ١٣٣، وأبو جعفر محمد ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ١، ص ١١٨٠، ١٢٨٤ و ١٦٣٤.

(٢١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٨٠ - ١١٨١ و ١٢٨٨؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، كتاب فتوح البلدان، تحرير م. ج. دو غويه (لندن: مطبعة بريل، ١٨٦٦)، ص ٧٩، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، سيرة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق فرديناند وستنفلد، ج ٢ (غوتنغن: [د.ن.]، ١٨٥٩ - ١٨٦٠)، ص ٧٥٤.

(٢٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٤٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٨٥، ١١٩٩، و ١٢٤٢.

ولكن الروايات التي وصلت إلينا عن عروة قليلة مبشرة، ولا تمكننا من الحصول على فكرة واضحة عن مغازيه، أو عن الهيكل الذي انتظمت فيه رواياته إن وجد.

ولنلاحظ هنا أننا إذا أردنا أن نتفهم تطور الكتابة التاريخية يلزمنا أن نلاحظ أن الدراسات، حتى في المغازي، كانت أعمالاً جماعية، وأن فعاليات الأفراد تكون جزءاً من مدرسة. فكان كل واحد من حملة العلم يضيف دراساته وبحوثه إلى دراسات أساتذته، وبذلك يحفظ علم المدرسة التي ينتمي إليها، ويضيف إلى ما وصل إليه.

ومن معاصري عروة شراحبيل بن سعد (ت ١٢٣هـ / ٧٤٠م). وهو بدوره يعكس تطور النظرة الاجتماعية حين يقدم قوائم بأسماء الصحابة الذين شاركوا في الأحداث الكبرى، مثل البدرين، والذين اشتركوا في معركة أحد، وجماعة المهاجرين إلى الحبشة، والمهاجرين إلى المدينة، لما للمشاركة فيها من قيمة اجتماعية متزايدة.

وفي الجيل التالي، قام ثلاثة من العلماء بتنمية دراسة «المغازي» وتوسيعها، وهم عبد الله بن أبي بكر بن حزم (ت ١٣٠ - ١٣٥هـ / ٧٤٧ - ٧٥٢م)، وعاصم بن عمر بن قتادة (ت ١٢٠هـ / ٧٣٧م)، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري. وليس أماناً إلا مقتطفات من مؤلفاتهم التي حددت إطار «المغازي»، وهيأت جل المواد التي اعتمد عليها ابن إسحق والواقدي بعده.

والزهري (ت ١٢٤هـ / ٧٤١م)^(٢٤) هو المؤرخ الأول بين الثلاثة المذكورين. إذ إنه لم يقتصر على رواية «مغازي» عروة بن الزبير^(٢٥)، بل قام ببحث واسع عن روايات المدينة وأحاديثها، وكتب ما كان يسمع ليعين ذاكرته. وقد مَحَص تلك الروايات ووضعها في إطار متين واضح. ودراسة رواياته التي وصلت إلينا تجعلنا نميل إلى أنه كان أول من أعطى «السيرة» - وهو التعبير الذي استعمله - هيكلًا محددًا، ورسم خطوطها بوضوح. وتبدأ خطته للسيرة بذكر بعض المعلومات عن زمن ما قبل الإسلام، والتي تتصل بحياة النبي محمد (ﷺ). ثم يتناول النواحي الهامة من الفترة المكية من حياة الرسول (ﷺ)، ثم الهجرة إلى المدينة، ويتناول المغازي وفتح مكة، وبعض السفارات التي أرسلها الرسول، والوفود التي قدمت عليه، ويتحدث عن فعاليات أخرى للرسول (ﷺ)، ثم مرضه وانتقاله من هذه الحياة. وراعى الزهري التسلسل التاريخي في حوادث السيرة وأعطى تواريخ الحوادث المهمة.

وقد أخذ الزهري جلّ مواده عن السيرة من الحديث. ولا نجد إلا أثراً بسيطاً للقصص في ما كتب، كما أننا نجد صدى ضعيفاً في مادته لقصص الأنبياء التي اهتم

(٢٤) لقد كتبت بحثاً خاصاً عن الزهري، لذا حذف ذكر المراجع هنا، ويمكن الرجوع إليه في فصل تال.

(٢٥) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ، ص ٨٩.

بها كما يبدو. ومع أن الزهري كان يحب الشعر مثل أبناء عصره، بل إنه كان ضليعاً في الشعر، إلا أن استعماله له محدود في مغازيه، فهو بعيد عن أسلوب الأيام في كتابته. وتناولت دراسات الزهري عهد الخلفاء الراشدين، إذ تناول بإمعان الحوادث الهامة والمشكلات الرئيسية في تاريخ الأمة، مثل انتخاب أبي بكر - رضي الله عنه - وتأسيس الديوان، وجمع القرآن، والشورى، والفتنة، ومقتل عثمان، وانتخاب علي - رضي الله عنه - والحرب الأهلية الأولى وانتقال السلطة إلى الأمويين. وهو بذلك يظهر أهمية التجارب التي مرت بها الأمة.

ومن ناحية أخرى كان الزهري عالماً بالأنساب؛ إذ ألف كتاباً في نسب قريش، كما أن مصعباً الزبيري يذكره مصدراً في كتابه المعروف بنسب قريش. وقد أسند الزهري رواياته، واشتهر بقوة إسناد. ونظرت في ذلك تمثل نظرة عصره، حيث نجده يعد رواية التابعين أحياناً وافية بشروط الإسناد.

ولكنه أدخل شيئاً جديداً هو الإسناد الجمعي، حيث يدمج عدة روايات في خبر متسلسل، وبذلك يسير خطوة مهمة نحو الكتابة التاريخية المتصلة.

وقام الزهري بخدمة أخرى هامة للدراسة التاريخية؛ إذ إنه كتب رواياته، ويُعتَبَر الزهري أول من فعل ذلك بصورة منظّمة. وقد وجدت أحمال عديدة من مؤلفاته في خزانة الكتب في البلاط الأموي. أما الروايات التي تذكر أنه أجبر على الكتابة فهي صدق لمناقشات حصلت بعد عصر الزهري^(٢٦).

إن دراسات عروة بن الزبير والزهري تلقي ضوءاً على بدايات الكتابة التاريخية ونطاقها. ومنها يظهر أنه بالإضافة إلى السيرة كانت أهمية تجارب الأمة وخبراتها عاملاً أساسياً في نشأة الكتابة التاريخية. ثم إن التفسير مع كثرة الإشارات القرآنية إلى شؤون المسلمين كان عاملاً آخر. وكانت الحاجات الإدارية - كتنظيم الضرائب والديوان من دوافع الكتابة^(٢٧). ثم إن المنزلة الاجتماعية والاحترام اللذين يتمتع بهما العلماء في المجتمع كانا من الدوافع لطلب العلم، كما أكد ذلك عروة بن الزبير والزهري^(٢٨).

(٢٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عن مهم، نشره أوغست فيشر (اليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٠)، ص ٦٧، ٦٩ و٧٢؛ أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٨ - ١٣٥٨هـ/١٩٢٩ - ١٩٣٩م)، ج ٩، ص ٣٤٤، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، صفوة الصفوة، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥ - ١٣٥٦هـ/١٩٣٦ - ١٩٣٧م)، ج ٢، ص ٧٨.

(٢٧) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٤٥، وأبو عبد الله محمد بن إسحاق البخاري، التاريخ الكبير، ٣ ج (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٣٦٠ - ١٣٦٤هـ/١٩٤١ - ١٩٤٤م)، ص ٣٢.

(٢٨) انظر: البلاذري، كتاب فتوح البلدان، ص ١٩ - ٢٠، ٦١ و٣٨٤.

ونلاحظ أن رواياتهما تتصف بصراحتها وبطابعها الإنساني، ويندر فيها ما نشاهده لدى المؤرخين في ما بعد من مبالغة. كما أن الاتجاه نحو الجبرية في تفسير الحوادث، وهو اتجاه شجعه الأمويون، لا يبدو واضحاً لديهما، بل إننا نجد أن أعمال الرسول (ﷺ) ذاتها تعرض أحياناً على أنها موحى بها، وتعدّ في بعض الحالات مجرد تدابير بشرية محضة وعملية، كما في قصة الخندق.

ثم إن دراستهما تدل على أن خطوط السيرة وضعت في القرن الأول الهجري، ولم يكن واضعوها من القصّاص مثل وهب بن منبه، بل كانوا محدّثين، على قدر محمود من المقدرة على نقد الروايات وتحريّها. أما القصّاص الذين طوروا القصص الشعبي، وأخذوا من الإسرائيليات في قصصهم فإن أثرهم يظهر بعد جيل الزهري.

ومن المناسب هنا أن نعرض لوهب بن منبه (ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م) لأثره في ناحيتي القصص والإسرائيليات. فوهب يمانّي المولد والثقافة، وقد جاء بوجهة غريبة عن مدرسة المدينة.

ألف وهب في «المغازي»^(٢٩)، وقد وجد الأستاذ بيكر قطعة من مغازيه، ولكنها لا تعطي فكرة واضحة عن هيكله للسيرة أو عن نظريته إلى الإسناد. وقد أورد صاحب حلية الأولياء قطعتين في السيرة عن وهب^(٣٠)، جاءتا دون إسناد، وأسلوبهما نموذج من أسلوب القصّاص - فيه تصوير حاذق، وفيه التمجيد، وفيه المادة الأسطورية. كما أن أسلوب الأيام واضح في القطعة التي وجدها بيكر. ولكن مغازي وهب لا يشار إليها في تواريخ السيرة، ولا أثر لها في أدب المغازي.

لقد اعتنى وهب بالإسرائيليات، وهي قصص وأساطير عن العهد القديم، وأراد بها توضيح بعض الإشارات القرآنية. وهو بهذا استطاع أن يدخل عنصر القصص إلى الدراسات الإسلامية. وقد جمع وهب من هذه القصص ما كان متداولاً بين المسلمين، وبخاصة قصص كعب الأحبار (ت ٣٢ - ٣٤هـ/ ٦٥٢ - ٦٥٤م) وعبد الله بن سلام (ت حوالي سنة ٤٠هـ/ ٦٦٠م)^(٣١). وقد أضاف إليها ما حصل عليه من القصص نتيجة اتصالاته بأهل الكتاب، ومن قراءاته للكتب المقدسة. وكان

(٢٩) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج ٢، ص ١٧٤٧.

(٣٠) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢ - ١٩٣٨)، ج ٢، ص ٧٣ وما بعدها.

(٣١) الذهبي، في: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) (1890)،

p. 439, and

السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ، ص ٤٩.

كتابه المبتدأ أول محاولة لكتابة تاريخ الرسالات . وتدل دراسة المقتبسات في ابن قتيبة (المعارف) والطبري والمقدسي (البدء والتاريخ) على أن وهب بدأ بالخلقة، وتدرج إلى تاريخ العهد القديم، ثم إلى الأنبياء الذين ذكرهم القرآن مثل هود وصالح، بل حتى إلى بعض الصالحين مثل لقمان وأهل الكهف.

أما روايات وهب عن تاريخ اليمن فهي أسطورية، تأخذ من قصص الإسرائيليات والقصص الشعبي، مع كثير من الشعر الموضوع، وتتمشى مع أسلوب قصص الأيام، وقد قدم وهب ملحمة نثرية يمانية شعبية لتجابه تفوق عرب الشمال.

ولم يكن وهب دقيقاً، بل إنه لم يترفع عن الادعاء الكاذب. ولذا فإنه يعدّ أخباراً قاصاً، ويعدّ السخاوي أخباره غير جديرة بالمؤرخين الجديين^(٣٢). وقد جاء باتجاه منحرف ضعيف بالنسبة إلى وجهة المحدثين في المدينة، ولكنه جعل من الإسرائيليات مادة لتاريخ ما قبل الإسلام، وقدم أول نموذج للتاريخ العالمي متمثلاً في تاريخ الرسالات. وهذا الاتجاه وجد صدى قوياً عند مؤرخ مشهور من مؤرخي المدينة، هو ابن إسحق.

ولنرجع الآن إلى مدرسة التاريخ المدنية التي ركّزها الزهري، لننظر في مؤرخين لهما أهمية خاصة، وكلاهما من تلاميذ الزهري، هما موسى بن عقبة، ومحمد بن إسحق.

أما موسى بن عقبة (ت ١٤١هـ/٧٥٨م) فقد اتبع بدقة أسلوب مدرسة المدينة. فنجدّه يعكس ترايد تأكيد المحدثين على الإسناد، ويبيدي اهتماماً خاصاً بذكر تواريخ الحوادث. وقد استفاد من مواد مكتوبة (وبخاصة من آثار أستاذه الزهري) إضافة إلى الوثائق والروايات الشفوية، ولكن الاعتماد في الروايات المكتوبة بقي على الراوي لا الكتاب. وقد استند موسى بن عقبة بالدرجة الأولى إلى الزهري، وأضاف إلى ذلك بحوثه الخاصة، وبذلك أضاف مادة إلى تراث المدرسة. ولكننا نبين أن تقدير إنتاجه يتطلب دراسة تفصيلية دقيقة لكل المقتبسات المأخوذة عنه التي ترد في ابن إسحق والواقدي والطبري وابن سيد الناس وابن كثير.

وحين نأتي إلى ابن إسحق نحس بخطوط جديدة في التطور. ومن مظاهرها الواضحة وجود عنصر القصص الشعبي والاتجاه نحو المبالغة. ونحس بأننا انتقلنا إلى علماء هم مؤرخون أولاً، ثم محدثون من الدرجة الثانية.

(٣٢) السخاوي، المصدر نفسه، وشمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان

وأنباء أبناء الزمان: [ويليه فوات الوفيات للمصالح الكتبي]، ج ٢ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٩هـ/ ١٨٨١م)، ج ٢، ص ٢٣٨.

وقد وصلت إلينا من ابن إسحق (ت ١٥١هـ/ ٧٦٨م) أقدم سيرة تكاد تكون محفوظة بكليتها. ويحتمل أن خطته الأصلية للسيرة كانت تتألف من ثلاثة أقسام - «المبتدأ» أو تاريخ الفترة بين التكوين ومبعث الرسول (ﷺ)، و«المبعث» أو رسالة النبي محمد (ﷺ) - و«المغازي» أو غزوات الرسول وسراياه. ولكنني أرى أن الكتاب نفسه يتألف من قسمين متميزين، المبتدأ والمغازي، ولذا كان جائزاً روايتهما معاً أو كلاً على انفراد^(٣٣).

ذهب ابن إسحق أبعد من حدود مدرسة المدينة، سواء أكان ذلك في نظريته التاريخية أم في أسلوبه. فقد جمع بين أساليب المحدثين والقصاص في كتاباته، واستفاد من نواحي الاهتمام المختلفة بالمغازي وتواريخ الأنبياء، فجمع بين الأحاديث والروايات التاريخية والإسرائيليات والقصص الشعبي مع كثير من الشعر الصحيح والموضوع. ولذا فإن مصادر معلوماته تكون خليطاً يجلب الانتباه. ففي «المبتدأ» روى ابن إسحق عن «أهل الكتاب»، وعن الداخلين حديثاً في الإسلام، وأخذ كثيراً عن وهب بن منبه^(٣٤)، وعن العجم، وروى قصصاً عربية قديمة، وأقاصيص من أصل يمني^(٣٥). أما رواياته عن فترة الرسالة فترجع في جوهرها إلى أساتذته في المدينة^(٣٦)، مع إضافات حصل عليها ببحوثه. وفي بعض الحالات لا تتعدى رواياته أن تكون شرحاً لآيات قرآنية، نقله عن غيره أو عمله هو. ولكننا نلاحظ أن معلوماته عن الفترة المكية وردت في الغالب دون إسناد، وكثيراً ما نجد كلمة

(٣٣) يقول السخاوي: «وأما قصص الأنبياء ففي المبتدأ لمحمد بن إسحق بن يسار المطلبي صاحب السيرة النبوية». انظر: السخاوي، المصدر نفسه، ص ٨٨ و ٩٢؛ البدء والتاريخ (النسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلومان هوار، ج ٦ (باريس: ارنست لورو، ١٨٩٩ - ١٩١٩)، ج ٢، ص ٣٨؛ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهي عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣هـ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١، ص ٢١٥؛ أبو الفلاح عبد الحي ابن أحمد بن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٨ (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠ - ١٣٥١هـ/ ١٩٣١ - ١٩٣٢م)، ج ١، ص ٢٣٠، والذهبي، في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (1890), p. 419.

(٣٤) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٣١٦، ٤٧١، ٥٠٤، ٥٣٩، ٥٥١ و ٥٦٢ وما بعدها، وتفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ج ١٥ (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ - ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٤ - ١٩٥٨م)، والهمداني، الأكليل، ج ١، ص ١٠.

(٣٥) ابن هشام: السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٢٧، ٢٩، ٧٥ و ٨١ - ٩٥، وسيرة سيلنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ص ١٩٧.

(٣٦) بخاصة عروة والزهرى وعاصم بن عمرو بن قتادة وعبد الله بن أبي بكر بن محمد بن حزم.

«قصة»^(٣٧) عنواناً لأخباره، مما يشير إلى أثر القصص. ومع أن رواياته عن العصر المدني فيها طابع جدي أقوى وعناية أوضح بالإسناد، إلا أننا نجد مع هذا أثر القصص الشعبي كما نجد أثر التقوى في المبالغة. ويرد الشعر خلال أخباره أو في نهاية الكلام عن الحادث بشكل مجموع، وهذا يظهر بوضوح جمعه بين أسلوب القصص وأسلوب المحدثين. وهذا الشعر، بنوعيه الموضوع والصحيح، يلقي ضوءاً على التيارات السياسية المعاصرة كالمنافسة بين الأنصار وقريش^(٣٨).

ويُنتقد ابن إسحق لاعتماده على أهل الكتاب في الرواية، ولإيراده كثيراً من الشعر الموضوع، ولأخطائه في الأنساب، ولأنه لا يُمَحِّص مصادره، ولأنه ينقل من كتب الآخرين مباشرة (أي دون سماعها عن أصحابها)^(٣٩). ومع ذلك فإن ابن إسحق يبدي شكاً ببعض رواياته^(٤٠) ويستعين أحياناً بالآيات القرآنية ليعزز رواياته. أما في الشعر فلم يكن متيناً، ويعترف بضعفه. أما في الإسناد فلم يكن دقيقاً كما يتطلب أهل الحديث، ولكنه تقدّم بطريقة الإسناد الجمعي بكفاءة واستطاع أن يقدم قصة جذابة من رواياته. وقد استفاد ابن إسحق من الوثائق والمواد المكتوبة والروايات والأخبار الشفوية.

ويظهر أثر التيارات السياسية - الفكرية في التهمة الموجهة إلى ابن إسحق في أنه ذو ميول شيعية، وهي تهمة لا تخلو من أساس^(٤١). ويوصف بأنه قدرّي - يؤمن بحرية الإرادة - وربما كان ضد الأمويين، ولكن هذا يتطلب الأدلة لإثباته.

وقد انتقدت سيرة ابن إسحق في المدينة، ولكنها لقيت عناية في المشرق، ويبدو أنها بأسلوبها ومادتها ناسبت الاتجاهات الثقافية هناك. وقد وصلت إلينا منقحة من قبل ابن هشام (ت ٢١٨هـ/ ٨١٣م)، الذي أخذها برواية البكائي، وهي بنظر السخاوي أوثق من رواية يونس بن بكر الشيباني^(٤٢). وقد حاول ابن هشام في تهذيبه أن يحذف الأقسام الضعيفة في «المبتدأ» خاصة، وأن يطرح الشعر الموضوع،

(٣٧) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٢٠٣ و ٢٢٤.

(٣٨) انظر: Walid Arafat, «A Critical Introduction to the Study of the Poetry Ascribed to Hassan Ben Thabit», (Ph. D. Dissertation, [n.d.]).

(٣٩) فتح الدين أبو الفتح محمد بن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج ٢ (القاهرة: [د.ن.د.]، ١٣٥٦هـ/ [١٩٣٧م])، ص ١٢، وشهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأدباء، نشره مرغليوث، ج ٧ (لندن: [مطبعة بريل]، ١٩٠٧ - ١٩٢٧)، ج ٦، ص ٤٠٠.

(٤٠) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ١٨٦، ١٩٤ و ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٤١) ابن هشام: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٦ و ج ٣، ص ٢٣٤ - ٢٣٥، وسيرة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ص ١٥٢ - ١٥٤ و ٤٣٥، وياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠٠.

(٤٢) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ، ص ٨٨.

وأن يجعلها أقرب إلى وجهة نظر المحدثين. ويظهر أن المؤرخين عامة ينظرون إلى سيرة ابن إسحق - بعد أن نقحها ابن هشام خاصة - نظرة حسنة^(٤٣).

وينسب إلى ابن إسحق كتاب آخر هو تاريخ الخلفاء، ولم يصل إلينا منه إلا مقتطفات مبعثرة، ويبدو أنه تناول تاريخ الخلفاء الراشدين والأمويين^(٤٤).

لقد استفاد ابن إسحق من وجهات أسلافه، وأضاف إليها. فهو في «المبتدأ» يبدو متأثراً في خطته بوهب بن منبه، وربما كان هذا سبب وجود قسم خاص باليمن فيه. ومع أن تأليفه منفصل بعضها عن بعض إلا أنها بمجموعها تعتبر عن فكرة تاريخية هي كتابة تاريخ عالمي (من المبتدأ والمغازي وتاريخ الخلفاء).

وتطورت الدراسات التاريخية لدى محمد بن عمر الواقدي (١٣٠ - ٢٠٧هـ/ ٧٤٨ - ٨٢٣م). فكتابه المغازي أو غزوات الرسول (ﷺ) وسراياه يقتصر على الفترة المدنية، ويتمشى بدقة أكثر من ابن إسحق مع مدرسة المدينة في المادة والأسلوب. فهو منتظم ومنطقي في تناول مادته؛ إذ يعرض أولاً إطار الموضوع، ثم يعقبه بذكر التفاصيل، ويبدأ بقائمة لمصادره الأساسية، وقائمة بمغازي الرسول (ﷺ) وتواريخها، وحين يذكر الغزوات التي قادها الرسول (ﷺ) يورد أسماء أمراء المدينة في غيابه، ثم يتناول تواريخ الغزوات واحدة بعد الأخرى حسب تسلسلها التاريخي، ويبيدي اهتماماً خاصاً بالتواريخ.

وهو في أسلوبه أكثر دقة من ابن إسحق في استعمال الإسناد، وفي تحقيق تواريخ الحوادث، وفي نظرته إلى الشعر؛ إذ يقتبس منه باعتدال، وفي تقليصه لعنصر القصص الشعبي في مادته. وقد استعمل طريقة الإسناد الجمعي بانتظام تقريباً ليعطي المواد الأساسية عن كل غزوة، ثم يورد بعد ذلك روايات فردية ليعطي تفاصيل أخرى أو روايات مباينة. وهذا الأسلوب يدل بوضوح على أن الواقدي يعطي بإسناده الجمعي روايات مدرسة المدينة، ثم يضيف إليها ما وصل إليه. ويظهر أثر بحوثه الشخصية في المادة الإضافية التي يقدمها، وفي ضبط التواريخ، وفي تقديم

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٧؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، ٤ ج في ٢، ط ٢ (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٣ - ١٣٣٤هـ/ ١٩١٤ - ١٩١٥م)، ج ١، ص ١٦٣ - ١٦٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٠، ص ١٠٩؛ ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ١، ص ٢٢٥ و ٢٣٠، وشمس الدين أبو العباس بن محمد بن خلكان، وفیات الأعيان، تحقيق فرديناند وستفيلد، ج ٣ (غوطا: دويرليخ، ١٨٣٥ - ١٨٥٠)، ج ٢، ص ٧ - ٨.

Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri* Oriental Institute publications; v. 75- (٤٤)
77, 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1957-1972]), vol. 1: *Historical Texts*, p. 80-77.

إطار أوضح للغزوات، وفي اهتمامه بالتفاصيل الجغرافية التي تتصل بمواقع المعارك. وتبدو نظراته النقدية في زيارته لمواقع المعارك ليكمل بذلك مادته، وفي تمحيصه للمواد التي وصلت إليه^(٤٥)، وفي بحثه عن وثائق جديدة، وفي إعداد قوائم أوفى للمشاركين في الغزوات، حتى جاء منها بمجموعة طيبة. ويكثر الواقدي من الإشارة إلى الآيات القرآنية التي تتصل بالحوادث، وفي الحالات المهمة يذكر الآيات ملحقه برواياته، كما في حديثه عن بدر وأحد والخندق، وبذلك يجعل قصته التاريخية سهلة التسلسل. والواقدي صريح في رواياته، ومع وجود ميول علوية لديه إلا إنه بعيد عن التحزب^(٤٦). ولكننا نحس بأثر القصص في مغازيه.

ولا يأخذ الواقدي شيئاً عن ابن إسحق، وهذا يرجع إلى نظرة المدينة إلى ابن إسحق، وإلى اختلاف وجهة الواقدي عن ابن إسحق، وإلى النظرة السائدة في المدينة، وهي أن الأحاديث التاريخية ملك مدرسة المدينة فهي تحت تصرف الاثنين.

وقام الواقدي بدراسة التاريخ الإسلامي، فكتب كتباً عن موضوعات مهمة، مثل «الردة» ويوم «الدار» أو مقتل عثمان، و«صِفَيْن» و«الجمَل» وفتح الشام والعراق. ويهمننا بصورة خاصة كتابه التاريخ الكبير الذي يتناول كما يبدو تاريخ الخلفاء حتى سنة ١٧٩هـ/ ٧٩٥م على الأقل. ثم إن مؤلفه كتاب الطبقات أو تاريخ طبقات المحدثين في الكوفة والبصرة مهم؛ لأنه يظهر أثر دراسة الحديث في كتابة التاريخ؛ لأنه يساعد المحدثين في تحقيق الأسانيد. ولعله كان المثال والأساس الذي اعتمده ابن سعد كاتب الواقدي في طبقاته.

لقد وضعت التواريخ المذكورة وفق منهج أهل الحديث في التاريخ الإسلامي، واتسعت في نطاقها، حتى وصلت مرحلة التقت فيها من ناحية الموضوع بمؤلفات الأخباريين واللغويين. وجاء ابن سعد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) فألف كتاب الطبقات الكبرى، وهو في القسم الأول منه «أخبار النبي»، يضع الخطوط الأخيرة لهيكل السيرة؛ إذ ذهب أبعد من الواقدي في تنظيم مادته وتبويبها، وفي إعطاء مجموعة أوفى من الوثائق، وفي اهتمامه بصورة أقوى بسفارات النبي (ﷺ). كما أن القسم الذي يتناول عهد ما قبل الإسلام عبارة عن مقدمة لعهد الرسالة؛ إذ يتحدث عن بعض الأنبياء الذين لهم صلة برسالة النبي محمد (ﷺ) ثم ذكر نسبه. وقد توسع ابن سعد في الحديث عن شمائله وفصائله وعن دلائل نبوته، وجعل ذلك باباً خاصاً

(٤٥) ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ج ١، ص ١٧ - ١٨.

(٤٦) انظر النص الكامل للواقدي في: أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، المغازي، حققه جي. أم جونز، [لندن]: مكتبة مدرسة اللغات الشرقية، [د.ن.].

أصبح نموذجاً لأدب «الشماثل» و«الدلائل» في ما بعد^(٤٧).

وهكذا نجد هيكل تاريخ السيرة يشبث نهائياً، ونرى تواريخ السيرة التالية تتبع الخطة نفسها وتعتمد بالدرجة الأولى على المواد التي قدمتها المؤلفات المذكورة.

وخلال القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، انتشرت دراسات السيرة إلى بلدان أخرى خارج المدينة - في اليمن والعراق والشام - وقد بقيت منها آثار قليلة، ولكنها تدل على تزايد الاهتمام بهذا الحقل من الدراسات التاريخية.

من هذا العرض الموجز نرى أن العناية بدراسة الحديث أدت إلى الدراسات التاريخية - وهو اهتمام بمعرفة «العلم» بالمقابلة للرأي في تثبيت حقيقة أو قضية. ولما توسع الحديث ليشمل فعاليات وأقوال الصحابة والتابعين، ولما كانت تجارب الأمة (والإجماع خاصة) مصدراً في التشريع، توسعت الدراسات التاريخية لتشملها. ثم إن القضايا السياسية وبخاصة مسألة الخلافة تطلبت البحث في ناحية تاريخية وموضوعية. كما أن الدوافع الأخرى، إدارية واجتماعية، كان لها أثرها.

وقد ظهرت نظرات تاريخية مع المبادئ الإسلامية تتمثل في دراسة السيرة، وفي كتابة تاريخ عالمي متمثلاً في توالي الرسائل، وفي دراسة تاريخ الأمة. وتتخلل هذه النظرات فكرة أساسية هي أن المشيئة الإلهية كونت العالم، وهي التي تسيّره، ولكن فكرة القدر أو حرية الإرادة موجودة أيضاً، كما أن خبرات الأمة مهمة جداً. ونلاحظ أن الغالب على أخبار السيرة أنها بسيطة وواقعية وصریحة، ولكن مرور الزمن ومثل أهل الكتاب وفعاليات القصّاص - مدفوعة بعوامل اجتماعية أو بالتقوى - أدت بمرور الزمن إلى شيء من التّفخيم والمبالغة.

- ٤ -

وتطور الاتجاه الثاني للكتابة التاريخية من استمرار الاهتمام بالمآثر والأنساب القبلية، وقد أضافت الفتوحات مآثر وأمجاداً جديدة إلى الموضوعات القبلية. كما أن إنشاء إمبراطورية إسلامية فتحت آفاقاً جديدة. وسرعان ما ظهرت عصبية محلية للأمصار واعتزاز بها لدى القبائل التي تسكنها. ثم إن التطورات السياسية العامة ساعدت في البدء على تقوية الخطوط القبلية، وعلى زيادة الاهتمام بها. يضاف إلى ذلك أن المعلومات المتعلقة بالفتوحات كانت مهمة بالنسبة إلى إسكان القبائل في الأمصار، وبالنسبة إلى الأغراض الإدارية العامة.

وشجّع الأمويون مثل هذه الدراسات، فكانت ضرورة للثقافة الحسنة في العهد الأموي^(٤٨).

وقد شهد القرن الثاني الهجري الأخباريين واللغويين والنسابين وكانوا يعملون بنشاط كل في حقله. ويمثّل الأخباريون خط الدراسات التاريخية (الخبر يعني الرواية أو القصة)، في حين أن الآخرين قاموا بدور في الدراسات التاريخية. ومع ذلك فإن كتاباتهم، وخاصة في الفترة الأولى تدل على أن نواحي اهتمامهم ومؤلفاتهم كانت متداخلة أحياناً.

وتركزت فعاليتهم خلال القرنين الأولين للهجرة في الكوفة والبصرة، وهما مركزان نشيطان للقبائل العربية. وهذا أعطى الروايات العراقية منزلة غالبية في هذا الاتجاه من الكتابة التاريخية.

وكانت القصص والأخبار تروى في مجالس السمر القليلة، أو في مجال سمر الأمير، أو في المسجد، وهي تدور حول الأجداد القبلية. وينظر إليها عادة كملك مشترك للعوائل أو القبائل. وظهر رواية يروون أخباراً متفرقة أو شعراً، ونحن إن جهلنا رواية الشعر، فإننا نعرف الكثير عن رواية الأخبار. وفي مطلع القرن الثاني للهجرة نلاحظ الاتجاه لجمع هذه الأخبار وروايتها، بشكل متصل منظم حول موضوع أو حادث، في إطار كتاب، فكان الأخباريون المؤرخين الأولين في الاتجاه القبلي. ورجع الأخباريون في جمعهم للمواد التاريخية إلى الروايات العائلية والروايات القبلية، وإلى الروايات التي تتداول في مصر. وأتمت هذه الروايات، وبخاصة بالنسبة إلى خلافة الراشدين، بروايات من المدينة. وكانت هناك سجلات حكومية (ديوان الخاتم خاصة) في العراق والشام، وكذلك دواوين الجند، وفيها تسجل القبائل، ويحتمل أن الأخباريين رجعوا إليها. ولم يكن باستطاعة الأخباريين تجاهل الإسناد، مما يؤكد أثر الإطار الإسلامي. ومع أنهم استعملوا الإسناد بحرية وبيعض التساهل إلا أن ازدياد أهميته بالتدريج لدى الأخباريين يظهر اطراد أثر الاتجاه الإسلامي في التاريخ. وكان جمع الأخبار جزءاً من ظاهرة ثقافية عامة، هي ظاهرة جمع الأحاديث والروايات في كل مصر على انفراد.

ولم تصل إلينا مؤلفات الأخباريين الأولين، لذا فإن تقديرنا لعملهم مقيد بالمقتطفات التي وصلت إلينا عن طريق المؤرخين في ما بعد، مثل الطبري

(٤٨) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تحرير غوستاف فلوغل واعتنى به بعد موته يوهانس روديجر وأوغست مولر، ج ٢ في ١ (ليزيغ: فوغل، [١٨٧١ - ١٨٧٢])، ص ٨٩، وعمر بن يوسف السلطان الملك الأشرف، طريقة الأصحاب في معرفة الأنساب، تحقيق صلاح الدين المنجد، ص ٦ - ٨.

والبلاذري. ولنتظر الآن إلى بعض هؤلاء الأخباريين.

لنبدأ بأبي مخنف (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٤م) وهو أخباري كوفي، له اهتمام بالأنساب^(٤٩). وقد كتب عن الردة، وعن فتوح الشام والعراق، والشورى، وصقن، وعن الحوادث التالية في العراق حتى نهاية العصر الأموي وبخاصة الثورات والمعارك، وعن الخوارج، ووضع ذلك في كتب تجاوزت الثلاثين. ويعتبر أبو مخنف من أميز الأخباريين في العراق^(٥٠).

استعمل أبو مخنف الإسناد بشيء من التسامح^(٥١). واستعمل الروايات العائلية عن صفين خاصة^(٥٢)، واعتمد بكثرة على روايات قبيلته الأزدي^(٥٣). كما أنه استفاد من الروايات الكوفية الأخرى - فمثلاً يأخذ عن الشعبي، وعن رواة من قبائل أخرى، كتميم وهمدان وطيئ وكندة. ثم إنه أتمها بروايات من المدينة^(٥٤). ونلاحظ أن سلاسل رواياته كثيرة، وتبدل بتبدل الحوادث، وهذا طبيعي في أخباري من الأولين.

ويورد أبو مخنف عادة الصورة العراقية (الكوفية) للحوادث. فهو أميل للعراق تجاه الشام، نتيجة اعتزاز القبائل بمصرها، كما أنه أميل للعلويين تجاه الأمويين. كما أن اعتزاز القبائل بمآثرها ينعكس أحياناً في رواياته^(٥٥)، ولكن أخباره على العموم ليست متحيزة.

ونرى في كتابة أبي مخنف تسلسلاً متصلاً، ولكن التماسك ضعيف في بعض

(٤٩) كان جده من أتباع الإمام علي المخلصين، واستشهد في صفين. انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٣٣٠٢ - ٣٣٠٣.

(٥٠) ابن النديم، الفهرست، ص ٩٣؛ ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج ٦، ص ٢٢٠ - ٢٢١؛ أبو عبد الله محمد الله بن شاعر الكندي، فوات الوفيات، ج ٢ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٦م)، ج ٢، ص ١٣٥، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعارف، [تحقيق فرديناند وستنفلد] (غوتنغن: فاندنبوك وروبرخت، [١٨٥٠])، ص ١٩٤.

(٥١) يعده المحدثون ضعيف الإسناد، انظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص ١٤٤، وابن شاعر الكندي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٥.

(٥٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٣٢٠٢ - ٣٣٠٣، ٣٢٦٦ و ٣٣٨٣، وج ٢، ص ١٢٢.

(٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٧٦ - ٣٢٧٧، ٣٢٨٣، ٣٢٨٨، ٣٣٤٩، ٣٣٩٦، ٣٤٣٠ و ٣٤٣٨، وج ٢، ص ١١.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٠٣، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غوين، ج ٢ في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٥، ص ٣١.

(٥٥) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٣٢٠٢ - ٣٢٠٣، ٣٢٢٣ و ٣٣٢٥ - ٣٣٧٠، وج ٥، ص ١٩ - ٢٠ على التوالي.

الأحيان. وهي تقدم أحياناً صورة أخاذة حية للحوادث مع كثير من الخطب والمحاورات، ويتخللها الشعر في بعض المناسبات^(٥٦). وهكذا نجده يعكس أثر مجالس السمر، وشيئاً من وجهة قصص «الأيام» في أسلوبه.

أما عوانة بن الحكم (ت ١٤٧هـ/ ٧٦٤م) فهو أخباري كوفي متضلع في الشعر والأنساب^(٥٧). وقد كتب سيرة معاوية وبني أمية، ويرجح أنه تاريخ للأمويين يتناول الخلفاء الأمويين على التوالي^(٥٨). وتناول مؤلفه الآخر كتاب التاريخ، التاريخ الإسلامي في القرن الأول الهجري. وتدلنا المقتبسات المأخوذة عنه أنه كتب عن الخلفاء الراشدين والردة والفتوحات - وهو ثقة فيها بصورة خاصة - والصراع بين الإمام علي وخصومه، وتنازل الحسن، وشؤون العراق والشام حتى نهاية عهد عبد الملك بن مروان.

وتدل رواياته على معرفة داخلية بشؤون الأمويين^(٥٩). ولعله أخذ معلوماته هذه من قبيلة كلب الموالية للأمويين، وبخاصة أنه يفخر بعلمها^(٦٠). ويقدم عوانة على الأكثر الرواية الأموية للحوادث مقابل الرواية العراقية^(٦١)، وهذا يوضح ما يبدو من نبرة أموية في بعض رواياته، حتى إن تأكيد الأمويين على فكرة الجبر في تفسير الحوادث ينعكس في رواياته^(٦٢)، ومع ذلك يورد أحياناً الروايات العراقية والمدنية التي تعكس آراء جماعات مضادة للأمويين^(٦٣)، ولذا يمكن القول إن عوانة لم يكن متحيزاً لجهة خاصة.

وصلت إلينا روايات عوانة عن طريق ابن الكلبي والمدائني والهيثم بن عدي، وهؤلاء أخذوها عنه مباشرة أو من كتبه^(٦٤). ثم إن خطته في كتابة التاريخ العام على أساس التسلسل التاريخي، أو على سير الخلفاء تمثل خطوة لها دلالتها في تطور

(٥٦) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٣٢٩٦ - ٣٢٩٨ و ٣٣٠٣ - ٣٠٣٤، وج ٥، ص ٣٤ - ٣٥ و ٣٠٠ - ٣٠١.

(٥٧) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج ٦، ص ٩٤، وابن النديم، الفهرست، ص ١٣٤.

(٥٨) Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: Brill, 1952), p. 92.

(٥٩) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٩٧ - ١٩٨، ٢٣٩ - ٢٤٠ و ٧٩١ - ٧٩٥، والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ١٣٢ - ١٣٥ و ١٥٩.

(٦٠) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ص ٩٥.

(٦١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٠ - ٤٢١.

(٦٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٤٠، ١٤٠ و ١٩٤ - ١٩٥.

(٦٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٩ - ٣١١، وياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج ٦،

ص ٩٤ - ٩٥.

(٦٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٣، ١٨٩، ٤٢١ و ٤٢٤.

الكتابة التاريخية ضمن الاتجاه القبلي. واستعمل عوانة الإسناد بصورة مفككة^(٦٥)، كما أن طريقة إيراده الشعر في أخباره تعكس أثر أسلوب قصص الأيام^(٦٦).

وكتب سيف بن عمر (ت ١٨٠هـ/٧٩٦م)، وهو كوفي، كتابين يتناول أولهما «الردة» و«الفتوحات»، وهو طريف في نظرتة التاريخية التي تجمع بين الحركتين. ويتناول الثاني «الفتنة»، وبخاصة وقعة الجمل. ويقدم سيف في الأساس النظرة العراقية، ويستفيد بالدرجة الأولى من روايات قبيلته تميم. وأخباره عن الفتوحات (فتح العراق خاصة) تميمية الميول، وتنتج إلى أن تكون عاطفية على أسلوب «الأيام». ومع ذلك فإنه استفاد من الروايات المدنية في أخباره (ومن رواته هشام بن عروة وابن إسحق)^(٦٧).

وكان نصر بن مزاحم (ت ٢١٢هـ/٨٢٧م)، وهو كوفي، أول أخباري شيعي. ونجد كتبه تدور حول موضوعات تهم الشيعة [«الجمل» «صفين»، «مقتل الحسين»، «مقتل حجر بن عدي»، «أخبار المختار» و«المناقب» أو «مناقب الأئمة»]^(٦٨). وقد جمع كتابه المطبوع صفين من المقتبسات الموجودة، ويمكننا فحصه للحصول على فكرة تقريبية. ففي صفين نلاحظ أن ميول نصر بن مزاحم عراقية وعلوية. فهو يورد الحديث ضد معاوية وحزبه، ويورد الأحاديث والأخبار وحتى القصص ليسند قضية الإمام علي^(٦٩). ومع ذلك فإنه حين يتناول مثالب معاوية لا يخفي بعض النقد الموجه للحزب العلوي من خصومه. ونتيجة لميول نصر الحزبية نجد البعض ينتقده بشدة، بينما يشني آخرون عليه^(٧٠).

(٦٥) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٦٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٣ وبعدها، والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٣٨.

- ٤٠.

(٦٧) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٩٨ - ١٧٩٩ و ١٨٧١؛ شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ١٢ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م)، ج ٤، ص ٢٩٥ - ٢٩٦، وJulius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin: [n.ph.], 1899), vol. 6, p. 3.

(٦٨) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٧، ص ٢١٠؛ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج ٧ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١)، ج ٣، ص ٢٣٢، وابن النديم، الفهرست، ص ٩٣.

(٦٩) نصر بن مزاحم المقرئ، كتاب صفين، [تحقيق] عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م)، ص ٣٥، ١٥٨، ١٦٤، ١٦٥ و ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٧٠) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢١٠؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج ٦، ص ١٥٧، وأبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ١٨.

يعطينا نصر قصة تنبض بالحياة والحيوية للحوادث التي أدت إلى صفين، وانتهت بالتحكيم، ويكثر من الشعر والحوار والخطب خلال رواياته، فترى كل الشخصيات البارزة تقول الشعر (من نظمها أو اقتباساً)، وتورده حتى في المراسلات، وكثير من هذا الشعر موضوع. والكتاب شبه قصصي، فهو مجموعة من الأخبار المتتالية، وفيه شيء من التخلخل في الحبكة. ويجلب الانتباه أن معاوية يظهر في الكتاب كشيخ قبيلة، حتى إن بعض الأقوال التي قالها أبو سفيان في مكة ترد على لسانه هنا. ويلاحظ أن العناية بالتواريخ ضعيفة، كما أن الإسناد يستعمل بكثير من التساهل^(٧١). أما أسلوب الكتابة فهو مثل واضح لأسلوب قصص «الأيام»، وهو يعكس مجالس السمر، وينتهي بقائمة بأسماء أنصار الإمام علي البارزين الذين استشهدوا في صفين (وفق طريقة قصص الأيام). وأخيراً نبين أن إمكان إعادة جمع الكتاب - من مقتطفات الطبري وابن أبي الحديد بالدرجة الأولى - تدل على قيمته بنظر المؤرخين.

وتصل دراسات الأخباريين قمتهما عند المدائني (١٣٥ - ٢٢٥هـ/ ٧٥٢ - ٨٣٩م) وهو بصري، استقر بعدئذ في بغداد. ويظهر أثر الإسناد عليه أقوى من سبق نتيجة للتطورات الثقافية^(٧٢). ويظهر عنده الاتجاه نحو جمع أوسع وتنظيم أوفى للروايات التاريخية، وقد صار هذا ممكناً نتيجة التأليف السابقة، فنراه يأخذ من الأخباريين السابقين، مثل أبي مخنف وابن إسحق والواقدي مضيفاً إلى ذلك بحوثه الخاصة. ويبدو أنه جمع بين الدراسات التاريخية والأدبية. ونظرة إلى القائمة الطويلة بمؤلفاته وكتبه (وتبلغ حوالى ٢٤٠)، تبين أنه جال في دراساته من حياة النبي - ﷺ - إلى التاريخ العباسي، وتناول الفتوحات والخلفاء والأشراف والمعارك والشعراء... إلخ. كما أن أحد تأليفه نسب قريش وأخبارها^(٧٣) كتب على خطة كتب الأنساب. وبعض كتبه كتلك التي تتصل بحياة الرسول (ﷺ) لا تتعدى كونها فصولاً للسيرة. أما تاريخه للخلافة أخبار الخلفاء الكبير فيبدو أنه أوسع مؤلفاته التاريخية؛ إذ يتناول المدة من خلافة أبي بكر حتى المعتصم، وقد كتب بأسلوب الأخباريين.

ويمثل المدائني درجة أعلى من أسلافه في البحث والدقة. ويظهر أنه اتبع أسلوب المحدثين في نقد الروايات، وبذا صار يتمتع بثقة أكثر من أسلافه. ثم إنه توسع أكثر ممن سبقه في الأخذ من روايات المدينة، واستفاد من روايات البصرة،

(٧١) المقرئ، المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٤٣، ١٥٨ و ١٦٧.

(٧٢) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٠٩.

(٧٣) ابن النديم، الفهرست، ص ١٠٢.

بخاصة عن الخوارج وعن مدينة البصرة وعن فتوح خراسان وما وراء النهر. وقد جاء المدائني بأخبار أوفى وأكثر توازناً ممن سلف عن الحوادث والموضوعات التي تناولها. وقد أيد البحث الحديث دقته، وصار المصدر الأساسي للمؤرخين التالين.

- ٥ -

خدمت دراسات الأنساب علم التاريخ في المادة وفي خطة الكتابة، فقد تجددت العناية بالأنساب في الإسلام^(٧٤)، وجاء إنشاء «الديوان» بدافع جديد للاهتمام بها. وقد شجع الأمويون، ابتداء من معاوية، مثل هذه الدراسات، ويروى أن الوليد الثاني أمر بعمل سجل وافٍ بالأنساب^(٧٥). ثم إن الحاجات الإدارية كتتنظيم العطاء وإسكان القبائل في الأمصار أدت إلى وضع سجلات الأنساب، وعززت الاهتمام بها. يضاف إلى ذلك الخصومات القبلية، وأثر الأوضاع السياسية في وضع القبائل، وظهور أرستقراطية جديدة في الإسلام، والعوامل الاجتماعية - وكل هذه شجعت دراسات الأنساب. وأخيراً فإن المناقشات مع الشعوبية وتهجم هؤلاء على الأنساب أدت إلى تأكيد جديد على دراسة الأنساب.

جاءت المعلومات عن الأنساب في الشعر، وبخاصة شعر النفاضة، وفي الروايات العائلية والقبلية، وفي سجلات دواوين الجند.

ظهر النسابون الأولون في العهد الأموي. وكانت عنايتهم محدودة بأنساب قبيلة من القبائل. ثم ظهر نسابون عنوا بأنساب أكثر من قبيلة، وذلك في فترة جمع الروايات في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

وأول من كتب في الأنساب أبو اليقظان النسابة (ت ١٩٠ هـ/ ٨٠٥ م)، ولم يصل إلينا من آثاره إلا مقتطفات في كتب تالية، ولكنها أول أثر لجمع الأنساب من الروايات القبلية بالدرجة الأولى.

إن التطورات الثقافية، والصلات الوثيقة بين الأنساب والأخبار والدراسات الأدبية تظهر في اثنين من الكلبيين. فمحمد بن السائب الكلبي (ت ١٤٦ هـ/ ٧٦٣ م) قام بدراسات في الأنساب واللغة والتاريخ. وتشير دراساته للأنساب إلى محاولة لجمع الروايات القبلية معتمداً كما ادعى على أفضل نسابة في كل قبيلة^(٧٦). وإضافة إلى

(٧٤) انظر مقدمة المنجد في: السلطان الملك الأشرف، طريقة الأصحاب في معرفة الأنساب.

(٧٥) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٩١.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ٩، ص ١٨٠؛ ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، وابن خلكان، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: [أويليه فوات الوفيات للصالح الكندي]، ج ١، ص ٦٢٧.

ذلك رجع إلى شعر النقائض، ودرس نقائض الفرزدق على الشاعر الكبير نفسه. ومع أن المحدثين ينتقدونه ويتهمونهم بالغلو في التشيع، إلا أن مقدرته في الأنساب متفق عليها^(٧٧).

وجاء ابنه هشام بن محمد الكلبي (ت ٢٠٤هـ/٨١٩م)، وتابع دراسات والده في الأنساب، وتقدم بها. ويظهر أن كتابه **جهرة النسب** - ويوجد قسم منه في المتحف البريطاني - هو طبعة موسعة لمؤلف والده ويحوي ملاحظات مختصرة، بعضها مهم، عن مشاهير الرجال في الحقول كافة. وأصبح هذا الكتاب المرجع الأول للمؤلفين في ما بعد. ولكن الهمداني يعده ناقصاً في أنساب قبائل اليمن^(٧٨).

أما في دراساته التاريخية فإنه تناول تاريخ الأنبياء، والجزيرة العربية قبل الإسلام، وأيام العرب، والتاريخ الإيراني، والتاريخ الإسلامي، ومصادر أخباره مختلفة. ففي تاريخ الأنبياء يأخذ عن «أهل الكتب»، وفي تاريخ إيران يأخذ من الترجمات عن الفارسية، ومن الأخبار والقصص المتداولة، وبعض معلوماته وثيقة. وهو يأخذ عن كتب عوانة وأبي مخنف. ويبيدي حصافة خاصة حين يستفيد من الكتابات ومن الوثائق في كئناس الحيرة، وهي تتعلق بتاريخ عرب الحيرة والعلاقات بين العرب والساسانيين. وهو يأخذ من القصص الشعبي في تاريخ اليمن. ولكنه لم يكن مدققاً كما يلزم؛ إذ أخذ الكثير من القصص الشعبي، ومن مواد أسطورية، ومن بعض الأخبار الموضوعة عن شعراء الجاهلية^(٧٩).

ومن النسابين مصعب الزبيري (ت ٢٣٣ - ٢٣٦هـ/٨٤٧ - ٨٥٠م) وهو من سلالة ابن الزبير. وكان مصعب عالماً بالأيام والأنساب، وكتب كتابين: **النسب الكبير**، و**نسب قريش**، وقد وصل إلينا الثاني منهما. ويعد أفضل من كتب عن نسب قريش. وتدل خطة الكتاب على أنه اتبع إطاراً ثابتاً للكتابة، اتبعه ابن الكلبي من قبل، والبلاذري في ما بعد. وهو يشير في كتابه إلى الزهري وإلى والده وإلى أهل النسب، وأحياناً إلى بعض الرواة^(٨٠). ويعطي الانطباع بأنه رجع إلى الروايات

(٧٧) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٨٠، وابن خلكان، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢٥.

(٧٨) أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي، **جهرة النسب**، رواية محمد بن حبيب عنه، تحقيق وخط ولوحات محمود فردوس العظم؛ مراجعة محمود فاخوري، ٣ ج (دمشق: دار البيضة العربية، ١٩٨٦).

(٧٩) انظر: ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٤٣؛ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٦، ص

٢٥٩؛ الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج ١، ص ٣١٣، علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**

(القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ - ١٩٧٤)، ج ٩، ص ١٩.

(٨٠) أبو عبد الله مصعب بن عبد الله الزبيري، **نسب قريش**، عني بنشره إ. ليفي بروفنسال، ذخائر

العرب؛ ١١ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٠٣])، ص ٢٢٩ و٢٤٦.

الشفوية المختلفة. والكتاب يلقي ضوءاً خاصاً على التحولات في الروابط القبلية وعلى التبدلات في خطوط الأنساب^(٨١). ويعطي الزبيري إضافة إلى سلسلة الأنساب أخباراً، بعضها مفصل ومهم، عن بعض الشخصيات المهمة من العصر الجاهلي حتى زمنه^(٨٢). ويورد الشعر، وبخاصة في الفترة الأولى، للاستشهاد أو التأييد. وبصورة عامة يظهر الكتاب قيمة دراسات الأنساب لكتابة التاريخ.

وحين نأتي إلى الهيثم بن عدي (ت ٢٠٦هـ/٨٢١م) نرى مثلاً آخر للجمع بين الدراسات التاريخية ودراسات الأنساب، وذلك نتيجة وجهات مختلفة للدراسة^(٨٣). فكتابه **تاريخ الأشراف الكبير** كتاب للتاريخ في إطار الأنساب، سبق أنساب البلاذري. وكتب تاريخاً للفقهاء والمحدثين بعنوان **طبقات الفقهاء والمحدثين** على أسلوب كتب الطبقات، ولعله أول كتاب من نوعه في هذا الاتجاه. وتظهر نواحي اهتمامه بالشؤون المحلية في كتابيه عن خطط الكوفة والبصرة، وكل منهما تاريخ للمدينة، ويحتوي على معلومات طبوغرافية وجغرافية. ويسترعي انتباهنا بصورة خاصة مؤلفه **كتاب التاريخ على السنين**، وهو كتاب في التاريخ الإسلامي على توالي السنين^(٨٤)، ولكن الهيثم بن عدي ينتقد بشيء من ضعف

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥ و ٧.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤، ١٢٨، ١٤٥ و ١٤٧.

(٨٣) ألف كتاباً تربو على الخمسين بعضها في أنساب القبائل، وفي أخبار القبائل وبيوتاتها، وفي المثالب، وفي ولاية الأمصار، وفي الخطط، وفي موضوعات أخرى كالخوارج وأخبار الفرس. انظر: ابن النديم، المصدر نفسه، وياقوت الحموي، معجم الأدباء.

(٨٤) في الطبري والبلاذري مقتطفات من مؤلفات الهيثم بن عدي، نشر إليها في ما يلي:

أ - التواريخ بالسنين من آدم إلى الهجرة، ولعله من كتاب: **هبوط آدم** وافتراق العرب في نزولها منازلها.

ب - أسماء بعض كتابه النبي وأبي بكر وعمر، والخلفاء الأمويين بين يزيد بن عبد الملك وإبراهيم بن الوليد.

ج - الفترة الأموية - وهنا ترد أخبار عن يزيد بن معاوية وعن حركة ابن الزبير وعن يوم الحرة وعن عبيد الله بن زياد وعن مروان بن الحكم وعن أيام عبد الملك - ابن الزبير وأمر التوابين وإبراهيم بن الأشتر ومصعب ابن الزبير ويوم حروراء وأمر زفر بن الحارث، ومقتل مصعب وأخبار أخرى عن عبد الملك ودخوله الكوفة، وبعض الأخبار عن هشام بن عبد الملك وخالد القسري.

د - ويذكر أخباراً عن «الدولة العباسية» تتعلق بالمنصور بالدرجة الأولى، منها: العهد للمنصور، وبيعته، وبناء بغداد، ووفاته وشيء عن المهدي. ويبدو أن أكثر أخباره مقتبس من مؤلفات مكتوبة، إذ ترد الرواية عنه «قال الهيثم بن عدي» و«ذكر الهيثم بن عدي»، ولكن بعضها بالرواية الشفوية منه. وفي مقتبساته ترد رواية واحدة أو خبر واحد عن كل أمر أو حدث ولا ترد روايات متباعدة حول الموضوع نفسه. لمزيد من التفاصيل، انظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ١٠٧٢، ج ٢، ص ٨٣٦، =

التدقيق وبالتساهل في استعمال الإسناد^(٨٥).

وفي خلال القرن الثاني للهجرة شارك اللغويون في دراسة التاريخ. فالانتماءات القبلية، والمنافسات القبلية، والمتطلبات اللغوية - كل هذه أدت إلى دراسة مركزة للشعر. وأكد هذه الدراسة الصراع الثقافي بين العرب والعجم بعد ظهور الحركة الشعوية^(٨٦).

وكان الشعر يروى من قبل رواة من البدو، ويقدمون له عادةً بمقدمة نثرية توضح ظروف نظمه وتشرح الإشارات التاريخية الواردة فيه. وقد أبدى بعض اللغويين، إلى جانب اهتمامهم بمسائل النحو واللغة، اهتماماً بالأخبار والأنساب التي ترد في الشعر أو التي يشير إليها الشعراء، وأظهروا ميلاً لكتابة التاريخ. ومن أمثلة هؤلاء أبو عمرو بن العلاء، وكان «أعلم الناس بالعرب والعربية وبالقراءة والشعر وأيام الناس»^(٨٧).

ويمثل أبو عبيدة (١١٠ - ٢١١ هـ/ ٧٢٨ - ٨٢٦ م)، تلميذ أبي عمرو بن العلاء، الاتجاه نفسه. وقد أخذ أبو عبيدة من شيوخه (مثل أبي عمرو ويونس بن حبيب)، كما اتجه إلى الرواة البدو وجمع رواياتهم، وهي تتعلق على الأكثر بقبائلهم. وقد أدى الاهتمام بروايات هؤلاء الرواة إلى قدومهم إلى المدن - وبخاصة مريد البصرة - واستقر بعضهم فيها. وقد قام أبو عبيدة بدراسات واسعة تكاد تشمل حقل الروايات العربية الشمالية بكامله. وكانت هذه روايات عائلية، وروايات قبلية، وروايات محلية، إضافة إلى روايات الرواة. ويعتبره أبو الفرج «من أعلم الناس بأيام العرب وأخبارها وأشعارها وأنسابها ولغاتها»^(٨٨)، في حين يراه الجاحظ من أعلم أهل زمانه؛ إذ يقول: «لم يكن في الأرض جماعي ولا خارجي أعلم بجميع العلوم

= ٨٣٨، ١٦٥٥، ١٦٥٨ و ١٦٦٨ وج ٣، ص ٨٩، ٢٧٣، ٢٧٨، ٤٠١، ٤٢٠، ٤٢٩، ٤٥٦ و ٥٣٢، والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ص ١، ٨، ٢١، ٣٠، ٣٩، ٤٠، ٤٢، ٤٩، ٨١، ٨٣، ٨٤، ١٠١ و ٥، ص ١٣٦، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٩، ١٩١، ٢١٢، ٢٣١، ٢٥١، ٢٦٣، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٩٦، ٣٠٥ و ٣٣٥ و ٣٤٥ - ٣٤٦ و ٣٥٢.

(٨٥) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٤٥؛ ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٦١، وابن خلكان، وفیات الأعيان، ج ١، ص ٢٤٩.

(٨٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الجاحظ؛ ٢، ٤ ج (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ - ١٩٥٠)، ج ٣، ص ٣٦٦.

(٨٧) طه الهاجري، «أبو عبيدة»، مجلة الكاتب المصري، السنة ٢، العدد ٦ (١٩٣٦).

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

منه^(٨٩). ويشير ابن النديم إلى شمول دراساته فيقول: «وله علم الإسلام والجاهلية»^(٩٠).

وقد كتب أبو عبيدة عدداً كبيراً من الكتب في تاريخ العرب وتاريخ صدر الإسلام. ووجهته في الكتابة وجهة اللغويين، أي إنه يجمع الروايات المتعلقة بحادث أو بموضوع في كتاب. وهكذا كتب عن المدن والأمصار، وعن «المفاخر» و«المثالب» القبلية، وفي «الأخبار»، وعن شخصيات تاريخية، وعن المعارك، وعن الأحزاب (الخوارج)، وعن القضاة، وعن الموالي، إضافة إلى دراسات أخرى عن الحديث والقرآن والشعر. واشتهر بعلمه بأيام العرب، حتى جعله أبو العباس المبرد أعلم أقرانه «بأيام العرب وأخبارهم»، كما أشاد ابن قتيبة بعلمه بأيام العرب وأخبارها^(٩١). وأصبحت دراساته للأيام أساساً للمؤرخين في ما بعد^(٩٢).

وحاول أبو عبيدة أن يكون مدققاً بأن ذكر رواته، وأعطى الروايات المتباينة في موضوع ما، وقدم أحياناً سلسلة روايات يكمل بعضها بعضاً في توضيح الخبر. وهو في أخباره عن الأيام يعكس بأمانة الرواة البدو في الروح والأسلوب الأدبي. وقد اعتمد أبو عبيدة بالدرجة الأولى على ملاحظاته المكتوبة ومدوناته لا على الذاكرة، وهو بهذا يمثل المرحلة الثقافية التي عاش خلالها. وقد قيل عنه «أما أبو عبيدة فعلم ما ترك مع أسفاره يقرأها». ويذكر عنه أنه «كان ديوان العرب في بيته»^(٩٣).

وقف أبو عبيدة موقفاً يسيء إلى العرب في الصراع الثقافي بين العرب والشعبوية. وقد كتب كتاب الموالي، تناول فيه المسلمين من غير العرب كما يبدو، وكتب أخبار الفرس (أو فضائل الفرس كما يسميه ابن النديم)، أعطى فيه الأخبار الفارسية. كما أنه كتب الكثير عن «مثالب العرب». وكل هذا يتمشى مع الخط الثقافي الشعبي. وهو لا يتهم بالوضع في رواياته، ومنزلته العلمية عالية، إلا أن

(٨٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣هـ، ج ١٣، ص ٢٥٢، وياقوت الحموي، معجم الأديباء، ج ٦، ص ١٦٥.

(٩٠) ابن النديم، الفهرست، ص ٥٣.

(٩١) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٦٥.

(٩٢) انظر: معمر بن المنثي أبو عبيدة، كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق، تحرير انطوني اشلي بفان، ج ٣ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٧ - ١٩١٢)، الفصل ١.

(٩٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣هـ، ج ١٣، ص ٢٥٢؛ ابن النديم، الفهرست، ص ٥٣؛ ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٦٤؛ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ج ٤ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧ - ١٣٣٩هـ/١٩١٨ - ١٩٢٠م)، ج ٢، ص ٤٤ و ٤٦ وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٢، ص ٢٤.

أخباره تكشف عن مثالب بشعة^(٩٤). ومن المحتمل أن يكون أبو عبيدة شعوبياً من يسمون «أهل التسوية»، وقد ينسجم هذا مع نسبته إلى الخوارج^(٩٥).

وكان للحركة الشعوبية أثرها في الدراسات التاريخية، إذ إن أصحابها قاموا بجهود خاصة لتثوية تاريخ العرب والدس عليهم. كما أنها أدت إلى رد فعل واضح لدى العرب للقيام بدراسة واسعة لتاريخ العرب وأدبهم^(٩٦).

وكان «الشعوبية» والكتاب مسؤولين عن توسيع الاهتمام بالثقافة الفارسية وبالتراث الفارسي، وقد شهد القرن الثاني للهجرة حركة شعبية واسعة للترجمة عن الفارسية، فترجمت كتب تاريخية وشبه تاريخية، وأهم هذه الكتب كتاب الخدينامة الذي ترجمه ابن المقفع (ت ١٤٤هـ / ٧٦٠م) عن الفهلوية، وسماه كتاب سير الملوك. وعملت ترجمات أخرى مباشرة للكتاب نفسه، كما ظهرت صور أخرى له هي ترجمات مع إضافات لأخبار تاريخية وأساطير من كتب فهلوية أخرى، ووضعت مصنفات في الموضوع نفسه تعتمد على تلك التراجم^(٩٧).

يعطي الخدينامة قصة التاريخ القومي الإيراني كما يراه الأشراف ورجال الدين. وهو يحوي حكايات خرافية وأساطير من الأفيستا، وأحاديث دينية، وقصة الإسكندر المأخوذة من مصادر أجنبية، وأنساباً خيالية، وهو لا يفرق بين ما هو خرافي تماماً وبين ما هو شبه أسطوري وبين المعلومات التاريخية. ولعل الصورة المعطاة عن الساسانيين تاريخية أكثر من غيرها، ولكن المعروف عن عهد الساسانية

(٩٤) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٥٣، وأبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، لطائف المعارف، تحرير بيتر دو يونغ (ليدن: مطبعة بريل، [١٨٦٧])، ص ٦٣.

(٩٥) الهاجري، «أبو عبيدة»، ص ٤١٤؛ ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٦٤؛ ابن قتيبة، المعارف، ص ٢٦٩؛ رسائل البلغاء، اختيار وتصنيف محمد كرد علي، ص ٣٤٦، و H.A.R. Gibb، «The Social Significance of the Shūbyya», in: H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Beacon Books on World Affairs (Boston, MA: Beacon Press, [1962]).

(٩٦) عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام (بغداد: مكتبة المثنى، [١٩٤٩])، ص ١٢ وما بعدها، و Gibb, Ibid.

وقد صدر هذا الكتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري، انظر: عبد العزيز الدوري. مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

(٩٧) وجد حمزة الأصفهاني ثمان ترجمات للخدينامة، واستفاد الموزع جرام مرادشاه من عشرين ترجمة، ولم يجد عيسى الكسروي نسختين متطابقتين. انظر: حمزة بن الحسن الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، ج ٢ (بغداد: [د.ن.]، ١٨٤٤ - ١٨٤٨)، ص ٨ - ٩، وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، Chronologie Orientalischer Völker تحقيق إدوارد ساخو، ص ٩٩.

حتى يزدجرد الأول لا يتعدى القليل من المعلومات، ولذا سدت الفجوة بإنشاء البليغ وبالمخطب الرنانة.

وترجمت كتب أخرى غير الخديانامه، مثل الآيين نامه (آيين نامغ)، أو التقاليد والمراسيم، والكاه نامه (كاه نامغ)، أو طبقات العظماء، وقصص تاريخي وشعبي، وكتب تاريخية تستند إلى مواد الخديانامه مرتبة ترتيباً جديداً^(٩٨).

وهذه الكتب أدخلت عنصراً قصصياً ضعيفاً مع كثير مما هو أسطوري إلى المواد التاريخية. ولم يكن في هذه الكتب تسلسل تاريخي حسب السنين، لأنه لم يكن للفرس تقويم ثابت. ومن ناحية ثانية فإن أسلوب كتابة التاريخ على توالي السير كان معروفاً ومتبعاً لدى العرب قبل ظهور هذه الترجمات، ولذا سميت الخديانامه بـ سير الملوك، بينما أطلق على السلالات المتعاقبة اسم «طبقات»^(٩٩). فكتب الأخبار عن الأسر الحاكمة تتألف من سلسلة «سير» للخلفاء المتعاقبين. ولذلك فإن كتب الخديانامه قدمت مادة تاريخية مشوشة لعهد ما قبل الإسلام، ولكنها لم تأت بفكرة أو بخطئة جديدة لكتابة التاريخ. ويبدو أن دوافع الترجمة كانت سياسية وحضارية^(١٠٠).

وهناك ترجمات عن اليونانية (أو السريانية)، ولكن هذه الترجمات كانت ثقافية، ولا يوجد ما يدل على أي أثر لها في كتابة التاريخ.

وهكذا يتضح أن هذا الاتجاه للكتابة التاريخية نشأ عن استمرار ميول وبدائيات سابقة وجدت دوافع جديدة وأفاقاً جديدة وإطاراً جديداً في الإسلام.

وكانت الدوافع بالدرجة الأولى اجتماعية وسياسية وإلى درجة محدودة دينية وإدارية. فالدعوة إلى «الجبرية» في الحوادث، وهي الدعوة التي تبناها الأمويون، لم تجد تأييداً يذكر في مراكز المعارضة مثل الكوفة والبصرة. ولكن العصبية للأمصار، والسياسة الحزبية، والعصبية القبلية ينعكس أثرها على الكتابة التاريخية. كما أن العلاقات الثقافية والتطورات الثقافية تفسر التطور من روايات الرواة إلى كتب

(٩٨) انظر: Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1936), p. 52 ff.

وللكتاب ترجمة بالعربية: آرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمه يحيى الخشاب؛ راجعه عبد الوهاب عزام (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧)، ص ٥٢ وما بعدها؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، تحقيق ميخائيل جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٨ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٩٣)، Theodor Nldeke, *Geschichte der Perser und Araber Zu Zeit der Sasaniden: Aus der Arabischen Chronik des Tabari Übers* (Leiden: Brill, 1879).

(٩٩) الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٨، والمسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، ص ٨٥ ويعدها.

(١٠٠) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص ٣ و ١٤.

الأخباريين وكتب الأنساب، ومن الروايات الشفوية إلى المؤلفات المكتوبة. وما طلع القرن الثالث الهجري حتى نجد الاتجاهين التاريخيين - اتجاه المدينة، واتجاه الكوفة والبصرة - يلتقيان في حقول مشتركة للدراسة التاريخية وفي آراء تاريخية مشتركة.

- ٦ -

أنتجت الدراسات التاريخية المارة الذكر مادة تاريخية واسعة على مستويات مختلفة من الدقة. كما أن الاتجاه نحو استعمال أسلوب المحدثين في النقد ازداد قوة واستقر في العراق. وظهر الحماس للرحلة في طلب العلم لغرض الدراسة ولجمع أكثر ما يمكن جمعه من المعلومات، وقد بدأ المحدثون في هذا النهج وتابعهم المؤرخون. كما أن الشعور بأهمية الخبرة المتجمعة لدى الأمة، وبأهمية الإجماع على نطاق واسع تركّز أكثر من قبل نتيجة التطورات الثقافية، ووجد عناية خاصة. ثم إن المبادئ الإسلامية والاتجاهات الإسلامية تفوقت بصورة حاسمة على الاتجاهات القبلية في المجتمع، فأثرت هذه العوامل بمجموعها في الدراسات التاريخية، وفي النظرة إلى كتابة التاريخ.

وقد شهد النصف الثاني للقرن الثالث الهجري ظهور مؤرخين لا تحدهم مدرسة أو اتجاه مما ذكر، بل حاولوا أن يستفيدوا من مواد السيرة ومن «كتب» الأخباريين، ومن كتب الأنساب والمصادر الأخرى المتيسرة. وشملت دراستهم الأمة بصورة منظمة. وكان عملهم انتقاء المادة بعد النقد، وأفقههم عاماً أو عالمياً.

وأول ممثل للتطور الجديد هو أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م). وله كتابان مهمّان هما **فتوح البلدان** و**أنساب الأشراف**. أما **فتوح البلدان**، فيبحث تاريخ الفتوحات الإسلامية ويقدم قصة متسلسلة لفتح كل مصر. وقد أخذ البلاذري مادته من الكتب الخاصة بفتح كل مصر، ومن المواد التي استطاع جمعها خلال زيارته للأمصار، ومن الروايات الأخرى المتيسرة. وطريقته في الكتابة تكمن في أنه ينتقي المادة بعد الغزلة والنقد، ويعطي صورة متزنة للحوادث، مع تجنب إيراد روايات متعددة حول الحادث. وهو يعتمد كثيراً على روايات المدينة التي تتصف بالحياد والدقة أكثر من غيرها، كما أنه استفاد بالدرجة الأولى من الروايات المحلية. وقد أورد البلاذري كثيراً من المعلومات القيمة عن النواحي الثقافية والاقتصادية والإدارية.

أما **أنساب الأشراف** فهو كتاب عام للتاريخ الإسلامي في إطار الأنساب. وهو يمثل مزيجاً فذاً في الخطّة والمادة. فخطته تجمع بين أساليب كتابة كتب الطبقات وكتب الأخبار وكتب الأنساب. وتشمل سيرة كل خليفة الأحداث التي وقعت على

عهده بما في ذلك فعاليات الأحزاب السياسية، مع عناوين فرعية للحوادث المهمة تشبه عناوين «كتب» الأخباريين. وهو يراعي التسلسل التاريخي عادة، ومع ذلك توجد استثناءات فرضتها ضرورة مراعاة تسلسل النسب (مثلاً يرد الكلام عن يزيد قبل عثمان بن عفان).

ينتقد البلاذري مصادره قبل الأخذ عنها. ولكننا نلاحظ أن الآراء عن المؤرخين السابقين قد استقرت في عصره. وهذا ينعكس في مثل قوله «الواقدي في إسناده»، و«أبو مخنف في إسناده» إلخ^(١٠١). ويظهر أن بعض الروايات كانت مقبولة لدى عامة المؤرخين كما يظهر من بعض أخباره التي تبدأ بـ «قالوا...»^(١٠٢). ويظهر أن البلاذري في انتقائه لمادته التاريخية أعطى أهمية خاصة للروايات التي تعود للمنطقة التي وقع فيها الحادث، وأتمها بروايات أخرى حول الموضوع. فمثلاً في حديثه عن «الشورى» يعتمد بالدرجة الأولى على الواقدي والزهري (المدينة)، ويضيف إلى ذلك روايات عن أبي مخنف (وهي أقرب للعلويين)، ويأخذ عن الزبير بن بكار في ما يخص الأنساب. وفي أخباره عن عبد الملك بن مروان يعتمد كثيراً على المدائني (عن عوانة بن الحكم)، وعلى عوانة بن الحكم والواقدي (دمشق والمدينة) ويضيف إلى ذلك بعض الروايات العراقية. وفي أخباره عن وقعة «الحرّة» يستند بصورة أساسية إلى المدائني والواقدي وعوانة و«أشياخ» من المدينة، وبذلك يعطي روايات مدنية وأموية.

أما مصادر البلاذري فمؤلفات مكتوبة وروايات شفوية. فبعض التعابير مثل «حدثني» و«قال لي» تشير إلى روايات شفوية مباشرة، بينما تشير «روى» بصورة عامة إلى مؤلفات مكتوبة، في حين أن «قال» تعني أخذ رواية شفوية أو الأخذ من كتاب^(١٠٣). ويستعمل البلاذري الإسناد عادة في بعض رواياته التي تتعلق بحوادث المدينة زمن الراشدين، وفي بعض الروايات المنفردة، وإلا فإنه يأخذ عن مصدر سلسلة إسناده معروفة، فيكتفي بذكره. وكثيراً ما يستعمل الإسناد الجمعي ليدل على الاتفاق على المعلومات الأساسية ثم يورد إضافات بسيطة^(١٠٤). ويحدث أحياناً أن يورد البلاذري عدة روايات، بينها شيء من الاختلاف حول الموضوع نفسه^(١٠٥).

(١٠١) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٣ و ٣٦.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٣ - ٢٨٥ و ٢٨٧ - ٢٩٠.

(١٠٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٤ - ٢٥، ٢٨ و ١٣٥، وج ٤، ص ٥٤.

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٤.

(١٠٥) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٩ - ٢٠ و ٢٤.

وترد لديه بعض الروايات المنفردة دون إسناد^(١٠٦).

على الرغم من اتصاله بالعباسيين إلا أن البلاذري محايد في أخباره، ومتمّز، فهو يفسح في المجال للروايات كافة، ويحاول بصورة جدية أن يكون موضوعياً في أخباره.

ويعتبر البلاذري في أنساب الأشراف عن فكرة وحدة الأمة واتصال خبراتها في التاريخ الإسلامي. أما في فتوح البلدان فيظهر قيمة خبرة الأمة للأغراض الإدارية والتشريعية.

وحين نأني إلى اليعقوبي (ت ٢٨٤هـ/٨٩٧م) نرى أنه يعبر عن فكرة التاريخ العالمي. واليعقوبي مؤرخ من طبقة الكتاب، يجمع بين ثقافة واسعة وخبرة عملية في الإدارة. وقد أمضى كثيراً من أيام شبابه في الأسفار، وجمع المعلومات التاريخية والجغرافية^(١٠٧). وكتب كتاب البلدان في الجغرافية التاريخية، وهو أول مؤلف من نوعه في العربية. كل هذا أثر في تاريخه من ناحية الأسلوب والمادة.

وتاريخ اليعقوبي عبارة عن خلاصة وافية للتاريخ العالمي (قبل الإسلام)، وللتاريخ الإسلامي حتى سنة ٢٥٩هـ/٨٧٢م. وقد راعى اليعقوبي في كتابته التسلسل التاريخي للفترات والحوادث. فهو يبدأ بالخلقة (وهذا القسم مفقود من النسخة المطبوعة)، ولا يقتصر على تناول تاريخ الأنبياء، والتاريخ الإيراني، وتاريخ العرب قبل الإسلام، بل يتناول تاريخ أمم أخرى قديمة كالآشوريين والبابليين والهنود واليونان والرومان والمصريين والبربر والحبيشة والزنج والترك والصينيين، وبذلك يطبق فكرته عن التاريخ العالمي بصورة شاملة. ويبدو أن اهتمامه في هذا القسم من تاريخه، وبقدر ما تسمح معلوماته، انصب على الجوانب الثقافية، ويمكن القول إن مادته التي عرضها في كتابه تعكس امتزاج الثقافات في المجتمع الإسلامي. ونلاحظ أثر اهتمامه بالجغرافية في كتابته^(١٠٨)، كما أن رغبته في الفلك تظهر في كتابته عن التقاويم الفارسية والرومية في هذا القسم^(١٠٩)، وفي إعطائه معلومات فلكية عند تحديد بدء فترة كل خليفة في القسم الثاني.

(١٠٦) يقول «قال بعض أهل العلم».

(١٠٧) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٧ (لیدن: مطبعة بريل،

١٨٩٢)، ص ٢٣٣

(١٠٨) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(١٠٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٨ و ١٩٩ - ٢٠٠.

يتخذ اليعقوبي نظرة نقدية إلى مصادره في القسم الأول. ففي كتابته عن تاريخ الأنبياء رجع إلى المصادر الأصلية، وهو دقيق في ذلك بشكل يسترعي الانتباه. وحين يتكلم عن التاريخ الإيراني يبين أن مواد هذا التاريخ قبل العصر الساساني أسطورية، ولا يمكن الوثوق بها. وهو يأخذ من مؤلفات يونانية (مترجمة) حين يكتب عن الثقافة اليونانية.

أما في التاريخ الإسلامي فإن اليعقوبي يتبع أسلوب الانتقاء من الروايات بعد التدقيق. وهو يبين أنه رجع إلى «ما رواه الأشياخ المتقدمون من العلماء والرواة وأصحاب السير والأخبار والتأريخات» ووجد أنهم «اختلفوا في أحاديثهم وأخبارهم وفي السنين والأعمار»، فحاول أن يمحصها، وأن يأخذ «أجمع المقالات والروايات»، وأن يؤلف بينها لكتابة تاريخه. وهو لا يرى ضرورة لإعطاء الأسانيد، وذلك لأن النظرة إلى الأسانيد التاريخية الهامة استقرت قبله، ولذا فإنه يكتفي بذكر مصادره الأساسية في مقدمة القسم الثاني^(١١٠)، ولا نجد بعد ذلك إشارات إلى مصدر أو سلسلة إسناد إلا في حالات نادرة^(١١١). ونلاحظ أن مصادره علوية، وعباسية (مثل سليمان بن علي الهاشمي)^(١١٢)، ومدنية (مثل الواقدي وابن إسحق)، كما أخذ من الأخباريين (مثل المدائني، والهيثم بن عدي، وابن الكلبي - في النسب)، ومن بعض الفلكيين (مثل الخوارزمي المنجم وما شاء الله الحاسب).

نلاحظ أن اليعقوبي متزن في أخباره، وأنه بصورة عامة دقيق في ما أورد من معلومات. وقد جاء أحياناً بمعلومات فريدة^(١١٣). وهذا لا يمنع من ظهور شيء من اتجاهاته في التفاصيل. فهو في حديثه عن الراشدين والأمويين يظهر ميولاً علوية أحياناً، ويسهب في ذكر أقوال الأئمة وخطبهم، ويعطي سيرهم عند ذكر وفياتهم^(١١٤). ولعلنا نكون أدق إن قلنا إن وجهة نظره (إمامية) إذ إنه يمر بإيجاز عرضي بثورة زيد بن علي^(١١٥).

(١١٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣ - ٤.

(١١١) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧، ٣٢ - ٣٣، ١٢٦ و ١٥٩.

(١١٢) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص ٣٦٧.

(١١٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٧٩.

(١١٤) لمزيد من التفاصيل حول إسلام علي وعن منزله وعن أبي طالب وعن غدير خم وعن فضائل آل البيت وعن الشقيقة وعن وضع طلحة والزبير وعن الحسن بن علي وعن نظرتهم إلى الزبيريين وعن المدة الأموية، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥، ٥٢، ١٢٥ - ١٢٧، ١٣٧، ٢٢٠ - ٢٢١، ١٩١ - ١٩٢، ١٩٥ وما بعدها، ٢٢٥ - ٢٢٦، ٢٥٦ - ٢٥٧، ٢٦١ - ٢٦٢، ٣١٥ - ٣١٦، ٣١٨ و ٣٢٠.

(١١٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩١.

وفي حديثه عن العباسيين يظهر شيئاً من التسامح أو المجاملة. فهو يسمي «الدعوة» بالدعوة الهاشمية^(١١٦)، ويسمي عصر العباسيين بـ «الدولة». وهو يورد روايات عباسية في أخباره^(١١٧)، كما أن حديثه عن المهدي العباسي يعكس بصورة هادئة شيئاً من دعايات العباسيين في أن هذا الخليفة «مهدي» ينشر العدل^(١١٨).
وحين يتناول بعض الحوادث المحرجة للعباسيين مثل مقتل ابن هبيرة وأبي مسلم وسقوط البرامكة يقدمها بصورة مناسبة. بل إنه حين يتطرق إلى وفاة الإمام موسى الكاظم يكتفي بذكر البيان العباسي. ولكن هذه النقاط لا تحد قيمة مؤلفه وأهميته ومنزلته في تطور علم التاريخ عند العرب.

وقد سار اليعقوبي على خطة دراسة التاريخ الإسلامي حسب توالي الخلفاء، إلا أنه مع ذلك راعي خطة تسلسل الحوادث على السنين^(١١٩).

وحين يقترب اليعقوبي من عصره يقتصر على ذكر الأخبار بإيجاز، فنرى مثلاً أن ثورة الزنج الخطيرة لا يصيبها إلا ملاحظات بسيطة. وهذا يمكن تفسيره في ضوء خطة اليعقوبي. فقد أراد أن يكتب تاريخاً مختصراً مركزاً من المواد الواسعة المتباعدة أمامه، وذلك لإظهار تطور الأمة من جهة، ولسد حاجة ثقافية، وحتى لو كان لا يساعد التاريخ المعاصر كثيراً في ذلك.

ولننظر الآن إلى ابن قتيبة (ت ٢٧٠هـ/٨٨٣م). فكتابه المعارف هو دائرة معارف تمتزج فيها مختلف خطوط الكتابة التاريخية المختلفة. إذ نجد فيه فكرة كتابة تاريخ عالمي يبدأ بالخليقة، وينتهي بأيام المعتصم. وتظهر فيه وجهة أصحاب الأخبار والأنساب في كتابة التاريخ، كما أنه يتناول «أيام العرب» بإيجاز. ويبدو فيه اهتمام الفقيه بطريقة الفتح هل تمت صلحاً أم عنوة. وأعتقد أن الكتاب وضع ليسد حاجة الكتاب إلى المعلومات التاريخية الأساسية.

استفاد ابن قتيبة في كتابه المعارف من مصادر مكتوبة ومن الروايات الشفوية، وسلك سبيل انتقاء معلوماته التاريخية بعد نقد مصادره. ويلاحظ أن من ذكر من مصادره لهم منزلة عالية في حقول دراساتهم (مثل ابن إسحق والواقدي وابن الكلبي). وكان ابن قتيبة أول من رجع إلى «العهد القديم» ليأخذ منه مباشرة عن بدء

(١١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٨، ٣٩٢ و ٤٠٨.

(١١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ٤٠٩، ٤٢٩ - ٤٣١ و ٤٣٣.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٢ وما بعدها، ٤٧٥ وما بعدها و ٤٧٩.

(١١٩) انظر بصورة خاصة: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٧.

الخليقة وعن تاريخ الأنبياء^(١٢٠). وتتميز مادته التاريخية بالحياد وبالتأكيد على الحقائق. ومع أنه يورد الآراء السائدة أحياناً^(١٢١) إلا أنه يعطي أحكاماً خاصة طريفة في بعض الأحيان^(١٢٢).

وكتب الدينوري (ت ٢٨٢هـ/ ٨٩١م) الأخبار الطوال، وهو نموذج آخر للتاريخ العالمي. فهو وإن راعى التسلسل التاريخي في كتابته يركز على بعض الحوادث والحركات ويتناولها بشيء من التفصيل، وهذا ما يجعل تاريخه أقرب إلى أن يكون سلسلة من «الأخبار» التي يربط بينها. ففي عهد ما قبل الإسلام حاول أن يقدم صوراً متوازنة مترابطة للحوادث في إيران واليمن والجزيرة العربية وبيزنطية، ولكن التاريخ الإيراني هو الغالب، وله المكانة الأساسية في هذه الفترة. وهو لا يبدي اهتماماً بتاريخ الرسل ويمر بعهد الرسالة بسطور قليلة. أما في العهود الإسلامية فإن حوادث العراق وإيران هي موضع اهتمامه بالدرجة الأولى.

ولا يظهر الدينوري كثيراً من القابلية على النقد في كتابه. ويبدي شيئاً من الميل إلى العباسيين في أخباره. ولا يبدي اهتماماً بالإسناد، إذ إنه أراد أن يعطي خلاصة مأخوذة من مؤلفات أخرى. ويدل فحص مادته التاريخية على أنه جمع بين الإسرائيليات والمصادر الفارسية والروايات العراقية والمدنية.

وأخيراً نأتي إلى تاريخ الرسل والملوك للطبري (ت ٣١٠هـ/ ٨٢٣م) وهو يمثل قمة ما وصلت إليه كتابة التاريخ عند العرب في مدة التكوين. فقد كان الطبري طالب علم لا يعرف الكلل، فدرس على أساتذة في الري وبغداد والكوفة والبصرة والشام ومصر، واستقر أخيراً في بغداد. وقد بلغ في علمه بالروايات التاريخية والروايات الفقهية منزلة لا تبارى.

إن نظرة الطبري إلى التاريخ وأسلوبه في كتابته متأثرة بدراسته وثقافته كمحدث وكفقيه. ولذا فإن طريقته في نقد الروايات تتجه إلى الإسناد، في حين أن مصادر مؤرخون لهم منزلة موثوقة في حقولهم أو في الموضوعات التي كتبوا عنها. وهو يعتبر في كتابه عن فكرتين أساسيتين في التاريخ: وحدة الرسائل من جهة، وأهمية خبرات الأمة واتصالها على الزمن من جهة أخرى. ومثل هذه الخبرات عظيمة الأهمية في سلوك الأمة في حالات الوحدة أو الاختلاف، وهي في الحالين توضح ما يصيب الأمة في تاريخها.

(١٢٠) ابن قتيبة، المعارف، ص ٧ وما بعدها.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٨٣ و ١٨٦.

(١٢٢) عن الحجاج، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

إن قيمة الروايات في نظر الطبري تعتمد على قوة أسانيدھا، وكلما كان بدء السند أقرب إلى الحادثة كان أفضل. وهكذا وصلت إلینا عن طريقه كتابات تاريخية وروايات تاريخية مبكرة، لم تحفظ إلا في تاريخه. والروايات قد تتأثر بعوامل مختلفة مثل الذاكرة والميول والرغبات وغير ذلك، ولا يمكن الجزم بدقتها وسلامتها بصورة قاطعة حتى بعد نقدها وتمحيصها. وهذا ما يجعل «الرأي» أو الحكم الفردي غير مأمون، وقد يكون مربكاً، ولذا فيكفي نقل الروايات ممن يوثق بهم من الرواة والمؤرخين، والعهد في صحتها عليهم.

لذا فإن رأي الطبري في ما أورد يظهر في تمحيصه للروايات والأخبار، وأخذ البعض منها دون الآخر. وهو يتجنب إعطاء حكم، ويندر أن يفضل رواية على أخرى ما دام قد أورد روايات مقبولة، ويبدي حياداً واضحاً في ما يورد من روايات.

وقد تأثر أسلوب كتابته بنظرته إلى الروايات، فهو في حرصه على إعطاء الروايات المختلفة حول حادث أو موضوع لا يستطيع تقديم تاريخ متصل للحادث. ويبدو أنه أراد أن يصنف الروايات التاريخية العربية كافة في كتابه - وهو منحى سبق اتباعه في الحديث - وهذا يفسر العدد الضخم لمصادره. وهذه خدمة كبرى قدمها الطبري، وهو بذلك ينهي العصر الأول في تطور الكتابة التاريخية؛ لأننا لا نرى أحداً بعده حاول إعادة فحص المصادر التاريخية للأزمة التي كتب الطبري عنها.

وببدأ تاريخ الطبري بالخلقة، ويتناول الرسل والملوك في القديم، وينتقل إلى تاريخ الساسانيين والعرب، ثم يتناول التاريخ الإسلامي حتى عصره (٣٠٢هـ). ولعل نظره إلى التاريخ كتعبير عن المشيئة الإلهية، وكمستودع للخبرات، تفسر الإيجاز أو الضعف في القسم الأخير الذي يتناول التاريخ المعاصر.

- ٧ -

وظهرت تواريخ محلية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. وبعضها تواريخ مصر من الأمصار، مثل فتوح مصر لابن عبد الحكم (ت ٢٥٧هـ/٨٧٠م)، والبعض الآخر تواريخ لمدن مثل تاريخ واسط لبخشل (ت ٢٨٨هـ/٩٠٠م)، وتاريخ بغداد لطيفور (ت ٢٨٠هـ/٨٩٣م). وقد وضع بعض هذه الكتب نتيجة للدراسات المحلية للحديث، فهي تعطي سير المحدثين الذين نشأوا في تلك المدن أو مكثوا فيها مدة من الزمن، وتورد هذه السير على هيئة طبقات. والبعض الآخر كتب نتيجة الشعور بالولاء للمدينة (أو للمصر) والاعتزاز بها. وتتضمن هذه التواريخ عادة

بعض المعلومات الجغرافية أو الخطوط .

وإذا استعرضنا ما مر نرى أن علم التاريخ عند العرب تطور طبيعي في الإسلام . فالدين الجديد، وتكوين امبراطورية، ووضع تقويم ثابت، كل هذه هيأت الأساس . ثم إن الاتجاهات الإسلامية المتمثلة في الاهتمام بسيرة الرسول (ﷺ)، وإيجاع الأمة وخيراتها، وبآراء علمائها وأحكامهم، وبالحوادث الكبرى التي حددت سيرها التاريخي كانت الدوافع الرئيسة لدراسة التاريخ في المدينة . ومن جهة ثانية استمرت الاتجاهات القبلية نحو العناية بالأنساب والأيام والشعر في المراكز القبلية الجديدة في الكوفة والبصرة في إطار جديد، ووجدت حوافز جديدة في التيارات السياسية والاجتماعية والمدينة الجديدة . وراء هذين الاتجاهين كان هناك الشعور لدى الجميع برسالة تاريخية، وهذا يوضح إلى درجة ما ذلك التنوع، وتلك السعة في الكتابات التاريخية .

إن تطوّر الكتابة التاريخية يكون جزءاً حيوياً من التطور الثقافي . فالروايات المبعثرة - في الأخبار والحديث والأنساب - صارت تجمع من قبل الأخباريين أو المحذّثين بصورة شفوية، إلا أن التاريخ لم يظهر بصورة ثابتة إلا حين بدأ استعمال الكتابة لحفظ الأخبار والروايات . وكانت المرحلة الأولى في نشأة التاريخ محلية بالدرجة الأولى ومحدودة تقريباً في نطاقها، ففي المدينة مهد الإسلام انصبّ الاهتمام على السيرة وعصر الخلفاء الراشدين، وفي الكوفة والبصرة اتجه الاهتمام إلى الفعاليات القبلية والفتوحات . وهذه الظاهرة تبدو في جوانب ثقافية أخرى، في تطور الإجماع وفي دراسة الحديث؛ فقد كانت العناية بهما في هذه المرحلة تنحصر في نطاق مدينة أو مصر (المدينة، الكوفة مثلاً) . ولكن أطراد أثر المبادئ والأفكار الإسلامية وتغلغلها في المجتمع على حساب الآراء القبلية والاجتماعية المحلية توضح حصول تطورات ثقافية جديدة، مثل ازدياد أهمية الإسناد، وانتشار استعماله في الرواية، وتركيز الشعور بوحدة الأمة، وأهمية خبراتها المتصلة . وعندئذ بدأ نوع من الجمع المنظّم للأخبار والروايات التاريخية (وكذلك للحديث) من الأمصار المختلفة، والاتجاه نحو كتابة تواريخ عامة بعضها ينطوي على نظرة عالمية للتاريخ قبل الإسلام .

وقد عدّ التاريخ منذ البداية «علماً»^(١٢٣)، وكان التأكيد على تمحيص الروايات ونقدها عن طريق الإسناد . ولما كانت الروايات والأخبار عرضة لتأثير الرغبات والميول الحزبية والعصبية، كان التأكد من سلسلة الرواة هو السبيل إلى التثبت من

(١٢٣) تستعمل كلمة «علم» بالمقابلة لكلمة «رأي» .

صحة الرواية. ويمكن القول بعد هذا إن ميول المؤرخ تظهر من نوع الروايات والأخبار التي يقبلها ويوردها. ويجوز إبداء الرأي بعد إيراد نص الرواية أو الخبر لا قبل ذلك. وتتكون الثقة بالمؤرخ حينما يورد الروايات المتباينة، أو حينما يورد روايات مشهورة محايدة. وعلى هذا، فدرجة التدقيق والنقد لدى المؤرخ تظهر في فحص الروايات في ضوء ما ذكرنا.

إن الإسلام يعنى بالحياة بصورة عامة، ولذا فإن شؤون هذه الحياة مهمة، كما أن التجارب والأمثلة ضرورية للسلوك الطيب. والتاريخ خير مرشد هنا. فإنه يقدم من الأمثلة ما يمكن المرء أن يحيا حياة أفضل، وما يساعد على تنوير الحكام، ولذا فهو مهم للثقافة. ثم إن الإجماع مصدر مهم للتشريع، وسبيل أساسي للاتجاه السليم. والتاريخ بخطوطه الكبرى تعبير عن إرادة الله. أما الحوادث أو الحركات الفردية فالمسؤولية البشرية فيها أكيدة، ولذا تتباين الآراء فيها. فالتاريخ إذاً، وبصورة عامة، مفيد لفهم تطور الأمة. وهو مفيد للدراسات الإسلامية الدينية حين يقدم تواريخ السير، وحين يعطي سوابق عملية للإدارة، وحين يلقي ضوءاً على الخبرات والإجماع. ومن ناحية أخرى فإن الكثير من التاريخ كتب لأسباب سياسية أو اجتماعية، وهذا يصدق على أكثر «كتب» الأخباريين. وقد يصدق كذلك على بعض التواريخ العامة، إذ يتعذر أن نجد دافعاً لكتابة الأخبار الطوال (للدينوري) والمعارف (لابن قتيبة) غير الدوافع الثقافية العامة.

ولنذكر هنا أن مبدأ حرية الإرادة وجد مجالاً واسعاً (على يد المتكلمين والمعتزلة) في العصر العباسي الأول، ومع أن أهل الحديث انتصروا على المعتزلة سياسياً في النصف الأول للقرن الثالث الهجري، إلا أن التفوق الثقافي جاء بعد ذلك. لذلك يتعذر التأكيد - كما فعل البعض - على سيطرة مبدأ الجبر، وما يترتب عليه في كتابة التاريخ في هذه الفترة. فالتسبيب إذاً موجود في الفعاليات البشرية ضمن مشيئة الله في العالم.

ويظهر في كتابة التاريخ تأكيد قوي على عنصر الوقت، والتسلسل الزمني يراعى في كتب التاريخ بصورة عامة. وهذا يظهر في كتابة التاريخ على أساس تعاقب الخلفاء، أو تتابع الحوادث، أو توالي الطبقات، ويصل حدوده الدقيقة في كتابة التاريخ على السنين. وكانت التواريخ والأسانيد العناصر الأساسية في الضبط. وفي كتب الأنساب والطبقات، يلاحظ الزمن في ذكر تواريخ الوفيات، وفي ذكر الأعمار (وهذه تذكر لتعوض عن الشك في تواريخ الولادة). فالتاريخ هو فعاليات البشر في أوقات معينة. وهذه النظرة إلى الوقت إسلامية.

أما أشكال الكتابة التاريخية فنمت من أسلوب «السيرة»، وأسلوب «الأخبار»، وأسلوب «الأنساب»، وفكرة «الأمة»، وكان عنصر الوقت يتخللها جميعاً. وهكذا فإن «الكتب» التاريخية ترجع إلى أسلوب «الأخبار»، والسيرة والطبقات والسير ترجع إلى أسلوب «السيرة»، بينما تعود كتب التاريخ العام أو التأريخ على السنين إلى فكرة «الأمة»، وأخيراً يظهر أسلوب «الأنساب» في بعض كتب التاريخ العامة - حتى تواريخ الأسر المتأثرة بصيغة الأخبار - وفي تواريخ أخرى.

كانت هذه القرون الثلاثة فترة التكوين لعلم التاريخ عند العرب، فيها وضعت خطط كتابة التاريخ وأساليبها. وقد شهدت الفترة التالية عناصر ثقافية أخرى مثل الجغرافية والفلسفة والفلك التي تؤثر في كتابة التاريخ، ولكن الأفكار التاريخية والأساليب التاريخية لم يطرأ عليها تبدل يجلب الانتباه.

ملاحظة: نشير إلى بعض المؤلفات العامة في كتابة التاريخ عند العرب:

- ١ - دائرة المعارف الإسلامية (مادة تاريخ). بقلم هـ. أ. ر. جب.
- ٢ - هوروفتس، جوزف. المغازي الأول ومؤلفوها. ترجمة حسين نصار. القاهرة: البابي، [١٩٤٩].
- ٣ - Blachère, Regis. *Le Problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'islam*. Paris: Presses universitaires de France, 1952.
- ٤ - Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen litteratur*. 2nd ed. den supplement bnden angepasste aufl. Leiden: E.J. Brill, 1943.
- ٥ - Fück, Johann. *Muhammad ibn Ishâq*. Frankfurt am Main: [n.pb.], 1923.
- ٦ - Margoliouth, D.S. *Lectures on Arab Historians*. [Calcutta]: University of Calcutta, 1930.
- ٧ - Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1952.
- ٨ - Wüstenfeld, F. *Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke*. Göttingen: Dieterichsche Verlagsbuchh und Lung, 1882.

الرسالة الثانية

أصول مدرسة التاريخ في المدينة

عروة — الزهري

بدأت الدراسات، تاريخية وغيرها، بجهود مشتركة تتمثل في حلقات للدراسة، تحيط كل حلقة باستاذ، وقد يبرز طالب العلم حين يجتاز مرحلة دراسية، فيكون حلقة، والدراسة مفتوحة لمن يريد، والرواية تسير في سلسلة، وبنتيجه ذلك وبمرور الزمن تكونت مدرسة في التاريخ والحديث والفقه.

وأول مدرسة للتاريخ هي مدرسة المدينة، مدرسة «الغازي»^(١)، وترتبط في نشأتها ووجهتها بجهود اثنين من الفقهاء المحدثين، عروة بن الزبير وتلميذه الزهري.

عروة

وعروة من أشرف قريش، أبوه الزبير بن العوام، وأمه أسماء بنت أبي بكر، وخالته عائشة، وجدته خديجة بنت خويلد، وأخوه عبد الله بن الزبير، وزوجته أم يحيى - أصغر ولد الحكم -، وكان يعتز بنسبه من جهة الأب والأم^(٢). وكان لذلك أثر في نشأته وفي رواياته.

(١) تعني كلمة «الغازي» عادة المعارك والغزوات. ومع أن هذا صحيح لغوياً إلا أن معنى الكلمة في هذا الصدد وفي هذه المدة يشمل دور الرسالة.

(٢) انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر، والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غويتن (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٥، ص ١٦٠ و ٣٧١؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الجاحظ؛ ٢، ج ٤ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ - ١٩٥٠)، ج ١، ص ١٨٠؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ج ١٥ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٢، ص ٢٣١٣، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل الغازي عنهم، نشره أوغست فيشر (لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٠)، ص ٤٠.

وتختلف الروايات في سنة ولادته، فقليل إنه ولد سنة ٢٢ هـ، وقليل سنة ٢٦ هـ، وقليل سنة ٢٩ هـ^(٣). وجاء في رواية أنه ولد سنة ٢٣ هـ/٦٤٣ م ويبدو أنها أدق الروايات، إذ تؤيدها رواية أخرى تذكر أنه كان يوم الجمل (سنة ٣٦ هـ) ابن ثلاث عشرة سنة، ويسندها ما ذكره عن نفسه بأنه رُذ يوم الجمل من الطريق لصغر سنه^(٤). ولدينا عدة روايات عن سنة وفاته، فيضعها الطبري سنة ٩٤ هـ، وبذلك قال «ابن سعد وجماعته»^(٥)، بينما يجعلها ابن قتيبة بين ٩٣ هـ و ٩٤ هـ، ويردد ذلك ابن خلكان، هذا إضافة إلى روايات أخرى^(٦). ولكن أقدم الروايات وأوثقها تجعل وفاته سنة ٩٤ هـ/٧١٢ م.

نشأ عروة ودرس في المدينة، وأقام بعدئذ بمصر سبع سنين بين ٥٨ هـ و ٦٥ هـ وتزوج فيها^(٧). وزار دمشق عدة مرات. وكان طموح عروة يختلف عن طموح والده وأخويه عبد الله ومصعب، وقد عبر هو عن وجهته بوضوح بقوله: «أمنيته الزهد في الدنيا والفوز في الآخرة وأن أكون ممن يروى عنهم العلم»^(٨). ويتمثل هذا في سيرته، فقد روى عنه ابنه هشام بأنه «كان يصوم الدهر كله إلا يوم الفطر ويوم النحر، ومات وهو صائم»^(٩). ويتجلى حبه للعلم من رواية ابنه هشام؛ إذ يقول

(٣) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٤٨، وشمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: [ويليه فوات الوفيات للمصالح الكتبي]، ج ٢ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٩ هـ/١٨٨١ م)، ج ٢، ص ٤٢١.

(٤) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٤٨؛ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ١٢ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥ هـ/١٩٠٧ م)، ج ٧، ص ١٨٣ - ١٨٤، وأبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]، ج ٩ (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ - ١٩١٨)، ج ٧، ص ١٨٣ - ١٨٤.

(٥) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٤٢ و ٤٨؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٣٥، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٢٦٦.

(٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: [ويليه فوات الوفيات للمصالح الكتبي]، ج ٢، ص ٤٢١؛ ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٨٤؛ الذهبي، المصدر نفسه، ص ٤٨؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعارف (القاهرة: [د.ن.د.])، ١٩٣٤، ص ٩٨، وأبو زكريا يحيى بن شرف النووي، تهذيب الأسماء، ص ٣٣١. والروايات الأخرى تجعل الوفاة سنة ٩٣، ٩٥، ٩٩، ١٠٠ و ١٠١ هـ.

(٧) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، نشره ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد، ج ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٢)، ص ٢١٩، وجوزف هوروفنتس، المغازي الأول ومؤلفوها، ترجمة حسين نصار (القاهرة: البابي، [١٩٤٩])، ص ١٣.

(٨) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢١.

(٩) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، ج ٥، ص ١٣٤، والذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٤٢ - ٤٣.

«أحرق أبي يوم الحرة كتب فقه كانت له، فكان يقول بعد ذلك لأن تكون عندي أحب من أن يكون لي مثل أهلي ومالي»^(١٠). ولم يشارك عروة في الأحداث السياسية المتوالية في زمنه. قال العجلي فيه: «كان ثقة رجلاً صالحاً لم يدخل في الفتن»^(١١). هذا مع أنه كان ضد سياسة الأمويين، ولكنه يرى اعتزال «أهل الجور»^(١٢).

وقد أمضى عروة حياته بين الدرس والتدريس، فكان يتتبع الحديث والعلم، وروى عن أعلام المدينة من رجال ونساء مثل عائشة، وعمرة، وأسامة بن زيد، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبي هريرة، وعبد الله بن عباس^(١٣). وأصبح من فقهاء المدينة السبعة، ومن أعلام محدثيها، حتى قال عمر بن عبد العزيز عنه: «ما أحد أعلم من عروة بن الزبير». وقال الزهري «كان عروة بحرأ لا يكدره الدلاء»^(١٤). وبهنا هنا أن ندرس عروة كمؤرخ تاركين دوره في الفقه والحديث.

وقبل الخوض في دراساته التاريخية، نبين أنه كانت لعروة صلات بالأمويين، فهو يعرف عبد الملك في صباه في المدينة، وكان يجتمع به في مسجد المدينة، ووفد عليه في دمشق بعد مقتل أخيه عبد الله، كما وفد على الوليد. وكان يلقي عنتاً من أهل الشام، وما لدينا من أخبار يدل على احترامهم لعلمه، وعلى أن صلته بهم كانت على حذر، ولا يهمننا إلا أن البلاط الأموي سألته عن حوادث تتعلق بفترة الرسالة، فأجاب عن ذلك برسائل وصل إلينا بعضها في الطبري، وهي من أقدم القطع التاريخية التي وصلت إلينا ومن أوثقها^(١٥).

وسنحاول في ما يلي الإشارة إلى آثار عروة التاريخية لتكوين فكرة تقريبية عنها:

١ - بعث الرسول (ﷺ) وهو ابن أربعين سنة^(١٦): أوليات النبوة، «وأول ما

(١٠) المصدران نفسهما، ج ٥، ص ١٣٣ و ٤١ على التوالي.

(١١) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٢) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٣٥، والذهبي، المصدر نفسه، ص ٤٣ - ٤٤.

(١٣) المصدران نفسهما، ج ٥، ص ١٣٣ و ٤٥ على التوالي.

(١٤) انظر: المصدران نفسهما، ج ٥، ص ١٣٤ و ٤٥ - ٤٦ على التوالي؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ٧، ص ١٨٢؛ علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ٢٤ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ - ١٩٧٤)، ج ٨، ص ٨٩ و ٩٣، والجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٢٠٢. وعظ عروة بنه فقال: «تعلموا العلم فإنكم إن كنتم صغار قوم فعسى أن تكونوا كبار قوم آخرين».

(١٥) عن صلة عروة بالأمويين، انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: [أويليه فوات الوفيات للصالح الكتبي]، ج ٢، ص ٤٢٠ - ٤٢١؛ أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١١٨ و ١٢٣؛ ج ٩، ص ١٤٧ و ١٦، ص ٤٤ - ٤٥، والجاحظ، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٠.

(١٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١١٤٠ و ١٨٣٥.

ابتدئ به رسول الله (ﷺ) من النبوة . . الرؤيا الصادقة . . وحبب الله تعالى إليه الخلوة، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده»^(١٧).

نزول الوحي على الرسول (ﷺ) وهو يتعبد بغار حراء، والآيات الأولى ﴿اقرأ باسم ربك...﴾^(١٨). الروح الذي حل بالرسول (ﷺ) من أثر ذلك وتعبيره لخديجة عن قلقه، فتنتلق به إلى ورقة بن نوفل، ونبوءة ورقة بأنه سيكون له شأن عظيم^(١٩).

ويورد عروة رسالة تبين كيف تبين للرسول (ﷺ) أنه معدّ للمهمة العظمى - وهي خبر الملكين اللذين لقياه ببطحاء مكة، وشقا بطنه وقلبه، وأخرجاً مغمز الشيطان وعلق الدم من جوفه، وجعلهما خاتم النبوة بين كتفيه^(٢٠).

٢ - الهجرة إلى الحبشة. وترد في رسالة من عروة إلى عبد الله بن مروان، فيها يتحدث عن بداية الدعوة وموقف قريش آنئذٍ إذ يقول: «لم يبعدوا عنه أول ما دعاهم، وكادوا يسمعون له حتى ذكر طواغيتهم...». فاشتدوا عليه حيثئذ، فانفض الناس عنه إلا القليل، «فمكث بذلك ما قدر الله أن يمكث». ثم يذكر أن قوماً من قريش وفدوا من الطائف إلى مكة أنكروا دعوة الرسول (ﷺ)، وأغروا به قومه، فاشتدوا على المسلمين، ثم تأمروا عليه؛ ليفتنوا من تبعه؛ «فكانت فتنة شديدة الزلزال... فافتتن من افتتن وسلّم الله من شاء». فلما رأى الرسول (ﷺ) ما حل بأصحابه أمرهم بالهجرة إلى الحبشة. وأوضح عروة سبب اختيار الحبشة بأنه كان فيها ملك صالح لا يظلم أحد بأرضه، كما أن بلاد الحبشة كانت متجراً لقريش. فهاجر كثير منهم، وبقي هو «فمكث بذلك سنوات»^(٢١). ويذكر تنصر عبد الله بن جحش بالحبشة^(٢٢).

٣ - ازدياد مقاومة قريش للدعوة: وما كان يلاقيه الرسول (ﷺ) من أذى قريش، حتى إنهم كانوا يرمون القاذورات في داره، ونثر بعضهم التراب على

(١٧) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شليبي، ج٤ (القاهرة: الباي، ١٩٣٦)، ج١، ص ٢٤٩.

(١٨) القرآن الكريم، «سورة العلق»، الآية ١.

(١٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج١، ص ١١٤٧، وأبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج٢، ص ١٥.

(٢٠) الطبري، المصدر نفسه، ج١، ص ١١٥٤.

(٢١) المصدر نفسه، ج١، ص ١١٨٠ - ١١٨١.

(٢٢) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج٤، ص ٦.

رأسه^(٢٣). وذكر أسماء المستهزين من قريش بالرسول (ﷺ)^(٢٤).

اجتماع أشراف قريش في الحجر يتذكرون أمر الرسول (ﷺ) ويقولون «إنه سفه أحلامنا، وشتم آباءنا، وعاب ديننا، وفرق جماعتنا، وسب آلهتنا». وممر الرسول (ﷺ) بقريش في اليوم الثاني فوثبوا عليه وثبة رجل واحد. فأخذ رجل منهم بمجمع رداءه، فقام أبو بكر دونه يقول وهو يبيكي: ويلكم أقتلوا رجلاً يقول ربي الله. فانصرفوا عنه^(٢٥).

خروج أبي بكر من مكة بعد أن رأى تظاهر المشركين على الرسول (ﷺ) ورجوعه إليها في جوار ابن الدغنة^(٢٦).

٤ - الهجرة: يبدأ عروة بتمهيد عن الظروف المؤدية لذلك، فيشير إلى رجوع جلّ من هاجروا إلى الحبشة، و«جعل أهل الإسلام يزدادون ويكثر، وأنه أسلم من الأنصار بالمدينة ناس كثير، وفشا بالمدينة الإسلام. فطفق أهل المدينة يأتون رسول الله». واضطربت قريش وتأمرت على أن تفتن المسلمين، «فأصابهم جهد شديد، وكانت الفتنة الآخرة». ويذكر عروة اتصال المدنيين بالرسول (ﷺ) قائلاً: «ثم إنه جاء رسول الله (ﷺ) سبعون نقيباً رؤوس الذين أسلموا، فوافوه بالحج فبايعوه بالعقبة، وأعطوه عهدهم على أنا منك وأنت منا». فاشتدت قريش على المسلمين، فأمر الرسول (ﷺ) بالهجرة إلى المدينة. وهي التي أنزل الله عز وجل فيها ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ﴾^(٢٧).

وهذه القطعة تكمل حديث الفتنة الأولى والهجرة إلى الحبشة. ولا ندرى إن كانت هذه جزءاً من رسالة عروة إلى عبد الملك - كما يظن هوروفتس - أو أنها رواية مستقلة، إذ يحتمل أن عروة حدّث بمحتويات تلك الرسالة وهذه التتمة^(٢٨).

حديث هجرة الرسول (ﷺ) نفسه إلى المدينة: ابتداء عروة بالإشارة إلى هجرة المسلمين إلى المدينة، وبقاء الرسول (ﷺ) بمكة ينتظر الوقت المناسب. ويذكر عروة تفاصيل التدابير للهجرة واختفاء الرسول (ﷺ) وأبي بكر في غار ثور ثلاثة أيام، وما

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧ - ٥٨، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٩٩.

(٢٤) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٨٥.

(٢٦) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٩.

(٢٧) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٩٣، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٢٤ -

١٢٢٥.

(٢٨) هوروفتس، المغازي الأول ومؤلفوها، ص ٢٠.

رافق ذلك، ويصف بقية الطريق حتى المدينة^(٢٩). وتأتي هذه القطعة بإسناد القطعتين السابقتين وفيها إشارة إلى الآية «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة»، كل هذا يدعو إلى الاعتقاد بأن حديثها يتمم الروایتين السابقتين^(٣٠).

وفي رواية أخرى يذكر عروة وصول الرسول ﷺ إلى قباء في طريق المدينة، وكيف كان المسلمون ينتظرون قدومه كل يوم^(٣١).

يذكر عروة إصابة بعض أصحاب الرسول ﷺ بالحمى بعد وصولهم إلى المدينة^(٣٢). ورواية عن موقف عبد الله بن أبي من دعوة الرسول ﷺ، فيها يبدو عدم الارتياح والجفاء للرسول^(٣٣).

٥ - خبر سرية عبد الله بن جحش: وفي الرواية تفاصيل إنفاذ السرية وتوصية الرسول ﷺ لعبد الله، والهجوم على القافلة القرشية، واستيلاء المسلمين على العير، ومقتل اثنين من القرشيين، وتبليبل الرأي حول مسألة القتال في الشهر الحرام حتى نزلت الآية «يسألونك عن الشهر الحرام». ^(٣٤)، ثم استلام الرسول ﷺ للعير^(٣٥).

٦ - غزوة بدر: ترد رواية عروة في رسالة بعث بها إلى عبد الملك بن مروان، تبدأ بـ «أما بعد، فإنك كتبت إلي في أبي سفيان ومخرجه...»، وهي رواية طويلة متسلسلة، تبدأ بذكر عودة أبي سفيان من الشام، واستنجاد أبي سفيان بقريش، وأسر النبي ﷺ لغلام من روايا قریش، ومحاولته معرفة عدد العدو. ويشير عروة إلى استعداد الرسول ﷺ للمعركة والتقاء الجمعين وانتصار المسلمين. ولا يتحدث عن تفاصيل القتال ويكتفي بالقول: «والتقوا (قریش) هم والنبي ﷺ» ففتح الله على رسوله، وأخزى أئمة الكفر وشفى صدور المسلمين منهم». وفي الرسالة نواحٍ طريفة

(٢٩) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٣٤ و ١٢٣٧. وهناك رواية أخرى تذكر خبر الهجرة تشبه الرواية السابقة إلا أنها بسلسلة إسناد مختلفة.

(٣٠) هذا جعل هوروفتس يعدها والقطعتين السابقتين من رسالة واحدة إلى عبد الملك، ولكني لا أدري ذلك. انظر: هوروفتس، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٤٢، وابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ١٣٧.

(٣٢) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٨، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٥.

(٣٣) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٦.

(٣٤) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢١٧.

(٣٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٢٧٣.

منها مقدمة تمهيدية تقول: «وقد كانت الحرب بينهم قبل ذلك فقتلت قتلى وقتل ابن الحضرمي في ناس بنخله. وأسرت أسارى من قريش... أصابهم عبد الله بن جحش... وكانت تلك الواقعة... هاجت الحرب بين رسول الله وبين قريش، وأول ما أصاب به بعضهم بعضاً من الحرب». ونلاحظ وصفه لنفسية المسلمين حين خرجوا إلى بدر «لا يرونها إلا غنيمة لهم... لا يظنون أن يكون كبير قتال إذا لقوهم»^(٣٦).

وترد إشارات أخرى إلى بدر برواية عروة، منها قول الرسول (ﷺ) للمسلمين حين ندبهم: «هذه غير قريش فيها أموالهم فاخرجوا إليها لعل الله أن ينفلكموها»^(٣٧). ومنهم تخوف قريش من بكر إن هي خرجت، ودور إبليس المزعوم في تطمينها^(٣٨). ودعاء الرسول (ﷺ) يوم بدر حين رأى جموع قريش مقبلة: «اللهم إنك أنزلت علي الكتاب ووعدتني إحدى الطائفتين وأنت لا تخلف الميعاد. اللهم هذه قريش قد أقبلت بخيلائها وفخرها تحادك وتكذب رسولك، اللهم نصرك الذي وعدتني اللهم أحنهم الغداة»^(٣٩) ثم طرح قتلى المشركين في القليب بعد انتهاء المعركة^(٤٠).

٧ - غزوة قينقاع: وبعد بدر أظهرت قينقاع الحسد والغش. ويذكر عروة نزول آية «وإما تخافن من قوم خيانة...»^(٤١) ومحاصرة الرسول (ﷺ) لهم ونزولهم على حكمه ووساطة عبد الله بن أبي، وإجلاءهم عن المدينة، وما أصاب الرسول (ﷺ) من أموالهم^(٤٢).

ذكر غزوة بئر معونة^(٤٣). إشارة عابرة إلى غزوة الرجيع^(٤٤).

٨ - غزوة الخندق: محاولة اليهود تحزيب الأحزاب على الرسول (ﷺ)، وتحريضهم قريشاً وغطفان، وخروج قريش بقيادة أبي سفيان تتبعها غطفان وفزارة

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٨٤ - ١٢٨٨.

(٣٧) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ٢٥٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٦٣، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٩٦.

(٣٩) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، المغازي (القاهرة: [د.ن.د.]، ١٩٤٨)، ص ٤٣.

(٤٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٣١، وابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩١.

(٤١) القرآن الكريم، «سورة الأنفال»، الآية ٥٨.

(٤٢) الواقدي، المغازي، ص ١٣٩ و ١٤١، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٦٠.

(٤٣) الواقدي، المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

وبني مرة وقوم من أشجع . يسمع الرسول (ﷺ) بذلك ويضرب خندقاً على المدينة^(٤٥).

٩ - غزوة بني قريظة: وبعد ذهاب الأحزاب غزا الرسول (ﷺ)، قريظة وحاصرهم، فنزلوا على حكمه، فولى سعد بن معاذ الأمر، فحكم فيهم بقتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم وتقسيم أموالهم^(٤٦).

١٠ - غزوة بني المصطلق: إشارة إلى توزيع سبايا بني المصطلق، وزواج الرسول (ﷺ) من جويرة بنت الحارث^(٤٧). خبر الإفك في هذه الغزوة^(٤٨).

١١ - صلح الحديبية: خروج الرسول (ﷺ) عام الحديبية لزيارة البيت ومعه البُدن لا يريد قتالاً، وعدد من معه. نزول الرسول (ﷺ) الحديبية والمفاوضات مع قريش. الدعوة إلى المودعة، الهدنة والصلح لأربع سنين على «أن يأمن بعضهم بعضاً على ألا أغلال ولا أسلال.. الخ». أدخل النبي (ﷺ) في عهده بني كعب، وأدخلت قريش في عهدها حلفاءها بني كنانة. بقية الشروط وتأجيل دخول المسلمين مكة إلى العام القابل^(٤٩).

١٢ - غزوة مؤتة: تاريخها، وتنظيم قيادتها، وعدد المشاركين فيها. وصول المسلمين معان ومجيء هرقل وعدته وحلفائه، وقرار المسلمين بعد المذاكرة^(٥٠). رجوع المسلمين وموقف الناس والصبيان منهم وتشجيع الرسول (ﷺ) لهم^(٥١).

١٣ - فتح مكة: رواية تذكر بعض شروط صلح الحديبية، ونقض قريش لها في النزاع بين بكر حليفتها وبين خزاعة حليفة الرسول (ﷺ)^(٥٢). حاطب بن بلتعة

(٤٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٩٤؛ ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ٣٥٢؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٥، وأبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ في ١ (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م)، ص ١٢٩.

(٤٧) عن رواية أخرى لعروة حول زواج الرسول (ﷺ) بجويرة، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥١٧، وابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٠٧ وج ٤، ص ٢٩٥.

(٤٨) هناك إشارة إلى حديث الإفك في: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥١٨، وابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٠٩.

(٤٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٣٤؛ ابن سلام، الأموال، ص ١٥٧ - ١٥٨، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٩.

(٥٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦١٠، وابن هشام، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥.

(٥١) المصدران نفسهما، ج ١، ص ١٦١٧، وج ٤، ص ٢٤ على التوالي.

(٥٢) المصدران نفسهما، ج ١، ص ١٦١٩، وج ٤، ص ٣٢ على التوالي.

يكتب إلى قريش بعزم الرسول (ﷺ) على السير إليهم^(٥٣).

ويفصل عروة خبر فتح مكة في رسالة بعث بها إلى عبد الملك، فيوضح سبب الحملة وتنظيمها، وجميئ رسل قريش إلى الرسول (ﷺ) (أبو سفيان ومن معه)، ودخول المسلمين مكة، وقاتل خالد للأحابيش وانتصاره عليهم مع بعض التفاصيل الفردية^(٥٤).

١٤ - غزوة حنين: مكث الرسول (ﷺ) في مكة حوالي نصف شهر. تجمع ثقيف وهوازن عندما سمعوا بخبر الحملة (على مكة) خوفاً من توجهها إليهم، ومجيئهم بعدئذ إلى وادي حنين. أتاها الرسول (ﷺ) وهزمهم وغنم ما معهم من ماشية وسبي النساء والصبايا^(٥٥). جميئ وفد هوازن بالإسلام بعد غزوة الطائف، فأعتق الرسول (ﷺ) أبناءهم ونساءهم^(٥٦).

١٥ - غزوة الطائف: توجه الرسول (ﷺ) إلى الطائف بعد حنين، وقاتل ثقيف للمسلمين من وراء الحصن، وإسلام من حولهم من الناس. دوام الحصار لنصف شهر. عودة الرسول (ﷺ) إلى الجعرانة حيث كان سبي حنين، وبعد أن أعتقه رجع إلى المدينة. جميئ وفد ثقيف إلى المدينة ومبايعته الرسول (ﷺ)^(٥٧).

١٦ - رسائل من النبي إلى جهات مختلفة: كتاب إلى أهل هجر^(٥٨). كتاب إلى الحارث بن عبد كلال، وإلى شريح بن عبد كلال، وإلى نعيم بن عبد كلال^(٥٩). كتابه إلى المنذر بن ساوى^(٦٠). كتابه إلى أهل اليمن^(٦١). كتابه إلى ثقيف^(٦٢). كتابه إلى أهل أيلة^(٦٣). كتابه إلى خزاعة^(٦٤). كتابه إلى زرة بن ذي يزن^(٦٥).

(٥٣) ابن هشام، المصدر نفسه، ج٤، ص ٤٠.

(٥٤) المصدر نفسه، ج٤، ص ٦٠، والطبري، المصدر نفسه، ج١، ص ١٦٣٢ - ١٦٣٦ و ١٦٤٤.

(٥٥) الطبري، المصدر نفسه، ج١، ص ١٦٥٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ج١، ص ١٧٧٠.

(٥٧) المصدر نفسه، ج١، ص ١٧٧٠.

(٥٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٦٠، وابن سلام، الأموال، ص ١٩٩.

(٥٩) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ١٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٠.

(٦١) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ج١، ص ١٩٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٠٠.

(٦٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٠٠.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٠١، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٨١.

كتابه إلى عبد الله بن جحش^(٦٦).

١٧ - الفترة الأخيرة من حياة الرسول (ﷺ): أمر الرسول (ﷺ) بإعداد حملة أسامة. بدء مرض الرسول (ﷺ). حثه المسلمين على إنفاذ بعث أسامة^(٦٧). اشتداد مرض الرسول (ﷺ) ووفاته، وعمره^(٦٨). إشارة إلى خروج الأسود العنسي ومقتله في حياة الرسول (ﷺ)^(٦٩).

١٨ - شؤون خاصة: في رسالة إلى عبد الملك يرد ذكر وفاة خديجة وزواج الرسول (ﷺ) من عائشة^(٧٠). وفي رسالة إلى الوليد يبين عروة أن الرسول (ﷺ) لم يتزوج أخت الأشعث ولا تزوج كندية، بل تزوج أخت بني الجون، ولكنه لم يبين بها وطلقها^(٧١).

ولم يقصر عروة اهتمامه على المغازي، بل تعرّض لفترة الراشدين، وهذا واضح في بعض المقتبسات التي وصلت عنه. ونحن نشير إليها بإيجاز لتكوين فكرة عامة عن دراساته.

أ - يذكر عروة عزم أبي بكر على إنفاذ بعث أسامة على الرغم من ردة القبائل وخرج وضع المسلمين^(٧٢). ويورد خبر ردة القبائل بإيجاز وافٍ شامل^(٧٣). ويفصل في خبر ردة اليمامة لخطورتها^(٧٤). ويذكر خبر مجيء متمم بن نويرة إلى أبي بكر ينشد دم أخيه، ويطلب رد السبي، ويشكو خالد بن الوليد، ثم يذكر رفض أبي بكر مشورة عمر بتنحية خالد^(٧٥).

(٦٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٢٧٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٠٨ - ١٨٠٩، وابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٤،

ص ٢٩٩.

(٦٨) المصدران نفسهما، ج ١، ص ١٨١٣، وج ٢، ص ٣٠٤ على التوالي، وأبو جعفر محمد بن جرير

الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٣، ص ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٢، ص ٤٤٧ و٤٥٤.

(٦٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، راجعه وصححه وضبطه نخبة من

العلماء الأجلاء، ج ٨ (القاهرة: المكتبة التجارية؛ مطبعة الاستقامة، ١٩٣٩)، ج ٢، ص ٤٣١.

(٧٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٧٧٠.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٥٨.

(٧٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤١٦.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٧٥.

(٧٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٩٩.

(٧٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٠٨٥ وج ٢، ص ٥٠٣.

ب - أبو بكر يجهز الجيوش إلى الشام ويبين طريق كل قائد^(٧٦). خبر أجنادين وتاريخ المعركة وانتصار المسلمين وأسماء بعض من استشهد^(٧٧).

ج - طلب العباس وفاطمة من أبي بكر ميراثهما من الرسول (ﷺ) - فذك وسهم الرسول (ﷺ) في خيبر - ورد أبي بكر. طلب أزواج النبي من أبي بكر موارثهن من سهم الرسول (ﷺ) بخيبر فذك ورأي عائشة^(٧٨).

د - ترك أبي بكر للتجارة لينصرف إلى شؤون المسلمين واعتماده على مرتب من بيت المال^(٧٩). مرض أبي بكر وتاريخ وفاته^(٨٠).

هـ - إشارة إلى وقعة اليرموك^(٨١). إشارة إلى وقعة القادسية^(٨٢).

و - خبر عن ذهاب عمر بن الخطاب إلى أيله (في طريقه إلى القدس)^(٨٣).

ز - خبر عن وقعة الجمل^(٨٤).

ويتعذر علينا من الروايات المتعلقة بفترة الراشدين تكوين فكرة عن نظرة عروة التاريخية، فهو لا يفضل نسبياً إلا في أخبار الردة، وما عدا ذلك يورد نتفاً وإشارات عابرة. ونلاحظ في أخباره عن الردة أنه يتبع أسلوبه نفسه في المغازي. ولكننا نجد مادة أكثر في مغازيه ونستطيع تكوين فكرة تقريبية منها.

فنرى أن عروة تطرق في مغازيه إلى بدء الوحي، وبداية الدعوة، والهجرة إلى الحبشة، والهجرة إلى المدينة. ثم تناول بعض فعاليات فترة المدينة مثل سرية عبد الله ابن جحش، وغزوة بدر الكبرى، وغزوة قينقاع، والخذق، وغزوة بني قريظة، وصلح الحديبية، وحملة مؤتة، وفتح مكة، وغزوة حنين، وغزوة الطائف، وبعض مراسلات الرسول (ﷺ)، وأواخر أيامه. وقد جاءت بعض رواياته أجوبة عن أسئلة البلاط الأموي، وبعضها حدث بها طلبته.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٨٥.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٢٥.

(٧٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢٥، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٨٩) ابن سلام، الأموال، ص ٢١١.

(٨٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٢٨ و ٢١٣٠.

(٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٤٨.

(٨٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٥١.

(٨٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٢٢.

(٨٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٠٧ و ج ٢، ص ٨١١. ويروي عروة خبراً عن مقتل أخيه مصعب، وتعليق عبد الملك بن مروان على ذلك.

ويبدو أن رواياته مجرد خطوط أولية تتباين في التفصيل، ففي حين أن بعضها لا يعدو إشارات عابرة، نرى البعض الآخر متصلاً كما في حديثه عن بدر والحديبية وفتح مكة. ونلاحظ أن معركة أحد لا يرد عنها ما يذكر^(٨٥). كما أننا لا نجد في هذه الروايات ذكراً لتاريخ الوقائع (عدا مؤتة). ومع هذا فإننا نرى أن عروة تناول «المغازي» في دراسته، ولم يقتصر في ذلك على الغزوات، بل تناول بعض نواحي السيرة منذ نزول الوحي إلى وفاة الرسول (ﷺ). وترد في السخاوي إشارة إلى «مغازي» عروة^(٨٦)، وأورد حاجي خليفة ما يؤيد ذلك بقوله «ويقال أول من صنف فيها (المغازي) عروة بن الزبير»^(٨٧). وكل ما نستنتجه من المقتطفات التي أوردناها هو أن عروة حدث في المغازي ولكننا لا نستطيع أن نتبين في رواياته خطة واضحة للسيرة.

كان عروة محدثاً ثقة، وقد اتبع أسلوب أهل الحديث في رواياته. وممكنه منزلته وصلاته الاجتماعية من أخذ الروايات من منابعها. ونحن نجد ذكر الإسناد في بعض رواياته^(٨٨)، ولا يرد إسناد في روايات أخرى^(٨٩). ويبدو أن عروة أدمج في أجوبته المكتوبة إلى عبد الملك عدة أحاديث في رواية متسلسلة، وإن لم يذكر إسناداً. ولنتذكر أن عروة من جلة التابعين، وأن قواعد الإسناد لم تبلور، وأن الرواية المباشرة - وبخاصة التاريخية - عن تابع سبيل موثوق.

وعني عروة بالوثائق المكتوبة إلى جانب الروايات الشفوية، فأورد جملة من كتب الرسول (ﷺ) إلى جهات مختلفة كما لاحظنا أعلاه، وهذه ناحية مهمة في وجهة الكتابة التاريخية. كما أنه استشهد بالآية القرآنية التي تتصل بالحوادث، كما في

(٨٥) في الطبري إشارة عابرة إلى حادث استلام أبي دجانة لسيف الرسول (ﷺ) في أحد، انظر:

الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٩٤.

(٨٦) شمس الدين محمد بن عبد الله السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ (دمشق:

القدس، ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م)، ص ٨٨.

(٨٧) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف مجرداً عن الزيادات واللاحق من بعده وتعليق حواشيه ثم بترتيب الذيل عليه وطبعها محمد شرف الدين بالتقاي ورفعت بيلكه الكليسي، ٢ مج (استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١ - ١٩٤٣)، مج ٢، ص ١٧٤٧.

(٨٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١١٤٧، ١١٥٤، ١١٨٥، ١٢٣٧، ١٣٣١،

١٤٥٤، ١٥٣٤، ١٨٠٨، ١٨٠٩، ١٨١٣، ١٨٢٥، ٢١٢٨، ٢٢٥١.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤٠، ١١٦٧، ١١٧٣، ١١٩٩، ١٢٩٦، ١٣٦٠، ١٤٦٣،

١٥١٨، ١٦١٠، ١٦١٧، ١٦٧٠، ١٨٣٦، ٢٠٨٥، ٢١٢٥، ٢٥٢٢، ٢٣٠٧.

حديثه عن الهجرة^(٩٠)، وفي توضيحه لنفسية المسلمين عند خروجهم إلى بدر^(٩١)، وفي عرضه لغزوة قينقاع^(٩٢). كما أنه شرح لابن هنيذة كاتب الوليد الظروف التاريخية للآيات «يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات... (إلى) الله يحكم بينكم والله عليم حكيم»^(٩٣)، وبذلك عرف بناحية مهمة وهي هجرة نساء بعد الحديبية من مكة إلى المدينة، رغبة في الإسلام، وموقف الرسول (ﷺ) منهن^(٩٤). وهذا يشير إلى الصلة المبكرة بين التفسير والتاريخ. وقد صار الاستشهاد بالآيات في المغازي وجهة مألوفة.

إن قيمة الرواية هي في الثقة براويها، وقد أخذ عروة عن ثقات، وأشهر من روى عنهم عائشة، وأكثر أحاديثه عنها، وقد كان يشعر بأهمية أحاديثها^(٩٥). وروى عن آل الزبير^(٩٦)، وعن آخرين مثل أسامة بن زيد^(٩٧)، وعبد الله بن عمرو بن العاص^(٩٨)، وأبي ذر^(٩٩). وهذا التأكيد على المحدث أدى إلى وجود صدى ضعيف للقصاص الشعبي في ما روى، فمثلاً يروي عن عائشة: «لما مات النجاشي كان يتحدث أنه لا يزال على قبره نور»^(١٠٠) وفي هذه الحالة نرى دقة عروة في روايته، إذ نراه يحترس ويقول «كان يتحدث»، وكمثل آخر نجده حين ذكر أسر المسلمين لروايا من قریش قبل بدر واستجوابهم يقول: «فزعموا أن النبي قال... الخ»^(١٠١).

ويورد عروة بعض الشعر في رواياته على لسان المشتركين في الحوادث، وإن قل ذلك، مثل ما قاله ورقة بن نوفل حين رأى بلالاً يُعذَّب في الرمضاء^(١٠٢)،

(٩٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٢٤.

(٩١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٨٤.

(٩٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٦٠.

(٩٣) القرآن الكريم، «سورة المتحنة»، الآية ١٠.

(٩٤) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ٣٤٠.

(٩٥) لمزيد من التفاصيل عن بدء الوحي وعن حديث الهجرة وعن بعض زيجات النبي، انظر:

الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤٧، ١٢٦٢، ١٣٣٤ - ١٣٤٠ و ١٥٤٧، والذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٤٦.

(٩٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٤٨ وج ٢، ص ٨١١.

(٩٧) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ٢٣٦.

(٩٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٨٥.

(٩٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥٤.

(١٠٠) عن خير المستهزين بالرسول (ﷺ)، انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥١.

(١٠١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٨٨.

(١٠٢) أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ٣، ص ١٥.

ومثل ما قاله أبو بكر وبلال حين اشتدت بهما الحمى بعد الهجرة^(١٠٣). ويبدو أن هذا كان طبيعياً في بيئة المدينة، إذ إن الشعر عنصر أساسي في الثقافة وفي الأخبار. هذا وقد قال أبو الزناد في عروة: «ما رأيت أروى للشعر من عروة»^(١٠٤).

وأسلوب عروة واضح مباشر فيه حيوية وسلاسة، بعيد عن المبالغة أو محاولة التأثير. وهو يمهد أحياناً للحادثة بمقدمة تضعها في موضعها التاريخي، وتجعل الحديث متسلسلاً متصلاً، كما نرى في حديثه عن وقعة بدر حين يمهد بالإشارة إلى بداية الحرب بين المسلمين وقريش^(١٠٥)، وكما نرى في حديثه عن الهجرة إلى الحبشة حين يمهد بذكر تطور العلاقة بين المسلمين وقريش منذ بداية الدعوة^(١٠٦)، كما أنه يمهد في حديثه عن الهجرة إلى المدينة^(١٠٧). ويسترعي انتباهنا اتصال حديثه بحيويته وسلاسته دون تقطع في رسائله المكتوبة.

مما مَرَّ نلاحظ أن الدراسات التاريخية بدأت متصلة بدراسة الحديث، بل إنها فرع منها، وأن أسلوب الرواية شابه أسلوب الحديث شكلاً ومبنى. ويمكننا القول إن عروة قدم لنا صورة حية واقعية ودون مبالغة لما تعرَّض له المسلمون، وما أنجزوه. ويبدو أن الفكرة التاريخية وراء هذه الدراسة هي عرض الظروف والأحداث التاريخية الهامة في حياة الرسول (ﷺ) والمسلمين الأولين، وفيها إشعار بأهمية السيرة وبأهمية تجارب الأمة. كما أننا نحس من أسئلة البلاط الأموي أن الاهتمام بالغازي لم يقتصر على طلبة العلم، بل إنه يعبر عن رغبة اجتماعية وثقافية.

إن مجهود عروة مجهد خطير، إذ جعل للدراسة التاريخية بداية قائمة بذاتها حين جمع الكثير من الأحاديث التاريخية في المغازي ورسم بعض الأسس لهذه الدراسة، وعبر عن فكرة تاريخية لها أثرها. ومن المنتظر أن لا يتضح منهج الدراسة التاريخية أو هيكلها في هذه البداية، ولكن ما بدأه عروة أتمه الزهري بصورة تسترعي الانتباه.

(١٠٣) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٥.

(١٠٤) الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٤٦. وحين قيل لعروة ما أرواك يا أبا عبد الله؟ قال: «ما روايتي في رواية عائشة، ما كان ينزل بها شيء إلا أنشدت فيه شعراً».

(١٠٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٢٨٤.

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٨٠ - ١١٨١.

(١٠٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٢٤ - ١٢٢٥.

الزهري

إن الدور الأول في نشأة مدرسة التاريخ في المدينة يعود إلى أبي بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري، إذ إنه وضعها على أسس راسخة، ورسم وجهة الدراسة التاريخية فيها. ولذا فدراسته مهمة من هذه الناحية، كما أنها مهمة من ناحية أخرى إذ إنها تمكّنتنا من تقرير في ما إذا كانت أصول «المغازي» ترجع إلى القصص كما يرى البعض^(١٠٨)، أو أنها ترجع إلى الدراسات الجدية التي قام بها المحدثون وتلامذتهم.

يكاد تاريخ وفاة الزهري يكون أكيداً، إذ تتواتر الروايات على أنه كان في ١٧ رمضان ١٢٤هـ/٧٤٢م^(١٠٩). أما تاريخ ولادته فهو موضع خلاف كما ينتظر، إذ ورد في ٥٠هـ، ٥١هـ، ٥٦هـ، ٥٨هـ حسب الروايات المختلفة^(١١٠). ولكن الزبير بن بكار^(١١١) والواقدي - في رواية له -^(١١٢) يذكران أنه عاش ٧٢ سنة، وهذا يقرب احتمال ولادته سنة ٥١هـ/٦٧١م^(١١٣).

(١٠٨) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة «سيرة».

(١٠٩) يعطي كل من الذهبي وابن كثير تواريخ أخرى وهي سنة ١٢٣هـ و ١٢٥هـ ولكنهما يؤيدان سنة ١٢٤هـ. انظر: الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٧٣؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٨ - ١٣٥٨هـ/ ١٩٢٩ - ١٩٣٩م)، ج ١، ص ٤٣٤؛ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ٦، ص ١٠٦؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، صفوة الصفوة، ٤ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥ - ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٦ - ١٩٣٧م)، ج ٢، ص ٧٩؛ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ٤ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧ - ١٣٣٩هـ/ ١٩١٨ - ١٩٢٠م)، ج ١، ص ٢٦٠؛ ابن قتيبة، المعارف، ص ٢٣٩، وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، ٣ج (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٣٦٠ - ١٣٦٤هـ/ ١٩٤١ - ١٩٤٤م)، ج ١، القسم ١، ص ٢٢١. انظر أيضاً: الذهبي، في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, vol. 44 (1890), p. 435.

(١١٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٩؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧٤٤؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: [ويليه فوات الوفيات للصالح الكتبي]، ج ١، ص ٤٥٢؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: المصدر نفسه، ص ٧٣، وتذكرة الحفاظ، ٤ج في ٢، ط ٢ (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٣ - ١٣٣٤هـ/ ١٩١٤ - ١٩١٥م)، ج ١، ص ١٠٢.

(١١١) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٤٤.

(١١٢) الذهبي، في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, p. 435.

(١١٣) انظر: ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، ج ٤، القسم ١، ص ٩٢ و ج ٥، ص ١٥٨؛ أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، [تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ]، ١٢ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٥١ - ١٨٧١)، ج ٢، ص ١١٩؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان =

درس الزهري على أعلام المحدثين، وهو يضع أربعة منهم في منزلة خاصة من الاحترام والتقدير، ويكثر الأخذ عنهم، وهم: سعيد بن المسيب^(١١٤)، وأبان بن عثمان^(١١٥)، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وعروة بن الزبير. وكان يراهم «أربعة بحور» للعلم^(١١٦). ويروى أنه وعى علمهم وأضاف دراساته إلى ذلك^(١١٧).

واشتهر الزهري بقوة الذاكرة، وهي مهمة جداً في عصره، وحاول أن يقويها بتناول شراب العسل^(١١٨). ويهمننا أكثر من ذلك اهتمام الزهري بتدوين ملاحظاته وما يسمع من أحاديث على «الألواح» و«الصحف» ليعين ذاكرته. وقد انتبه معاصروه لهذه الناحية عنده، وعدوا كتابته سبباً أساسياً في تفوقه على أهل زمانه في العلم. وقد جاء في رواية أنه كان يكتب كل ما يسمع، وجاء في رواية أخرى أنه كان يكتب «سنن» الرسول (ﷺ) و«ما جاء عن أصحابه»^(١١٩).

اعتمد الزهري في «المغازي» على عروة بن الزبير بالدرجة الأولى. ودرس معه كما يبدو مدة غير قصيرة، وكان ينظر إليه باحترام خاص، ويراه «بحراً لا ينزف»^(١٢٠). ويشير البخاري إلى تأليف الزهري في المغازي بقوله: «حدثنا... موسى بن عقبة عن ابن شهاب قال هذه مغازي رسول الله، فذكر الحديث»^(١٢١).

= وأبناء أبناء الزمان: [ويليه فوات الوفيات للصلاح الكتبي]، ج ١، ص ٤٥١؛ ابن قتيبة، المعارف، ص ٢٣٩؛ الذهبي: تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٧١، وتذكرة الحفاظ، ج ١، ص ١٠٥؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ١٠ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢ - ١٩٣٨)، ج ١، ص ٣٧٠ - ٣٧١؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٤٢، وابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج ٢، ص ٧٨.

(١١٤) حضر مجلسه بين ٦ و ١٠ سنوات، انظر: الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٦٧.

(١١٥) انظر: البخاري، التاريخ الكبير، ج ١، القسم ١، ص ٤٥١.

(١١٦) أبو الفرج الأصبهاني، كتاب الأغاني، ج ٨، ص ٩٢ - ٩٣.

(١١٧) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٩٢، وابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ٧، ص ٦٥.

(١١٨) الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٦٩؛ ابن قتيبة،

المعارف، ص ٢٦٠؛ البخاري، التاريخ الكبير، ج ١، القسم ١، ص ٢٢١، وابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج ٢، ص ٧٧ - ٧٨.

(١١٩) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٦٨؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ٧، ص ٦٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ٩، ص ٢٤٢، وأبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، كتاب الأنساب لأبي سعد [نسخة مصورة عن مخطوط المتحف البريطاني]، مع مقدمة بقلم د. ص. مرغليوث، مجموعة ج. ب. التذكارية، ٢٠ (لندن: مطبعة بريل [١٩١٢])، ص ٢٨١.

(١٢٠) البخاري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢؛ الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٣،

ص ٣٦٠؛ الذهبي، المصدر نفسه، ص ٤٥، وابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٦٥.

(١٢١) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج ٨ (القاهرة: بولاق، ١٢٩٦هـ/

١٨٧٨م)، ج ٥، ص ١٤.

وذكر السخاوي أن الزهري روى المغازي عن عروة^(١٢٢). وتحدث حاجي خليفة عن مغازي الزهري فقال: «منها (أي المصنفات في المغازي) مغازي محمد بن مسلم الزهري»^(١٢٣). هذا، وروايات عروة هي المصدر الأول للزهري في ما وصل إلينا من مغازيه.

وإلى جانب عروة يكثر الزهري من الرواية عن سعيد بن المسيّب^(١٢٤)، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة^(١٢٥)، كما أنه يروي عن آخرين كثيرين^(١٢٦).

ويظهر أن الزهري قام ببحث واسع في المدينة عن أحاديث الرسول (ﷺ) وأصحابه، وساعده في ذلك مكانته الاجتماعية وذاكرته القوية واستعانت بالكتابة. ولم يقصر دراسته وسؤاله على المحدثين، بل سأل كل من يمكن أن يكون عنده حديث أو خبر ويصح الوثوق به. فكان يغشى المجالس، ويزور الأشخاص في دورهم لهذا الغرض. يقول الذهبي: «قال إبراهيم بن سعد: قلت لأبي بم فاتكم الزهري؟ قال: كان يأتي المجالس من صدورهما ولا يأتيها من خلفها، ولا يبقى في المجلس شاباً إلا ساءله ولا كهلاً إلا ساءله، ثم يأتي الدار من دور الأنصار فلا يبقى شاباً ولا كهلاً ولا عجوزاً ولا كهلة إلا ساءلهم حتى يحاول ربات الحجال»^(١٢٧).

ولسنا بصدد بحث منزلته الكبيرة كمحدث وفقه^(١٢٨)، بل سنقصر بحثنا على

(١٢٢) السخاوي، الإعلان بالتويخ لمن ذم [أهل] التاريخ، ص ٨٨، وفتح الدين أبو الفتح محمد بن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج ٢ (القاهرة: [د.ن.])، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م، ج ١، ص ٨١.

(١٢٣) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج ٢، ص ١٧٤٧.
(١٢٤) الواقدي، المغازي، ص ١٥١، ٢١٩، ٤٢١، ٤٣٦، ٥٦٢، ٨٢٨، ٨٦٩، و١٠٢٥؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٥-٢٦، ٦٧ و٩٧، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨١٥.

(١٢٥) الواقدي، المصدر نفسه، ص ٣٨٣، ٥١٩، ٦٥٧ و٨١٦، والطبري، ج ١، ص ١٨٣٤.
(١٢٦) مثل ابن كعب بن ملك وأنس بن مالك ومحمد بن جبير بن مطعم وابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وابن سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ومالك بن أوس الحداد، انظر: المصدران نفسيهما، ص ١٦٢، ٢٠٨، ٢٤٩، ٣٨١ و٧٥٤، وج ١، ١٠١٩، ١٥٦٩ و١٨٢٩ على التوالي؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج ١، ص ٣٠، ١٤٢ و٢٣١ وج ٢، ص ١٤٥، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، سيرة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق فرديناند وستنفلد، ج ٢ (غوتنغن: [د.ن.])، ١٨٥٩-١٨٦٠، ص ٤١٢.

(١٢٧) الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٦٩.
(١٢٨) الذهبي: المصدر نفسه، ص ٦٨ و٧٠، وتذكرة الحفاظ، ج ١، ص ١٠٤-١٠٥؛ ابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج ٢، ص ٧٧-٧٨؛ الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٣، ص ٣٦٠-٣٦١؛ ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ٩، ص ٣٤٢-٣٤٣، وهوروفنس، المغازي الأول ومؤلفوها.

آثاره كمؤرخ. ويكفي أن نذكر بعض ما قيل عنه، فقد «حفظ علم الفقهاء السبعة»، وأنه «ما له في الناس نظير» كما قال مالك بن أنس، وأنه «لم يبق أحد أعلم بسنة ماضية منه» كما قال عمر بن عبد العزيز، وأنه «جمع من العلم ما لم يجمعه أحد قبله» كما روى إبراهيم بن سعد عن أبيه، و«أنه أعلم الناس» كما قال عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه^(١٢٩)، وهذا يدل على علو شأنه وأثره.

لقد لخص الطبري دور الزهري المؤرخ بقوله «كان محمد بن مسلم الزهري مقدماً في العلم بمغازي رسول الله (ﷺ) وأخبار قریش والأنصار، راوية لأخبار رسول الله (ﷺ) وأصحابه»^(١٣٠). وستتناول دراساته التاريخية مبتدئين بالمغازي.

يبدو أن دراسات الزهري تناولت حياة الرسول (ﷺ)، فابتدأت ببعض الحوادث السابقة للإسلام وبعضها يتصل بالرسول (ﷺ)، ثم حياة الرسول (ﷺ) في مكة وبعدها في المدينة. ويذكر السخاوي (ت ٩٠٢هـ/١٤٩٧م) أن حجاج بن أبي منيع (ت بعد ٢١٦هـ/٨٣١م) روى المغازي عن الزهري^(١٣١)، ويؤيده حاجي خليفة في أن الزهري وضع كتاباً في المغازي^(١٣٢). وقد استعمل الزهري تعبير «السيرة»^(١٣٣). كما استعمل تعبير «المغازي»^(١٣٤) إلا أن التعبير الأول لا يرد عنواناً لمؤلفه.

وليس لدينا من «مغازي» الزهري إلا مقتطفات وردت بالدرجة الأولى في ابن إسحق والواقدي والطبري والبلاذري وابن سيد الناس. وفي ما يلي محاولة لوضع هذه المقتطفات في إطارها التاريخي لنحصل على هيكل تقريبي لهذه المغازي.

١ - قبل الإسلام

أ - يوم خلق آدم (الجمعة)، ويوم دخوله الجنة، ويوم إخراجه منها. رواية عن التواريخ من هبوط آدم إلى الأرض حتى مبعث الرسول (ﷺ)^(١٣٥).

(١٢٩) انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٧، ابن كثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٤٢؛ البخاري، التاريخ الكبير، ج ١، القسم ١، ص ٦٢١؛ الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٦٨ و ٧٢، والياغمي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ص ٢٦١.

(١٣٠) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، المنتخب من كتاب ذيل المذيل، ص ٩٧.

(١٣١) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ، ص ٨٨.

(١٣٢) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج ٢، ص ١٧٤٧.

(١٣٣) أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ١٩، ص ٥٩.

(١٣٤) الطبري، المنتخب من كتاب ذيل المذيل، ص ٩٧.

(١٣٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١١٢.

- ب - ذكر نوح وانتشار أبنائه وذريته في الأرض وتوزيعها بينهم^(١٣٦).
- ج - تقويم أبناء إسماعيل أو العرب ابتداء من نار إبراهيم إلى عام الفيل، وأخيراً التقويم الهجري^(١٣٧).
- د - أخبار عن بعض الأنبياء^(١٣٨)، ومناداة الله لموسى وذكره محمداً وأمه له^(١٣٩). موسى والخضر^(١٤٠). مرض أيوب^(١٤١).
- خبر نذر إبراهيم (عن كعب الأحبار) بتضحية ابنه إسحق، ومحاولة الشيطان أن يفسد ذلك^(١٤٢).
- وهذه القطع تظهر اهتمام الزهري بأخبار الأنبياء الماضين. ولا ندري إن كانت جزءاً من مغازيه، وإن كنا نستبعد ذلك.
- هـ - بعض الروايات عن آمنة بنت وهب حين علقت بالرسول (ﷺ)^(١٤٣). وفاة عبد الله بن عبد المطلب عند أخواله في يثرب^(١٤٤).
- و - يذكر السخاوي^(١٤٥) أن يونس بن يزيد (ت ١٥٩هـ/ ٧٧٥م) روى عن الزهري مشاهد النبي، أو الأحداث التي شهدتها النبي قبل الإسلام مثل بناء الكعبة وحلف الفضول. وقد نفى الزهري حضور محمد بن عبد الله حرب الفجار^(١٤٦)، وهذه الرواية بذاتها تؤيد ما ذكره السخاوي.
- ز - خديجة بنت خويلد تتفق مع محمد بن عبد الله لرأس قافلته إلى الشام. زواجه من خديجة وعمره آنذاك^(١٤٧).

-
- (١٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٠ - ٢١٠.
- (١٣٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٥٣.
- (١٣٨) الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٣، ص ٣٧٢، وابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ٩، ص ٣٤٨.
- (١٣٩) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٧٥.
- (١٤٠) البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ٢٧، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٤١٩.
- (١٤١) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٧٤.
- (١٤٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٣.
- (١٤٣) ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج ١، ص ٢٥.
- (١٤٤) المصدر نفسه، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٦.
- (١٤٥) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ، ص ٨٨.
- (١٤٦) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤٣.
- (١٤٧) ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج ١، ص ٤٧، و٥٠، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١١٥٤.

ح - ويورد الزهري روايات عن دلائل نبوة الرسول (ﷺ) منها خير ملاك ينذر كسرى^(١٤٨)، وكاهن يروي إنذاراً من صاحبه عن نهاية الوثنية، كما ينسب إلى عمر ابن الخطاب خيراً عن إحلى هذه الخوارق^(١٤٩).

٢ - دور الرسالة

أ - الفترة المكية

١ - بدء نزول الوحي - (البدايات - الرؤيا الصادقة، التحنث في الخلوة، ونزول الوحي)، واضطراب الرسول (ﷺ) ورجوعه إلى خديجة، وذهابها به إلى ورقة ابن نوفل، وحديث ورقة. كيف أدرك الرسول (ﷺ) لأول مرة أن الله اختاره لرسالته^(١٥٠). أولى الآيات نزولاً وآخرها^(١٥١). انقطاع الوحي فترة وقلق الرسول (ﷺ) لذلك^(١٥٢). أول المسلمين^(١٥٣).

٢ - فكرة عن نظرة قريش إلى دعوة الرسول (ﷺ) وفعالياته^(١٥٤). الرسول (ﷺ) يحاول نشر الدعوة بين قبائل أخرى، مثل كندة وبني عامر بن صعصعة، خلال المواسم وعدم نجاح هذه المحاولة^(١٥٥).

٣ - الإسراء والمعراج^(١٥٦).

(١٤٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠١٤.

(١٤٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤٥.

(١٥٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤٧ - ١١٤٨ و ١١٥٤؛ ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١،

ص ٨٤ - ٨٥؛ ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٢٤٩، والبخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ١١٥.

(١٥١) ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٨؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥٥، وأبو الفرج محمد بن إسحق بن التنديم، الفهرست، تحرير غوستاف فلوغل واعتنى به بعد موته يوهانس روديفر وأوغست مولر، ج ٢ في ١ (ليزيغ: فوغل، [١٨٧١ - ١٨٧٢])، ص ٢٥.

(١٥٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥٥، وابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥.

(١٥٣) المصدران نفسهما، ج ١، ص ١١٦٧، وج ١، ص ٩١ على التوالي.

(١٥٤) ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١١ - ١١٢، وابن هشام، السيرة النبوية لابن

هشام، ص ٢٠٣.

(١٥٥) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٢٨٢ - ٢٨٣، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٠٥ -

١٢٠٦ و ١٢١٣.

(١٥٦) ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٢، ١٤٥ و ١٤٨؛ ابن هشام، المصدر نفسه،

ج ٢، ص ٤١، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ٩٩.

٤ - الهجرة إلى الحبشة. أول من هاجر. موقف النجاشي من المسلمين. قريش ترسل وفداً ليقنع النجاشي بالتخلي عن المسلمين وفشل الوفد. تفاصيل أخرى عن النجاشي^(١٥٧).

٥ - مقاطعة قريش لبني هاشم وبني عبد المطلب (الزهري ضمن إسناد جمعي). وفاة أبي طالب^(١٥٨).

٦ - بيعة العقبة - نص البيعة، وبداية الإسلام في المدينة^(١٥٩).

ب - الفترة المدنية

١ - حديث الهجرة إلى المدينة وحادثة سراقه بن جشم^(١٦٠). المسلمون ينتظرون الرسول^(ﷺ). ظروف وصول الرسول^(ﷺ)، وتاريخه. بناء مسجد المدينة^(١٦١). أثر جو المدينة في المهاجرين وإصابة بعضهم بالحمى^(١٦٢).

٢ - سرية عبد الله بن جحش. عدد وهوية المشاركين فيها^(١٦٣). نظرة الرسول^(ﷺ) إلى الهجوم على القافلة^(١٦٤).

٣ - بعض المعلومات عن نظرة اليهود إلى الرسول^(ﷺ)^(١٦٥). موقف عبد الله ابن أبي (خشن وعدائي)^(١٦٦). تحويل القبلة إلى الكعبة^(١٦٧). فرض الصيام وتاريخه، وفرض زكاة الفطر^(١٦٨).

(١٥٧) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٢١٧ - ٢٢٣، وابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥، ١٢٦ و ٢٩٢.

(١٥٨) ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(١٥٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣١ - ١٣٢.

(١٦٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧ - ١٥٨؛ البخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢٤٣، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٢١٣.

(١٦١) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٤١٧؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٥٠ و ١٢٥٦؛ ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٥ - ١٨٦، والبخاري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ و ٢٥٦ - ٢٥٨ و ج ٥، ص ٤٣.

(١٦٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧٣.

(١٦٤) ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٩، والواقدي، المغازي ص ١٠.

(١٦٥) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٩١.

(١٦٧) ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢١ و ٢٣٦.

(١٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٩.

٤ - غزوة بدر - رواية الزهري جاءت ضمن إسناد جمعي^(١٦٩). تفاصيل أخرى تتصل ببدر - رؤيا عاتكة بنت عبد المطلب عن القافلة القرشية^(١٧٠). اماء بن رخصة يعرض على قريش تقديم عشرة جمال، ويبيدي استعداداته لمساعدات أخرى. عمير بن وهيب، من عيون قريش، يتحدث عن نظام المسلمين وينصح قريشاً بالرجوع عن القتال ويؤيده عتبة بن ربيعة، ولكن أبا جهل يتدخل فترفض النصيحة، وتبدأ المواجهة مع المسلمين. دعوة أبي جهل حين يرى المسلمين. الرسول يرى قريشاً مقبلة. صلاته ودعاؤه على قريش^(١٧١). تفاصيل أخرى^(١٧٢)، منها ذكر أول شهيد من المسلمين وأول شهيد من كل جماعة من المسلمين. الرسول يفحص ساحة القتال. عدد من استشهد من المسلمين، وعدد من أسر وقتل من قريش. وقت جلب أسرى قريش، وميل الرسول إلى معاملتهم بلطف^(١٧٣).
٥ - غزوة السويق وتاريخها^(١٧٤).

٦ - تدهور العلاقات مع اليهود وحصول نزاع معهم. الأوس تقتل كعب بن الأشرف^(١٧٥). تنافس الأوس والخزرج في مرضاة الرسول (ﷺ)، وقتل الخزرج لابن الحقيق اليهودي^(١٧٦). رعب اليهود ووضع «الكتاب» المشهور^(١٧٧).
٧ - غزوة بني قينقاع على أثر نزول الآية ﴿وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء﴾. تفاصيل عن الغزوة وتاريخها ومعاملة بني قينقاع^(١٧٨).
٨ - غزوات أخرى - غزوة قرارة الكدر ضد بني سليم وغطفان، بعد الهجرة بـ ٢٢ شهراً^(١٧٩). إرسال سرية ضد بني سليم في البحرين، بعد الهجرة بـ ٢٧ شهراً^(١٨٠).

-
- (١٦٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٢٩١ وما بعدها، وأبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ٤، ص ١٧٠.
(١٧٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢١٢.
(١٧١) الطبري: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٢٢ - ١٣٢٣، وتاريخ الأمم والملوك، ص ٤٣، ٤٥ - ٤٦ و ٥٠.
(١٧٢) الواقدي، المغازي، ص ٦٢ و ٨٢.
(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٧٩ و ١٠٩ - ١١١.
(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(١٧٥) المصدر نفسه، ص ١٤٤ - ١٤٥.
(١٧٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٣٧٨ - ١٣٧٩.
(١٧٧) الواقدي، المصدر نفسه، ص ١٥١.
(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٣٩ - ١٤١، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٦٠.
(١٧٩) الواقدي، المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

٩ - معركة أُحُد - [رواية الزهري ضمن إسناد جمعي] ^(١٨١). مشاورات المسلمين حول البقاء في المدينة أو الخروج للقاء قريش ^(١٨٢). رأي عبد الله بن أبي سلول (ابن أبي) ^(١٨٣). انسحاب المنافقين وعدد المسلمين. القتال وانتشار إشاعة مقتل الرسول (ﷺ)، ثم يرى أحد المسلمين الرسول (ﷺ) بعد المعركة ^(١٨٤). أبي بن خلف من قريش يحاول قتل الرسول (ﷺ)، ولكن الرسول (ﷺ) يتدبره ويقضي عليه ^(١٨٥). تفاصيل عن استشهاد حمزة بن عبد المطلب ^(١٨٦). الرسول (ﷺ) يفحص ساحة القتال ^(١٨٧).

١٠ - إخراج بني النضير، وهم قبيلة يهودية، من المدينة. ظروف ذلك وتاريخه والشروط التي تم بموجبها. أموال بني النضير ونوعها.
الرسول (ﷺ) يقسم ما غنم منهم بين المسلمين ^(١٨٨).

١١ - غزوة الخندق - [رواية الزهري ضمن إسناد جمعي] ^(١٨٩). صعوبة وضع المسلمين. الرسول (ﷺ) يفاوض بعض الجماعات المحاصرة للمدينة، وجهة نظر الأنصار ضد أية مساومة. المحاولة القرشية الوحيدة لاختراق خط دفاع المدينة وفشلها ^(١٩٠). الرسول (ﷺ) يتخذ من مؤامرة بني قريظة ضد المسلمين وسيلة لإثارة

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٨٥؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٨٤ وما بعدها، وابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ج ٢، ص ٢ وما بعدها.
(١٨٢) الواقدي، المصدر نفسه، ص ١٦٤ - ١٦٨.
(١٨٣) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ٥٩١.
(١٨٤) الواقدي، المصدر نفسه، ص ١٨٤ - ١٨٥؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٤٠٦، وابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ج ٢، ص ٥ و ١١ - ١٢.
(١٨٥) الواقدي، المصدر نفسه، ص ١٨٥ - ١٨٦، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٠٦ - ١٤٠٧.

(١٨٦) الواقدي، المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٩؛ ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ٥٧٦، وابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ج ٢، ص ٢١.
(١٨٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٤٥١؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٨ - ٢١؛ ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨ و ٥٠ - ٥١؛ الواقدي، المصدر نفسه، ص ١٥٨ وما بعدها، وأبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم، كتاب الخراج، صححه وشرحه أحمد محمد شاكر (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٨/هـ ١٣٤٧ م).

(١٨٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦٢؛ ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ص ٥٨ وما بعدها، والواقدي، المغازي، ص ٣٨٧ وما بعدها.
(١٩٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧٣، والواقدي، المصدر نفسه، ص ٤٢١ - ٤٢٤.

الشكوك بين أعدائه . العواصف ونهاية الحصار (١٩١) .

١٢ - الهجوم على بني قريظة (القبيلة اليهودية الثالثة في المدينة) بعد الخندق مباشرة (١٩٢)، والشروط التي أخضعوا لها (١٩٣) . تفاصيل أخرى (١٩٤) .

١٣ - إرسال سرية ضد بني لحيان - [الزهرى في إسناد جمعي] (١٩٥) .

١٤ - حديث الإفك (١٩٦) .

١٥ - سرية زيد بن حارثة على أم قرفة (١٩٧) .

١٦ - صلح الحديبية - أهداف الرسول (ﷺ)، وعدد المسلمين الذين خرجوا من المدينة معه (وعدد الجمال للأضحية) (١٩٨) . الرسول (ﷺ) يعين طريق المسيرة، وقوف المسلمين عند الحديبية . الرسول (ﷺ) يبدي رغبة في مسالة قريش . رد الفعل في قريش ووجهة نظرها . خزاعة علاقتها ودية مع المسلمين وتنقل وجهة نظرهم إلى قريش (١٩٩) . سير الرسل وجلهم من جهة قريش بين الطرفين، وانطباعاتهم عن المسلمين . الرسول (ﷺ) يتكلم بلهجة دبلوماسية، ويؤكد نياته الطيبة، ويقترح الهدنة . مجيء سهيل بن عمرو أخيراً ليفاوض عن قريش، النقاش حول بعض الكلمات، النص النهائي للصلح وأسماء الشهود . تفاصيل أخرى، منها تردد بعض الصحابة في نحر الضحايا في الحديبية . تعليق الزهرى على أهمية صلح الحديبية ونتائجها (٢٠٠) .

(١٩١) المصدران نفسيهما، ج ١، ص ١٤٧٥ - ١٤٧٦، ٤٣١ - ٤٣٢ و ٤٣٦ على التوالي .

(١٩٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٨٥، وابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٨ .

(١٩٣) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨٣ .

(١٩٤) ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٤ .

(١٩٥) الواقدي، المغازي، ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

(١٩٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٥١٧ وما بعدها؛ ابن سيد الناس، المصدر نفسه،

ج ٢، ص ٣٨٧ وما بعدها، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ٥٤ - ٥٦ .

(١٩٧) الواقدي، المصدر نفسه، ص ٥٠٨، وابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(١٩٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢٩؛ ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣،

وابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ٣٢٢ .

(١٩٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٣١ و ١٥٣٧؛ ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص

١١٥؛ الواقدي، المصدر نفسه، ص ٥١٩ و ٥٢٩ - ٥٣٠، وابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٤ -

٣٢٥ .

(٢٠٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٤٩ - ١٥٥٠؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٧٤٠ -

٧٤٩؛ ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٥ - ١١٩ و ١٢١ - ١٢٢، والواقدي، المصدر نفسه،

ص ٥٦٥ - ٥٧٠ و ٥٧٢ - ٥٧٣ .

١٧ - فتح خيبر - ظروف ذلك وتاريخ الفتح . الاتفاق مع خيبر، ودلائله
الفقهية، ووجهة نظر أبي بكر وعمر في ذلك^(٢٠١).

حادث في الطريق إلى خيبر^(٢٠٢) . معاملة فذك . غزوة مؤتة^(٢٠٣) . غزوات
صغيرة^(٢٠٤).

١٨ - فتح مكة - يبين الزهري دور خزاعة كحلفاء وعيون للرسول^(٢٠٥)،
تحالفهم مع الرسول^(ﷺ) بعد الحديبية، اعتداء بكر وقريش حليفاتها على خزاعة يكون
السبب المباشر للحملة^(٢٠٦) . أبو سفيان يذهب إلى المدينة ليفاوض ويفشل .
استعدادات الرسول^(ﷺ) للحملة^(٢٠٧) . الرسول^(ﷺ) يترك نائباً عنه في المدينة،
ويقود الحملة . تاريخ الحملة وعدد الجيش ودخول الرسول^(ﷺ) مكة منتصراً^(٢٠٨) .
مسح الصور الموجودة داخل الكعبة وقرارات أخرى . مدة مكث المسلمين في مكة
بعد الفتح^(٢٠٩).

١٩ - غزوات تالية - غزوة هوازن، ثقة المسلمين بكثرة عددهم (قصة «ذات
أنواط»)^(٢١٠) . تضعضع المسلمين في المعركة، نداء الرسول^(ﷺ) للأنصار
واستجابتهم، الفترة الحرجة في القتال ودعاء الرسول^(ﷺ)، النصر^(٢١١) . توزيع

(٢٠١) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٧٧٩؛ الواقدي، المصدر نفسه، ص ٦٣٤ و ٦٥٧؛ ابن سيد
الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٦ - ١٣٧، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧.

(٢٠٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧٥.

(٢٠٣) ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٨؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٥٩، وابن
هشام، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥.

(٢٠٤) انظر غزوة القضية وسرية أبي العوجاء السلمي في: الواقدي، المغازي، ص ٦٧٠ وما بعدها.
وكانت هاتان السريتان في سنة ٧هـ.

(٢٠٥) سرية إلى ذات اطلاق (سنة ٨ هـ)، انظر: ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٢.

(٢٠٦) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ٧٤٧ - ٧٤٩.

(٢٠٧) ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٢، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١،
ص ١٦٢٠.

(٢٠٨) الواقدي، المغازي، ص ٧٣١؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٢٨؛ ابن هشام، المصدر
نفسه، ص ٨١٠، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ٩٠.

(٢٠٩) الواقدي، المصدر نفسه، ص ٧٦٥ - ٧٦٦، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٦٥ -
١٥٦٦.

(٢١٠) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٨٤٤؛ الواقدي، المصدر نفسه، ص ٨١٨ - ٨١٩، وابن سيد
الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩١، وج ٢، ص ١٩١ - ١٩٢.

(٢١١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٦١ - ١٦٦٢؛ الواقدي، المصدر نفسه، ص ٨٢٦ -
٨٢٩، وابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩١.

الغنائم ورد السبي^(٢١٢). الحملة على تبوك - [الزهري في إسناد جمعي]^(٢١٣).
تفاصيل منفردة^(٢١٤). فرض الجزية على (آيلة) و(أذرح) و(أذرعات)^(٢١٥) و(تباله)
و(جرش)^(٢١٦). حملة على (دومة الجندل) وفرض الجزية عليها^(٢١٧).

٢٠ - رسائل وسفارات - زيارة وفد كندة^(٢١٨). الرسول يرسل كتاباً إلى هرقل
مع دحية الكلبي، وتفاصيل الموضوع. ويعطي الزهري أيضاً قصة رؤيا هرقل وميله
للإسلام سراً، ويشير إلى أسقف لتأييد ذلك^(٢١٩). الرسول يرسل رسالة إلى كسرى
فيمزقها، تعليق الرسول (ﷺ) على الخبر^(٢٢٠). كسرى يطلب إلى باذان حاكم اليمن
أن يسير إلى الرسول وأن يطلب إليه أن يتوب أو يقتله. باذان يرسل الرسول (ﷺ)
وتنتهي المراسلة بدخوله ودخول الأبناء (الفرس) في الإسلام، وذلك حين تحققت
نبوءة الرسول (ﷺ) عن نهاية كسرى^(٢٢١).

٢١ - بعض الاضطرابات. إرسال خالد بن الوليد ضد بني الحارث في نجران
ودخولهم الإسلام^(٢٢٢). تميم ترفض دفع الصدقة، فيخضعها المسلمون، ويأتي
وفدها إلى المدينة^(٢٢٣).

٢٢ - تفاصيل خاصة بالرسول (ﷺ) - إشارات إلى أزواجه^(٢٢٤)، وتوضيح
بعض أسمائه^(٢٢٥).

-
- (٢١٢) الواقدي، المصدر نفسه، ص ٨٦٩ - ٨٧٠.
(٢١٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٩٢، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ٩٩ -
١٠١ و ١٠٤ - ١٠٥.
(٢١٤) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ٧٩٨، وابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون
المغازي والشمال والسير، ج ٢، ص ٢١٨.
(٢١٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٦٨.
(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٢١٧) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٢١٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٧٣٩.
(٢١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٦٥ - ١٥٦٦، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢ - ٤.
(٢٢٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧٢.
(٢٢١) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٧٩.
(٢٢٢) ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج ٢، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.
(٢٢٣) الواقدي، المغازي، ص ٨٩٦ - ٩٠٣.
(٢٢٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٧٧٦، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص
١٧.
(٢٢٥) انظر: المصدران نفسهما، ج ١، ص ١٧٨٨، وج ٤، ص ١٦٢ على التوالي، وابن سيد الناس،
عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج ١، ص ٣٠.

٢٣ - إشارة إلى حجة الوداع وبعض المعلومات عنها^(٢٢٦). إعداد حملة أسامة ابن زيد^(٢٢٧).

٢٤ - المرض الأخير للرسول. الرسول (ﷺ) يحس بأن أجله قريب، ويلمح إلى ذلك في خطاب من المنبر، ويؤكد على إرسال حملة أسامة.

العباس يطلب إلى علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أن يصحبه ليسأل الرسول (ﷺ) عمن يخلفه وعدم موافقة علي. تفاصيل أخرى^(٢٢٨). الرسول (ﷺ) يلقي نظرة على المسلمين في المسجد في آخر أيامه من الدنيا، ويفوض إلى أبي بكر إمامة المسلمين في الصلاة^(٢٢٩). آخر ما عهد به الرسول (ﷺ) وانتقاله إلى دار الخلود، وتاريخ ذلك وعمره^(٢٣٠). أثر الوفاة. دفن جثمان الرسول (ﷺ) الكريم^(٢٣١).

من هذا العرض الموجز يتبين أن الزهري أعطى أول إطار واضح للسيرة، وأنه رسم خطوطها بجلاء. فترك لمن بعده أن يكمل هذا الإطار في التفاصيل فقط. وخطته في المغازي (أو السيرة) تبدأ ببعض المواد المتصلة بحياة الرسول (ﷺ) قبل بدء الرسالة، وربما أعطى نسبه ضمن ذلك^(٢٣٢). وبعد أن يشير إلى بعض الدلائل على مجيء النبوة ينتقل إلى بدء نزول الوحي. ثم يتناول فترة الرسالة، فيذكر بعض النواحي الهامة في الفترة المكية، الهجرة، الغزوات والسرايا، وفعاليات أخرى مثل السفارات والوفود، وأخيراً مرض الرسول ووفاته.

ويبدو أن الزهري لاحظ بصورة عامة التسلسل التاريخي للحوادث، وأعطى بعض التواريخ، مثل تاريخ الهجرة، وربما تواريخ بدر وأحد والخندق (إذ ترد رواياته ضمن إسناد جمعي، وتواريخ بعض الغزوات مثل قرارة الكدر وبني سليم

(٢٢٦) الواقدي، المغازي، ص ١٠٠١ و ١٠٠٥ وما بعدها.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢٥.

(٢٢٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٠٠ و ١٨٠٩ و ١٨١٠؛ ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٦ - ٣٣٧، والبخاري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٥، وج ٥، ص ١٣٧ و ١٣٩ - ١٤١.

(٢٢٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨١٣، وابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ١٠١٠.

(٢٣٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨١٤ و ١٨٣٤ - ١٨٣٥، والبخاري، التاريخ الكبير، ج ١، القسم ١، ص ٨.

(٢٣١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٣١؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠٥ - ٣٠٦، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٦٣.

(٢٣٢) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١١٦.

وقينقاع وبني النضير وخيبر وفتح مكة، وتاريخ مجيء وفد كندة ووفاء الرسول (ﷺ) (٢٣٣). وهذا الاهتمام بالتواريخ ساعد على تثبيت إطار السيرة عند الزهري.

إن وجهة الزهري في الأساس هي وجهة محدث (٢٣٤). فقد كان همه أن يحصل على «العلم» أو الأحاديث، وبضمنها الأحاديث التاريخية. وهو يرى أن العلم ضرورة اجتماعية ودينية، إضافة إلى أنه من أعمال التقوى (٢٣٥)، وبالتالي فإنه يكسب صاحبه شرفاً ومنزلة اجتماعية سامية (٢٣٦).

أما طريقته في تحقيق الأحاديث والروايات فتعتمد على الإسناد (٢٣٧). وموقفه من الإسناد موقف محدث متين في عصره، حيث يكفي أحياناً برواية أحد التابعين، وحيث يسمح بحرية أكثر في الأحاديث التاريخية. لكن الزهري سار خطوة مهمة حين اتخذ الإسناد الجمعي، وذلك بجمع عدة روايات في قصة سهلة متسلسلة يتقدمها رجال الأسانيد، وهو بهذا خطأ خطوة مهمة نحو الأخبار التاريخية المتصلة (٢٣٨).

وبعد هذا، فالزهري يكثر من ذكر الآيات القرآنية التي تتصل بما يورد من أخباره (٢٣٩). بل إن روايات الواقدي عن الزهري تظهر بجلاء أن دراسة القرآن، وهو حافل بالإشارات إلى شؤون المسلمين في المدينة، كانت عاملاً آخر في ظهور الدراسات التاريخية (٢٤٠).

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٥ - ٩٢.

(٢٣٤) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ٩، ص ٣٤٣، والذهبي، في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, p. 431.

(٢٣٥) يقول الزهري «الاعتصام بالسنة نجاة» ويقول أيضاً «واعبد الله بشيء أفضل من العلم»، انظر: الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٧٢، وابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢٣٦) هناك قول ينسب إليه وإلى عروة هو «تعلموا العلم تسودوا به قومكم»، انظر: الذهبي، المصدر نفسه، ص ٤٥، والبخاري، التاريخ الكبير، ج ١، ص ٣٢.

(٢٣٧) قال عمرو بن دينار: «ما رأيت انص للحديث من الزهري». انظر: الذهبي، في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, p. 431.

(٢٣٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٥١٧، وابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج ٢، ص ٩٦.

(٢٣٩) انظر: الواقدي، المغازي، ص ١٥٦ - ١٥٧ و ٥٦٢ - ٥٧٠، وابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٦ وما بعدها.

(٢٤٠) المصدران نفسهما، ص ٥٦٢ - ٥٧٠ و ٥٧٢ - ٥٧٣، وج ١، ص ٢٢٢ على التوالي.

ونستطيع أن نرى في روايات الزهري الفعاليات التي كانت بوحى إلهي والفعاليات البشرية العلمية وبخاصة في التفاصيل عن الغزوات^(٢٤١). ففكرة الجبر لم تكن هي الفكرة السائدة. والواقع أن رأي الزهري في صلح الحديبية يتضمن تأييداً لعمل لم يلق ما يستحق من تأييد في حينه^(٢٤٢).

ويمكن القول إن روايات الزهري عامة تعطي معلومات واقعية متزنة عن الحوادث بأسلوب يتصف بالصراحة والبساطة والتركيز^(٢٤٣). وتقل فيها محاولات التفتيح أو المبالغة التي كثرت عند المؤرخين في ما بعد. ومع ذلك نحس ببوادر الاتجاه نحو التمجيد لديه^(٢٤٤).

ومعلومات الزهري التاريخية على العموم مستقاة من الأحاديث. أما القصص الشعبي فقد عدّه مادة للتسلية أو المتعة^(٢٤٥).

ولكن يظهر أن مواد أخرى تسربت إلى أخباره التاريخية، وإن كان ذلك إلى درجة محدودة. . ووجود هذه المواد يشعر بالبداية للتطورات التي ظهرت بعد عصر الزهري. فهناك شيء من أثر القصص الشعبي في بعض الأماكن مثل الخبر عن نظرة هرقل إلى الدين الجديد^(٢٤٦)، والإنذار الذي سمعه كسرى^(٢٤٧)، وقصة الكاهن الذي أنذره الشيطان^(٢٤٨)، وتفاصيل حادث سراقه^(٢٤٩). كما أن اهتمام الزهري بأخبار الأنبياء الماضين وبأهل الكتاب^(٢٥٠) ترك صدًى خافتاً للإسرائيليات في كتاباته، وهنا يظهر كعب الأخبار كمصدر^(٢٥١).

(٢٤١) الواقدي، المصدر نفسه، ص ٤٢١ - ٤٢٢، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧٣.

(٢٤٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٩٤.

(٢٤٣) عن «ذات أنواط»، انظر: ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ٨٩٤.

(٢٤٤) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥٤، ١٣٦٠ و ١٤٨٥.

(٢٤٥) حيث يقول «كان الزهري يحدث ثم يقول: هانوا أشعاركم وأحاديثكم فإن الأذن مجاجة والنفس

محضة». انظر: الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٧٣ - ٧٤، وابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ٩، ص ٣٤٣.

(٢٤٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٦٥ - ١٥٦٦.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠١٤.

(٢٤٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤٥.

(٢٤٩) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ٣٣١ - ٣٣٢.

(٢٥٠) «وإن حدث عن الأنبياء وأهل الكتاب قلت لا يحسن إلا هذا...». انظر: ابن الجوزي، صفوة

الصفوة، ج ٢، ص ٨٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ٩، ص ٣٤٢، والأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٣، ص ٣٦٢.

(٢٥١) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١١٢، ٢٠٠ - ٢٠١ و ٢٩٣. ولكن يبدو أن

مثل هذه الأخبار لم تكن جزءاً من مغازي الزهري.

يورد الزهري أحياناً قطعاً من الشعر في أخباره^(٢٥٢). وهذا طبعي إذا تذكرنا أن الناس عامة يميلون إلى الشعر، وأنه كان عنصراً أساسياً في الثقافة. وكان الزهري نفسه مولعاً بالشعر^(٢٥٣)، واشتهر بتضلعه فيه^(٢٥٤). ومع ذلك فإن مقدار الشعر في مغازيه محدود، واقتباسه له لا يدل على أي أثر لأسلوب قصص الأيام.

ولم تقتصر دراسات الزهري التاريخية على المغازي، بل شملت الأنساب وتاريخ صدر الإسلام. وقد عرف باطلاعه الواسع على الأنساب^(٢٥٥). وقد سألته خالد القسري أن يكتب أنساب العرب، فبدأ بأنساب مضر، ولكنه لم يتم ذلك^(٢٥٦). وأخذ عنه مصعب الزبيري في كتابه نسب قريش^(٢٥٧)، وهذا يعزز قول قرّة بن عبد الرحمن إنه كتب كتاباً في نسب قومه (أي قريش)^(٢٥٨).

وتناول الزهري عهد الخلفاء الراشدين، إذ إن الأحداث الكبرى التي لعبت دوراً أساسياً في تطور الأمة، وكذلك سنن المدينة، كانت مسائل حيوية درسها الزهري. فهو يعطي معلومات مفصلة عن انتخاب أبي بكر، ويبين الأثر الذي تركه ذلك الانتخاب^(٢٥٩). ثم يعطي الخطاب الأول لأبي بكر مع فكرة عن سلوكه كخليفة^(٢٦٠). ويورد بعدئذ نظرة عليّ إلى الانتخاب. ثم بيعته في ما بعد، وطلب فاطمة الزهراء - رضي الله عنها - أن ترث فذك^(٢٦١). وفي ما يخص عصر عمر بن الخطاب، يتناول بتفصيل إنشاء الديوان (ديوان الجند) وتنظيمه والأعطيات^(٢٦٢).

-
- (٢٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٥٢ - ١٦٥٣، والواقدي، المصدر نفسه، ص ٩٤.
 (٢٥٣) الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٧٣، وابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ٩، ص ٣٤٣.
 (٢٥٤) انظر: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ٤، ص ٤٩.
 (٢٥٥) «وإن حدث عن الأعراب والأنساب لقلت لا يحسن إلا هذا». انظر: الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٣، ص ٣٦١؛ ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٨، وابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج ٢، ص ٧٨.
 (٢٥٦) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٥٩.
 (٢٥٧) أبو عبد الله مصعب بن عبد الله الزبيري، نسب قريش، عني بنشره إ. ليفي بروفنسال، ذخائر العرب؛ ١١ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٣])، ص ٣.
 (٢٥٨) قال قرّة بن عبد الرحمن: «لم يكن للزهري كتاب إلا كتاب نسب قومه». انظر: الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٦٨.
 (٢٥٩) وعن فورة التائر على أثر وفاة الرسول (ﷺ)، انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٨٢٠ - ١٨٢٤، وابن هشام، سيرة سيدنا محمد رسول الله ﷺ، ص ٦٧٣ - ٦٨٦.
 (٢٦٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢٨ - ١٨٢٩ و ٢١٤٢ - ٢١٤٣.
 (٢٦١) وعن وفاة أبي بكر، انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢٥ - ١٨٢٧ و ٢١٢٨.
 (٢٦٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٥٠ و ٤٥٥ وما بعدها.

ويحتمل جداً أنه تناول الشورى^(٢٦٣). ويعطي سن عمر وبعض خطبه^(٢٦٤). ثم يفصل في خلافة عثمان، فيتناول أولاً جمع القرآن^(٢٦٥)، ثم يورد تفاصيل دقيقة عن الفتنة، ورواياته عنها مهمة، لأنها تعبر عن وجهة نظر المدينة للموضوع. ويبدو عثمان في رواية الزهري محبوباً خلال السنوات الست الأولى من خلافته ثم تبدأ الشكوى وتتجمع^(٢٦٦). ويفصل الزهري في ذكر الانتقادات الموجهة لعثمان^(٢٦٧)، ومحاولته الرد عليها^(٢٦٨)، والأثر السيئ لمروان بن الحكم^(٢٦٩)، والانقسامات الخطيرة في المدينة^(٢٧٠)، وتجمع الغيوم فالعاصفة فنهاية عثمان^(٢٧١)، ورد الفعل الذي تكون لدى الشخصيات الكبيرة في المدينة، وأخيراً انتخاب الإمام علي^(٢٧٢). ثم يعرض نظرة طلحة والزبير إلى الخليفة الجديد، ومفاوضتهما مع عائشة، وخروج الثلاثة إلى البصرة، والمفاوضات مع علي قبل القتال، وأخيراً وقعة الجمل^(٢٧٣). وبعد ذلك يتناول النزاع بين علي ومعاوية، ومعركة صفين، ثم التحكيم، واستيلاء معاوية على مصر^(٢٧٤). وأخيراً يذكر علاقة الحسن بالكوفيين، ومفاوضته مع معاوية، وينتهي بتنازل الحسن^(٢٧٥).

ويظهر أن الزهري لم يعالج الفترة الأموية. ولكن يروى أن الوليد بن عبد الملك سأله عن أعمار الخلفاء الأمويين^(٢٧٦)، كما أنه كتب أسنان هؤلاء الخلفاء ومدة حكم كل منهم لجدّه^(٢٧٧). ويأخذ الطبري عنه (وهذا آخر ما أخذه عنه) مدة خلافة

-
- (٢٦٣) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢١.
(٢٦٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٧٣١، ٢٧٥٧ - ٢٧٥٨ و ٢٧٩٨.
(٢٦٥) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٤.
(٢٦٦) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٤٦٢، وأنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٥.
(٢٦٧) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٦ - ٢٧، ٣٨ - ٣٩ و ٨٨ - ٨٩.
(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦، ٦٧ وما بعدها و ٨٩.
(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٢ و ٦٧ - ٦٩.
(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٦ و ٨٨ - ٩٠.
(٢٧١) المصدر نفسه، ص ٦٢، ٦٧، ٧٠، ٨٥، ٩١ و ٩٧، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٣٠٥ - ٣١٢ و ٢٨٧١.
(٢٧٢) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٩ - ٧١ و ٩١ - ٩٢.
(٢٧٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٦٩، ٣١٠٢ - ٣١٠٣ و ٣١٨٥ - ٣١٨٧.
(٢٧٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٤١ - ٣٢٤٢، ٣٣٤١ - ٣٣٤٣ و ٣٣٩٠ - ٣٣٩٢.
(٢٧٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١ و ٥ - ٧.
(٢٧٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٩.
(٢٧٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٨.

الوليد بن عبد الملك^(٢٧٨).

إن هذا القسم من دراسات الزهري يدل على أن الاهتمام بتجارب الأمة كان عاملاً آخر له أهميته في نشأة الكتابة التاريخية. فمبدأ الإجماع، وظهور الأحزاب السياسية والجدل بينها حول الأحداث الماضية وبخاصة «الفتنة»، ومسألة الخلافة وهل هي بالانتخاب أم بالوراثة، ومشكلة التنظيم الإداري وبخاصة تنظيم الضرائب^(٢٧٩)، والديوان - كل هذه المسائل كانت تتطلب الإيضاح بوساطة الدراسة التاريخية. والزهري يقدم لنا روايات المدينة. وهذه الروايات بصورة عامة تظهر الأمة على صواب. فمثلاً نفهم منه أن الرسول (ﷺ) لم يسمّ أحداً بعده لقيادة الأمة، فقررت مبدأ الانتخاب لا الوراثة. وانتخب الأمة أبا بكر، حتى إنّ علياً لم يرتح أول الأمر للنتيجة، ثم بايعه في ما بعد مختاراً. وهو يرينا أبا بكر وعمر مثلين ممتازين للصالح. ولكن مشكلة الفتنة فيها تعقيد كبير، والشكاوى من عثمان لها بعض المسوغ في أعماله. ولكن الصورة التي يعطيها ليست قائمة بالشكل الذي تظهر به في روايات أخرى. ويتضح من رواياته أن المدينة انقسمت على نفسها خلال الفتنة، وأن علي بن أبي طالب اتخذ موقف الناصح في البدء، ثم اعتزل، ووقف جانباً خلال العاصفة، ولكنه انزعج للغاية لمقتل عثمان. وانتخب علي لأنه المرشح الطبيعي، لمنزله ومزايه. وعند الحديث عن خروج طلحة والزبير، تقف الروايات التي يوردها الزهري بجانب علي، وتلقي ظلاً خفيفاً على الثوار. وفي النزاع بين علي ومعاوية، تبدو قضية علي هي العادلة مع إظهار معاوية بمظهر الدهاء. ولكن الزهري يروي أن الحسن تنازل لمعاوية عن الخلافة، وبذلك يختم القصة. إن الملاحظات المارة تظهر أن الزهري لم يكن متأثراً بالحزبية السياسية، وأنه حاول أن يقدم صورة للحوادث كما تراها المدينة. وهنا لا بد من أن نقول كلمة عن علاقات الزهري بالأُمويين^(٢٨٠).

يذكر اليعقوبي أن عبد الملك بن مروان حاول خلال النزاع مع ابن الزبير أن يمنع الشاميين من الذهاب إلى الحج، وليسند موقفه نسب إلى الزهري حديثاً يميز الحج إلى المسجد الأقصى^(٢٨١). والحديث بذاته مشكوك فيه، كما أن الزهري كان

(٢٧٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٦٩.

(٢٧٩) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٩ - ٢٠، ٥٩، ٦٨، ٨٠ و ٣٨٤.

(٢٨٠) انظر: الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٧٢. أما

ملاحظات كولدتسيهر في كتابه دراسات إسلامية فهي ليست دقيقة.

(٢٨١) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، تحرير مارتن ثيودور هوتسما، ج ٢ (لیدن:

مطبعة بريل، [١٨٨٣]، ج ٢: التاريخ الإسلامي حتى المعتمد على الله العباسي، ص ٣١١.

شاباً في ذلك الوقت - حوالى ٧٢ - ٧٣هـ - ولم يكن قد اشتهر بعد. والروايات تذكر أن الزهري سافر إلى دمشق، والتقى عبد الملك عن طريق المصادفة، وكانت عند عبد الملك مشكلة فقهية خاصة، ولم يكن عبد الملك يعرفه، ولكنه أعجب بعلمه وذكائه خلال المقابلة، وكافأه بدفع ديونه وبإعطائه هدية، ثم نصحه أن يتابع دراسته، فرجع الزهري إلى المدينة^(٢٨٢). وهذه الرواية تدل على أنه كان طالب علم آنئذ، كما أنه لا ينتظر أن ينصحه الخليفة خلال النزاع مع ابن الزبير بالعودة إلى المدينة، إذا كانت له تلك الأهمية التي تبدو في رواية اليعقوبي. ومن ناحية أخرى، توجد رواية عن الزهري تدل على أنه كان ينتقد عبد الملك خلال فترة النزاع مع ابن الزبير^(٢٨٣). ولذا فإننا لا نستطيع قبول رواية اليعقوبي، بل نأخذ رواية الزهري نفسه، إذ يقول «قدمت دمشق زمن تحرّك ابن الأشعث»^(٢٨٤)، حوالى ٨٠هـ، أي سبع أو ثماني سنوات بعد ثورة ابن الزبير.

ومن المحتمل أن دراسات الزهري أبقت طويلاً في المدينة، مع قيامه أحياناً بزيارات متقطعة إلى البلاط الأموي. ثم نقل سكناه إلى أدامة جنوبي فلسطين، قرب حدود الحجاز، وكان يقوم من هناك بزيارات للحجاز ولدمشق (البلاط الأموي) «لعلمه»^(٢٨٥). وكان عمر بن عبد العزيز يحترمه كثيراً^(٢٨٦). ويرجح أنه استقر في دمشق في زمن يزيد بن عبد الملك وهشام. وقد عينه يزيد بن عبد الملك قاضياً. وكانت صلاته وثيقة بهشام بن عبد الملك الذي جعله مؤدباً لولده، وهذا دليل على زيادة قوة الاتجاه الإسلامي. وطلب إليه هشام أن يملي الحديث لفائدة أولاده^(٢٨٧)، كما طلب في ما بعد من كاتبين أن يصحّياه، ويحضروا دروسه، وأن يدوّنوا أحاديثه، ففعلاً ذلك مدة سنة^(٢٨٨). ولعل هذا يفسر وجود جل تأليفه في خزانة كتب البلاط

(٢٨٢) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٧٠؛ ابن قتيبة، المعارف، ٢٢٨ و ٢٣٩؛ ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، ج ٧، ص ١٥٧؛ ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ٩، ص ٣٤٠ - ٣٤١. ويضيف ابن كثير أن عبد الملك خصص له راتباً بناء على طلبه.

(٢٨٣) البلاذري، أنساب الأشراف، ص ١٦٣.

(٢٨٤) البخاري التاريخ الكبير، ج ٤، ص ٩٣.

(٢٨٥) الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٧٠؛ ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ٩، ص ٣٤١ - ٣٤٢، وابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج ٢، ص ٧٩.

(٢٨٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٨، وأبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق شارلز كتلر توري، سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣ (لندن: مطبعة بريل، [١٩٢٢])، ص ١٠٤.

(٢٨٧) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٢، والذهبي، المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٧١.

(٢٨٨) الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٣، ص ٣٦١.

الأموي. ولكننا نلاحظ من نقاش حاد جرى بينه وبين هشام أن الزهري لم يقع تحت تأثير الأمويين. فقد سأله هشام عن المشار إليه بالآية «والذي تولى كبره منهم»^(٢٨٩)، فقال الزهري هو عبد الله بن أبي. فقال هشام: كذبت، هو علي. قال الزهري: «أنا أكذب! لا أبا لك، فوالله لو ناداني مناد من السماء أن الله أحل الكذب ما كذبت»^(٢٩٠). هذا هو الزهري العالم.

ولم تقتصر خدمة الزهري للدراسات التاريخية على نظريته التاريخية ودراسته لتاريخ صدر الإسلام، بل قدّم خدمة كبرى لعلم التاريخ بتدوين أحاديثه. وفي داره كانت كتبه تحيطه من كل جانب^(٢٩١). كما أن خزانة الكتب الأموية ضمت أحياناً من «دفاتر» علمه، كتبت لهشام بن عبد الملك^(٢٩٢). أما ما ينسب إليه من أنه قال: «كنا نكره الكتاب حتى أكرهنا عليه الأمراء فرأيت أن لا أمنعه مسلماً»^(٢٩٣)، فيبدو أنه صدى لآراء المحدثين في ما بعد. والحقيقة أن الزهري اعتاد أن يكتب أحاديثه ورواياته مذ كان طالب علم^(٢٩٤). والرواية التالية، وهي معاصرة، تعدّ كتابته لعلمه أمراً طبيعياً. عن الليث «قلت لابن شهاب: يا أبا بكر لو وضعت للناس هذه الكتب ودوّنت فتفرغت. فقال (الزهري): ما نشر أحد من الناس هذا العلم نشري ولا بذله بذلي»^(٢٩٥). وقد أكسب الزهري الكتابة قيمة حين قال: «القراءة على العالم والسماع عليه سواء إن شاء الله»^(٢٩٦). وروى عبيد الله بن عمر قال: «كنت أرى الزهري يعطي الكتاب، فلا يقرأه، ولا يقرأ عليه، فيقال نروي هذا عنك، فيقول: نعم»^(٢٩٧). وقد أدرك مالك بن أنس دور الزهري في الكتابة فقال: «أول من دَوّن

(٢٨٩) القرآن الكريم، «سورة النور»، الآية ١١.

(٢٩٠) الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم، ص ٧٢.

(٢٩١) ابن قتيبة، المعارف، ص ٢٦٠ - ٢٦١، والياضي، امرأة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ج ١، ص ٢٦١.

(٢٩٢) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٧٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ٩، ص ٣٤٤، والأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٣، ص ٣٦١ و٣٦٣.

(٢٩٣) «كنا لا نطمع أن نكتب عن الزهري حتى أكره هشام الزهري فكتب لبنيه، فكتب الناس الحديث». وقال الزهري: «كنا نكره الكتب حتى أكرهنا عليه السلطان فكرهنا أن نمنعه عن الناس». انظر: المصادر نفسها، ص ٦٩؛ ج ٩، ص ٣٤١، وج ٣، ص ٣٦٣ على التوالي.

(٢٩٤) انظر ص ٧٩ من هذا الكتاب في الأصل.

(٢٩٥) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢٩٦) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٤٤.

(٢٩٧) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٠.

العلم ابن شهاب»^(٢٩٨). وهذه الكتابة فتحت الطريق للآخرين.

بعد هذا يتضح أن الزهري وضع خطوط كتابة السيرة النبوية وإطارها، وقام بدور مهم في ضبط أحاديث المدينة ورواياتها. وإذا كان عروة بن الزبير رائد علم التاريخ فإن الزهري أسس المدرسة التاريخية في المدينة. ويمكننا أن نؤكد أن أسس المغازي وضعت بدراساته الجدية، ولم تكن وليدة قصص القصص أمثال وهب بن منبه، كما رأى البعض. وقد سار تلاميذه مثل موسى بن عقبة وابن إسحق في الطريق الذي رسمه، ومع أن ابن إسحق أخذ كثيراً من مادته من القصص الشعبي ومن الإسرائيليات وبذلك انحطت سويته التاريخية، إلا أن روايات الزهري بقيت المادة الأساسية في سيرته.

ويتضح من دراسات الزهري أيضاً أن الاهتمام بتجارب الأمة وخبراتها كان عاملاً آخر للدراسة التاريخية، وهنا نحس أن البدايات البسيطة التي بدأها عروة نمت وأثمرت لدى الزهري.

وأخيراً ساعدت كتابة الزهري لعلمه على وضع الدراسات التاريخية على أساس ثابت، وأدت إلى حفظ الروايات التاريخية الأولى.

(٢٩٨) ابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج ٢، ص ٧٨، والأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،

ج ٣، ص ٢٦٠.

الرسالة الثالثة

بداية القصص التاريخي

وهب بن منبه

إن دراسة وهب بن منبه تخرج بنا عن نطاق بحث علم التاريخ عند العرب . ولكن وضعه من قبل بعض الباحثين في هذا النطاق^(١)، وتأكيد البعض أهميته في السيرة^(٢)، دفعانا إلى بحثه هنا، لنبين بوضوح أنه لم يعد من أهل المغازي، وأن حقله وأثره هو في نطاق القصص والإسرائيليات .

ولد وهب بن منبه في ذمار باليمن على بعد مرحلتين من صنعاء . وهناك اختلاف في تاريخ مولده ووفاته . فالروايات تتباين في وفاته بين ١١٠هـ و ١١٤هـ، ويبدو أن التاريخ الثاني هو الراجح، ويؤكد ابن أخيه عبد الصمد بن معقل أنه توفي في ١١ محرم ١١٤هـ/ ٧٣٢م^(٣) . ويذكر الذهبي أنه ولد في خلافة عثمان، وهذا يجعلنا نميل إلى قبول الرواية بأنه توفي وعمره ٨٠ سنة، فيكون تاريخ ولادته سنة ٣٤هـ/ ٦٥٤ - ٦٥٥م^(٤) .

(١) جوزف هوروفتس، المغازي الأول ومؤلفوها، ترجمة حسين نصار (القاهرة: البابي، [١٩٤٩])، ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) انظر مادة «سيرة»، في: دائرة المعارف الإسلامية .

(٣) انظر: أبو محمد عبد الله بن أسعد البافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ٤ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧ - ١٣٣٩هـ/ ١٩١٨ - ١٩٢٠م)، ص ٢٥؛ شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأدياء، نشره مرغليوث، ٧ج (لندن: مطبعة بريل، [١٩٢٧ - ١٩٠٧])، ٧ج، ص ٢٣٢؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعارف (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٣٤)، ٢٣٣؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، ٣ج (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٣٦٠ - ١٣٦٤هـ/ ١٩٤١ - ١٩٤٤م)، ص ١٦٤، والذهبي، في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, vol. 44 (1890), p. 438.

(٤) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٢ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م)، ١١ج، ص ١٦٨ .

وهب من الأبناء، فأبوه منبه من هراة بخراسان، أرسل إلى اليمن زمن كسرى أنوشروان، وأسلم في حياة النبي (ﷺ) ونشأ وهب باليمن، وعرف بالليل إلى الزهد. يقول الذهبي: «لبث وهب أربعين سنة لم يسب شيئاً فيه الروح، ولبت عشرين سنة لم يجعل بين العشاء والصبح وضوءاً»^(٥). وتكثر الروايات من الإشادة بتقواه وزهده. وكان قدراً أول الأمر، ثم ترك ذلك بعد قراءته كتب الأنبياء الماضين كما يقول. ومع ذلك فترد إشارة إلى أنه بقي قدراً إلى فترة متأخرة من حياته^(٦). وكان يعتقد بالأحلام^(٧).

وولي وهب القضاء لعمر بن عبد العزيز^(٨). ويدعي ياقوت أنه مات على قضاء صنعاء، وهذا غير ممكن^(٩). وقد سجن وهب في الأعوام الأخيرة، كما أنه جلد، ولا نعرف بالتأكيد سبب ذلك^(١٠) ويبدو أنه كان حاد المزاج يتعصب ليمانيتها^(١١).

ومن هنا يتبين أن وهباً كان بعيداً عن مدرسة المدينة، فهو يمني يختلف في وجهته عن أهل الحديث. ويبدو أنه كان من أصحاب الأخبار والقصص. فياقوت يدعوه «الأخباري صاحب القصص»^(١٢)، وابن خلكان يصفه بـ«صاحب الأخبار والقصص»^(١٣)، ويؤيدهما الذهبي حين يقول: «كان أخبارياً علامة قاصاً»^(١٤). ولذا نجده موضع نقد واختلاف، فبينما يوثقه البعض ينتقده آخرون^(١٥).

(٥) الذهبي، في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* p. 439.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٤٠؛ ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٦٨؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٧، ص ٢٣٢، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، التيجان في ملوك حمير، نشره ف. كرنكو (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.

(٧) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٤٤٠، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٤ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٨ - ١٣٥٨هـ/١٩٢٩ - ١٩٣٩م)، ج ٩، ص ٣٩٣.

(٨) اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في ما يعتبر من حوادث الزمان، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٩) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٧، ص ٢٣٢.

(١٠) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ١١، ص ١٦٨، والذهبي، في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, p. 442.

(١١) الذهبي، في: المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

(١٢) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٧، ص ٢٣٢.

(١٣) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: [ويليه

فوات الوفيات للصالح الكتبي]، ج ٢ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٩هـ/١٨٨١م)، ج ٢، ص ٢٣٨.

(١٤) الذهبي، في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, p. 439.

(١٥) وقال الذهبي: «روى عن ابن عباس وجابر... على خلاف فيه». انظر: المصدر نفسه،

ص ٤٣٨. وقال العجلي عنه إنه تابعي ثقة. وقال أبو زرعة والنسائي إنه ثقة. وذكره أبو حيان في الثقات. وعده ياقوت «من خيار التابعين، ثقة صدوقاً». انظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ١١، =

أخذ وهب مواده من الروايات الشفوية ومن الكتب. وقد ادعى أنه قرأ مجموعة واسعة من كتب الأنبياء، يختلف عددها في الروايات بين ٣٠ و ٣٢، وبضعة وسبعين، و ٩٢ و ٩٣ كتاباً. ومن المتعذر قبول مثل هذه الأخبار، كما يبدو من التباين الواسع في عدد الكتب، وكما يبدو من نسبتها^(١٦). وعلى كل فقد اشتهر باطلاعها على كتب الأولين، فيقول ابن خلكان: «كان شديد الاعتناء بكتب الأولين وأخبار الأمم وقصصهم»^(١٧). ويروى أن أخاه كان يشتري الكتب له. ويقول ابن كثير: «له معرفة بكتب الأوائل»^(١٨) كما يذكر ياقوت: «أن وهباً كان كثير النقل من الكتب القديمة المعروفة بالإسرائيليات»^(١٩).

ويلاحظ من الروايات المنسوبة إليه أن وهباً روى قطعاً من العهد القديم منقولة بصورة حسنة ومقتبسة في تفسير الطبري، وقطعاً من المزامير، وتدل بعض أخباره على معرفة بالتلمود^(٢٠). وبين هوروفتس أنه روى أسماء سفر التكوين وأشخاصه طبقاً للنص العبري مع ملاحظة تحريفات الترجمة السريانية^(٢١). وهناك إشارات تدل

= ص ١٦٧، وأبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، عني بتصحيفه أوجين منوخ [وآخرون]، ج ٩ (لیدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ - ١٩١٨)، ج ٦، ص ٣٨٥ - ٣٨٦.

(١٦) اسماعيل... سمعت وهب يقول: لقد قرأت ٩٢ كتاباً أنزلت من السماء، ٧٢ منها في الكنائس في أيدي الناس، و ٢٠ لا يعلمها إلا القليل. ويذكر ياقوت الحموي على لسانه «قرأت بضعة وسبعين كتاباً من كتب الأنبياء»، وجاء في التيجان على لسانه «قرأت بضعة وسبعين كتاباً من كتب الأنبياء»، ويعطي التفاصيل: «صحيفتين على آدم، ٥٠ صحيفة على شيت بن آدم، ٣٠ صحيفة على إدريس، صحيفتين على نوح، ٤٠ صحيفة على هود، صحيفتين على صالح، ٢٠ صحيفة على إبراهيم، ٥٠ صحيفة على موسى، الزبور على داود، الإنجيل على عيسى، الفرقان على محمد (ﷺ)». «وقرأت ٣٠ كتاباً نزلت على ٣٠ نبياً». «قرأت نيلاً وتسعين... إحدى وتسعين». انظر: الذهبي، المصدر نفسه، ص ٤٣٩؛ ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٦٧؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٩٥؛ ابن قتيبة، المعارف، ص ٢٣٣؛ ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج ٧، ص ٢٧٢؛ ابن هشام، التيجان في ملوك حمير، ص ٢؛ شمس الدين محمد بن عبد الله السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ (دمشق: القدسي، ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م)، ص ٤٨، وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢ - ١٩٣٨)، ج ١، ص ٢٤.

(١٧) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: [ويليه فوات الوفيات للإصلاح الكتبي]، ج ٢، ص ٢٣٨.

(١٨) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ٩، ص ٢٧٦.

(١٩) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج ٧، ص ٢٣٢.

(٢٠) جواد علي، «موارد تاريخ الطبري»، مجلة المجمع العلمي العراقي (بغداد): السنة ١ (١٩٥٠)، ص ١٩٣.

(٢١) هوروفتس، المغازي الأول ومؤلفوها، ص ٣٣.

على معرفة وهب بالعبرية وربما بالسريانية^(٢٢). ويبدو أنه أخذ من الإنجيل والكتب المسيحية معلومات عن ميلاد المسيح وحياته^(٢٣). ثم إن معلوماته عن بداية المسيحية وانتشارها في اليمن تتصل بالنص السرياني لكتاب سمعان، مع التلميح الذي تتطلبه القصة الشعبية^(٢٤).

ويبدو أن الكثير من معلوماته مستقى من القصص عند المسيحيين واليهود. فيذكر الذهبي أنه كان «شديد العناية بالإسرائيليات»^(٢٥). كما أنه أخذ الكثير من القصص الشعبي اليمني، كما سنلاحظ في ما بعد.

ولكن بعض معلومات وهب تختلف عن النصوص المقدسة. وقد لاحظ ابن قتيبة الفرق بين معلوماته عن بدء الخليقة وبين سفر التكوين. ومقارنة ابن قتيبة لمعلومات وهب تدل على أنه أضاف مادة إلى ما أخذه عن العهد القديم والنصوص، وعناصر هذه المادة تستند إلى شرح الآيات القرآنية، وإلى الإسرائيليات، وإلى تأملاته في كتب أهل الكتاب^(٢٦). ويلاحظ أن رواياته يعارض بعضها بعضاً، مما يدل على أن هذه أصابها التحريف أو الإضافة بعده^(٢٧). ويعدّ السخاوي روايات وهب غير صالحة للمؤرخين^(٢٨). ويلاحظ أن وهباً لم يكن يترفع عن الادعاء في ما لا يعرف، كما في قراءته لكتابه يونانية في مسجد دمشق للوليد بن عبد الملك^(٢٩).

وتنسب إلى وهب بعض المؤلفات عن فترة ما قبل الإسلام، مع اختلافات في التسمية. فابن سعد يذكر أنه ألف «أحاديث الأنبياء والعباد وأحاديث بني

(٢٢) «نقيان» عبراني تفسيره باللسان العربي «مشتري»، «مهليل» عبراني تفسيره باللسان العربي «عموده»، «مالالي» سرياني تفسيره بالعربية «مسيح الله». ورد في: ابن هشام، التيجان في ملوك حير، ص ٢٨.

(٢٣) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ - ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٤ - ١٩٥٨ م)، ج ١، ص ١٠٢، والكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٠، الآية ٢١ وما بعدها.

(٢٤) وعن مولد المسيح وحياته، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٧ و ١٤٧، وج ١٦، ص ٤٣، Axel Moberg, *The Book of the Himyarites*, (London: C.W.K. Gleerap, 1924).

(٢٥) الذهبي، في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, p. 440.

(٢٦) انظر: ابن قتيبة، المعارف، ص ٨ - ٩ وما بعدها.

(٢٧) هوروفتس، المغازي الأول ومؤلفوها، ص ٣٢.

(٢٨) السخاوي، الإعلان بالتوبخ لمن ذم [أهل] التاريخ، ص ٤٨.

(٢٩) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبعة بريه دي مينار وبافيه دي كرتاي، ٩ ج (باريس: [د.ن.]، ١٨٦١ - ١٨٧٦)، ج ٣، ص ٩٧.

إسرائيل»^(٣٠)، وابن النديم يشير إلى المبتدأ، وينسبه إلى حفيده عبد المنعم^(٣١). وابن قتيبة يشير إلى قصص الأنبياء ومبتدأ الخلق أو المبتدأ^(٣٢)، والمسعودي يشير إلى المبتدأ^(٣٣). ولعل حاجي خليفة يشير إلى أقسام من المؤلف نفسه حين ينسب إلى وهب قصص الأخبار وقصص الأنبياء، كما يشير إلى كتاب الإسرائيليات^(٣٤).

ويرى روزنثال أن كتاب الإسرائيليات قد يكون كتاب المبتدأ نفسه^(٣٥). ويبدو لنا من هذا ومن المقتطفات التي وصلت إلينا أن وهباً تناول بدء الخليقة وقصص الأنبياء والعباد. ولم يصل إلينا كتاب بما ذكر من عناوين، ولكن وصلت إلينا بعض آثاره مقتبسة في الطبري التفسير والتاريخ وابن قتيبة وابن إسحق وغيرهم. وفي حين تردنا الروايات في الطبري على الأكثر عن إسماعيل بن عبد الكريم بن عبد الصمد ابن معقل (أخي وهب) عن وهب، نجد كتاب التيجان في ملوك هير واليمن برواية عبد المنعم (ت ٢٢٨هـ) بن إدريس ابن ابنة وهب.

ولا من بد أن نلاحظ أن روايات وهب وقصصه أصبحت، كما يبدو، إراثاً لعائلته التي حاولت نشرها وربما الإضافة إليها على يد عبد المنعم بن إدريس وإسماعيل بن عبد الكريم بن معقل بن منبه (ت ٢١٠هـ)، ولعلهما لجأ إلى الوضع لتمجيد اسم وهب^(٣٦). ومن ناحية أخرى، صار وهب علماً في الإسرائيليات ويحتمل أن آخرين أضافوا إليه أو عدّلوا في قصصه، لأننا نحس بتناقض في

(٣٠) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، ج ٧، ص ٩٧.

(٣١) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تحرير غوستاف فلوغل واعتنى به بعد موته يوهانس روديفر وأوغست مولر، ج ٢ في ١ (ليبيغ: فوغل، [١٨٧١ - ١٨٧٢])، ص ١٣٨.

(٣٢) ابن قتيبة، المعارف، ص ١، وابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ١، ص ٧٨٨.

(٣٣) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٥، ص ١٢٧.

(٣٤) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (لندن: بتلي،

١٨٣٥ - ١٨٥٨)، ج ٥، ص ٤٠، رقم ٩٨٢٦، ج ٤، ص ٥١٨.

(٣٥) انظر: Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: Brill, 1952),

p. 265, footnote no. 2, and Carl H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt I* (Heidelberg: [n.pb.], 1906), p. 8 ff.

(٣٦) عبد المنعم بن إدريس قاص مشهور، وضع قصصاً واشترى كتباً من ضمنها كتب السير وروى من قصصها ونسب ذلك إلى جده الأعلى وهب. وجاء في ابن سعد حديث «يكون في أمتي رجلان أحدهما وهب يب الله له الحكمة»، وهو كما يلاحظ موضوع لتمجيد وهب. انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ج ٦ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩ - ١٣٣١هـ/ ١٩١١ - ١٩١٢م)، ج ٢، ص ٧٣، وتهذيب التهذيب، ج ١، ص ٣١٥، وابن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، ج ٥، ص ٣٩٥.

الروايات المنسوبة إليه في المصادر الأولى مثل الطبري وابن قتيبة والمسعودي^(٣٧).

ولنحاول تكوين مخطط أولي لمبتدئ وهب من مقابلة القسم الأول من كتاب التيجان في ملوك حمير واليمن بالروايات المنسوبة إلى وهب في تفسير الطبري وتاريخه وابن قتيبة.

١ - عمر الأرض، وخلق السموات والأرض والبحار في سبعة أيام^(٣٨). قصة آدم وحواء في الجنة^(٣٩). هبوط آدم إلى الأرض، ومعرفة بأن أولاده يعمرونها، وأن الله سيجعل بمكة «البيت حراماً آمناً»^(٤٠). أولاد آدم^(٤١).

٢ - نوح وأولاده وانتشار ذريته في الأرض، والأقوام التي تنسب إليهم وألسنتهم^(٤٢).

٣ - ويتابع وهب التوراة في قصص الأنبياء، بخاصة بني إسرائيل، مع تفسير الإشارات القرآنية، فيذكر إسحق بن إبراهيم وقصة يعقوب بن إسحق والأسباط من ذريته^(٤٣)، وقصة موسى وهرون، وموسى في الوادي المقدس، وموسى وعصاه، وسحرة فرعون وبقرة بني إسرائيل، ووفاة موسى^(٤٤).

٤ - توالي الأنبياء في بني إسرائيل. شدة أصابت بني إسرائيل وإنقاذهم على يد النبي حزقيال^(٤٥). كثرة الخطيئة في بني إسرائيل وقصة التابوت والسكينة ودورهما في نصر بني إسرائيل. زوال التابوت ودور محنة لمدة ٤٠٠ سنة، حتى ظهور النبي شموئيل ورجوع التابوت. وشموئيل يبارك طالوت، ويصير ملكاً، ولكنه لا يحقق

(٣٧) انظر مادة «وهب بن منبه»، في: دائرة المعارف الإسلامية.

(٣٨) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دوغويه]، ج ١٥ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ١، ص ٣٦ - ٤٠، وتفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج ١٢، ص ٤، وابن قتيبة، المعارف، ص ٨ - ٩.

(٣٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٠٦، وتفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج ٧، ص ١٠٦، وج ٨، ص ١٨٤ - ١٨٥.

(٤٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٤١) ابن قتيبة، المعارف، ص ١٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٤، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢١١.

(٤٣) ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص ١٦ - ١٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠؛ الطبري: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٧١ - ٤٧٤، وتفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج ١، ص ٢٨١ - ٢٨٢؛ ج ٢، ص ٣٧٣ - ٣٧٤، ٣٨٥ - ٣٨٦ و ٣٨٨ وج ١٦، ص ١٠٧ - ١٠٨، ١١٨ - ١١٩ و ١٣٩ - ١٤١.

(٤٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٥٣٦ و ٥٣٩.

المشيئة، فتنقل البركة إلى داود الذي يقتل جالوت ويصير ملكاً. تفاصيل عن داود^(٤٦). سليمان وصلته ببلقيس^(٤٧). ولد سليمان ومن بعدهما إلى زمن أرميا وخراب بيت المقدس على يد بختنصر^(٤٨).

٥ - أنبياء إسرائيل التالون^(٤٩). ولادة السيد المسيح ومعجزاته، ودعوته لأصحابه إلى العشاء الأخير، ونبوءة المسيح عن أصحابه^(٥٠).

وبصورة عامة يورد وهب قصص الأنبياء بصورة موافقة في خطوطها العامة لما جاء في كتب أهل الكتاب وقصصهم. وفي كتاب التيجان في ملوك حمير واليمن نجد قصصاً عربية عن بدء الوثنية^(٥١) وعن عاد وعن مدينة إرم^(٥٢). كما أخذ ابن قتيبة عنه في قصة إبراهيم ونمرود وهجرته وقصة إسماعيل^(٥٣)، وكذا أصحاب أهل الكهف، وشعيب ومدین^(٥٤)، وقد حدد ابن خلكان إطار اهتمامه حين قال: «وكانت له معرفة بأخبار الأوائل وقيام الدنيا وأحوال الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وسير الملوك»^(٥٥). ويبدو أن ابن خلكان نظر إلى أخباره عن ملوك اليمن، إضافة إلى ما ذكرنا.

وقد ذكر ياقوت أن وهب بن منبه ألف كتاباً عنوانه كتاب الملوك المتوجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم^(٥٦). وقد رأى ابن خلكان هذا الكتاب ووصفه بأنه «من الكتب المفيدة»^(٥٧). ويحتمل أن هذا الكتاب كان الأساس

(٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠١ - ٥٠٤، ٥٦١ وما بعدها ٥٧١ - ٥٧٢، والطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٦، ٣٩٨ - ٣٩٩.

(٤٧) الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١٩، ص ٨١ - ٨٢، ٨٦، ٨٨، ٩٠ - ٩١ و ٩٦ - ٩٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠ و ٢٢ - ٢٣، وابن قتيبة، المعارف، ص ٢٠ - ٢٢.

(٤٩) ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٤.

(٥٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٠٥، وج ٦، ص ٤٩، ١٦١، ١٩٢، ١٩٥، ٢٠٣ و ٣٩٠.

(٥١) ابن هشام، التيجان في ملوك حمير، ص ٢٠٣ وما بعدها و ٢٠٧ وما بعدها.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤١.

(٥٣) ابن قتيبة، المعارف، ص ١٥ - ١٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٣٥.

(٥٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: [ويليه فوات الوفيات للصلاح الكتبي]، ج ٢، ص ٣٨٢.

(٥٦) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله أقات الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم الأديب أو طبقات الأديب، تحقيق د. ص. مرغليوت، سلسلة و.ج. التذكارية؛ ج ٦، ٤، ج، ط ٢ (القاهرة: مطبعة هندية، ١٩٢٣ - ١٩٢٦)، ص ٢٢٢.

(٥٧) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٢.

لكتاب التيجان في ملوك حمير واليمن الذي رواه ابن هشام منسوباً إلى وهب عن طريق عبد المنعم بن إدريس.

يتناول القسم الأكبر من كتاب التيجان في ملوك حمير واليمن قصة عرب الجنوب وماضيهم وأجداد ملوكهم وهجرتهم. وقد جاء الكتاب بأسلوب قصصي مؤثر يشبه قصص قبل الإسلام، فهو شبه أدبي، ويتمشى في شعره ونثره مع أسلوب قصص الأيام.

ويقدم هذا الكتاب أسطورة يمانية شعبية مجيدة، هدفها كما يبدو أن تعطي صورة رائعة لعرب الجنوب، تجابه التفوق العام لعرب الشمال، وتعكس صورة للتفاخر بين الاثنين. فالكتاب يظهر «حمير في الأرض كالسراج المضيء في الليلة الظلماء»^(٥٨). ونسمع بأن عرب الجنوب عرفوا التوحيد قبل الناس^(٥٩)، وأن الصعب ذا القرنين كان يدعو في حروبه «إلى السيف أو الإيمان»^(٦٠). ونلاحظ تقديس اليمانيين للكعبة، وحج بعض ملوكهم إليها^(٦١). وقام ملوكهم بفتوحات عظيمة في أرجاء الأرض^(٦٢). وينسب إلى أهل النبي السبق في استعمال الخط العربي^(٦٣)، ونظم الشعر بالعربية، وعنهم أخذ عرب الشمال بعدن^(٦٤). ويؤكد معرفتهم الحكمة^(٦٥)، ومهارتهم وتفوقهم في الصنعة، وأن الناس تعلموها منهم^(٦٦).

ومن هذا يتضح تمجيد الكتاب لليمانيين وإظهارهم بمظهر السباق في التوحيد

(٥٨) ابن هشام، التيجان في ملوك حمير، ص ٦٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٦، ٣٥، ٤٦، ٧٠، ٨٦ - ٧٨. مثلاً يبين أن يعرب خليفة نبي الله هود «وقام بأمر الله بعده». الصعب ذو القرنين يشبه سليمان في أنه «تسخر له البهائم والأنعام والطير والهوام والوحوش». وحتى الريح تطيعه، ويصف (الصعب) بأنه نبي غير مرسل، وكذلك لقمان.

(٦٠) وكان الخضر يرشده في فتوحاته، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٢) مثلاً عبد شمس بن يشجب، واسمه سبأ، فتح بابل وأرمينية والشام ووصل النيل وبنى مصر. حمير أمعن في المشرق حتى أبعد يأجوج ومأجوج إلى مطلع الشمس وفتح الشام والحبشة ومصر والمغرب إلى المحيط. الصعب ذو القرنين فتح في المغرب - السودان والحبشة والأندلس، وفي المشرق أرمينية وسمرقند وباب الأبواب ويأجوج ومأجوج، وبنى السد بينهم وبين الناس، وفتح الهند والصين، وأخيراً وصل ماء الحياة، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧ - ٤٨، ٥٢ - ٥٣ و ٨٦ - ١٠٧.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٥) وهم أول من رجم في الحد حد الزنى، وأول من قطع يد السارق، انظر: المصدر نفسه،

ص ٧٠ و ٧٣ - ٧٤.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

والفتوحات واللغة والأدب والحكمة والصناعة. ومن الصعب تحديد دور وهب في ما ذكر، ولكنه على كل حال له أثر قوي^(٦٧). وعلينا أن نلاحظ أن الكتاب يحوي قصصاً تعود لابن إسحق (عن طريق تلاميذه كالبكائي وأبي عباد الهمداني^(٦٨)، وإلى أبي مخنف^(٦٩)، وإلى محمد بن السائب الكلبي^(٧٠)، وإلى عبيد بن شربة^(٧١)، وإلى كعب الأحبار^(٧٢) وآخرين غيرهم^(٧٣). ويرد قسم كبير من الكتاب دون ذكر مصدر، ولعل بعض هذا أو أكثره يرجع إلى وهب بن منبه.

وقد ألف وهب في المغازي، وأشار إلى ذلك حاجي خليفة^(٧٤). ووجد بيكر قطعة من مغازيه كما يبدو على ورق البردي مكتوبة بتاريخ ٢٢٨ هـ وهي برواية عبد المنعم بن إدريس، وتبدأ بـ: «حدثني محمد بن بحر أبو طلحة قال: حدثنا عبد المنعم ابن إدريس عن أبيه عن أبي الياس عن وهب بن منبه»^(٧٥). وهي تتناول الموضوعات الآتية: بيعة العقبة الكبرى، حديث قريش في دار الندوة، الهجرة ووصول النبي إلى المدينة، وغزوة بني خثيمة. وترجع الأخبار إلى وهب دون سند. وفيها نجد قصائد الوثنيين الذين ساهموا في الحوادث على غرار أسلوب «الأيام». ولا ندري إن كان وهب أهمل الإسناد كلياً، إذ إن صاحب حلية الأولياء أورد قطعتين لوهب: الأولى تتعلق بفتح مكة^(٧٦)، والأخرى بوفاة الرسول^(٧٧)، ذكر فيهما الإسناد مع العلم أن الرواية تأتي عن طريق عبد المنعم بن إدريس. وأسلوب القطعتين هو أسلوب القصص الشعبي عينه مع طابع أسطوري واضح.

والمهم هنا أن مغازي وهب بن منبه لا يشار إليها في كتب السيرة ولم ينظر إليها نظرة جدية. ووجهتها تختلف كلياً عن وجهة مدرسة المدينة. لقد كان وهب بن

(٦٧) انظر: أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، لطائف المعارف، تحرير بيتر دو يونغ (لندن: مطبعة بريل، [١٨٦٧])، ص ٢٦ حيث يدافع وهب عن اليمانيين بقوة.

(٦٨) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٦٦، ٧٥، ١١٥، ١٢٨ و ٢٥١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥، ١٨٠ و ١٨٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٣٢، ٢١٢ - ٢١٣ و ٢٤٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٦٦ و ٢٠٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١١٠ - ١١٢.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١١١، ١٣٥، ١٦٤ و ٢٣٣.

(٧٤) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج ٢، ص ١٧٤٧.

(٧٥) Adolf Grohmann, *Arabic Papyri Hirbet el Mird*, bibliothèque du Muséon; v. 52 (٧٥)

(Louvain: Publications universitaires, 1963), and Becker, *Papyri Schott-Reinhardt I*, pp. 1-3.

(٧٦) الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٤، ص ٧٩.

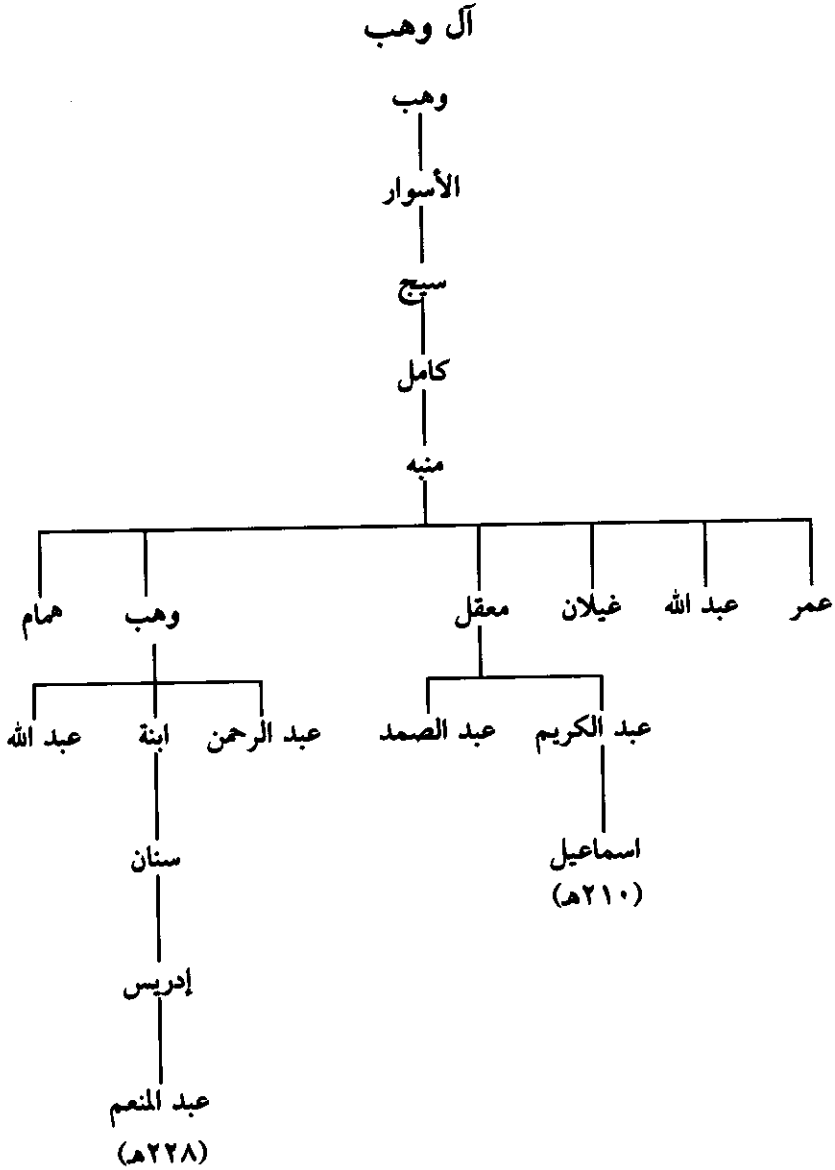
(٧٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٣.

منبه، كما لاحظنا، قاصاً قدم في مبتدأه وفي أخباره عن اليمن أقاصيص وأساطير أوردها وكأنها تاريخ. وبهذا أدخل عنصر القصة إلى حقل التاريخ كما يتبين من الروايات المأخوذة عنه، لفترة ما قبل الإسلام، في ابن إسحق واليعقوبي وابن قتيبة والطبري والمسعودي. كما أنه أثر في قصص الأنبياء كما في كتب الكسائي والثعالبي.

ويبدو أن القصاص، سواء أكانوا شعبيين أم من الوعاظ، أثروا في نبرة الكتابة عن السيرة أحياناً في فترات تالية بإدخالهم شيئاً من الميل للمبالغة وللخيال. ولكنهم على كل حال لم يعدوا مؤرخين، ولم يوجهوا وجهة تاريخية في كتابة السيرة. ولا يخفى أن القصص الشعبي عن السيرة وعن المسلمين الأولين امتداد للقصص القديم في أسلوبه، وهذا ما لم ترض به مدرسة المدينة للمغازي. ويمكن التأكيد إذاً أن خطوط السيرة وموادها لم تأت عن طريق القصاص، بل إن ذلك كان عمل أهل المغازي من المحدثين ومن سار على طريقته في المدينة.

إن دور وهب بن منبه إذاً أنه كان أول من وضع هيكلًا، وإن كان قصصياً، لتاريخ النبوة منذ بدء الخليقة حتى ظهور الإسلام، وقد أخذ عنه أو تأثر به، من ناحية المادة أو الهيكل، بعض المؤرخين التالين.

الملحق رقم (١)
جذور عائلة وَهَب بن مُنْبَه



المصدر: Victor Charles Chauvin, *La Recension égyptienne des mille et une nuits* (Paris; Bruxelles: Société belge de librairie, 1899)

قطعة من مغازي وهب بن مُنبه نشرها بيكر من أوراق
البردي في مجموعة «Reinhardt» «Papyrus Schatt»

بسم الله الرحمن الرحيم - حدثني عمر بن بحر أبو طلحة قال حدثنا عبد المنعم
ابن إدريس عن أبيه عن أبي إلياس عن وهب بن منبه (ص ١).

قال فلما كان في الموسم المقبل حج من الأنصار اثنان وسبعون رجلاً،
أصغرهم عقبة بن عمرو، فلقي رسول الله من لقيه منهم، فأخبره بمقدم القوم
وعدهم.

فواعدهم الرسول ﷺ أوسط ليالي التشريق بالعقبة، فجاءهم رسول الله ومعه
علي بن أبي طالب وأبو بكر وعمر، فلما رأوه قاموا إليه وسلموا عليه وحيوه بتحية
النبوّة، فقال رسول الله . . ودعا لهم وشكا إليهم ما تلقّا (تلقّى، تلقاه) من جهال
قريش، فتحيوا رسول الله: لك عندنا السعة ولأصحابك المؤاساة (٥) . . نصرك ونرى
تلك كرامة أكرمنا الله بها قال فبينما هم كذلك على ذلك إذ ضمّ (٩) بهم العباس
(٩) . . فقال من هذا المتكلم محمد أنت؟ قال نعم، قال فمن هو . . (لعله: هؤلاء)
قال أخوالي وأخوالك الأوس والخزرج، قد آمنوا بالله ورسوله وزعموا وهم فاعلون
أنهم . . وينصروني ويخرجوني معهم إلى بلادهم. قال فأباح (لعله: أناخ) العباس
رحلته (لعله: راحلته)، ثم قال يا معاشر بني قايلة (لعله: قيلة) إن هاذا محمد بن
أخي أحب الناس منهم إليّ وأكرمهم علي وأفضلهم وما (٩) أنفعهم (٩) فإن كنتم
قد أمتتم به وصدقتموه فإنه (٩) . . ابن أخي موثقاً. إليه نفسه ويكون الله بينكم وبينه
شهيداً ألا تحذلونه (ه) ولا (. . .) ولا (. . .) رون به فإن جيرانكم في بلدكم يهود
وهم له أعدى ولم . . . وهم عليه (ص ٢).

قال فا (. . .) ذلك على النبي؛ لأنه كان متهم لهم عليه فقال أسعد [بن
زرارة] يارسول الله ائذن لي أجيبه غير مخشن صدرك ولا متعرض بيننا مما كره إلا
لتصديق إيماننا بك فقال النبي (ﷺ) أجيبوه وإسطوا ألسنتكم غير مقصرين ولا
متهيين فقام أسعد بن زرارة فحمد الله وأثنى عليه ثم قال إن الله جعل لكل دعوة
سبيلاً إن شدة وإن لين. وإنك دعوتنا يا رسول الله ونحن في دار عز ومنعة لا
يستطيع إن يرؤس علينا رجل من غيرنا قد أفرد قومه وأسلمه أعمامه وأجبنك إلى
ذلك ودعوتنا إلى ترك ديننا ودين آبائنا فأجبنك إلى ذلك وفي ذلك عداوة العرب
والعجم والناس كافة وتلك رؤيته (٩) صعبة لا يقوم بها إلا من عزم الله (أو: ربه)

له على الرشد ودعوتنا إلى معاداة العرب والعجم وأجبتك إلى ذلك ثم أقبل على العباس فقال أيها المتعرض لنا دون رسول الله فقد صدقنا (لعله : صدقناه) وكذبتة وآمنا به واتبعناه وأبيت ذلك وأما قولك إنه أحب الناس إليك فنحن له أشد حباً قطعنا فيه القريب والبعيد وكرهت ذلك وأما قولك إنه أكرم الناس عليك وأفضلهم لربك فنحن له أشد حباً وأولى به بذلك وأما قولك إنك لا تصدقه بما يقول فإن الله لا يذله بذلك ولا يعزك به اشترط يحمد لربك ما شئت ولنفسك ما أحببت فقال النبي اشترط لربي أن تعبدونه ولا تشركون به شيئاً ولنفسي أن تمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأبنائكم ونساكم على ذلك تبايعون الله . قال فقال العباس فقال عليكم ذمة الله مع ذمتكم وعهد الله مع عهودكم لتشئذ به أزره ولتجدن في نصره (انظر الحلبي ج ٢، ص ١٧، ص ١٨، ص ١٩ للمقارنة) ص ٣ ولتمنعته مما تمنعون منه أنفسكم وأبنائكم ونساكم على ذلك تبايعون الله ربه وربكم فلذلك أجابوا أنهم على الوفي والصدق له ولرسوله حيوا على دين وماتوا عليه . قال ثم قال أبو الهيثم بن التيهان فأخذ يصا [فح] النبي عليه الصلاة والسلام، وأقبل بوجهه على أصحابه فقال يا معاشر الأوس والخزرج أأستم (؟) تعلمون أن هذا رسول الله إليكم قالوا اللهم نعم قال فإن كنتم تاركيه أو خاذليه لشيء من الأمر ينزل بكم . . فإنه في بلده وعشيرته و . . . الله . . . وأنتم بالصدق لله ورسوله حيوا على دين وماتوا عل[يه] فقال عبد الله بن رواحة إذا أعطيناك يرسل الله هذا . . . أعطيناك فما لنا قال الجنة فقال يا أبا الهيثم خل بيننا وبين رسول الله حتى نبايعه قال فسبقه أبو الهيثم فبايع رسول الله فقال أبايعك يرسل الله على ما بايع النقباء، من بني إسرائيل موسى بن عمران وقال عبد الله بن رواحة أبايعك يرسل (ص ٤) الله على ما بايع الخواريون عيسى بن مريم وقال أسعد بن زرارة أبايعك يرسل الله على أن أصدق قولي بفعل في نصرك وأتم عهدي بوفاي ومؤازرتك فقال عبادة بن الصامت أبايعك يرسل الله على أن لا أعصي أمراً ولا أكذب إيماني (؟) وقال سعد بن ربيع أبايعك يرسل الله على أن لا أبالي في الله لومة لائم .

الرسالة الرابعة

أصول مدرسة التاريخ في العراق؛ نشأتها وتطورها حتى القرن الثالث الهجري

إن علم التاريخ عند العرب جزء من الثقافة العربية، ولا يمكن فهمه إلا بالإشارة إلى الفعاليات والتطورات الثقافية الأخرى. ولا تؤدي دراسته وحده إلا إلى فهم مرتبك مبتور لأصوله وتطوره.

وقد بدأ علم التاريخ عند العرب بعد ظهور الإسلام. أما الفعاليات الجاهلية - كقصص الأيام والأنساب - فإنها تشير إلى جانب من اهتمام العرب، وبداية أسلوب في رواية الأخبار، ولكنها لا تنطوي على فكرة تاريخية.

سارت الدراسات التاريخية في بداياتها في اتجاهين عامين متميزين الواحد من الآخر. اتجاه أهل الحديث، والاتجاه القبلي الذي كان إلى حد ما استمراراً للفعاليات القبلية السابقة. وهذان الاتجاهان يعكسان تيارين أساسيين في مجتمع صدر الإسلام - الاتجاه الإسلامي والاتجاه القبلي - أثرا في مختلف جوانب الحياة. وتمثل النشاط في كل من الاتجاهين في مصر من الأمصار، فكانت المدينة، مهد الإسلام، والمركز الأول لاتجاه أهل الحديث، بينما كانت البصرة والكوفة مقرّي الحاميات القبلية وموطني التقاليد القبلية، المركز الأول للاتجاه القبلي. وكانت المدينة والكوفة والبصرة مراكز الحياة الثقافية في صدر الإسلام.

وليس الاتجاه الإسلامي موضوع بحثنا هنا. ويكفي أن نقول إنه بدأ عند المحدثين الذين وجهوا اهتماماً خاصاً إلى سيرة الرسول (ﷺ) (ابتداء من عروة بن الزبير) والذين تدرجوا بسرعة إلى دراسة تاريخ صدر الإسلام وكونوا مدرسة من مؤرخي المغازي. وإضافة إلى ذلك رويت قصص وأخبار عن الرسول والفتوحات، ونشرت. ولكن هذا القصص لم يؤدّ إلى اتجاه تاريخي، ولكنه هيا في ما بعد مادة تسربت إلى بعض من المؤرخين - ابن اسحق بخاصة. ولكنها بقيت موضع الشك

والحذر لدى المؤرخين الجديين . ويظهر جَدّ هذه المدرسة وتدقيقها في تأكيدها على السند في نقد الرواة . وبنهاية القرن الأول الهجري استقرت الخطوط العامة للسيرة، وجمعت الروايات الأساسية عنها . ولكن كثيراً من القصص تسرب في ما بعد، وبان تحوّل في الاتجاه من رواية أخبار بسيطة واقعية إلى روايات فيها التمجيد وبعض المبالغة . وظهرت فكرة كتابة الروايات في فترة مبكرة نسبياً، وما إن انتهى القرن الأول الهجري حتى استقر استعمال الكتابة على يد الزهري، ومن ذلك الوقت صارت الروايات تؤخذ شفاهاً أو من مصادر مكتوبة .

وبدأ الاتجاه القبلي في دراسة التاريخ نتيجة الاهتمام بالفعاليات والشؤون القبلية . وكان استمراراً مباشراً لقصص الأيام (ولروايات الأنساب) في الأسلوب والنظرة موجهاً إلى الأيام الجديدة، أو المعارك والفتوحات في الإسلام .

وكانت الثقافة العربية شفوية في أساسها، تعتمد على الشعر لوثائقها وتجد فيه خير وسيلة لحفظ التراث . أما الإشارات إلى سجلات ووثائق لدى ملوك الحيرة والحميريين في اليمن، وإلى سجلات وأنساب مدونة لدى بعض العائلات اليمنية، التي أفاد منها بعض المؤرخين في ما بعد، فهي حالات استثنائية^(١) .

وكانت الأخبار تروى بالدرجة الأولى في المجالس القبلية . وتعدّ عادة ملكاً مشتركاً للعائلة أو القبيلة . وكان بعض الأفراد مثل رواة الشعر أو مشايخ القبائل الرواة الأساسيين لها . ولم يكن لهذه الأخبار أو الروايات في البدء أسانيد، بل استمرت جزءاً من الثقافة العامة وتهم الجميع . وقد بقي مثل هذه الروايات الشفوية مع كثير من الشعر يتداول في المجتمع الإسلامي الأول كما كان الوضع قبل الإسلام^(٢) . وصارت الكوفة والبصرة، وهي مراكز قبلية كبرى، وعلى صلة مباشرة ومستمرة بالصحراء، مراكز فعالة لتداول هذه الروايات والأخبار .

(١) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٢، ص ١٢٣؛ أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ١، ص ٣٨١، وأبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، الإكليل، حققه وعلّق حواشيه عبد الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م)، ج ١، ص ٥، ج ١٠، ص ٣٠-٣١ و ١١١-١١٢ .

(٢) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المزهّر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ٢ ج (القاهرة: دار أحياء الكتب العربية، [١٩٩]، ج ١، ص ٢٤٨-٢٤٩ وج ٢، ص ٣٥٥، وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الجاحظ، ٢، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨-١٩٥٠)، ج ٣، ص ٣٦٦ .

إلا أن ظهور الإسلام واستقرار القبائل في الأمصار جمعاً القبائل في منطقة واحدة، وأوجد نواحي اهتمام جديدة لدى القبائل، وأدخلا أوليات الكتابة والقراءة. ولدينا أدلة وافية على استعمال الكتابة لإعانة الذاكرة أو لحفظ الروايات قبل نهاية القرن الأول الهجري وخلال النصف الأول للقرن الثاني الهجري^(٣). وهكذا بدأ ظهور روايات مسجلة إلى جانب الروايات الشفوية.

وفي مطلع القرن الثاني للهجرة نسمع بوجود أشياخ ورواة متضلعين بأنساب قبائلهم ومآثرها، وبوجود كتب تحوي أنساباً وشعراً، وربما أخباراً لبعض القبائل. ومن المحتمل أن هذه الكتب كانت قد جمعت من قبل بعض الرواة ولكنها كانت تعدّ ملكاً مشتركاً للقبيلة. فالشاعر الطرماح (ت ١٠٥هـ) يشير إلى كتاب تميم، وحامد الراوية (ت ١٢٦) كانت لديه كتب قريش وثقيف^(٤).

وعن هؤلاء الرواة، وفي هذه الكتب توافرت مادة تاريخية للمؤرخين في ما بعد. وحوالي منتصف القرن الثاني للهجرة نجد رواة و«أخباريين» و«نسابين» و«لغويين» علماء خلفوا مؤلفات تاريخية، أو ثروة من الروايات التاريخية. وكانت تلك الفترة فترة علماء رواد في مختلف الحقول بدأوا يجمعون الشعر والأخبار والحديث. فقد جمع أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ/ ٧٧٢م) وحامد الراوية (ت ١٥٦هـ/ ٧٧٤م) الشعر والأخبار ومواد عن الأنساب العربية (قبل الإسلام) من رواة القبائل ومن كتبها بالدرجة الأولى، واستعانوا بالكتابة لحفظ بعض إنتاجهم^(٥).

وللى هذه الفترة أيضاً تعود المجموعات الأولى للحديث، وقد عملت في

(٣) أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، تحرير غوستاف فلوغل واعتنى به بعد موته يوهانس روديرغ وأوغست مولر، ج ٢ في ١ (ليزيغ: فوغل، [١٨٧١ - ١٨٧٢]، ص ٩ - ١٠ و ١٣٢؛ علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ٢٤ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ - ١٩٧٤)، ج ٤، ص ٢٥٣، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ١٢ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٧م]، ج ٢، ص ٢١٦.

(٤) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣٧، وج ٦، ص ٩٤، ويوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، القصد والأم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم، حققه وقدم له ووضع فهرسه إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥)، ص ٤٣.

(٥) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٢؛ أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي، طبقات الشعراء، نشره حامد عجان الحديد (القاهرة: مطبعة السعادة، [١٩٢٠]، ص ٤٠؛ السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج ٢، ص ٣٠٤؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]، ج ٩ (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ - ١٩١٨)، ج ٧، القسم ٢، ص ٤٣، وأبو السعادات هبة الله بن علي بن الشجري، مختارات ابن الشجري ([القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٥)، ص ١٢٣، ١٢٧ و ١٣٦.

أمصار مختلفة، وإليها أيضاً تعود المؤلفات الأولى التي وصلت إلينا عن السيرة. وهذا ما يشير إلى ظاهرة عامة في التطور الثقافي، وهي ظاهرة الجمع، وقد أخذ التاريخ نصيبه فيها. فكان الأخباريون والرواة العلماء مؤرخينا الأولين.

وكما نجد في الكتابات التاريخية عن السيرة أسلافاً لابن إسحق - كالزهرى - اعتمد عليهم إلى حد كبير، نلاحظ أن الأخباريين أخذوا كثيراً من بعض الرواة. فمثلاً بين أكثر من ستين رواية أخذ عنهم سيف بن عمر (كما نراه في الطبري)، نجد هذا يعتمد بصورة خاصة على راويتي: طلحة بن الأعلم ومحمد بن عبد الله، إذ أخذ أكثر من مائة رواية عن كل منهم. ومن الأمثلة الأخرى اعتماد هشام بن الكلبي على ابن أبي صالح في أخبار الأنبياء، واعتماد المدائني على أبي الذُّبَال والمفضل الضبي في أخبار خراسان. ويلاحظ أن هؤلاء الرواة اهتموا بالحوادث أو الأمور العامة لا بأخبار قبيلة خاصة كما هي الحال في السابق، وبذلك ساروا خطوة مهمة. وفي المنزلة نفسها يمكننا وضع بعض النسابين الذين تجاوزوا حدود قبيلة واحدة في تأليفهم. ومع ذلك فقد استمر وجود رواة للقبائل.

إذاً كان الأخباريون المؤرخين الأولين في الاتجاه القبلي. وهم يختلفون عن الرواة الذين كان يروون روايات عن حوادث معينة في أنهم اتجهوا إلى جمع روايات تتعلق بموضوع أو حادث، ووضعها في كتاب متسلسل. ومن هؤلاء الأخباريين أبو مخنف (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٤م)، وعوانة بن الحكم (ت ١٤٧هـ/ ٧٦٤م)، وسيف بن عمر (ت ١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، وأخيراً شيخ الأخباريين المدائني (ت ٢٢٥هـ/ ٨٣٩م).

لقد أبدى هؤلاء الأخباريون عناية بشؤون الأمة إلى جانب اهتمامهم الخاص بشؤون العراق. فنلاحظ لديهم فكرة وحدة تجارب الأمة واتصالها. كما نرى فكرة ترابط التاريخ العربي. فنجد سيف بن عمر يربط الردة بالفتوحات. ويتناول عوانة بن الحكم التاريخ الإسلامي في القرن الأول الهجري - الخلفاء الراشدون: الردة والفتوحات والفتنة، وتاريخ العراق، وسورية حتى خلافة عبد الملك. ويتناول أبو مخنف تاريخ صدر الإسلام حتى صفين، ثم يتابع حوادث العراق حتى نهاية العصر الأموي. أما المدائني فيجول في تاريخ العرب كله - السياسي، والأدبي، والاجتماعي - مبتدئاً من الجاهلية ومستمراً حتى مطلع القرن الثالث الهجري.

وهكذا نجد الأمة، لا القبيلة، محور الاهتمام. كما نلاحظ آراء تاريخية أخرى في مؤلفات الأخباريين. فنلاحظ التصادم بين فكرة الجبر في الشؤون العامة، كما يروجها الأمويون، وفكرة حرية الإرادة والمسؤولية البشرية كما تراها الأحزاب المعارضة. فعوانة بن الحكم يعرض الوجهة الأموية في بعض رواياته - فهذا يزيد

ينسب السلطان الأموي إلى مشيئة الله^(٦)، وهذا عثمان يتنبأ بأن السلطان سيؤول إلى عبد الملك وولده^(٧). بينما نجد أبا مخنف يعبر عن الوجهة الأخرى، وبخاصة حين تتمعن في ما يورده عن حركة الحسين وعن حركة التوابين.

وهناك فكرة الدولة والتأكيد على حقوق الإمام - من الزاوية الأموية - والولاء والطاعة له تجاه وجهة النظر القبلية أو الحزبية التي تضع ولاءات أخرى (إقليمية، قبلية... الخ) فوق الدولة، وهذه تنعكس في التواريخ المذكورة. فالثورات ضد الأمويين لا تعدّ غير مشروعة، إن لم تمدح أو تفسّر تفسيراً ودياً. وحتى حين ينتقد خروج معاوية على علي - كما هي الحال في كتاب صفين لنصر بن مزاحم - يستند هذا النقد إلى أساس حزبي لا إلى فكرة الدولة^(٨). وعلى ذلك تظهر آثار الأخباريين الباقية لدينا كثيراً من الاعتدال. إذ إن أولئك المؤرخين لم يهبطوا إلى مستوى حزبي في كتاباتهم، ولم يكونوا ممثلين لوجهة نظر واحدة. ومن المحتمل أن بعض الروايات المتطرفة في مؤلفاتهم قد أهملت خلال عملية الانتقاء التي قام بها المؤرخون التالون (كالطبري والبلاذري) الذين حفظوا لنا آثارهم. ولكن الأرجح أن تفسير ذلك يعود إلى الأهمية التي أعطيت للرواية أو الخبر مقابل الرأي، وإلى روح الضبط التاريخي التي فرضتها نظرة العلماء والمحدثين إلى الروايات.

وكان للحزبية وللإقليمية وللقبلية أثرها في الكتابات التاريخية. فنرى في أبي مخنف ميولاً علوية^(٩)، وميولاً عراقية^(١٠) - حيث يورد الرواية: «أدركت الناس وهم يقولون: إن أول ذل دخل الكوفة موت الحسين بن علي وقتل حجر بن عدي ودعوة زياد» - وشيئاً من تمجيد القبائل. ففي أخباره عن صفين نجد تأكيداً واضحاً على المآثر القبلية. أما سيف فيوضح دور القبائل في فتح العراق ويؤكد على دور تميم^(١١). ويُعدّ عوانة عثمانياً في ميوله. فهو يعطي بوضوح روايات أموية، وأحياناً روايات داخلية عن الأسرة الأموية^(١٢). ومع ذلك تعكس بعض رواياته وجهة معاكسة للأمويين^(١٣).

(٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٣٧٨.

(٧) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر، والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غويتن، ج ٢ في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٥، ص ٢٢٠.

(٨) انظر الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣ - ٤ حيث يفضل إمام الضلالة على عدم وجود إمام.

(٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٧ و ٢٣٣٧ وج ٢، ص ١٨٦ - ١٨٦ و ٣٠٧ - ٣٠٨.

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٢١ - ٣٢٢٢ وج ٢، ص ١٤٥.

(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٦٨ - ٢٠٦٩ وأهمية القعقاع بن عمرو التميمي.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣، والبلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١.

(١٣) المصدران نفسهما، ج ١، ص ١٨٣٧، وج ٥، ص ٣٦٩ على التوالي.

قام الأخباريون بجهود كبيرة على نطاق واسع لجمع الروايات والأخبار. فنجدهم يستفيدون من الروايات العائلية، والروايات القبلية في العراق، ومن عدد كبير من الروايات عن الأفراد. وكان عليهم أن يكملوا هذه الروايات بروايات أمصار أخرى حول الحوادث التي درسوها، وهكذا نجد روايات من الشام والمدينة والجزيرة العربية. وهذا واضح في آثار الأخباريين. فأبو خنief أورد روايات لأشياخ من قبائل الأزدي ونمير ومحارب وتميم، كما أورد روايات عائلية^(١٤)، ويورد روايات عن أفراد ساهموا في الحوادث نفسها، إضافة إلى عدد كبير من الروايات الفردية^(١٥). وكانت مصادرهم عن صفين وعن مجيء مسلم بن عقيل إلى العراق وعن فاجعة كربلاء في جملتها كوفية، ولكنه أضاف إليها روايات شامية وروايات مدنية^(١٦). ويعتمد سيف بن عمر في الفتوحات خاصة، على روايات كوفية، ويكملها ببعض الروايات المدنية والشامية. أما في الردة فيعتمد على روايات من الكوفة والجزيرة العربية والمدينة. ومن رواته المدنيين هشام بن عروة وموسى بن عقبة. ويرجع في كثير من الروايات إلى مساهمين في الحوادث^(١٧).

ويعتمد عوانة بن الحكم على روايات عائلية وعلى روايات قبيلته كلب، وعلى روايات قبلية أخرى وعلى عدد كبير من الروايات الفردية، وعلى كثير من الروايات الشامية والأموية^(١٨).

وإضافة إلى ما ذكر نجد الأخباريين يستعملون وثائق رسمية، من رسائل ومعاهدات، لعلها من الدواوين الحكومية، أو من أناس لديهم وثائق^(١٩).

وكان باستطاعة الأخباريين أن يعتمد كثيراً على روايات مصره (كما هي حال أبي خنief)، أو على روايات قبلية (مثل سيف بن عمر)، ولكنه لم يكن يستطيع ترك روايات مقابلة أو معارضة^(٢٠)، ففي هذا الوقت انتشر أسلوب المحدثين في الرواية

(١٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٦١، ٣٣٠٢ - ٣٣٠٣ و ٣٣٠٩.

(١٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٠٢ - ٣٢٠٣.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٩، ٣٧٦، ٤١٠ - ٤١٤ و ٤٧٩.

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٨٦، ١٧٩٧، ١٩٣١ - ١٩٣٦ و ١٩٤٧ - ١٩٤٨.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٨٥ و ٧٩١ - ٧٩٥، والبلاذري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢ - ٣٥.

و ١٤٠.

(١٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٢٠.

(٢٠) بخصوص أبي خنief وعوانة، انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٣٣ و ج ٢، ص ١٨٢، ٢٠٢.

و ٣٢٣، والبلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١ و ٣١ و ج ٥، ص ٣٦٩.

إلى حد ما، وأثر في الأخباريين. ولذا نرى أن الطريقة النقدية للأخباريين تكمن في نقد الرواة وفي تقدير قيمة رواياتهم، فمثلاً يقول سيف: وهذه القصة في أمر الأبلّة وفتحها خلاف ما يعرفه أهل السير وخلاف ما جاءت به الآثار^(٢١). ويقول أبو مخنف، إشارة إلى حادث يتصل بفاجعة كربلاء: «أما ما حدثنا به المجالد بن سعيد والصقعب بن زهير... وغيرهما من المحدثين، فهو ما عليه جماعة المحدثين. قالوا...»^(٢٢).

ولكن قصص المجالس، وما يتصل به من شعر، وجد طريقاً إلى كتاباتهم. وهذا يصدق بالدرجة الأولى على نصر بن مزاحم الذي يورد كثيراً من الشعر المصنوع، ويقتفي بوضوح - في صفين - أسلوب قصص المجالس، وهذه بدورها استمرار لقصص «الأيام»^(٢٣). ويمكننا ملاحظة شيء من أثر الأسلوب القصصي في أخباريين آخرين مثل سيف بن عمر وأبي مخنف^(٢٤) وعوانة.

كتب هؤلاء الأخباريون بأسلوب سهل مباشر، وأعطوا أحياناً صوراً قلمية حية للحوادث. وحين يكتبون عن المعارك نجدهم يوردون الشعر والخطب والحوار خلال أخبارهم. ونجد القصة عادة متسلسلة في كتاباتهم، كما نحس أحياناً بنبرة أسلوب قصص «الأيام» فيها.

وبعد هذا فإن الأخباريين يمثلون مرحلة انتقال بين فترة سابقة ينعدم فيها الإسناد، وبين أسلوب المحدثين الدقيق في إسناده، إذ إنهم يبدون كثيراً من الحرية وأحياناً التساهل في استعمالهم للإسناد. فنجد سلاسل إسناد منقطعة، أو حالات لا يذكر فيها إلا الاسم الأول للراوي (مثل: عن عمير بن فلان العيدي)، أو مجرد «قيل»، أو «عن رجل من...»، أو «... عن أشياخ من...»، أو «عمن أدرك من أهل العلم». ونلاحظ خلال القرن الثاني للهجرة أن رواية واحدة تعطى عن كل نقطة أو موضوع، وتتابع الروايات واحدة بعد الأخرى لإكمال القصة أو الخبر.

(٢١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٢٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٨.

(٢٣) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١٣، ص ٤٨٢ - ٤٨٣، وأبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، صححه وعلق عليه محمد صادق آل بحر العلوم (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٩٣٧)، ص ١٧١.

(٢٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٥٨ - ٢٠٧١ - ٢٠٧٢ و ٢١٠١ - ٢١٠٢ و ج ٢، ص ٣، ٨ و ٥٠.

ويستمر هذا الوضع حتى نصل إلى المدائني حيث نجد أنه يعطي أكثر من رواية حول الموضوع، ونحصل لديه على صورة أكثر توازناً وحياداً عن الموضوع. وكانت الأخبار والروايات تؤخذ في الغالب بطريق الرواية الشفوية، ويحتمل أن بعض المصادر مكتوب كما يبدو من بعض التعبيرات مثل «قال» و«حدثني» حين تشير إلى المصدر نفسه.

ومن المناسب هنا أن نذكر أن اللغويين لعبوا دوراً في تكوين أسلوب للبحث أكثر دقة في النقد، وذلك بدراساتهم للشعر، ومحاولاتهم للتمييز بين الشعر الصحيح والموضوع. كما ساعدوا على جمع الروايات التاريخية وعلى غربلتها. وهكذا أدخل اللغويون أسلوب النقد الداخلي للمواد، ووضعوه إلى جانب النقد الخارجي للمصادر والرواة. أما وجهتهم في الكتابة فكانت مماثلة لوجهة الأخباريين في أنهم كانوا يجمعون المواد المتعلقة بموضوع أو حادث ويؤلفون «الكتب».

وخدم النسابون الدراسات التاريخية بإعطاء الأنساب مع بعض المعلومات عن حياة الشخصيات (عند مصعب الزبيري خاصة). وهنا يتبين أن الحاجات الاجتماعية، والمنازعات القبلية، والانقسامات السياسية بين القبائل، كانت الدافع للاهتمام. وهذه الدراسات هيأت عن أشرف القبائل ما هيأته كتب الطبقات عن المحدثين، ولكن بدرجة أقل بكثير من ناحية المادة.

وكان المناقشات والصراع الثقافي مع الشعوية من جهة، وتوسع تيار الموالي من جهة أخرى، حافزاً للنسابين واللغويين على التوسع في دراستهم، ودافعاً إلى التأكيد على وحدة التاريخ الثقافي للعرب واتصال حلقاته. وكان مرجع النسابين واللغويين بالدرجة الأولى الشعر والروايات القبلية التي تتصل بالشعر، أو التي يرد الشعر خلالها لإثبات صحتها. ولذا اختلطت دراساتهم بحقل الدراسات التاريخية أو اتصلت بها.

لقد بدأت دراسات الأنساب ضمن حدود قبيلة واحدة. ثم ظهر في القرن الثاني للهجرة نسابون جمعوا الروايات والأخبار القبلية من نسابي القبائل المختلفة ومن الشعر، وبخاصة شعر النقائض. ومن أمثلة هؤلاء محمد بن السائب الكلبي (ت ١٤٦هـ/ ٧٦٣م)، وأبو اليقظان النسابة (ت ١٩٠هـ/ ٨٠٤م). وفي الفترة نفسها قام اللغويون والنحاة بجمع الشعر العربي من «الكتب» القبلية ومن الرواة. ومع أن البعض حدد اهتمامه بالنسب والنحو، إلا أن قسماً منهم تناول في دراسته حقل التاريخ العربي على نطاق واسع (انظر كتب هشام بن محمد الكلبي وأبي عبيدة معمر ابن المثنى). وهنا أيضاً نلاحظ أن الحركة اتجهت من ذكر الرواية دون إسناد إلى

محاولة لذكر بعض الرواة وإلى تثبيت الإسناد. وللتمثيل نذكر أن هشام بن محمد بن السائب الكلبي يروي عن أناس من أهل الكتاب، وعن ابن أبي صالح في تاريخ الأنبياء، وعن الترجمات وسجلات الحيرة، وعن القصص في تاريخ الفرس والعرب، ويعتمد على «مشايخ الكوفة» وعلى أبي مخنف وعوانة في التاريخ الإسلامي. أما أبو عبيدة فيروي عن شيوخه (أبو عمرو بن العلاء، والأخفش، وعيسى بن عمر الثقفي، ويونس بن حبيب)، وعن هشام بن عروة، وعن وكيع، وعن جماعة من الأعراب الفصحاء^(٢٥).

وتظهر فكرة تاريخية وراء هذه الدراسات، هي فكرة الاستمرار الثقافي (بمفهوم الوحدة الثقافية) في تاريخ العرب وأهمية ذلك بالنسبة إلى المسائل المعاصرة وبخاصة دعاوى الارستقراطية العربية، والصلة بين قريش والقبائل العربية الأخرى، ونظرة العرب إلى الموالي، ومشكلات تتصل بالإرث اللغوي وبالأدب العربي. وهذه المسائل الكبيرة وسعت أفق النسابين واللغويين ليتناولوا تاريخ شعوب أخرى قبل الإسلام. فهشام بن الكلبي درس تاريخ الأنبياء وتاريخ الفرس المتصل بتاريخ العرب، في حين أن أبا عبيدة رجع إلى الروايات الفارسية (وبين مؤلفاته كتاب أخبار الفرس وكتاب الموالي).

وتنعكس المسائل السياسية إلى حد ما في كتاباتهم. فنلاحظ شيئاً من الميل إلى العلويين لدى هشام بن الكلبي، وأبي عبيدة، قدر ما نلاحظ من النقائض، فهو يظهر ميلاً إلى كشف المثالب العربية بشكل لا يمكن تفسيره بكونه من الخوارج، ويشارك في الاتجاه الشعبي^(٢٦).

وفي مطلع القرن الثالث الهجري وصلت الدراسات التاريخية إلى مرحلة أدت إلى ظهور المؤرخين الكبار في ذلك القرن. إذ إن الأخباريين واللغويين والנסابين رسموا في «الكتب» التي ألفوها، نطاق الدراسة التاريخية، وشملت دراساتهم جوانب حقولها المختلفة.

(٢٥) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٥٢؛ السيوطي، الزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج ٢، ص ٤٠١ - ٤٠٢؛ شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان أبناء وأبناء الزمان: [ويليه فوات الوفيات للصالح الكتبي]، ج ٢ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٩ هـ/ ١٨٨١ م)، ج ١، ص ٨٢٠؛ محمر بن المثنى أبو عبيدة: كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق، تحرير انطوني اشلي بقان، ج ٣ (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٧ - ١٩١٢)، ص ٤٣٠ - ٤٨٧، ومجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٤)، ج ١، ص ٤٠٠.

(٢٦) أبو عبيدة، كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق، ص ١٤٦.

وفي هذه الدراسات ظهرت فكرة وحدة التاريخ الإسلامي. ويحتمل أن هذه الفكرة تمثلت في دراسة تاريخية متسلسلة بصورة دقيقة، من ناحية الزمن، في مؤلف الهيثم بن عدي كتاب التاريخ على السنين. وفي هذه الدراسات تطور اتجاه دراسة الأنساب إلى اتجاه تاريخي ضمن إطار النسب، كما في نسب قريش للزبير (ت ٢٣٣ - ٢٣٦ هـ، ٨٤٤ - ٨٥٠ م)، وبصورة أوضح من ناحية الخطه والمجال في تاريخ الأشراف الكبير للهيثم بن عدي. وظهرت فكرة التاريخ العالمي، فتناول هشام بن الكلبي تاريخ الأنبياء وتاريخ العرب الشماليين والجنوبيين قبل الإسلام والتاريخ الإسلامي.

ومن ناحية الأسلوب، زاد الاهتمام بالإسناد، وأخذ البعض يروي الروايات المتباينة حول النقطة نفسها أو الموضوع نفسه، كما هي الحال عند المدائني وأبي عبيدة. ونلاحظ أيضاً الاتجاه نحو الاستفادة من المصادر المكتوبة إلى جانب الروايات الشفوية لدى المدائني وأبي عبيدة وهشام بن الكلبي. وقد أخذ هؤلاء عن مؤلفات طبقة أبي مخنف وعوانة ومحمد بن السائب الكلبي وأبي عمرو بن العلاء.

شهد القرن الثالث الهجري مرحلة جديدة من التطور الثقافي. فقد تجمعت مادة ضخمة من الروايات التاريخية التي رويت أو كتبت في أمصار مختلفة. وكان هذا العصر عصر «الرحلة في طلب العلم»، وهي حركة بدأها أهل الحديث، في سبيل جمع الأحاديث وتصنيفها. وهذه الاتصالات أدت إلى تبادل التأثير من ناحية الأسلوب والنظرة التاريخية. إذ اتسع استعمال الإسناد وتركز أكثر من ذي قبل، وحددت أصوله بصورة أدق. وإضافة إلى ذلك بدأ الرأي يتبلور لدى العلماء والمؤرخين حول قيمة المؤلفات السابقة ودرجة الوثوق بأصحابها. وهذا ما جعل أمر جمع الروايات ونقدها أكثر يسراً وأقرب إلى الدقة.

جاء مؤرخو القرن الثالث الهجري - البلاذري (ت ٢٧٩ هـ/ ٨٩٢ م) واليعقوبي (ت ٢٨٤ هـ/ ٨٩٧ م)، والدينوري (ت ٢٨٢/ ٨٩٨)، وابن قتيبة (ت ٢٧٠ هـ/ ٢٨٢ م)، والطبري (ت ٣١٠ هـ/ ٩٢٣ م)، فكتبوا تواريخ متصلة للأمة الإسلامية، تختلف عن «الكتب» السابقة. وسنكتفي ببعض الملاحظات العامة هنا.

كانت الأفكار التاريخية وراء كتاباتهم هي وحدة خبرة الأمة واتصالها والنظرة العالمية للتاريخ. ويمثل البلاذري الفكرة الأولى، بينما يمثل بقية المؤرخين الفكرة الثانية. وقد اختلفت دوافعهم لكتابة التاريخ. فالبلاذري كتب تاريخه أنساب الأشراف ونسجه حول الأرستقراطية العربية، وبذلك دل على مركز الثقل في نظره، كما أنه أكد بذلك نظرة اجتماعية عربية. ثم إن فتوح البلدان يعبر عن رسالة الأمة

الأساسية؛ أي الجهاد، ويسدّ بعض الحاجات الفقهية والإدارية. أما اليعقوبي فكتب تاريخاً عاماً لا يخلو من ميول علوية، وأعطى تاريخ قبل الإسلام معنى دينياً وثقافياً. وفكر ابن قتيبة بطبقة الكتّاب وحاجتهم إلى تاريخ موجز شامل تمتاز فيه عدة وجهات، وجهة «الأيام» ووجهة التاريخ العالمي والحاجات الفقهية. بينما أراد الدينوري أن يظهر دور العراق وإيران في تاريخه العام؛ إذ وجد في تاريخ العصرين الساساني والعباسي ما يسوّغ هذه الوجهة. أما الطبري فأراد أن يوضح بتاريخه مشيئة الله، وأن يجعل من تاريخه دليلاً على فعاليات الأمة إلى جانب تفسيره العظيم.

ونلاحظ أن أسلوب المحذّثين في النقد صار يطبق بصورة أتم في هذا القرن. فالطبري محدّث يتّبع أسلوب أهل الحديث بدقّة كما يبدو من تأكيده الأسانيد وابتعاده عن نقد المادة. وابن قتيبة ينقد مصادره إلى درجة أنه يعود إلى التوراة ليصحح ما جاء به وهب بن منبه عن بدء الخليقة والأنبياء، ولا يأخذ من مصادره إلا ما ثبتت صحته. واليعقوبي يتخذ وجهة النقد نحو مصادره وبخاصة تلك التي تتعلق بما قبل الإسلام، وهو يمتّحّص مصادر الفترة الإسلامية، ويكتفي بالإشارة إليها في مقدمته، لأن أسانيدها معروفة. ويتخذ البلاذري سبيلاً وسطاً، إذ يأخذ من المؤرخين السالفين فيذكرهم في كل حالة، ولا يورد سلاسل أسانيدهم لأنها معروفة إلا في حالات الضرورة.

ثم إن البلاذري والطبري يعطيان الروايات المختلفة حول الموضوع. ويقلّ لديهما ولدى المؤرخين الآخرين التحزب أو الانحياز، كما أن مقارنتهما للمواد التي قدّمها المؤرخون قبلهم ساعدت إلى حد كبير على إعطاء صورة متزنة للأحداث.

وقد قام هؤلاء المؤرخون بدراسات خاصة واسعة في التاريخ والجغرافية والأدب وأضافوا نتائجهم إلى ما خلفه الأخباريون، واستعملوا الكتب (بعد قراءتها على شيخ) إلى جانب الروايات الشفوية، ورجعوا أحياناً إلى الوثائق والسجلات. وقد جمعوا في توارخهم بين وجهات النسابين والأخباريين واللغويين، واستفادوا كثيراً من مدرسة المدينة.

إن ظهور هؤلاء المؤرخين يعني انتهاء مرحلة الأخباريين؛ إذ وضعوا خطوط علم التاريخ عند العرب، وركزوا الآراء والأفكار التاريخية.

الرسالة الخامسة

دوافع الكتابة التاريخية والآراء التاريخية التي تنطوي عليها مؤلفات المؤرخين الأولين

إن العوامل التي أدت إلى الكتابة التاريخية عند العرب تتصل بالتطورات الثقافية من جهة، وبالتيارات والاتجاهات العامة في المجتمع العربي من جهة ثانية.

ونلاحظ مبدئياً أن اهتمام العرب قبل الإسلام بالأيام وبالأنسب، وروايتهم لما يتعلق بها من أخبار وشعر، يتصل بالآراء الاجتماعية السائدة لديهم حول الحسب والنسب، ومن المنتظر أن تكون الروايات شفوية كما يناسب الوضع الثقافي السائد. وكانت القصص والأخبار التي تروى ملكاً مشتركاً للعائلة أو القبيلة، تُتداول في الوسط الاجتماعي، ولم تكن من اختصاص الأفراد. وكانت تؤلف جزءاً من الثقافة العامة. وقد استمر هذا الاهتمام بعد ظهور الإسلام.

وجاء الإسلام بفكرة «الأمة»، وقد تركزت هذه الفكرة في المدينة، ثم بدأت تستقر بصورة تدريجية في العراق. ودفع الإسلام بالقبائل إلى الاستقرار في الأمصار، وشجع إلى إدخال أوليات الكتابة على الحياة الثقافية.

وقد بدأت الدراسات التاريخية عند العرب في مدرستين مستقلتين، المدرسة العراقية في الكوفة والبصرة، والمدرسة الحجازية في المدينة. وكانت لكل منهما دوافع أدت إلى نشأتها ونموها، ولكل آراؤها التاريخية.

ففي العراق كانت العوامل التالية مسؤولة عن نشأة الدراسات التاريخية. فقد استمر الاهتمام القديم بمآثر القبيلة وبأمجادها الحربية. وظهرت تدريجياً عصبية لدى القبائل للمصر الذي استقرت فيه، وتباينت في ولائها له. وهذه تتصل بصورة وثيقة بمسألة الفتح وتمسك القبائل بحقوقها في التمتع بموارد البلاد التي فتحوها، أو بتعبير

أبسط حق القبائل العراقية في العراق، كما تتصل هذه العصبية بشعور أهل العراق الذين كانت لهم رئاسة العالم الإسلامي في زمن الخليفة الرابع، بأنهم أجدر بالصدارة من غيرهم.

وهناك مسألة الإمامة أو الخلافة وظهور الأحزاب السياسية. فنلاحظ أن الكثير من العراقيين يشعرون، لأسباب تاريخية، بأن قضية العراق تتصل بالقضية العلوية. وهناك فكرة الدولة أو مفهوم الدولة بالشكل الذي عرضه الأمويون وبشروا به، وقد لقي معارضة من الأمصار ومن القبائل.

وهناك التصادم بين مبدأ القدر أو حرية الإرادة، ومسؤولية البشر في الشؤون العامة، وبين مبدأ الجبر أو قبول الأوضاع العامة السائدة بوصفها مقدرة. فقد تبنى الأمويون مبدأ الجبر وبشروا به، في حين أن الأحزاب المعارضة بشرت بمبدأ الحرية ومسؤولية البشر عن الأوضاع.

ومن ناحية ثانية، تكوّن لدى العرب شعور بأهميتهم، وإدراك بأنهم أصحاب رسالة عالمية في الإسلام. وهذا الشعور يتصل بتكوين الإمبراطورية العربية الإسلامية، وقد أثر في نظرة العرب إلى الموالي.

ثم إن فكرة الأمة ظهر أثرها في جعل الاهتمام بالأخبار والقصص يتعدى القبيلة إلى الجماعة، وبذلك فتحت الباب للدراسة التاريخية. كما أن ميول العراقيين ومصالحهم تجاه السياسة الأموية كانت عاملاً آخر في توجيه الدراسة التاريخية.

كل هذه المسائل تظهر في الدراسة التاريخية، ويظهر دورها في العناية ببعض الحوادث، مثل الردة والفتوحات والشورى والفتنة وما اتصل بها من أحداث كوقعتي الجمل وصفين.

وقد عبّرت كتب الأخباريين، وهم المؤرخون الأولون في العراق، عن الآراء السائدة في العراق حول المسائل المذكورة. وهكذا نجد سيف بن عمر يتناول «الردة» و«الفتوحات». وأخباره عن الفتوحات تظهر أمجاد القبائل بشكل يغطي إلى حد كبير على دورها في الردة، كما أن الصورة التي يعطيها عن الردة ليست قائمة كما يُتَوَقَّع. وتناول أبو مخنف الردة، والفتوحات، والشورى، والفتنة، وصفين، ثم شؤون العراق حتى نهاية العصر الأموي، وينعكس في أخباره الولاء للعراق (أو العصبية للمصر)، كما أنه يظهر صحة قضية الإمام علي، ويضع معاوية وأتباعه في الخطأ. وهو يربط قضية الإمام علي بقضية العراق، ويجعلها قضية واحدة - يعمل ذلك دون

أن ينتسب إلى الحزب العلوي^(١). كما أنه يظهر الأجماع القبلي في أخباره عن الفتوحات وعن صفين.

ويعطي نصر بن مزاحم في كتابه صفين وجهة شيعية، ويبدو في أخباره أثر الحزبية بجلاء، كما أنه يعبر عن المفاهيم القبلي بوضوح.

ويحتمل أن عوانة بن الحكم كان عثمانياً في ميوله؛ أي أنه كان أقرب إلى الأمويين، فنراه يقدم روايات أموية، ونجده يبدي بعض التسامح حتى مع يزيد؛ إذ يروي عن سكينه قولها: ما رأيت رجلاً كافراً بالله خيراً من يزيد^(٢). ومع أنه يعرض رأي جابر بن عبد الله عنبيعة معاوية بأنها «بيعة ضلالة»، إلا أنه يظهر الصراع خلال الفتنة على أنه نزاع بين شيعة عثمان وشيعة علي. ويفسح عوانة في المجال في أخباره لوجهة النظر الأموية في التأكيد على القضاء والقدر. يورد عوانة رواية تذكر يزيد بن معاوية يخاطب علي بن الحسين إثر فاجعة كربلاء، ويبين له أن والده لم يتذكر الآية «قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير»^(٣).

وعلى كل يؤكد الأخباريون عامة مسؤولية البشر عن الحوادث، ولا يحبذون فكرة الجبر في الشؤون العامة. ونجد في أخبار التوابين مثلاً قوياً لهذا الاتجاه.

ثم إن فكرة الدولة، كما حاول الأمويون تثبيتها، والتأكيد على الطاعة والولاء لرأسها لا تجد التأييد في كتب الأخباريين، بل إننا نجد عطفاً على الثورات والحركات في تأليفهم، أو على الأقل تفسيراً مقبولاً لها.

ونجد الشك في قریش والحسد لمكانتها، ولما تتمتع به من امتيازات ينعكس في هذه التأليف^(٤).

ونلاحظ احتقار القبائل للموالي جلياً في بعض ما كتب، ونجد مثلاً واضحاً لذلك في أخبار ثورة المختار.

(١) فمثلاً يروي: أدركت الناس وهم يقولون إن أول ذل دخل الكوفة موت الحسين بن علي وقتل حجر بن عدي ودعوة زياد. انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غويو]، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٢، ص ١٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨١.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٨، والقرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ٢٦.

(٤) إن قریشاً لا تحتمل هذا ونحوه، وهم أهل حسد... إنهم قوم غدر. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٥٥ - ١٩٥٦.

وما جاءت نهاية القرن الثاني للهجرة حتى نلاحظ تطورات أخرى. فالصراع بين العرب والموالي، والاحتكاك بين المسلمين وأهل الذمة، وادعاءات الأرستقراطية العربية والصلة بين قریش وبقية القبائل - كل هذه كان لها أثرها في الكتابة التاريخية. وظهرت فكرة الاستمرار الثقافي في تاريخ العرب أيضاً. ثم إن تزايد أهمية الإجماع بمفهومه العام - بالمقابلة لإجماع أهل مصر من الأمصار في السابق - أعطى مجالاً للتعبير العملي عن فكرة تجارب الأمة (أو خبراتها) ووحدة هذه التجارب.

وفي ضوء ما مرّ، نجد المدائني يحول في حقل التاريخ العربي كله - سياسياً واجتماعياً وثقافياً - قبل الإسلام وبعده. ورجع هشام بن محمد الكلبي إلى تاريخ الأنبياء، وتناول التاريخ الفارسي، وتاريخ العرب - شماليين وجنوبيين - قبل الإسلام، ثم التاريخ الإسلامي. وعبر عن فكرة عامة، هي وحدة التاريخ وتكامله. ورجع أبو عبيدة إلى الروايات الفارسية، فكتب أخبار الفرس، وكتاب الموالي، وهنا نجد أثر تيار الموالي واضحاً فيه. وكتب الهيثم بن عدي كتاب التاريخ على السنين، وبذلك أكد فكرة وحدة تجارب الأمة. أما كتابه تاريخ الأشراف الكبير فيعتبر عن نظرة الأرستقراطية العربية إلى مكانتها في المجتمع الإسلامي ويعبر عن فكرة الوحدة الثقافية في تاريخ العرب.

ونلاحظ أن الإسرائيليات والروايات الفارسية لم تكن موجودة لدى الجيل الأول من الأخباريين، وأنها تسربت بعد ذلك عن طريق أصحابها. كما أننا نرى أن المشكلات العملية والتطورات الثقافية أثرت في الأفكار التاريخية ووسّعت أفقها.

وإن عدنا إلى المدينة نرى عاملين أثراً في الدراسات التاريخية: أولهما دراسة حديث الرسول (ﷺ) وسنته، وثانيهما مبدأ الإجماع الذي كان محلياً - أي إجماع المدينة - أول الأمر، ثم توسّع في ما بعد. وهذا أدى إلى دراسة سيرة الرسول وسير أتباعه، وإلى دراسة الراشدين ومشكلات «الشورى» و«جمع القرآن» و«الفتنة»، وربما بعض النواحي المتصلة بصدر الدولة الأموية.

أما موضوع المبتدأ، أو تاريخ الخليفة والأنبياء، فإن دراسته تعتمد بالدرجة الأولى على كتب أهل الكتاب وقصصهم، فهو موضوع طارئ على الدراسة التاريخية، وقد وجد طريقه إليها بتأثير وهب بن منبه بالدرجة الأولى في ابن إسحق، وهذا العنصر الدخيل لم يلق قبولاً في مدرسة المدينة. وإذا كان ابن إسحق تناول المبتدأ، فإن الواقدي تجاهله وعبر بتأكيد عن فكرة وحدة تجارب الأمم وتكاملها، وكان الواقدي معاصراً للمدائني ولهشام بن محمد الكلبي.

وشهد القرن الثالث للهجرة تبادل التأثير في الأفكار والوجهات والأساليب التاريخية بين المدارس والأمصار، وبخاصة عن طريق الرحلة في طلب العلم. كما أن المبادئ الإسلامية التي تؤثر في الكتابة التاريخية سادت في الأمصار المختلفة بعد أن كانت مهيمنة في المدينة.

ف نجد الآن فكرة تكامل النبوات ووحدة الرسالة قد استقرت لدى المؤرخين. ونحسّ بأثر الحركة العباسية في المؤرخين مع العلم أن الحركة تنطوي على تفوق التيار الإسلامي على التيار القبلي. ثم إن الحركة الشعبية أدت إلى التأكيد على الاستمرار الثقافي والوحدة الثقافية في تاريخ العرب. وشعرت الأستقراطية العربية بالحاجة إلى تسويق وضعها بعد مشاركة الموالي في السلطة. كما أن الفرس زاد وعيهم قوة بعد انتصار العباسيين. ثم إن الإجماع صار إجماعاً عاماً. أما مبدأ حرية الإرادة والاختيار، فقد تراجع في الحقلين السياسي والثقافي. وأخيراً، تحوّل مسرح الدراسات التاريخية من مراكز الأمصار إلى عاصمة الخلافة الكبرى بغداد.

كل هذه العوامل والاتجاهات وجدت التعبير عنها لدى مؤرخي القرن الثالث الهجري. ويكفي في هذه اللمحة أن نعطي فكرة أولية عامة.

فالبلاذري، في كتابه أنساب الأشراف، يعبر عن فكرة استمرار التاريخ الإسلامي واتصاله، ناسجاً خيوطه حول الأشراف العرب، وهو بذلك يشير إلى موطن الثقل والأهمية في هذا التاريخ، ويعبر بقوة عن النظرة الاجتماعية لدى الأرسقراطية العربية.

وكتاب فتوح البلدان يعبر عن رسالة العرب في الإسلام وعن دورهم التاريخي (هذا فضلاً عن أنه يساعد في تقديم حلول لمشكلات فقهية وإدارية).

أما اليعقوبي فكتب تاريخاً عاماً، تناول القسم الأول منه التاريخ العالمي لفترة قبل الإسلام، وأعطى هذا التاريخ معنى دينياً وثقافياً. وتبدو ميوله الشيعة، كما يظهر أثر مهنته ككاتب في القسم الثاني من كتابه الذي وُضع كما يبدو لفائدة الكتاب.

ويجمع ابن قتيبة في كتابه المعارف بين فكرتين تاريخيتين - فكرة التاريخ العالمي، وفكرة الوحدة الثقافية في تاريخ العرب، وذلك ليسد حاجة طبقة الكتاب إلى تاريخ شامل، وليجابه الحركة الشعبية في الحقل الثقافي.

وكتب الدينوري الأخبار الطوال، وهو تاريخ عالمي يؤكد دور كل من العرب والفرس في التاريخ، وقدم تفسيراً تاريخياً لاشتراك العرب والفرس في السلطة في العصر العباسي.

وأخيراً جاء الطبري، فتّبت بصورة نهائية وجهة المحدثين في كتابة التاريخ، وعبر عن فكرة تكامل الرسائل في التاريخ، وعن فكرة وحدة تجارب الأمة (أو الإجماع). فالتاريخ تعبير عن المشيئة الإلهية، وقد كتبه الطبري على هذا الأساس. فتاريخه قرين تفسيره، فكما يوضح التفسير إرادة الله في كلامه، يوضح التاريخ إرادة الله في الفعاليات البشرية.

عُروة بن الزُّبير

نزول الوحي:

[معمر بن راشد ومحمد بن عبد الله عن الزهري] عن عروة عن عائشة قالت: كان أول ما بدىء به رسول الله (ﷺ) من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. قالت: فمكث على ذلك ما شاء الله، وحُبِّبَ إليه الخلوة، فلم يكن شيء أحب إليه منها، وكان يخلو بغار حراء، يتحنث فيه الليالي ذوات العدد قبل أن يرجع إلى أهله، ثم يرجع إلى خديجة، فيتزود لمثلها حتى فجأه الحق وهو في غار حراء.

(أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧ - ١٩٥٨)، ج ٢، ص ١٩٢).

- عن عروة أن رسول الله (ﷺ) قال: يا خديجة إني أرى ضوءاً وأسمع صوتاً، لقد خشيت أن أكون كاهناً، فقالت: إن الله لا يفعل بك ذلك يا ابن عبد الله، إنك تصدق الحديث، وتؤدي الأمانة، وتصل الرحم.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٥).

[مالك بن أنس عن هشام بن عروة] عن أبيه عن عائشة: إن الحارث بن هشام قال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله (ﷺ) أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك فيكلمني فأعي ما يقول. قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه، وأن جبينه ليتفصد عرقاً.

(المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٨).

الهجرة إلى الحبشة :

[هشام بن عروة] عن عروة أنه كتب إلى عبد الملك بن مروان: أما بعد فإنه، يعني رسول الله (ﷺ)، لما دعا قومه لما بعثه الله له من الهدى والنور الذي أنزل عليه لم يبعدوا منه أول ما دعاهم وكادوا يسمعون له، حتى ذكر طواغيتهم، وقدم ناس من الطائف من قريش لهم أموال أنكروا ذلك عليه واشتدوا عليه وكرهوا ما قال وأغروا به من أطاعهم فانصفق عنه عامة الناس فتركوه إلا من حفظه الله منهم وهم قليل فمكث بذلك ما قدر الله أن يمكث، ثم ائتمرت رؤوسهم بأن يفتنوا من تبعه عن دين الله من آبائهم وإخوانهم وقبائلهم، فكانت فتنة شديدة الزلزال على من اتبع رسول الله من أهل الإسلام فافتتن من افتتن وعصم الله منهم من شاء، فلما فعل ذلك بالمسلمين أمرهم رسول الله (ﷺ) أن يخرجوا إلى أرض الحبشة، وكان بالحبشة ملك صالح يقال له النجاشي، لا يظلم أحد بأرضه وكان يثني عليه مع ذلك صلاح وكانت أرض الحبشة متجراً لقريش يتجرون فيها يجدون فيها رافعاً من الرزق، وأمناً ومتجراً حسناً فأمرهم بها رسول الله (ﷺ) فذهب إليها عاقمتهم لما قهروا بمكة وخاف عليهم الفتن ومكث هو فلم يبرح فمكث بذلك سنوات، يشتدون على من أسلم منهم ثم إنه فشا الإسلام فيها ودخل فيها رجل من أشrafهم.

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٢، ص ٢٢١).

[هشام بن عروة] عن عروة أنه قال: لما رجع من أرض الحبشة من رجع منها من كان هاجر إليها قبل هجرة النبي (ﷺ) إلى المدينة، جعل أهل الإسلام يزدادون ويكثر، وأنه أسلم من الأنصار بالمدينة ناس كثير وفشا بالمدينة الإسلام، فطفق أهل المدينة يأتون رسول الله (ﷺ) بمكة، فلما رأت ذلك قريش تذامرت؟ على أن يفتنوهم ويشتدوا عليهم، فأخذوهم وحرصوا على أن يفتنوهم فأصابهم جهد شديد وكانت الفتنة الآخرة. وكانت فتنين: فتنة أخرجت من خرج منهم إلى أرض الحبشة حين أمرهم بها، وأذن لهم في الخروج إليها، وفتنة لما رجعوا ورأوا من يأتيهم من أهل المدينة. ثم إنه جاء رسول الله (ﷺ) من المدينة سبعون نقيماً رؤوس الذين أسلموا فوافوه بالحج فبايعوه بالعقبة وأعطوه عهدهم على أنا منك وأنت منا وعلى أنه من جاء من أصحابك أو جئتنا فإننا نمنعك مما نمنع منه أنفسنا، فاشتدت عليهم قريش عند ذلك، فأمر رسول الله (ﷺ) أصحابه بالخروج إلى المدينة، وهي الفتنة الآخرة التي أخرج فيها رسول الله (ﷺ) أصحابه وخرج وهي التي أنزل الله عز وجل فيها

﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾^(١)

(المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٠ - ٢٤١).

وقعة بدر الكبرى:

إنه كتب إلى عبد الملك بن مروان: أما بعد، فإنك كتبت إلي في أبي سفيان ومخرجه تسألني كيف كان شأنه. كان من شأنه أن أبا سفيان بن حرب أقبل من الشام في قريب من سبعين راكباً من قبائل قريش كلها كانوا تجاراً بالشام فأقبلوا جميعاً معهم أموالهم وتجارتهم، فذكروا لرسول الله ﷺ وأصحابه، وقد كانت الحرب بينهم قبل ذلك فقتلت قتلى وقتل ابن الحضرمي في ناس بنخلة وأسرت أسارى من قريش فيهم بعض بني المغيرة وفيهم ابن كيسان مولاهم أصابهم عبد الله بن جحش وواقد حليف بني عدي بن كعب في ناس من أصحاب رسول الله ﷺ بعثهم مع عبد الله بن جحش، وكانت تلك الوقعة هاجت الحرب بين رسول الله ﷺ وبين قريش وأول ما أصاب به بعضهم بعضاً من الحرب وذلك قبل مخرج أبي سفيان وأصحابه إلى الشام. ثم إن أبا سفيان أقبل بعد ذلك ومن معه من ركب قريش مقبلين من الشام فسلكوا طريق الساحل فلما سمع بهم رسول الله ﷺ ندب أصحابه وحدثهم بما معهم من الأموال وبقلة عددهم فخرجوا لا يريدون إلا أبا سفيان والركب معه لا يرونها إلا غنمة لهم لا يظنون أن يكون كبير قتال إذا لقوهم وهي التي أنزل الله عز وجل فيها ﴿وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم﴾^(٢)، فلما سمع أبو سفيان أن أصحاب رسول الله ﷺ معترضون له بعث إلى قريش أن محمداً وأصحابه معترضون لكم فأجبروا تجارتكم فلما أتى قريشاً الخبر وفي غير أبي سفيان من بطون كعب بن لؤي كلها نفر لها أهل مكة، وهي نفرة بني كعب بن لؤي ليس فيها من بني عامر أحد إلا ما كان من بني مالك بن جشل، ولم يسمع بنفرة قريش رسول الله ﷺ ولا أصحابه حتى قدم النبي ﷺ - بدرأ، وكان طريق ركب قريش من أخذ منهم طريق الساحل إلى الشام فحفض أبو سفيان عن بدر، ولزم طريق الساحل، وخاف الرصد على بدر، وسار النبي ﷺ حتى عرس قريباً من بدر، وبعث النبي ﷺ الزبير بن العوام في عصابة من أصحابه إلى ماء بدر، وليسوا يحسبون أن قريشاً خرجت لهم فبينما النبي ﷺ قائم يصلي إذ ورد بعض روايا قريش ماء بدر وفيمن ورد من الروايا غلام لبني الحجاج أسود فأخذه النفر الذين بعثهم رسول الله ﷺ

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٩٣.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الأنفال»، الآية ٧.

مع الزبير إلى الماء وأفلت بعض أصحاب العبد نحو قريش فأقبلوا به حتى أتوا به رسول الله (ﷺ) وهو في معرّسه فسأله عن أبي سفيان وأصحابه لا يحسبون إلا أنه معهم فطفق العبد يحدثهم عن قريش ومن خرج منها وعن رؤوسهم ويصدقهم الخبر وهم أكره شيء إليهم الخير الذي يخبرهم وإنما يطلبون حيثئذ بالركب أبا سفيان وأصحابه والنبى (ﷺ) يصلى يركع ويسجد يرى ويسمع ما يصنع بالعبد فطفقوا إذا ذكر لهم أنها قريش جاءتهم ضربوه وكذبوه وقالوا إنما تكتمنا أبا سفيان وأصحابه فيجعل العبد إذا أذنفوه بالضرب وسأله عن أبي سفيان وأصحابه وليس له بهم علم إنما هو من روايا قريش قال نعم هذا أبو سفيان والركب حيثئذ أسفل منهم كما قال الله عز وجل ﴿إذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب أسفل منكم...﴾ ليقضي الله أمراً كان مفعولاً^(٣)، فطفقوا إذا قال لهم العبد هذه قريش قد أتتكم ضربوه وإذا قال لهم هذا أبو سفيان تركوه فلما رأى صنيعهم النبى (ﷺ) انصرف من صلاته وقد سمع الذي أخبرهم فزعموا أن رسول الله (ﷺ) قال: والذي نفسي بيده إنكم لتضربونه إذا صدق وتتركونه إذا كذب، قالوا: فإنه يحدثنا أن قريشاً قد جاءت، قال: فإنه قد صدق قد خرجت قريش تحجير ركابها، فدعا الغلام فسأله فأخبره بقريش وقال لا علم لي بأبي سفيان، فسأله. كم القوم، قال: لا أدري والله هم كثير عددهم، فزعموا أن النبى (ﷺ) قال من أطعمهم أول من أمس، فسمى رجلاً أطعمهم قال كم جزائر نحر لهم، قال تسع جزائر، قال فمن أطعمهم أمس، فسمى رجلاً، قال كم نحر لهم، قال عشر جزائر، فزعموا أن النبى (ﷺ) قال القوم ما بين التسعمائة إلى الألف، فكان نفرة قريش يومئذ خمسين وتسعمائة. فانطلق النبى (ﷺ) فنزل الماء وملاً الحياض وصف عليها أصحابه حتى قدم عليه القوم فلما ورد رسول الله (ﷺ) بدرأ قال هذه مصارعهم، فوجدوا النبى (ﷺ) قد سبقهم إليه ونزل عليه، فلما طلّعوا عليه، زعموا أن النبى (ﷺ) قال: هذه قريش قد جاءت بجلبتها وفخرها تحادك وتكذب رسولك اللهم إني أسألك ما وعدتني. فلما أقبلوا استقبلهم فحثا في وجوههم التراب فهزمهم الله، وكانوا قبل أن يلقاهم النبى (ﷺ) قد جاءهم راكب من أبي سفيان والركب الذين معه أن ارجعوا والركب الذين يأمرهم قريشاً بالرجعة بالجحفة فقالوا والله لا نرجع حتى ننزل بدرأ فقيم به ثلاث ليالي ويرانا من غشنا من أهل الحجاز فإنه لن يرانا أحد من العرب وما جمعنا فيقاتلنا وهم الذين قالوا الله عز وجل ﴿كالذين خرجوا من ديارهم بطراً ورثاء الناس﴾^(٤). فالتقوا هم

(٣) المصدر نفسه، «سورة الأنفال»، الآية ٤٢.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الأنفال»، الآية ٤٧.

والنبي (ﷺ) ففتح الله على رسوله وأخزى أئمة الكفر وشفى صدور المسلمين منهم .
(المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٨٤ - ١٢٨٨).

فتح مكة :

[هشام بن عروة] عن عروة أنه كتب إلى عبد الملك بن مروان : أما بعد فإنك كتبت إلي تسألني عن خالد بن الوليد هل أغار يوم الفتح وبأمر من أغار . وإنه كان من شأن خالد يوم الفتح أنه كان مع النبي (ﷺ) فلما ركب النبي بطن مَرَّ عامداً إلى مكة وقد كانت قريش بعثوا أبا سفيان وحكيم بن حزام يتلقيان رسول الله (ﷺ) وهم حين بعثوهما لا يدرون أين يتوجه النبي (ﷺ) إليهم أو إلى الطائف وذلك أيام الفتح ، واستتبع أبو سفيان وحكيم بن حزام بديل بن ورقاء وأحباً أن يصحبهما ولم يكن غير أبي سفيان وحكيم بن حزام وبديل ، وقالوا لهم حين بعثوهم إلى رسول الله (ﷺ) لا تؤتينا من ورائكم فإننا لا ندري من يريد محمد إيانا يريد أو هوازن يريد أو ثقيفاً ، وكان بين النبي (ﷺ) وبين قريش صلح يوم الحديبية وعهد ومدة فكانت بنو بكر في ذلك الصلح مع قريش ، فاقتتل طائفة من بني كعب وطائفة من بني بكر ، وكان بين رسول الله (ﷺ) وبين قريش في ذلك الصلح الذي اصطلحوا عليه لا أغلال ولا أسلاب فأعانت قريش بني بكر بالسلاح فاتهمت بنو كعب قريشاً ، فمناها غزا رسول الله (ﷺ) أهل مكة ، وفي غزوته تلك لقي أبا سفيان وحكيماً وبديلاً بمر الظهران ولم يشعروا أن رسول الله (ﷺ) نزل مر حتى طلوعوا عليه فلما رأوه يمر دخل عليه أبو سفيان وبديل وحكيم بمنزله بمر الظهران فبايعوه فلما بايعوه بعثهم بين يديه إلى قريش يدعوهم إلى الإسلام فأخبرت أنه قال من دخل دار أبي سفيان فهو آمن وهي بأعلى مكة ومن دخل دار حكيم وهي بأسفل مكة فهو آمن ومن أغلق بابيه وكف يده فهو آمن ، وأنه لما خرج أبو سفيان وحكيم من عند النبي (ﷺ) عامدين إلى مكة بعث في أثرهما الزبير وأعطاه رايته وأمره على خيل المهاجرين والأنصار وأمره أن يفرض رايته بأعلى مكة بالحجون وقال للزبير لا تبرح حيث أمرتك أن تغرز رايتي حتى آتيك ومن ثم دخل رسول الله (ﷺ) وأمر خالد بن الوليد فيمن كان أسلم من قضاة وبنو سليم وأناس إنما أسلموا قبيل ذلك أن يدخل من أسفل مكة وبها بنو بكر قد استنفرتهم قريش وبنو الحارث بن عبد مناة ومن كان من الأحابيش أمرتهم قريش أن يكونوا بأسفل مكة فدخل عليهم خالد بن الوليد من أسفل مكة . وحدث أن النبي (ﷺ) قال لخالد والزبير حين بعثهما لا تقاتلا إلا من قاتلكما ، فلما قدم خالد على بني بكر والأحابيش بأسفل مكة قاتلهم فهزمهم الله عز وجل ولم يكن بمكة قتال غير ذلك ، غير أن كرز بن جابر أحد بني محارب بن فهر وابن الأشعر رجلاً من بني

كعب كانا في خيل الزبير فسلكا كداء فقتلا ولم يكن بأعلى مكة من قبل الزبير قتال،
ومن ثم قدم النبي (ﷺ) وقام الناس إليه يبايعونه فأسلم أهل مكة وأقام النبي (ﷺ)
عندهم نصف شهر لم يزد على ذلك حتى جاءت هوازن وثقيف فنزلوا بحنين.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٧ - ١١٨).

الزُّهري

الرسول وقريش:

[أخبرنا محمد بن عمر قال حدثني معمر بن راشد] عن الزهري قال: دعا رسول الله (ﷺ) إلى الإسلام سراً وجهاً فاستجاب الله من شاء من أحداث الرجال وضعفاء الناس، حتى كثر من آمن به، وكفار قريش غير منكرين لما يقول، فكان إذا مر عليهم في مجالسهم يشيرون إليه أن غلام بني عبد المطلب ليكلم من السماء، فكان ذلك حتى عاب الله آلهتهم التي يعبدونها دونه، وذكر هلاك آبائهم الذين ماتوا على الكفر، فشنفوا لرسول الله (ﷺ) عند ذلك وعادوه.

(أبو عبد الله محمد بن محمد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]، ٩ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ - ١٩١٨)، ج ١، القسم ١، ص ١٣٣).

[أخبرنا محمد بن عمر، حدثنا هشام بن سعد] عن الزهري قال: لما كثر المسلمون وظهر الإيمان وتحدث به ثار ناس كثير من المشركين من كفار قريش بمن آمن من قبائلهم، فعذبوهم وسجنوهم، وأرادوا فتنهم عن دينهم، فقال لهم رسول الله (ﷺ) تفرقوا في الأرض، فقالوا أين نذهب يا رسول الله، قال ها هنا، وأشار إلى الحبشة، وكانت أحب الأرض إليه أن يهاجر قبلها فهاجر ناس ذوو عدد من المسلمين منهم من هاجر معه بأهله، ومنهم من هاجر بنفسه، حتى قدموا أرض الحبشة.

(المصدر نفسه، ج ١، القسم ١، ص ١٣٦).

محاولة قريش إرجاع مهاجرة الحبشة:

[قال ابن إسحق] حدثني محمد بن مسلم الزهري (عن أبي بكر بن عبد الرحمن

ابن الحارث بن هشام المخزومي، عن أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة زوج النبي (ﷺ) قالت: لما نزلنا أرض الحبشة جاورنا بها خير جار النجاشي أمنا على ديننا وعبدنا الله لا نؤذى ولا نسمع شيئاً نكرهه، فلما بلغ ذلك قريشاً ايتمروا بينهم أن يبعثوا إلى النجاشي فينا رجلين منهم جليدين وأن يهدوا للنجاشي هدايا مما يستطرف من متاع مكة وكان من أعجب ما يأتيه منها الأدم فجمعوا له أدماً كثيراً ولم يتركوا من بطارقه بطريقاً إلا أهدوا له هدية ثم بعثوا بذلك عبد الله بن أبي ربيعة وعمرو بن العاص وأمروهما بأمرهم وقالوا لهما ادفعا إلى كل بطريق هدية قبل أن تكلمنا النجاشي فيهم ثم قدما إلى النجاشي هداياه ثم سلاه أن يسلمهم إليكما قبل أن يكلمهم، قالت فخرجا حتى قدما على النجاشي ونحن عنده بخير دار عند خير جار فلم يبق من بطارقه بطريق إلا دفعا إليه هديته قبل أن يكلمنا النجاشي وقالوا لكل بطريق منهم إنه قد ضوى إلى بلاد الملك منا غلمان سفهاء فارقوا دين قومهم ولم يدخلوا في دينكم وجاؤوا بدين مبتدع لا نعرفه نحن ولا أنتم وقد بعثنا إلى الملك فيهم أشراف قومهم ليردهم إليهم فإذا كلمنا الملك فيهم فأشيروا عليه أن يسلمهم إلينا ولا يكلمهم فإن قومهم أعلى بهم عينا وأعلم بما عابوا عليهم فقالوا لهما نعم، ثم إنهما قربا هدايا إلى النجاشي فقبلها منهما ثم كلماه فقالا له: أيها الملك إنه قد ضوى إلى بلدك منا غلمان سفهاء فارقوا دين قومهم ولم يدخلوا في دينك وجاؤوا بدين مبتدع لا نعرفه نحن ولا أنت وقد بعثنا فيهم أشراف قومهم من آبائهم وأعمامهم وعشائيرهم لتردهم إليهم. . . قالت: ولم يكن شيء أبغض إلى عبد الله بن أبي ربيعة وعمرو بن العاص من أن لا يسمع كلامهم النجاشي، قالت: فقالت بطارقة حوله صدقاً أيها الملك قومهم أعلى بهم عينا وأعلم بما عابوا عليهم فأسلمهم إليهما فليرداهم إلى بلادهم وقومهم، قالت فغضب النجاشي وقال لا ها الله إذن لا أسلمهم إليهما ولا يكاد قوم جاوروني ونزلوا بلادي واختاروني على من سواي حتى أدعوه فأسألهم عما يقول هذان في أمورهم فإن كانوا كما يقولون أسلمتهم إليهما وردتهم إلى قومهم وإن كانوا على غير ذلك منعتهم منهما وأحسنت جوارهم ما جاوروني. قالت: ثم أرسل إلى أصحاب رسول الله (ﷺ) فدعاهم فلما جاءهم رسوله اجتمعوا ثم قال بعضهم لبعض ما تقولون للرجل إذا جئتموه قالوا نقول والله علمنا وما أمرنا به نبينا (ﷺ) كائناً في ذلك ما هو كائن. فلما جاؤوا وقد دعا النجاشي أساقفته فشرخوا مصاحفهم حوله سألهم فقال لهم ما هذا الدين الذي فارقتم فيه قومكم ولم تدخلوا به في دين ولا في دين أحد من هذه الملل، قالت فكان الذي كلمه جعفر بن أبي طالب - رضي الله عنه - فقال له: أيها الملك كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام ونسيء الجوار ويأكل

القوي منا الضعيف فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه فدعانا إلى الله لنوحده ونعبد ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنات وأمرنا أن نعبد الله ولا نشرك به شيئاً وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام، قالت فعددت عليه أمور الإسلام، فصدقناه وأمنا به واتبعناه على ما جاء به من الله فعبدنا الله وحده لا نشرك به شيئاً، وحرّمنا ما حرّم علينا، وأحللنا ما أحلّ لنا، فعدي علينا قومنا فعذبونا وفتنونا عن ديننا ليردّونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله، وأن نستحلّ ما كنا نستحلّ من الخبائث، فلما قهرونا وظلمونا وضيقوا علينا وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا إلى بلادك واخترناك على من سواك ورغبنا في جوارك ورجونا أن لا نظلم عندك أيها الملك.

(أبو محمد عبد الملك بن هشام، سيرة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق فرديناوند وستفيلد، ٢ج (غوتنغن: [د.ن.]، ١٨٥٩ - ١٨٦٠)، ص ٢٢٠ - ٢٩٧).

أمر الحديبية:

(قال ابن إسحق) حدثني محمد بن مسلم بن شهاب الزهري عن عروة بن الزبير. خرج رسول الله (ﷺ) عام الحديبية يريد زيارة البيت لا يريد قتالاً، وساق معه الهدي سبعين بدنة وكان الناس سبعماية رجل فكانت كل بدنة عن عشرة نفر. قال الزهري وخرج رسول الله (ﷺ) حتى إذا كان بعُسفان لقيه بشر بن سفيان الكعبي. فقال يا رسول الله هذه قريش قد سمعت بمسيرك، فخرجوا معهم العوذ المطافيل، قد لبسوا جلود النمرور، وقد نزلوا بذئ طوى يعاهدون الله لا تدخلها عليهم أبداً، وهذا خالد بن الوليد في خيلهم قد قدموها إلى كراع الغميم، قال فقال رسول الله - ﷺ -: يا ويح قريش لقد أهلكتهم الحرب ماذا عليهم لو خلوا بيني وبين ساير العرب فإن هم أصابوني كان ذلك الذي أرادوا، وإن أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وافرين، وإن لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة فما تظن قريش فوالله لا أزال أجاهد على الذي بعثني الله به حتى يظهره الله أو تنفرد هذه السالفة.

(المصدر نفسه، ص ٧٤٠ - ٧٤١).

[يستمر ابن إسحق ويذكر نزول الرسول الحديبية، ثم يعود لحديث الزهري] فقال الزهري في حديثه: فلما اطمأن رسول الله (ﷺ) أنه بديل بن ورقاء في رجال من خزاعة، فكلّمه وسألوه ما الذي جاء به، فأخبرهم أنه لم يأت يريد حرباً، وإنما

جاء زائراً للبيت ومعظماً لحرمة، ثم قال لهم نحواً مما قال لبشر بن سفيان، فرجعوا إلى قريش، فقالوا يا معشر قريش إنكم تعجلون على محمد، إن محمداً لم يأت لقتال، إنما جاء زائراً هذا البيت فاتهموهم وجبهوهم، وقالوا وإن كان جاء ولا يريد قتالاً فوالله لا يدخلها علينا عنوة أبداً ولا تحدث بذلك عنا العرب. قال الزهري وكانت خزاعة عيبة رسول الله مسلمها ومشرکها لا يخفون عليه شيئاً كان بمكة [ثم يذكر توافد عدة رسل من قريش وإرسال عثمان إلى قريش، ثم يأتي إلى أمر الهدنة]

(المصدر نفسه، ص ٧٤٢ - ٧٤٣).

قال ابن إسحق قال الزهري: ثم بعثت قريش سهيل بن عمرو أخا بني عامر ابن لؤي إلى رسول الله (ﷺ) وقالوا له إيت محمداً فصالحه، ولا يكن في صلحه إلا أن يرجع عنا عامه هذا، فوالله لا تحدث العرب عنا أنه دخلها علينا عنوة أبداً، فأتاه سهيل بن عمرو فلما رآه رسول الله (ﷺ) مقبلاً قال: قد أراد القوم الصلح حين بعثوا هذا الرجل، فلما انتهى سهيل بن عمرو إلى رسول الله (ﷺ) تكلم فأطال الكلام وتراجعا، ثم جرى بينهما الصلح، فلما التأم الأمر ولم يبق إلا الكتاب وثب عمر بن الخطاب فأتى أبا بكر فقال: يا أبا بكر أليس رسول الله؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أوليسوا بالمشرکين؟ قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ قال أبو بكر: يا عمر إلزم غرزه فإني أشهد أنه رسول الله، قال عمر: وأنا أشهد أنه رسول الله، ثم أتى رسول الله (ﷺ) فقال: يا رسول الله أأست برسول الله؟ قال: بلى، قال: أوليسوا بالمشرکين؟ قال: بلى، قال فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ قال: أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني، قال فكان عمر يقول ما زلت أتصدق وأصوم وأصلي وأعتق من الذي صنعت يومئذ مخافة كلامي الذي تكلمت به حين رجوت أن يكون خيراً، قال ثم دعا رسول الله (ﷺ) علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - فقال اكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، قال فقال سهيل: لا أعرف هذا، ولكن أكتب باسمك اللهم، فقال رسول الله: أكتب باسمك اللهم، فكتبها، ثم قال: اكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو، قال: فقال سهيل: لو شهدت أنك رسول لم أفاتلك، ولكن أكتب اسمك واسم أبيك، قال فقال رسول الله (ﷺ): أكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو اصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس، ويكف بعضهم عن بعض، على أنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه ردّه عليهم ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردّوه عليه وأن بيننا عيبة مكفوفة، وأنه لا أسلال ولا أغلال، وأنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه، فتواثبت خزاعة فقالوا نحن في عقد محمد

وعهده، وتواثبت بنو بكر فقالوا نحن في عقد قریش وعهدهم، وأنتك ترجع عنا عامك هذا فلا تدخل علينا مكة، وأنه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فأقمت بها ثلاثاً معك سلاح الراكب السيوف في القرب لا تدخلها غيرها. فبينما رسول الله (ﷺ) يكتب الكتاب هو وسهيل بن عمرو إذ جاء أبو جندل ابن سهيل بن عمرو يرسف في الحديد قد انفلت إلى رسول الله (ﷺ) وقد كان أصحاب رسول الله (ﷺ) خرجوا وهم لا يشكون في الفتح لرؤيا رآها رسول الله (ﷺ) فلما رأوا ما رأوا من الصلح والرجوع وما تحمل عليه رسول الله (ﷺ) في نفسه دخل الناس من ذلك أمر عظيم حتى كادوا يهلكون (ثم يتم بقصة أبي جندل).. فلما فرغ رسول الله (ﷺ) من الكتاب أشهد على الصلح رجالاً من المسلمين ورجالاً من المشركين أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن سهيل بن عمرو وسعد بن أبي وقاص ومحمود بن مسلمة ومكرز ابن حفص وهو مشرك وعلي بن أبي طالب وكان هو كاتب الصحيفة.

(المصدر نفسه، ص ٧٤٦ - ٧٤٩).

ويذكر الزهري بعض الآيات المتعلقة بهذا الموضوع وينهي ابن إسحق ما نقله عن الزهري بما يأتي: يقول الزهري فما فتح في الإسلام فتح قبله كان أعظم منه، إنما كان القتال حيث التقى الناس فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب وأمن الناس بعضهم بعضاً والتقوا فتفاوضوا في الحديث والمنازعة ولم يكلم أحد بالإسلام يعقل شيئاً إلا دخل فيه، ولقد دخل في تينك الستين مثل من كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر.

(المصدر نفسه، ص ٧٤٩ - ٧٥٠).

إجلاء أهل خيبر:

قال ابن إسحق: وسألت ابن شهاب: كيف كان إعطاء رسول الله (ﷺ) يهود خيبر نخلهم حين أعطاهم النخل على خرجها، أبت ذلك لهم حتى قبض أم أعطاهم إياها لضرورة من غير ذلك؟ فأخبرني ابن شهاب أن رسول الله (ﷺ) افتتح خيبر عنوة بعد القتال، وكانت خيبر مما أفاء الله على رسول الله (ﷺ) خمسها رسول الله (ﷺ) وقسمها بين المسلمين، ونزل من نزل من أهلها على الجلاء بعد القتال، فدعاهم رسول الله (ﷺ) فقال إن شئت دفعت إليكم هذه الأموال على أن تعملوها، وتكون ثمارها بيننا وبينكم وأقركم ما أقركم الله، فقبلوا فكانوا على ذلك يعملونها وكان رسول الله (ﷺ) يبعث عبد الله بن رواحة فيقسم ثمرها ويعدل عليهم في

الخرص، فلما توفي الله نبيّه (ﷺ) أقرها أبو بكر بعد رسول الله (ﷺ) بأيديهم على المعاملة التي عاملهم عليها رسول الله (ﷺ) حتى توفي ثم أقرهم عمر صدراً من إمارته ثم بلغ عمر أن رسول الله (ﷺ) قال في وجعه الذي قبضه الله فيه لا يجتمعن بجزيرة العرب دينان فححص عمر عن ذلك حتى بلغه الثبت، فأرسل إلى يهود فقال: إن الله قد أذن في جلائكم فقد بلغني أن رسول الله (ﷺ) قال: لا يجتمعن بجزيرة العرب دينان، فمن كان عنده عهد من رسول الله (ﷺ) فليأتني به أنفذه له، ومن لم يكن عنده عهد من رسول الله (ﷺ) من اليهود ليتجهز للجلاء، فأجلى عمر من لم يكن عنده عهد من رسول الله (ﷺ) منهم.

(المصدر نفسه، ص ٧٧٩).

سيرة عثمان:

[حدثني محمد بن سعد عن الواقدي حدثني محمد بن عبد الله] عن الزهري قال: لما ولي عثمان عاش اثنتي عشرة سنة أميراً، فمكث ست سنين لا ينقم الناس عليه، وإنه لأحب إلى قريش من عمر لشدة عمر ولين عثمان لهم ورفقه بهم، ثم توانى في أمرهم واستعمل أقاربه وأهل بيته في الست الأواخر وأهملهم، وكتب لمروان بن الحكم بخمس أفرقية وأعطى أقاربه المال وتأول في ذلك الصلة التي أمر الله بها، واتخذ الأموال واستسلف من بيت المال مالاً، وقال إن أبا بكر وعمر تركا من هذا المال ما كان لهما، وإنما أخذه فأصل به ذوي رحمي، فأنكر الناس ذلك عليه.

(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢، مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غويتن، ج ٢ في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٥، ص ٢٥).

مسيرة أهل الأمصار إلى عثمان:

حدثنا ابن شهاب الزهري عن سعيد بن المسيب:

إن المصريين لما قدموا فشكوا عبد الله بن سعد بن أبي سرح سألوا عثمان أن يولي مكانه محمد بن أبي بكر، فكتب عهده وولاه ووجه معهم عدة من المهاجرين والأنصار ينظرون فيما بينهم وبين ابن أبي سرح، فشخص محمد بن أبي بكر وشخصوا جميعاً، فلما كانوا على مسيرة ثلاث من المدينة إذ هم بغلام أسود على بعير، وهو يخطب البعير خبطاً كأنه رجل يطلب أو يطلب، فقال له أصحاب محمد بن

أبي بكر ما قصتك وما شأنك كأنك هارب أو طالب، فقال لهم مرة أنا غلام أمير المؤمنين وقال مرة أخرى أنا غلام مروان وتجهني إلى عامل مصر برسالة، قالوا: فمعك كتاب، قال: لا ففتشوه فلم يجدوا معه شيئاً، وكانت معه إداوة قد يبست، فيها شيء يتقلقل، فحركوه ليخرج فلم يخرج فشقوا الإداوة فإذا فيها كتاب من عثمان إلى ابن أبي سرح، فجمع محمد من كان معه من المهاجرين والأنصار وغيرهم ثم فك الكتاب بمحضر منهم فإذا فيه: إذا أتاك محمد بن أبي بكر وفلان وفلان فاحتلّ لقتلهم وأبطل كتاب محمد وقرّ على عملك حتى يأتيك رأيي واحبس من يجيء إليّ متظلماً منك إن شاء الله، فلما قرأوا الكتاب فزعوا وغضبوا ورجعوا إلى المدينة، وختم محمد بن أبي بكر الكتاب بخواتم نفر ممن كان معه، ودفعه إلى رجل منهم وقدموا المدينة فجمعوا علياً وطلحة والزبير وسعداً ومن كان من أصحاب النبي (ﷺ) ثم فكوا الكتاب بمحضر منهم، وأخبروهم بقصة الغلام، وأقرأوهم الكتاب فلم يبق أحد من أهل المدينة إلا حنق على عثمان وزاد ذلك من كان غضب لابن مسعود وعمار بن ياسر وأبي ذر حنقاً وغيظاً، وقام أصحاب النبي (ﷺ) بمنزلهم ما منهم أحد إلا وهو مغتم لما في الكتاب.

وحاصر الناس عثمان وأجلب عليه محمد بن أبي بكر ببني تيم وغيرهم، وأعاناه على ذلك طلحة بن عبيد الله، وكانت عائشة تقرصه كثيراً، ودخل عليّ وطلحة والزبير وسعد وعمار في نفر من أصحاب محمد (ﷺ) كلهم بدرّي على عثمان، ومع عليّ الكتاب والغلام والبعير، فقال له عليّ: هذا الغلام غلامك؟ قال: نعم، قال: وأنت كتبت هذا الكتاب؟ قال: لا، وحلف بالله ما كتبت هذا الكتاب ولا أمرت به، ولا علمت شأنه، فقال له عليّ: أفألتاتم خاتمك؟ قال: نعم، قال: فكيف يخرج غلامك ببعيرك بكتاب عليه خاتمك ولا تعلم به؟ فحلف بالله ما كتبت الكتاب ولا أمرت به، ولا وجهت هذا الغلام إلى مصر قط، وعرفوا أن الخط خط مروان فسألوه أن يدفع إليهم مروان فأبى، وكان مروان عنده في الدار، فخرج أصحاب محمد (ﷺ) من عنده غضاباً وعلموا أنه لا يحلف بباطل إلا أن قوماً قالوا لن يبرأ عثمان في قلوبنا إلا أن يدفع إلينا مروان حتى نبخّثه عن الأمر، ونعرف حال الكتاب وكيف يؤمر بقتل رجال من أصحاب رسول الله بغير حق، فإن يكن عثمان كتبه عزلناه وإن يكن مروان كتبه عن لسان عثمان نظرنا ما يكون منا في أمر مروان، فلزموا بيوتهم فأبى عثمان أن يخرج مروان.

فحاصر الناس عثمان ومنعوه الماء فأشرف على الناس فقال: أفيكم عليّ؟ فقالوا: لا، قال: أفيكم سعد؟ فقالوا: لا، فسكت ثم قال: ألا أحد يبلغ علياً فيسقينا ماء، فبلغ ذلك علياً فبعث إليه بثلاث قرب مملوءة ماء فما كادت تصل إليه،

وجرح بسببها عدة من موالي بني هاشم وبني أمية حتى وصلت، وبلغ علياً أن القوم يريدون قتل عثمان فقال: إنما أردنا مروان أما قتل عثمان فلا، وقال للحسن والحسين اذهبا بسيفيكما حتى تقوموا على باب عثمان فلا تدعا أحداً يصل إليه، وبعث الزبير ابنه عبد الله وبعث طلحة ابنه علي كره، وبعث عدة من أصحاب النبي أبناءهم ليمنعوا الناس الدخول على عثمان، ويسألوه إخراج مروان؛ فلما رأى ذلك محمد بن أبي بكر، وقد رمى الناس عثمان بالسهام حتى خضب الحسن بالدماء على بابه، وأصاب مروان سهم وهو في الدار، وخضب محمد بن طلحة وشج قبر مولى علي، خشي محمد بن أبي بكر أن يغضب بنو هاشم لحال الحسن والحسين فيثيروها فتنة، وأخذ بيد رجلين فقال لهما: إن جاءت بنو هاشم فرأت الدماء على وجه الحسن كشفوا الناس عن عثمان، وبطل ما تريدون، ولكن قموا بنا حتى نتسور عليه الدار فنقتله من غير أن يعلم أحد، فتسور محمد وصاحبه من دار رجل من الأنصار حتى دخلوا على عثمان، وما يعلم أحد ممن كان معه؛ لأنهم كانوا فوق البيوت، ولم يكن معه إلا امرأته، فقال محمد بن أبي بكر: أنا أبدأكم بالدخول فإذا أنا ضبطته فادخلا فتوجّاه حتى تقتلاه، فدخل محمد فأخذ بلحيته فقال له عثمان: لو رأيك أبوك لساءه مكانك مني، فتراخت يده ودخل الرجلان عليه فتوجّاه حتى قتلاه...».

(المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٧ - ٦٩).

لعل هذه القطعة تمثل أطول حديث للزهري، وتستمر روايته إلى بيعة علي.

(المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٩ - ٧٠).

وَهَبَ بِن مِّنْهُ

ابن آدم:

[أخبرنا اسماعيل بن عبد الكريم الصنعاني، قال حدثني عبد الصمد بن معقل أنه] سمع وهب بن منبه يقول: خلق الله ابن آدم كما شاء ومما شاء، فكان كذلك تبارك الله أحسن الخالقين، خلق من التراب والماء فممه لحمه ودمه وشعره وعظامه وجسده كله، فهذا بدو الخلق الذي خلق الله منه ابن آدم، ثم جعلت فيه النفس فيها يقوم ويقعد ويسمع ويبصر ويعلم ما تعلم الدواب ويتقي ما تتقي، ثم جعل فيه الروح فيه عرف الحق من الباطل والرشد من الغي وبه حذر وتقدم واستتر وتعلم ودبر الأمور كلها.

(أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]، ٩ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ - ١٩١٨)، ج ١، القسم ١، ص ٦ - ٧).

الخطيئة الأولى:

[حدثنا الحسن بن يحيى قال حدثنا معمر عن عبد الرحمن بن مهران قال:] سمعت وهب بن منبه يقول: لما أسكن الله (تعالى) آدم وزوجته الجنة، ونهاه عن الشجرة، وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة يخلدهم، وهي الثمرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته، فلما أراد إبليس أن يستنزلهما دخل في جوف الحية وكان للحية أربع قوائم، كأنها بُختية من أحسن دابة خلقها الله (تعالى)، فلما دخلت الجنة خرج من جوفها إبليس فأخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته، فجاء بها إلى حوا فقال انظري إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها، فأخذت حواء فأكلت منها، ثم ذهبت بها إلى آدم فقالت انظر إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها فأكل

منها آدم، فبدت لهما سواتهما فدخل آدم في جوف الشجرة، فناداه ربه يا آدم أين أنت؟ قال أنا هذا يا رب، قال ألا تخرج، قال أستحي منك يا رب، قال ملعونة الأرض التي خُلقت منها لعنة حتى تتحول ثمارها شوكاً، قال: ولم يكن في الجنة ولا في الأرض شجرة كانت أفضل من الطلح والسدر، ثم قال يا حوّا أنت التي غررت عبدي فإنك لا تحملين حملاً إلا حملته كرهاً، فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفي على الموت مراراً، وقال للحية أنت التي دخل الملعون في بطنك حتى غرّ عبدي ملعونة أنت لعنة حتى تتحول قوائمك في بطنك ولا يكن لك رزق إلا التراب، أنت عدوة بني آدم وهم أعداؤك حيث لقيت أحداً منهم أخذت بعقبه، وحيث لقيك شدخ رأسك.

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان (دو غويه)]، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ١، ص ١٠٥ - ١٠٦).

بنو إسرائيل:

[عن ابن إسحاق قال كما ذكر لي] عن وهب بن منبه قال: ثم بُني فيهم [يعني بني إسرائيل] بعده (يعني إلياس) أليسع فكان فيهم ما شاء الله أن يكون ثم قبضه الله إليه وخلفت فيهم الخلوف، وعظمت فيهم الخطايا، وعندهم التابوت يتوارثونه كابراً عن كابر فيه السكينة وبقيّة مما ترك آل موسى وآل هارون، فكانوا لا يلقاهم عدو فيقتلون التابوت ويزحفون به معهم إلا هزم الله ذلك العدو. والسكينة فيما ذكر ابن إسحاق عن وهب به منبه عن بعض أهل العلم من بني إسرائيل رأس هرة ميتة، فإذا صرخت في التابوت بصراخ هزّ أيقنوا بالنصر وجاءهم الفتح. ثم خلف فيهم ملك يقال له إيلاف، وكان الله قد بارك لهم في جبلهم من إيليا، لا يدخله عليهم عدد ولا يحتاجون معه إلى غيره، فكان أحدهم فيما يذكرون يجمع التراب على الصخرة، ثم ينبذ فيه الحب فيخرج الله له ما يأكل سنة هو وعياله، ويكون لأحدهم الزيتونة فيعتصر منها ما يأكل هو وعياله سنة. فلما عظمت أحداثهم وتركوا عهد الله إليهم نزل بهم عدوّ فخرجوا إليه وأخرجوا التابوت كما كانوا يخرجونه، ثم زحفوا به فقوتلوا حتى استلب من أيديهم، فأتى ملكهم إيلاف فأخبر أن التابوت قد أخذ واستلب فمالت عنقه فمات كمداً عليه، فمرج أمرهم بينهم واختلف ووطئهم عدوّهم حتى أصيب من أبنائهم ونسائهم، فمكثوا على اضطراب من أمرهم واختلاف من أحوالهم يتمادون أحياناً في غيهم وضلالهم، فسلب الله عليهم من ينتقم به منهم ويراجعون التوبة أحياناً، فيكفيهم الله شر من بغاهم بسوء حتى بعث الله فيهم طالوت ملكاً، ورد عليهم تابوت الميثاق. وكانت مدة ما بين وفاة يوشع بن

نون، التي كان أمر بني إسرائيل في بعضها إلى القضاة منهم والسياسة، وفي بعضها إلى غيرهم ممن يقهرهم فيتملك عليهم من غيرهم إلى أن ثبت الملك فيهم ورجعت النبوة إليهم بشمويل بن بالي، أربعمائة سنة وستين سنة.

(المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٤٤ - ٥٤٥)

تاريخ اليمن (سبأ):

قال وهب: فلما ملك عبد شمس (بن يشجب بن يعرب بن قحطان) قال: يا بني قحطان إنكم إلّا تقاتلوا الناس قاتلوكم وإلّا تغزوهم غزوكم، ولم يغز قوم قط في عقر دارهم إلّا ركبتهم الذلة، فاغزوا الناس قبل أن يغزوكم وقاتلوهم قبل أن يقاتلوكم..

قال وهب: فأجابوه فسار إلى أرض بابل، فافتتحها، وقتل من كان بها من البوار، حتى بلغ أرض أرمينية وافتتح أرض بني يافث ثم أراد (أن) يعبر نهر الأردن يريد الشام، فلم يستطع ذلك، فقليل له أيها الملك ليس لك مجاز غير الرجوع في طريقك فبنى قنطرة.. وجاز عليها إلى الشام، والشام اسم أعجمي من لغة بني حام، وهو طيب تفسيره بالعربي، فأخذ الشام إلى الدرب ولم يكن خلف الدرب أحد، ثم نهض إلى المغرب فبلغ النيل فنزل عليه فدعا أهل مشورته، ثم قال لهم: إني رأيت أن أبني مصرأ بين هذين البحرين، ويكون صلة بين المشرق والمغرب فإنه يلجأ إليه أهل المشرق والمغرب، قالوا له: نعم الرأي أيها الملك، فبنى المدينة، وسميت مصر كما قال لهم، وبنو حام بالمغرب سكنوا براري مصر، فوصل إلى قمونية والقوط من ولد يافث بقمونية. قال وهب: وإن عبد شمس كل من قتل من الأمم سبى ذراريهم وعيالاتهم ولذلك سمي سبأ، وإن سبأ ولّى على مصر ابنه بابليون وإليه تنسب مصر للملكه عليها، ثم انصرف سبأ عبد شمس يريد مكة فسار بالعساكر على الشام، وأوصى ابنه بابليون وأنشأ يقول:

الا قل لبابليون والقول حكمة ملكت زمام الشرق والغرب فأجل
وخذ لبني حام من الأمر وسطه فإن صدقوا يوماً عن الحق فاقتل
... الخ

قال وهب ورجع سبأ إلى اليمن، فبنى السد الذي ذكر الله في كتابه، وهو سد فيه سبعون نهراً، ويقبل السيل من مسيرة ثلاثة أشهر في ثلاثة أشهر، وإن سبأ لما أسس قواعد السد لم يتم له بناؤه حتى نزل به الموت، وكان عمره خمسمائة عام وسبعين عاماً، وكان ملكه خمسمائة عام..

لما مات سبأ صار الملك بعده إلى ابنه (حمير)، وقال ابنه حمير يرثي أباه سبأ، وهي أول مريثة في العرب، فأنشأ يقول:

عجبت ليومك ماذا فعل	وسلطان عزك كيف انتقل
فأسلمت ملكك لا طائعاً	وسلّمت للأمر لما نزل
فيا عبد شمس بلغت المدى	وشيدت مجدداً فلم يمتثل
وشيدت ذخراً لدار البقا	فلما أفلت إليها أفل
فلم يبق من ذاك إلا التقى	وذاك لعمري أبقى العمل
فأحكمت من هود المحكمات	وآمنت من قبله بالرسول
وأحرمت بالبيت توفي النذور	كما كان هود لديها فعل

(أبو محمد عبد الملك بن هشام، التيجان في ملوك حمير، نشره ف. كرنكو (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، ص ٤٧ - ٥١).

حمير:

قال وهب وولي حمير بن سبأ الملك فجمع الجيوش وسار يبطاً الأمم ويدوس الأرضين، وأمعن في المشرق حتى أبعد ياجوج وماجوج إلى مطلع الشمس، وبقي قبائل من ولد يافث تحت يده وهم الترك والزط والكرد والصد والخزر والقذر (?) والدليم وفرغان، ثم قفل نحو المغرب كما فعل أبوه سبأ فسار حتى نزل بمكة فأتاه قبائل من اليمن من بني هود يشكون إليه ثمود بن عابر بن إزم، وما نزل بهم منه من الخسف والظلم، وأتاه رسول أخيه بابليون من مصر يستدعيه لنصرته على بني حام، وذلك لما بلغ بني حام موت سبأ بن يشجب عتوا على بابليون بمصر، وكان بالشام قبائل من ولد كنعان بن حام وهم بنو ماريع بن كنعان، وكان نزول الحبشة بني كوش بن حام على النيل إلى برية الرمل فتداعوا على مصر يريدون خرابها. فرجع حمير إلى اليمن وأخرج ثموداً من اليمن فأنزلهم أيلة من أرض الحجاز، فعمروها من أيلة ذات الآصا إلى أطراف جبل نجد، وذات الآصا نهر من أنهار الحجاز وهو يجري في صفا أملس يرده الحافر ولا يرده الخف، تزق فيه، فقطعت فيه ثمود الصخر لطرق الإبل لمراعيها ونحتوا في جباله البيوت سترة من حر الشمس في الحجاز، قال الله (تعالى) ﴿وَتُحِيطُونَ﴾ (١) وقال ﴿وَتُنْحِتُونَ﴾ (٢) من الجبال بيوتاً فارهيـن﴾ (٢). وفي ذات الآصا كان السبق بين قيس بن زهير

(١) القرآن الكريم، «سورة الفجر»، الآية ٩.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآية ١٤٩.

العبيسي وحذيفة بن بدر الفزاري وفيه حبس فرس ابن زهير داحس فقال في ذلك قيس:

كما لاقيت من حمل بن بدر وإخوته على ذات الأصاد
هم فخروا عليّ بغير فخر وردوا دون غايته جوادي
وكنت إذا منيت بخصم سوء دلفت له بداهية نآد
... إلخ.

قال وهب ونزل حمير بدمشق فقاتل بني ماريح حتى غلبهم وأجرى عليهم الخراج، ثم مضى إلى الحبشة فلقبهم بالقيس والبهشة فهزمهم على النيل فتبعهم حتى بلغ بهم إلى البحر المحيط من المغرب، فأذعنوا وأجرى عليهم إتاوة يؤدونها في كل عام.. ثم مضى إلى المغرب حتى بلغ إلى البحر المحيط ثم أجرى على القبط الخراج.

قال وهب: ولما توجه حمير إلى المغرب أقام في المغرب مائة عام يبني المدن ويتخذ المصانع..

قال وهب: وإن حمير قفل من أرض المغرب راجعاً، وكان يكتب بالمسند في جميع سلاحه من الحديد وفي الأجيال إذا مر عليها، فأكثر من ذلك فرأى في منامه كأن آتياً أتاه فقال له: الله الله يا حمير، قال له: وما لي؟ قال: تكتب هذا الخط المسند الكريم على الله على الحديد والحجر والعود يدرس وتعلوه النجاسات والله كرمه واصطفاه وادخره للفرقان يأتي به محمد (ﷺ) في آخر الزمان فصنه واحفظه، فإن الله تبارك وتعالى اصطفاه للقرآن أكرم الكتب إلى الله واللسان العربي سيد الألسن... ولكن استخدم هذا الخط أنت وولدك فإن لكم به على الخلق فضيلة إلى مبعث محمد (ﷺ) ومر بنيك بعدك بحفظ هذا الخط...

قال وهب: وإن حمير ملك الأرض وما عليها حتى لم يبق منها مكان كما ملكها أبوه سبأ. وكان عمر حمير أربعمائة عام وخمسة وأربعين عاماً أقام في الملك أربع مائة عام فلما جاوز مائة قال:

ملكنت من عدد السنين هنيهة ذا الملك عمرك زينة الأيام
وأرى الشباب يميل في لهو الصبا ومع الشباب غواية الأيام
... إلخ.

(المصدر نفسه، ص ٥١ - ٥٥).

وفاة الرسول:

[حدثنا عبد المنعم بن إدريس بن سنان عن أبيه] عن وهب بن منبه عن جابر ابن عبد الله وابن عباس، قالوا: لما نزلت ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾^(٣) إلى آخر السورة، قال محمد (ﷺ): يا جبريل نفسي قد نعت، قال جبريل: الآخرة خير لك من الأولى، ولسوف يعطيك ربك فترضى. فأمر رسول الله (ﷺ) فصلى بالناس ثم صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم خطب خطبة وجلت منها القلوب وبكت منها العيون، ثم قال: أيها الناس أي نبي كنت لكم؟ قالوا: جزاك الله من نبي خير، فقد كنت لنا كالأب الرحيم وكالأخ الناصح المشفق، أدبت رسالات الله وأبلغتنا وحيه ودعوت إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، فجزاك الله عنا أفضل ما جزى نبياً عن أمته، فقال لهم: معاشر المسلمين أنا أنشدكم بالله وبحقي عليكم من كانت له قبلي مظلمة فليقم فليقتصّ مني قبل القصاص في القيامة.

(أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢ - ١٩٣٨)، ج ٤، ص ٧٣).

[وبعد أن يذكر خبر عكاشة، يبين أن رسول الله (ﷺ) مرض ذلك اليوم مرضه الأخير].

فلما كان يوم الأحد ثقل في مرضه فأذن بلال بالأذان ثم وقف بالباب فتأدى السلام عليك يا رسول الله الصلاة يرحمك الله. فسمع رسول الله (ﷺ) صوت بلال فقالت له فاطمة: يا بلال إن رسول الله (ﷺ) اليوم مشغول بنفسه، فدخل بلال المسجد فلما أسفر الصبح قال: والله لا أقيمها أو استأذن سيدي رسول الله (ﷺ) فرجع وقام بالباب ونادى السلام عليك يا رسول الله.. فسمع رسول الله صوت بلال فقال: أدخل يا بلال إن رسول الله مشغول بنفسه، مرّ أبا بكر يصلي بالناس، فخرج ويده على أم رأسه وهو يقول واغوثاه بالله وانقطاع رجائي وانفصام ظهري، ليتني لم تلدني أُمِّي وإذ ولدتنني ليتني لم أشهد من رسول الله (ﷺ) هذا اليوم! ثم قال: يا أبا بكر إن رسول الله أمرك أن تصلي بالناس، فتقدم أبو بكر - رضي الله عنه - للناس وكان رجلاً رقيقاً، فلما نظر إلى خلوة المكان من رسول الله (ﷺ) لم يتمالك أن خرّ مغشياً عليه، وصاح المسلمون بالبكاء فسمع رسول الله (ﷺ) ضجيج الناس... فلما كان يوم الاثنين اشتد به الوجع، وأوصى الله تعالى إلى ملك الموت عليه السلام أن اهبط إلى حبيبي وصفيي محمد (ﷺ) في أحسن صورة، وارفق به في

(٣) المصدر نفسه، «سورة الفتح»، الآية ١.

قبض روحه، فهبط ملك الموت عليه السلام، فوقف بالباب شبه أعرابي ثم قال: السلام عليكم يا أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة أأدخل؟ [وبعد إصراره على الدخول سمع الرسول صوته وعرفه وقال له]. . أأدخل يرحمك الله يا ملك الموت. . يا ملك الموت جئتني زائراً أو قابضاً؟ قال: جئتك زائراً وقابضاً، وأمرني الله عز وجل أن لا أدخل عليك إلا بإذنك ولا أقبض روحك إلا بإذنك، فإن أذنت وإلا رجعت إلى ربي. . .

(المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٥ وما بعدها).

موسى بن عُقبة

المقاطعة :

قال موسى بن عقبة عن الزهري : ثم إن المشركين اشتدوا على المسلمين كأشد ما كانوا، حتى بلغ المسلمين الجهد، واشتد عليهم البلاء، وجمعت قريش في مكرها أن يقتلوا رسول الله (ﷺ) علانية، فلما رأى أبو طالب عمل القوم جمع بني عبد المطلب، وأمرهم أن يدخلوا رسول الله شعبهم، وأمرهم أن يمنعوهم ممن أرادوا قتله، فاجتمع على ذلك مسلمهم وكافرهم، فمنهم من فعله حمية ومنهم من فعله إيماناً و يقيناً. فلما عرفت قريش أن القوم قد منعوا رسول الله (ﷺ) وأجمعوا على ذلك، اجتمع المشركون من قريش، فأجمعوا أمرهم أن لا يجالسوهم ولا يبايعوهم ولا يدخلوا بيوتهم حتى يسلموا رسول الله (ﷺ) للقتل وكتبوا في مكرهم صحيفة وعهوداً وموائيق لا يقبلوا من بني هاشم صلحاً أبداً ولا يأخذهم بهم رافة حتى يسلموه للقتل. فلبث بنو هاشم في شعبهم ثلاث سنين واشتد عليهم البلاء والجهد وقطعوا عنهم الأسواق فلا يتركوا لهم طعاماً يقدم مكة ولا يبيعاً إلا بادروهم إليه فاشتروه يريدون بذلك أن يدركوا سفك دم رسول الله (ﷺ)، فكان أبو طالب إذا أخذ الناس مضاجعهم أمر رسول الله (ﷺ) فاضطجع على فراشه حتى يرى ذلك من أراد به مكرراً واغتيالاً له، فإذا نام الناس أمر أحد بنيه أو إخوته أو بني عمه فاضطجعوا على فراش رسول الله (ﷺ) وأمر رسول الله أن يأتي بعض فرشهم فينام عليه. فلما كان رأس ثلاث سنين تلاوم رجال من بني عبد مناف ومن قصي ورجال من سواهم من قريش قد ولدتهم نساء من بني هاشم ورأوا أنهم قد قطعوا الرحم، واستخفوا بالحق، واجتمع أمرهم من ليلتهم على نقض ما تعاهدوا عليه من الغدر والبراءة منه، وبعث الله على صحيفتهم الأرضة فلحست كل ما كان فيها من عهد وميثاق. ويقال كانت معلقة في سقف البيت، فلم تترك اسماً لله فيها إلا لحسته وبقي ما كان فيها من شرك وظلم وقطيعة رحم، وأطلع الله عز وجل رسوله على

الذي صنع بصحيفتهم فذكر ذلك رسول الله (ﷺ) لأبي طالب، قال أبو طالب: لا والثواقب ما كذبني، فانطلق يمشي بعصابته من بني عبد المطلب حتى أتى المسجد وهو حافل من قریش، فلما رأوهم عامدين بجماعتهم أنكروا ذلك، وظنوا أنهم خرجوا من شدة البلاء، فأتوهم ليعطوهم رسول الله (ﷺ). فتكلم أبو طالب فقال: فقد حدثت أمور بينكم لم نذكرها لكم، فأتوا بصحيفتكم التي تعاهدتم عليها فعله أن يكون بيننا وبينكم صلح، وإنما قال ذلك خشية أن ينظروا في الصحيفة قبل أن يأتوا بها، وقالوا: قد أن لكم أن تقبلوا وترجعوا إلى أمر يجمع قومكم، فإنما قطع بيننا وبينكم رجل واحد جعلتموه خطراً لهلكة قومكم وعشيرتكم وفسادهم، فقال أبو طالب: إنما أتيتكم لأعطيكم أمراً لكم فيه نصف، إن ابن أخي أخبرني ولم يكذبني أن الله بريء من هذه الصحيفة التي في أيديكم، ومحا كل اسم هو له فيها، وترك فيها غدركم وقطيعتكم إيانا وتظاهركم علينا بالظلم. فإن كان الحديث الذي قال ابن أخي كما قال فأفيقوا، فوالله لا نسلّمه أبداً حتى يموت من عندنا آخرنا، وإن كان الذي قال باطلاً دفعناه إليكم فقتلتموه أو استحيتم، قالوا: قد رضينا بالذي تقول، ففتحوا الصحيفة فوجدوا الصادق المصدق (ﷺ) قد أخبر خبرها، فلما رأتها قریش كالذي قال أبو طالب قالوا: والله إن كان هذا قط إلا سحر من صاحبكم، فارتكسوا وعادوا بشر ما كانوا عليه من كفرهم والشدة على رسول الله (ﷺ) والقيام على رهطه بما تعاهدوا عليه. فقال أولئك النفر من بني عبد المطلب: إن أولى بالكذب والسحر غيرنا فكيف ترون فإننا نعلم أن الذي اجتمعتم عليه من قطيعتنا أقرب إلى الحبث والسحر من أمرنا، ولولا أنكم اجتمعتم على السحر لم تفسد صحيفتكم وهي في أيديكم طمس ما كان فيها من اسمه وما كان فيها من بني تركه أفنحن السحرة أم أنتم؟ فقال عند ذلك النفر من بني عبد مناف وبني قصي ورجال من قریش ولدتهم نساء من بني هاشم منهم أبو البخترى والمطعم بن عدي وزهير بن أبي أمية بن المغيرة وزمعة بن الأسود، وهشام بن عمرو - وكانت الصحيفة عنده وهو من بني عامر بن لؤي - في رجال من أشrafهم ووجوههم: نحن براء مما في هذه الصحيفة. قال أبو جهل، لعنه الله، هذا أمر قضى بليل، وأنشأ أبو طالب يقول الشعر في شأن صحيفتهم ويمدح النفر الذين تبرأوا منها، ونقضوا ما كان فيها من عهد ويمتدح النجاشي.

(أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ،

١٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٨ - ١٣٥٨ هـ/ ١٩٢٩ - ١٩٣٩ م)،

ج ٣، ص ٨٤ - ٨٥).

الرسول يعرض نفسه في المواسم:

وقال موسى بن عقبة عن الزهري: فكان رسول الله (ﷺ) في تلك السنين يعرض نفسه على قبائل العرب في كل موسم ويكلّم كل شريف قوم، لا يسألهم مع ذلك إلا أن يؤووه ويمنعوه، ويقول: لا أكره أحداً منكم على شيء من رضي منكم بالذي أدعوه إليه فذلك ومن كره لم أكرهه، إنما أريد أن تحرزوني فيما يراد لي من القتل حتى أبلغ رسالة ربي وحتى يقضي الله لي ولمن صحبني بما شاء، فلم يقبله أحد منهم، وما يأت أحداً من تلك القبائل إلا قال: قوم الرجل أعلم به، أترون أن رجلاً يصلحنا وقد أفسد قومه ولفظوه؟ وكل ذلك مما ذخره الله للأنصار وأكرمهم به.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٠).

بيعة العقبة الأولى:

وروى موسى بن عقبة فيما رواه عن الزهري وعروة بن الزبير: أن أول اجتماعه عليه السلام بهم [الأنصار] كانوا ثمانية وهم معاذ بن عفراء وأسعد بن زرارة ورافع بن مالك، وذكوان - وهو ابن عبد قيس - وعبد بن الصامت وأبو عبد الرحمن يزيد بن ثعلبة وأبو الهيثم بن التيهان وعويم بن ساعدة. فأسلموا وواعدوه إلى قابل، فرجعوا إلى قومهم فدعوههم إلى الإسلام، وأرسلوا إلى رسول الله (ﷺ) معاذ بن عفراء، ورافع بن مالك أن ابعث إلينا رجلاً يفقهنا. فبعث إليهم مصعب بن عمير فنزل على أسعد بن زرارة. وذكر تمام القصة كما سيوردها ابن إسحاق أتم من سياق موسى بن عقبة، والله أعلم.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٩).

أول دخول الرسول المدينة:

ذكر موسى بن عقبة أن رسول الله (ﷺ) مرّ في طريقه بعبد الله بن أبي بن سلول وهو في بيت، فوقف رسول الله (ﷺ) ينتظر أن يدعوه إلى المنزل - وهو يومئذ سيد الخزرج في أنفسهم - فقال عبد الله انظر الذين دعوك فانزل عليهم. فذكر ذلك رسول الله (ﷺ) لنفر من الأنصار، فقال سعد بن عبادة يعتذر عنه: لقد مرّ الله علينا بك يا رسول الله وإنا نريد أن نعقد على رأسه التاج ونملكه علينا.

قال موسى بن عقبة: وكانت الأنصار قد اجتمعوا قبل أن يركب رسول الله (ﷺ) من بني عمرو بن عوف، فمشوا حول ناقته، لا يزال أحدهم يتنازع صاحبه

زمام الناقة شحاً على كرامة رسول الله (ﷺ) وتعظيماً له، وكلما مر بدار من دور الأنصار دعوه إلى المنزل، فيقول (ﷺ): دعوها فإنها مأمورة، وإنما أنزل حيث أنزلني الله، فلما انتهت إلى دار أبي أيوب بركت به على الباب، فنزل فدخل بيت أبي أيوب حتى ابنتى مسجده ومساكنه.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٩).

وقال موسى بن عقبة عن الزهري: هذه مغازي رسول الله (ﷺ) التي قاتل فيها، يوم بدر في رمضان سنة ثنتين، ثم قاتل يوم أحد في شوال سنة ثلاث، ثم قاتل يوم الخندق - وهو يوم الأحزاب وبني قريظة - في شوال من سنة أربع، ثم قاتل بني المصطلق وبني لحيان في شعبان سنة خمس، ثم قاتل يوم خيبر سنة ست، ثم قاتل يوم الفتح في رمضان سنة ثمان، ثم قاتل يوم حنين وحاصر أهل الطائف في شوال سنة ثمان، ثم حج أبو بكر سنة تسع، ثم حج رسول الله (ﷺ) حجة الوداع سنة عشر، وغزا اثنتي عشرة غزوة ولم يكن فيها قتال، وكانت أول غزوة غزاها الأبناء.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٢).

من بدر:

قال موسى بن عقبة: قتل يوم بدر من المسلمين من قريش ستة ومن الأنصار ثمانية، وقتل من المشركين تسعة وأربعون، وأسير منهم تسعة وثلاثون. هكذا رواه البيهقي عنه.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٠٠).

بعد أحد:

قال موسى بن عقبة: ولما دخل رسول الله (ﷺ) أرقعة المدينة إذا النوح والبكاء في الدور، قال: ما هذا؟ قالوا: هذه نساء الأنصار يبكين قتلاهم، فقال: لكن حمزة لا بواكي له، واستغفر له، فسمع ذلك سعد بن معاذ، وسعد بن عباد، ومعاذ بن جبل، وعبد الله بن رواحة فمشوا إلى دورهم فجمعوا كل نائحة باكية كانت بالمدينة، فقالوا: والله لا تبكين قتلى الأنصار حتى تبكين عم النبي (ﷺ) فإنه قد ذكر أنه لا بواكي له بالمدينة (وزعموا أن الذي جاء بالنوائح عبد الله بن رواحة). فلما سمع رسول الله (ﷺ) قال: ما هذا؟ فأخبر بما فعلت الأنصار بنسائهم فاستغفر لهم،

وقال لهم خيراً، وقال: ما هذا أردت وما أحب البكاء، ونهى عنه.

قال موسى بن عقبة: وأخذ المنافقون عند بكاء المسلمين في المكر والتفريق عن رسول الله (ﷺ) وتحزين المسلمين، وظهر غش اليهود، وفارت المدينة بالنفاق فور المرجل، وقالت اليهود لو كان نبياً ما ظهوروا عليه ولا أصيب منه ما أصيب، ولكنه طالب مُلك تكون له الدولة وعليه، وقال المنافقون مثل قولهم، وقالوا للمسلمين: لو كنتم أطعتمونا ما أصابكم الذي أصابوا منكم، فأنزل الله القرآن في طاعة من أطاع ونفاق من نافق وتعزية المسلمين، يعني فيمن قتل منهم، فقال ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(١).

قال موسى بن عقبة، بعد اقتصاص وقعة أحد وذكره رجوعه - عليه السلام - إلى المدينة: وقدم رجل من أهل مكة على رسول الله (ﷺ) فسأله عن أبي سفيان وأصحابه، فقال: نازلتهم فسمعتهم يتلاومون، ويقول بعضهم لبعض لم تصنعوا شيئاً، أصبتم شوكه القوم وحدهم ثم تركتموهم، ولم تتبروهم فقد بقي منهم رؤوس يجمعون لكم. فأمر رسول الله (ﷺ) وبهم أشد القرح، بطلب العدو ليسمعوا بذلك، وقال: لا يتطلقن معي إلا من شهد القتال، فقال عبد الله بن أبي: أنا راكب معك، فقال: لا، فاستجابوا لله ولرسوله على الذي بهم من البلاء، فانطلقوا. فقال الله في كتابه ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾^(٢). قال: وأذن رسول الله (ﷺ) لجابر حين ذكر أن أباه أمره بالمقام في المدينة على أخواته، قال: وطلب رسول الله (ﷺ) العدو حتى بلغ حراء الأسد.

(المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٨ - ٤٩).

عكرمة بن أبي جهل:

[ذكر محمد بن عمر أن أبا بكر بن عبد الله بن أبي سيرة حدثه] عن موسى بن عقبة عن أبي حبيبة مولى الزبير عن عبد الله بن الزبير قال:

لما كان يوم فتح مكة هرب عكرمة بن أبي جهل إلى اليمن، وخاف أن يقتله رسول الله (ﷺ) وكانت امرأته أم حكيم بنت الحارث بن هشام امرأة لها عقل،

(١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١٢١.

(٢) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٧٢.

وكانت قد اتبعت رسول الله (ﷺ) فجاءت إلى رسول الله (ﷺ) فقالت: ابن عمي عكرمة قد هرب منك إلى اليمن، وخاف أن تقتله فأمنه، قال: قد أمنت به بأمان الله فمن لقيه فلا يعرض له، فخرجت في طلبه فأدرسته في ساحل من سواحل تهامة، وقد ركب البحر فجعلت تُليح إليه وتقول: يا ابن عم جئتك من أوصل الناس وأبر الناس وخير الناس لا تهلك نفسك وقد استأمنت لك منه فأمنك، فقال: أنت فعلت ذلك؟ قالت: نعم أنا كلمته فأمنك، فرجع معها ولما دنا من مكة قال رسول الله (ﷺ) لأصحابه: يأتيكم عكرمة بن أبي جهل مؤمناً مهاجراً فلا تسبوا أباه فإن سب الميت يؤذي الحي ولا يبلغ الميت. قال: فقدم عكرمة فانتهى إلى باب رسول الله (ﷺ) وزوجته معه، فسبقته فاستأذنت على رسول الله (ﷺ) فدخلت، فأخبر عمر رسول الله (ﷺ) بقدوم عكرمة فاستبشر ووثب قائماً على رجليه وما على رسول الله (ﷺ) رداء فرحاً بعكرمة وقال: أدخله، فدخل فقال: يا محمد إن هذه أخبرتني أنك أمتني، فقال رسول الله (ﷺ): فأنت آمن، قال عكرمة: فقلت أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأنت عبد الله ورسوله، وقلت: إنك أبر الناس وأصدق الناس وأوفى الناس، أقول ذلك وأني لمطاطي رأسي استحياء منه، ثم قلت: يا رسول الله استغفر لي كل عداوة عاديتكها أو مركب أوضعت فيه أريد فيه إظهار الشرك، فقال رسول الله (ﷺ): اللهم اغفر لعكرمة كل عداوة عادانيها أو مركب أوضع فيه يريد أن يصد عن سبيلك، قلت: يا رسول الله مرني بخير ما تعلم فأعمله، قال: قل أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وجاهد في سبيله، ثم قال عكرمة: أما والله يا رسول الله لا أدع نفقة كنت أنفقها في صد عن سبيل الله إلا أنفقت ضعفها في سبيل الله عز وجل، ثم اجتهد في القتال حتى قتل شهيداً يوم أجنادين في خلافة أبي بكر، وقد كان رسول الله استعمله عام حجّه على هوازن يصدّقها، فتوفي رسول الله (ﷺ) وعكرمة يومئذ بتبالة.

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دوغويه]، ١٥ ج (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٣، ص ٢٣٠٦ - ٢٣٠٧).

عمر بن الخطاب:

عن محمد بن صالح أنه سمع موسى بن عقبة يحدث أن رهطاً أتوا عمر، فقالوا كثر العيال، واشتدت المؤنة، فزدنا في أعطياتنا. قال: فعلتموها، جمعتم بين الضرائر، واتخذتم الخدم في مال الله عز وجل، أما والله لوددت أني وإياكم في سفيتين في لجة البحر تذهب بنا شرقاً وغرباً، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم، فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه. فقال طلحة: وما عليك لو قلت إن

تعوّج عزلوه، فقال: لا، القتل أنكل لمن بعده، إحدروا فتى قريش وابن كريمها الذي لا ينام إلا على الرضى ويضحك عند الغضب، وهو يتناول من فوقه ومن تحته.

(المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٥٦).

محمد بن إسحق

ذكر خلق آدم:

قال ابن إسحق: فلما أراد الله أن يخلق آدم بقدرته ليبتليه ويبتلي به لعلمه بما في ملائكته وجميع خلقه، وكان أول بلاء ابتليت به الملائكة مما لها فيه ما تحب وما تكره البلاء والتمحيص بما فيهم مما لو تعلموا أو أحاط به علم الله منهم جميع الملائكة من سكان السماوات والأرض، ثم قال ﴿إني جاعل في الأرض خليفة..﴾ إلى قوله - إني أعلم ما لا تعلمون^(١) أي إن فيكم ومنكم، ولم يبد لها لهم منه المعصية والفساد وسفك الدماء وقال الله تعالى ﴿ما كان لي من علم بالملا الأعلى إذ يختصمون﴾^(٢) فلما عزم الله تعالى على خلق آدم قال للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، فحفظت الملائكة وعده ووعوا قوله، وأجمعوا لطاعته إلا ما كان من عدو الله إبليس فإنه صمت على ما في نفسه من الحسد والبغي والتكبر، وخلق الله آدم من أدمة الأرض من طين لازب من حمى مسنون بيده تكرمة له وتعظيماً لأمره. فيقال والله أعلم: خلقه ثم وضعه ينظر إليه أربعين عاماً قبل أن ينفخ فيه الروح حتى عاد صلصالاً كالفخار، ولم تمسه نار، كان خلقه يوم الجمعة في آخر ساعة منها، ذلك قوله تعالى ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾^(٣).

هذا كله قول محمد بن إسحق صاحب المبتدأ والمغازي..

(البدء والتاريخ) (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي *Le Livre de la = création et de*

l'histoire de Motahhar ben Tahir el Maqdisi، اعتنت بنشره وترجمته من العربية إلى

الفرانسوية كلمان هوار، [ج (باريس: إرنست لورو، ١٨٩٩ - ١٩١٩)، ج ٢، ص ٨٣ - ٨٤].

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

(٢) المصدر نفسه، «سورة ص»، الآية ٦٩.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الإنسان»، الآية ١.

قايين وهابيل :

محمد بن إسحق قال : حدثني بعض أهل العلم من أهل الكتاب أن آدم تغشى حواء قبل أن يُصيب الخطيئة، فحملت بقين بن آدم ويقال قايين وتوأمته قليميا، فلم تجد عليهما وحاً ولا وصياً، ولم تجد بها طلقاً حين ولدتهما، ولم تر معهما دماً لظهر الجنة، فلما ذاقا الشجرة وخطئا هبطا إلى الأرض، فكان مهبطهما فيما يذكر أهل العلم على جبل يقال له واسم من أرض الهند بين قرى الدهنج والمندل. ويرى بعض أهل العلم أن قايناً لما كان نشوؤه في الرحم في إبان معصية آدم لحقته تلك المعصية حتى قتل أخاه. قال : فلما اطمأنت بالأرض تغشاهما فحملت بهابيل وتوأمته لبوذا، ووجدت حين ولدتهما الطلق، ورأت معهما الدم. وكانت حواء لا تحمل إلا توأمين ذكراً وأنثى فحملت حواء لآدم أربعين ولداً لصلبه من ذكر وأنثى في عشرين بطناً. فلما بلغ هابيل وقايين شغل آدم قايناً بالحرث والزرع وهابيل برعاية الماشية، ثم أمر آدم ابنه قايناً أن ينكح لبوذا توأمة هابيل، وأمر هابيل أن ينكح قليميا توأمه قايين، وكانت أحسن الناس، فسلم لذلك هابيل ورضي، وقال قايين نحن من ولادة الجنة وهابيل وتوأمته من ولادة الأرض، وأنا أحق بأختي، وإنما نفس بها للجمال وضم بها على أخيه، فقال أبوه : يا بني لا تحل لك، فأبى قايين أن يقبل ذلك فقال له أبوه : أي بني قرب قرباناً ويقرب أخوك هابيل قرباناً فأيكما قبل الله قربانه فهو أحق بها. فقرب قايين قمحاً وقرب هابيل من أبكار غنمه، ويقال قرب بقرة فبعث الله ناراً بيضاء. فأكلت قربان هابيل، وتركت قربان قايين، وبذلك كان الله يقبل القربان إذا قبله بقول أهل الكتاب، ومن ذلك قولهم للنبي (ﷺ) إن الله عهد إلينا أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار. فلما قبل الله قربان هابيل وكان في ذلك القضاء له بأخت قايين، غضب قايين وغلب عليه الكبر، واستحوذ عليه الشيطان فاتبع أخاه هابيل، وهو في ماشيته يرعى، فقتله. قال الله تعالى لنبيه محمد (ﷺ) ﴿واتل عليهم - يعني أهل الكتاب - نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين. لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين. إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين. فطوَعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ. فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيرِيهَ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَ أَخِي...﴾^(٤). وذلك أنه خرق بعد قتله، ولم يدر كيف يصنع به ولا كيف يواريه،

(٤) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآيات ٢٧ - ٣١.

لأنه أول ميت وأول قتيل، فلما انصرف قايين إلى أبيه قال: يا قايين أين أخوك هابيل؟ قال ما أدري ما كنت عليه رقيقاً. فقال له: إن صوت دم أخيك ليناديني من الأرض التي فتحت فاهها فتلقت دم أخيك من يدك، فإذا أنت عملت بيدك في الأرض فإنها لا تعود تعطيك حرثها وتكون فزعاً تائهاً.

(أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، الإكليل، حققه أوسكار لوفكرون (إيسالا: [د.ن.]، ١٩٥٣)، ج ١).

ذكر حفر زمزم:

ثم إن عبد المطلب بينما هو نائم في الحجر إذ أتى فأمر بحفر زمزم وكان أول ما ابتدئ به عبد المطلب من حفرها كما حدثني يزيد بن أبي حبيب المصري.. قال عبد المطلب: إني لنائم في الحجر إذ أتاني آتٍ فقال احفر طيبة، قال قلت: وما طيبة؟ قال: ثم ذهب عني. فلما كان الغد رجعت إلى مضجعي فنمت فيه فجاءني، فقال: احفر برة، قال: فقلت: وما برة؟ قال ثم ذهب عني. فلما كان الغد رجعت إلى مضجعي فنمت فيه فجاءني فقال: احفر المذنونة، قال: قلت: وما المذنونة؟ قال: ثم ذهب عني. فلما كان الغد رجعت إلى مضجعي فنمت فيه فجاءني فقال: احفر زمزم، قال قلت: وما زمزم؟ قال: لا تنزف أبداً ولا تُذم تسقي الحجيج الأعظم وهي بين الفرث والدم عند نقرة الغراب الأعصم عند قرية النمل. قال فلما بُيِّن له شأنها ودلَّ على موضعها وعرف أنه قد صدق غدا بمعوله ومعه ابنه الحارث بن عبد المطلب ليس له يومئذ ولد غيره فحضر، فلما بدا لعبد المطلب الطُّيَّ كبر فعرفت قريش أنه قد أدرك حاجته، فقاموا إليه فقالوا: يا عبد المطلب إنها بير أبينا إسماعيل وإن لنا فيها حقاً فأشركنا معك فيها، قال: ما أنا بفاعل إن هذا الأمر قد خصصت به دونكم وأعطيته من بينكم، قالوا: له فأنصفنا فإننا غير تاركين حتى نخاصمك فيها، قال: فاجعلوا بيني وبينكم من شئتم أحاكمكم إليه، قالوا: كاهنة بني سعد هذيم، قال: نعم، وكانت بأشراف الشام. فركب عبد المطلب ومعه نفر من بني أبيه من بني عبد مناف وركب من كل قبيلة من قريش نفر، قال والأرض إذ ذاك مفاوز، قال: فخرجوا حتى إذا كانوا ببعض تلك المفاوز بين الحجاز والشام فني ماء عبد المطلب وأصحابه فظمئوا حتى أيقنوا بالهلكة فاستسقوا من معهم من قبائل قريش فأبوا عليهم وقالوا إنا بمفازة ونحن نخشى على أنفسنا مثل ما أصابكم. فلما رأى عبد المطلب ما صنع القوم وما يتخوف على نفسه وأصحابه قال: ماذا ترون؟ قالوا: ما رأينا إلا تبع لرأيك فمرنا بما شئت، قال: فإني أرى أن يحفر كل رجل منكم

حفرتة لنفسه بما بكم الآن من القوة فكلما مات رجل دفعه أصحابه في حفرتة، ثم واروه حتى يكون آخركم واحداً فضيعة رجل واحد أيسر من ضيعة ركب جميعاً، قالوا: نعم ما أمرت به. فقام كل رجل منهم بحفر حفرتة، ثم قعدوا ينتظرون الموت عطشاً، ثم إن عبد المطلب قال لأصحابه: والله إن إلقاءنا بأيدينا هكذا للموت لا نضرب ولا نبتغي لأنفسنا لعجز فعسى الله أن يرزقنا ماء ببعض البلاد ارتحلوا، فارتحلوا حتى إذا فرغوا ومن معهم من قبائل قريش ينظرون إليهم ما هم فاعلون تقدم عبد المطلب إلى راحلته فركبها فلما انبعثت به انفجرت من تحت خفها عين من ماء عذب، فكبر عبد المطلب وكبر أصحابه، ثم نزل فشرب وشرب أصحابه واستقوا حتى ملأوا أسقيتهم، ثم دعا القبائل من قريش فقال هلم إلى الماء فقد سقانا الله فاشربوا واستقوا، فجاؤوا فشربوا واستقوا، ثم قالوا: قد والله قضى لك علينا يا عبد المطلب، والله لا نخاصمك في زمزم أبداً، إن الذي سقاك هذا الماء بهذه الفلاة لهو سقاك زمزم، فارجع إلى سقايتك راشداً، فرجع ورجعوا معه، ولم يصلوا إلى الكاهنة وخلوا بينه وبينها.

(أبو محمد عبد الملك بن هشام، سيرة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق فرديناند وستنفلد، ٢ ج (غوتنغن: [د.ن.]، ١٨٥٩ - ١٨٦٠)، ص ٩١ - ٩٣).

[ثم يورد خبراً آخر يختلف نوعاً ما عن هذه القصة، ذلك أنه بعد أن استيقظ من منامه].

فغدا عبد المطلب ومعه ابنة الحارث، وليس له يومئذ ولد غيره، فوجد قرية النمل. . بين الوثنين إساف ونائلة، اللذين كانت قريش تنحر عندهما ذبايحها، فجاء بالمعول وقام ليحفر حيث أمر، فقامت إليه قريش حين رأوا جدّه فقالوا: والله لا نتركك تحفر بين وثنينا هذين اللذين ننحر عندهما، فقال عبد المطلب لابنه الحارث: دعني حتى أحفر فوالله لأمضين لما أمرت به، فلما عرفوا أنه غير نازع خلوا بينه وبين الحفر وكفوا عنه، فلم يحفر إلا يسيراً حتى بدا له الطي فكبّر وعرف أنه قد صدق، فلما تمادى به الحفر وجد فيها غزالين من ذهب، وهما الغزالان اللذان دفنت جرههم فيها حين خرجت من مكة ووجد فيها أسياً قلعية وأدراعاً، فقالت له قريش: يا عبد المطلب لنا معك في هذا شرك وحق، قال: لا ولكن هلم إلى أمر نصف بيني وبينكم نضرب عليها بالقداح. .

(المصدر نفسه، ص ٩٤).

ابتداء النصرانية بنجران :

قال ابن إسحق حدثني المغيرة بن أبي ليبيد مولى الأخنس عن وهب بن منبه اليماني أنه حدثه أن موقع ذلك الدين بنجران كان أن رجلاً من بقايا أهل دين عيسى ابن مريم عليه السلام يقال له فيميون، وكان رجلاً صالحاً مجتهداً زاهداً في الدنيا مجاب الدعوة وكان ساجداً ينزل القرى لا يُعرف بقرية إلا خرج منها إلى قرية لا يعرف بها وكان لا يأكل إلا من كسب يديه وكان بقاء يعمل الطين وكان يعظم الأحد فإذا كان يوم الأحد لم يعمل فيه شيئاً وخرج إلى فلاة من الأرض يصلي بها حتى يمسي، قال: وكان في قرية من قرى الشام يعمل عمله ذلك مستخفياً ففطن لشأنه رجل من أهلها يقال له صالح فأحبه صالح حباً لم يحبه شيئاً كان قبله فكان يتبعه حيث ذهب ولا يفطن له فيميون حتى خرج مرة في يوم الأحد إلى فلاة من الأرض كما كان يصنع وقد اتبعه صالح وفيميون لا يدري فجلس صالح منه منظر العين مستخفياً منه لا يجب أن يعلم بمكانه وقام فيميون يصلي فبينما هو يصلي إذ أقبل نحوه التين الحية ذات الرؤوس السبعة فلما رآها فيميون دعا عليها فماتت ورآها صالح ولم يدر ما أصابها فخاف عليه فعيل عولة، فصرخ يا فيميون التين قد أقبل نحوك فلم يلتفت إليه وأقبل على صلاته حتى فرغ منها وأمسى فانصرف وعرف أنه قد عرف وعرف صالح أنه قد رأى مكانه، فقال له: يا فيميون تعلم والله أنني ما أحببت شيئاً قط حُبك وقد أردت محبتك والكينونة معك حيث كنت، قال: ما شئت أمري كما ترى فإن علمت أنك تقوى عليه فنعم فلزمه صالح، وقد كان أهل القرية يفتنون لشأنه، وكان إذا فاء جاءه العبد به الضّر دعا له فشفي، وإذا دعي إلى أحد به ضر لم يأته وكان لرجل من أهل القرية ابن ضرير فسأل عن شأن فيميون فقبل له إنه لا يأتي أحداً دعاه ولكنه رجل يعمل للناس البنيان بالأجر فعمد الرجل إلى ابنه ذلك فوضعه في حجرته وألقى عليه ثوباً ثم جاءه فقال له: يا فيميون، إني قد أردت أن أعمل في بيتي عملاً فانطلق معي إليه حتى تنظر إليه فأشارطك عليه فانطلق معه حتى دخل حجرته ثم قال له: ما تريد أن تعمل من بيتك هذا؟ قال: كذا وكذا، ثم انتشط الرجل الثوب عن الصبي وقال: يا فيميون عبد من عباد الله أصابه ما ترى فادع الله له، فدعا له فيميون فقام الصبي ليس له بأس، وعرف فيميون أنه قد عرف فخرج من القرية واتبعه صالح فبينما هو يمشي في بعض الشام إذ مر بشجرة عظيمة فناداه رجل فقال: افيميون؟ قال: نعم، قال: ما زلت أنظرك وأقول متى هو جاء حتى سمعت صوتك فعرفت أنك هو لا تبرح حتى تقوم عليّ فإني ميت الآن، قال فمات وقام عليه حتى واره ثم انصرف وتبعه صالح حتى وطئا بعض أرض العرب فعدوا عليهما فاخطفتهما سيارة من بعض العرب فخرجوا بهما حتى باعوهما بنجران وأهل

نجران يومئذ على دين العرب يعبدون نخلة طويلة بين أظهرهم لها عيد كل سنة، إذا كان ذلك العيد علقوا عليها كل ثوب حسن وجدوه وحلّ النساء، ثم خرجوا إليها فعكفوا عليها يوماً، فابتاع فيميون رجلٌ من أشرافهم وابتاع صالحاً آخر، فكان فيميون إذا قام من الليل في بيت له أسكنه إياه سيده يصلي استسرج له البيت نوراً حتى يصبح من غير مصباح، فرأى ذلك سيده فأعجبه ما يرى منه فسأله عن دينه فأخبره به، وقال له فيميون: إنما أنتم في باطل، إن هذه النخل لا تضر ولا تنفع، ولا دعوت عليها إلهي الذي أعبد لأهلكها وهو الله وحده لا شريك له، قال: فقال له سيده: فأفعل فإنك إن فعلت دخلنا في دينك وتركنا ما نحن عليه، قال: فقام فيميون فتطهر وصلى ركعتين، ثم دعا الله عليها فأرسل الله عز وجل رجلاً فجعلتها من أصلها فألقتها، فاتبعه عند ذلك أهل نجران على دينه فحملهم على الشريعة من دين عيسى بن مريم، ثم دخلت عليهم الأحداث التي دخلت على أهل دينهم بكل أرض، فمن هناك كانت النصرانية بنجران في أرض العرب، قال ابن إسحق فهذا حديث وهب بن منبه عن أهل نجران.

(المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢٢).

بدء الوحي

قال ابن إسحق فذكر الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة أنها حدثته أن أول ما ابتدئ به رسول الله (ﷺ) من النبوة حين أراد كرامته ورحمة العباد به الرؤى الصادقة، لا يرى رسول الله (ﷺ) رؤيا في منامه إلا جاءت كفلق الصبح، قالت وحبّ الله إليه الخلوة، فلم يك شيء أحب إليه من أن يخلو وحده.

(المصدر نفسه، ص ١٥١).

غزوة الخندق:

[يزاد بن عبد الله البكائي عن محمد بن إسحق المطلبي].

قال: ثم كانت غزوة الخندق في شوال سنة خمس.

فحدثني يزيد بن رومان مولى آل الزبير عن عروة بن الزبير ومن لا أتهم عن عبد الله بن كعب بن مالك، ومحمد بن كعب القرظي، والزهري وعاصم بن عمر بن قتادة، وعبد الله بن أبي بكر وغيرهم من علمائنا، كلهم قد اجتمع حديثه في الحديث عن الخندق، وبعضهم يحدث ما لا يحدث بعض، قالوا: إنه كان من حديث الخندق أن نفراً من اليهود منهم سلام بن أبي الحقيق، وهوذة بن قيس الوائلي، وأبو عمار الوائلي في نفر من بني النضير ونفر من بني وائل وهم الذي حزّبوا الأحزاب

على رسول الله (ﷺ) وقالوا إنا سنكون معكم عليه حتى نستأصله، فقالت لهم قريش: يا معشر يهود إنكم أهل الكتاب الأول والعلم بما أصبحنا نختلف فيه نحن ومحمد أفديتنا خير أم دينه؟، قالوا بل دينكم خير من دينه وأنتم أولى بالحق منه، فهم الذين أنزل الله فيهم ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً. أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً﴾^(٥) إلى قوله ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد اتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً. فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيراً﴾^(٦). فلما قالوا ذلك لقريش سرهم ونشطوا لما دعوهم إليه من حرب رسول الله (ﷺ) فاجتمعوا لذلك واستعدوا له ثم خرج أولئك النفر من يهود حتى جاؤوا غطفان من قيس عيلان فدعوهم إلى حرب رسول الله (ﷺ) وأخبروهم أنهم سيكونون معهم عليه، وأن قريشاً قد تابعوهم على ذلك فاجتمعوا معهم فيه، فخرجت قريش وقايدها أبو سفيان ابن حرب، وخرجت غطفان وقايدها عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر في بني فزارة، والحارث بن عوف بن أبي حارثة المري في بني مرة، ومسعر بن ربيعة بن نيرة بن طريف بن سحمة.. فيمن تابعه من قومه أشجع.

فلما سمع به رسول الله (ﷺ) وما أجمعوا له من الأمر ضرب الخندق على المدينة، فعمل فيه رسول الله (ﷺ) ترغيباً للمسلمين في الأجر، وعمل معه فدأب فيه ودأبوا، وأبطأ عن رسول الله (ﷺ) وعن المسلمين في عملهم ذلك رجال من المنافقين، وجعلوا يؤززون بالضعيف من العمل، ويتسللون إلى أهلهم بغير علم من رسول الله ولا إذن، وجعل الرجل من المسلمين إذا نابت النايبة من الحاجة التي لا بد له منها يذكر ذلك لرسول الله (ﷺ) ويستأذن في الحقوق بحاجته، فيأذن له فإذا قضى حاجته رجع إلى ما كان فيه من عمله رغبة في الخير واحتساباً له. فأنزل الله عز وجل في أولئك من المؤمنين: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه إن الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله فإذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم واستغفر لهم الله إن الله غفور رحيم﴾^(٧).

(٥) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآيتان ٥١ - ٥٢.

(٦) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآيتان ٥٤ - ٥٥.

(٧) المصدر نفسه، «سورة النور»، الآية ٦٢.

فنزلت هذه الآية فيمن كان من المسلمين من أهل الحسبة والرغبة في الخير والطاعة لله ولرسول الله (ﷺ) يعني المنافقين الذين كانوا يتسللون من العمل ويذهبون بغير إذن من النبي (ﷺ) ﴿لَا تَجْعَلُوا دَعَاءَ الرُّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدَعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لَئِذَا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ أَلَا إِنَّ اللَّهَ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ^(٨)، قال ابن إسحق من صدق أو كذب ﴿وَيَوْمَ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٩). قال ابن إسحق: وعمل المسلمون فيه حتى أحكموه وارتجزوا فيه برجل من المسلمين يقال له جُعيل سماه رسول الله عمرواً فقالوا:

سَمَاهُ مِنْ بَعْدِ جُعِيلَ عَمْرُوً وَكَانَ لِلْبَّائِسِ يَوْمًا ظَهْرًا . . . قال ابن إسحق: وكان في حفر الخندق أحاديث بلغني فيها من الله عبرة في تصديق رسول الله (ﷺ) وتحقيق نبوته عاين ذلك المسلمون. . [يذكر ابن إسحق بعضها ويقول]: ومنها ما أراه الله تعالى من الفتح. قال وحدثت عن سلمان الفارسي أنه قال: ضربت في ناحية من الخندق، فغلظت عليّ ورسول الله (ﷺ) قريب مني، فلما رأيته أضرب ورأى شدة المكان عليّ نزل فأخذ المعول من يدي فضرب به ضربة لمعت تحت المعول برقّة، قال ثم ضرب ضربة أخرى فلمعت تحت برقّة أخرى، قال ثم ضرب به الثالثة فلمعت تحت برقّة أخرى، قال: قلت بأبي أنت وأمي يا رسول الله ما هذا الذي رأيته لمع تحت المعول وأنت تضرب؟ قال: أوقد رأيته ذلك يا سلمان؟ قال: قلت نعم، قال: أما الأولى فإن الله فتح عليّ بها اليمن، وأما الثانية فإن الله فتح عليّ بها الشام والمغرب، وأما الثالثة فإن الله فتح عليّ بها المشرق. . .

قال ابن إسحق: ولما فرغ رسول الله (ﷺ) من الخندق أقبلت قريش حتى نزلت بمجتمع الأسيال من رومة بين الجرف وزغابة في عشرة آلاف من أحابشهم ومن تبعهم من بني كنانة وأهل تهامة، وأقبلت غطفان ومن تبعهم من أهل نجد حتى نزلوا بذي نُبَيْحَى إلى جانب أحد. وخرج رسول الله (ﷺ) والمسلمون حتى جعلوا ظهورهم إلى سَلْعٍ في ثلاثة آلاف من المسلمين، فضرب هناك عسكره والخندق بينه وبين القوم. قال ابن إسحق: وأمروا بالذراري والنساء فجعلوا في الأطام.

قال: وخرج عدو الله حُيَيِّ بن أخطب النَّضْرِي حتى أتى كعب بن أسد

(٨) المصدر نفسه، «سورة النور» الآيتان ٦٣ - ٦٤.

(٩) المصدر نفسه، «سورة النور» الآية ٦٤.

الْقُرْظِي صاحب عقد بني قريظة وعهدهم، وكان قد وادع رسول الله (ﷺ) على قومه وعاقده على ذلك، فلما سمع كعب حيي بن أخطب أغلق دونه باب حصنه فاستأذن عليه فأبى أن يفتح له فناداه حُيَّيَّ ويحك يا كعب افتح لي، قال: ويحك يا حيي إنك امرؤ مشؤوم وإني قد عاهدت محمداً فلست بناقض ما بيني وبينه، ولم أر منه إلا وفاء وصدقاً، قال: ويحك افتح لي أكلملك، قال: ما أنا بفاعل، قال: والله إن أغلقت دوني إلا عن جيشيتك إن أكل معك منها، فاحفظ الرجل ففتح له، فقال: ويحك يا كعب جئتكم بعز الدهر وببحر طام جئتكم بقريش على قادتها وسادتها حتى أنزلتهم بمجتمع الأسيال من رومة وبغطفان على قادتها وسادتها حتى أنزلتهم بذنب نقي إلى جانب أحد، قد عاهدوني وعاقدون على أن لا يبرحوا حتى نستأصل محمداً ومن معه، قال له كعب: جئتني والله بذل الدهر ويجهم قد هراق ماءه يرعد ويبرق ليس فيه شيء، ويحك يا حيي فدعني وما أنا عليه، فإني لم أر من محمد إلا صدقاً ووفاء. فلم يزل حيي بكعب يفتله في الذروة والغارب حتى سمح له على أن أعطاه عهداً من الله وميثاقاً لئن رجعت قريش وغطفان ولم يصيبوا محمداً أن أدخل معك في حصنك حتى يصيبني ما أصابك، فنقض كعب بن أسد عهده وبرئ مما كان بينه وبين رسول الله (ﷺ).

قال: فلما انتهى إلى رسول الله (ﷺ) الخبر وإلى المسلمين بعث سعد بن معاذ ابن النعمان وهو يؤمئذ سيد الأوس وسعد بن عباد بن دليم أحد بني ساعدة بن كعب بن الخزرج وهو يؤمئذ سيد الخزرج ومعهما عبد الله بن رواحة أخو بني الخزرج وخوات بن جبير أخو بني عمرو بن عوف فقال: انطلقوا حتى تنظروا أحق ما بلغنا من هؤلاء القوم أم لا فإن كان حقاً فالحنوا لي لحنأ أعرفه ولا تفتؤا في أعضاد الناس وإن كانوا على الوفاء فيما بيننا وبينهم فاجهروا به للناس. فخرجوا حتى أتوهم فوجدوهم على أخبث ما بلغهم عنهم فيما نالوا من رسول الله (ﷺ) وقالوا: من رسول الله لا عهد بيننا وبين محمد ولا عقد، فشاتمهم سعد بن معاذ وشاتموه وكان رجلاً فيه حدة، فقال له سعد بن عباد دع عنك ما شتمتهم فما بيننا وبينهم أربى من المشامة. ثم أقبل سعد وسعد ومن معهم إلى رسول الله (ﷺ) فسلموا عليه ثم قالوا: عضل والقارة، أي كغدر عضل والقارة بأصحاب الرجيع خيب وأصحابه، فقال رسول الله (ﷺ) الله أكبر أبشروا يا معشر المسلمين.

قال: وعظم عند ذلك البلاء واشتد الخوف وأتاهم عدوهم من فوقهم ومن أسفل منهم حتى ظن المؤمنون كل ظن ونجم النفاق من بعض المنافقين حتى قال معتب بن قشير أخو بني عمرو بن عوف: كان محمد يعدنا أن نأكل كنوز كسرى وقيصر وأحدنا اليوم لا يأمن على نفسه أن يذهب إلى الغايط.. قال ابن إسحق:

وحتى قال أوس بن قيطي أحد بني حارثة بن الحارث: يا رسول الله إن بيوتنا عورة من العدو، وذلك عن إملاء من رجال قومه، فأذن لنا أن نخرج فنرجع إلى دارنا فإنها خارج من المدينة. فأقام رسول الله (ﷺ) وأقام المشركون بضعا وعشرين ليلة، قريبا من شهر، لم تكن بينهم حرب إلا الرمية بالنبل والحصار.

فلما اشتد على الناس البلاء بعث رسول الله (ﷺ) [كما حدثني عاصم بن عمر بن قتادة ومن لا أتهم عن محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري] إلى عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر وإلى الحارث بن عوف بن أبي حارثة المُرِّي وهما قائدا غطفان فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهما الصلح حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح إلا المروضة في ذلك، فلما أراد رسول الله (ﷺ) أن يفعل بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عباد فذكر ذلك لهما واستشارهما فيه فقالا له: يا رسول الله أمراً تحبه فتصنعه أم شيئاً أمرك الله به لا بد لنا من العمل به أم شيئاً تصنعه لنا: قال: بل شيء أصنعه لكم والله ما أصنع ذلك إلا لأني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما، فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرف وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قرى أو يبعأ أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا وما لنا بهذا من حاجة والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم، قال رسول الله: فأنت وذاك، فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال ليجهدوا علينا.

قال: فأقام رسول الله (ﷺ) والمسلمون وعدوهم محاصرههم، ولم يكن بينهم قتال، إلا أن فوارس من قريش منهم عمرو بن عبد ود بن أبي قيس أخو بني عامر ابن لؤي وعكرمة بن أبي جهل وهبيرة بن أبي وهب المخزوميان، وضرار بن الخطاب ابن مرداس أخو بني محارب بن فهر تلبسوا للقتال ثم خرجوا على خيلهم حتى مروا بمنازل بني كنانة فقالوا: تهايأوا للقتال يا بني كنانة فستعلمون من الفرسان اليوم، ثم أقبلوا تعنق بهم خيلهم حتى وقفوا على الخندق فلما رأوه قالوا والله إن هذه لمكيدة ما كانت العرب تكيدها. قال ابن إسحق: ثم تيمموا مكاناً من الخندق ضيقاً فضربوا خيلهم فاقتحمت منه فجالت بهم في السبخة بين الخندق ولسع، وخرج علي بن أبي طالب في نفر من المسلمين حتى أخذوا عليهم الثغرة التي أقحموا منها خيلهم، وأقبلت الفرسان تعنق نحوهم. وكان عمرو بن عبد ود قاتل يوم بدر حتى أثبتته الجراحة فلم يشهد يوم أحد، فلما كان يوم الخندق خرج معلماً ليرى مكانه فلما

وقف هو وخيله قال: من يبارز؟ فبرز له علي بن أبي طالب فقال له: يا عمرو إنك كنت عاهدت الله ألا يدعوك رجل من قريش إلى إحدى خلتين إلا أخذتها منه، قال له: أجل، قال له علي: فإني أدعوك إلى الله وإلى رسوله وإلى الإسلام، قال: لا حاجة لي بذلك، قال: فإني أدعوك إلى النزال، فقال له: لم يا ابن أخي فوالله ما أحب أن أقتلك، قال له علي: لكنني والله أحب أن أقتلك، فحمي عمرو عند ذلك فاقتحم عن فرسه فعفره وضرب وجهه ثم أقبل على علي فتنازلا وتجادلا فقتله علي وخرجت خيلهم منهزمة حتى اقتحمت من الخندق هاربة. وقال علي بن أبي طالب في ذلك:

نَصَرَ الْحَجَارَةَ مِنْ سَفَاهَةِ رَأْيِهِ وَنَصَرْتُ رَبَّ مُحَمَّدٍ بِصَوَابٍ
فَصَدَدْتُ حِينَ تَرَكْتُهُ مُتَجَدِّلاً كَالْجَذْعِ بَيْنَ دَكَاذِكُ وَرَوَابِي
وَعَفَفْتُ عَنْ أَثْوَابِهِ وَلَوْ أَنَّنِي كُنْتُ الْمَقْطُورَ بِزَنِي أَثْوَابِي
لَا تَحْسِبَنَّ اللَّهُ خَاذِلَ دِينِهِ وَنَبِيِّهِ يَا مَعْشَرَ الْأَحْزَابِ
قال ابن إسحق: وألقى عكرمة بن أبي جهل يومئذ رمحه وهو منهزم عن عمرو، فقال حسان بن ثابت في ذلك:

فَرَّ وَأَلْقَى لَنَا رَمَحَهُ لَعَلَّكَ عَكْرَمَ لَمْ تَفْعَلْ
وَوَلَيْتَ تَعْدُو كَعْدُو الظَّلِيمِ مَا إِنْ تَجَوَّزَ عَنِ الْمَعْدِلِ
وَلَمْ تَلْقَ ظَهْرَكَ مُسْتَأْنَساً كَأَنْ قَفَاكَ قَفَا فُرْعَلٍ
... قال ابن إسحق: وأقام رسول الله (ﷺ) وأصحابه فيما وصف الله من الخوف والشدة؛ لتظاهر عدوهم عليهم وإتيانهم إياهم من فوقهم ومن أسفل منهم.

قال: ثم إن نعيم بن مسعود بن عامر بن أنيف بن ثعلبة بن قنذ بن هلال بن خلاوة بن أشجع بن ريث بن غطفان أتى رسول الله (ﷺ) فقال: يا رسول الله إني قد أسلمت، وإن قومي لم يعلموا بإسلامي، فمروني بما شئت. فقال رسول الله (ﷺ): إنما أنت فينا رجل واحد فخذل عنا إن استطعت فإن الحرب خدعة. فخرج نعيم بن مسعود حتى أتى بني قريظة، وكان لهم نديماً في الجاهلية، فقال: يا بني قريظة، قد عرفتم وذئ إياكم وبخاصة ما بيني وبينكم، قالوا: صدقت لست عندنا بمتهم، فقال لهم: إن قريشاً وغطفان ليسوا كأنتم البلد بلدكم به أموالكم وأبناؤكم ونساؤكم لا تقدرون على أن تحولوا منه إلى غيره وإن قريشاً وغطفان قد جاؤوا لحرب محمد وأصحابه وقد ظاهر غوهم عليه وبلدهم وأموالهم ونساؤهم وبغيره فليسوا كأنتم فإن رأوا نهرة أصابوها، وإن كان غير ذلك لحقوا ببلادهم وخلوا بينكم وبين الرجل ببلدكم ولا طاقة لكم به إن خلا بكم فلا تقاتلوا مع القوم حتى تأخذوا

منهم زُهْنًا من أشرافهم يكونون بأيديكم ثقة لكم على أن تقاتلوا معهم محمداً حتى تنأجروه، فقالوا: أشرت بالرأي. ثم خرج حتى أتى قريشاً فقال لأبي سفيان بن حرب ومن معه من رجال قريش: قد عرفتم ودي لكم وفراقي محمداً وإنه قد بلغني أمر قد رأيت عليّ حقاً أن أبلغكموه نصحاً لكم فاكتموا عني فقال نفعل، قال: تعلموا أن معشر يهود قد ندموا على ما صنعوا فيما بينهم وبين محمد وقد أرسلوا إليه إنا قد ندمنا على ما فعلنا فهل يرضيك أن نأخذ لك من القبيلتين من قريش وغطفان رجلاً من أشرافهم فنعطيكهم فتضرب أعناقهم ثم نكون معك على من بقي منهم حتى نستأصلهم، فأرسل إليهم نعم، فإن بعثت إليكم يهود يلتمسون منكم رهناً من رجالكم فلا تدفعوا إليهم منكم رجلاً واحداً. ثم خرج حتى أتى غطفان فقال: يا معشر غطفان إنكم أهلي وعشيرتي وأحب الناس إليّ ولا أراكم تتهموني، قالوا: صدقت ما أنت عندنا بمتهم، قال: فاكتموا عني، قالوا: نفعل، ثم قال لهم مثل ما قال لقريش وحذرهم ما حذرهم. فلما كانت ليلة السبت من شوال سنة خمس وكان من صنع الله لرسوله (ﷺ) أنه أرسل أبو سفيان بن حرب ورؤوس غطفان إلى بني قريظة عكرمة بن أبي جهل في نفر من قريش وغطفان فقالوا لهم: إنا لسنا بدار مقام قد هلك الخف والحافر فاغدوا للقتال حتى نناجز محمداً ونفرغ مما بيننا وبينه، فأرسلوا إليهم أن اليوم يوم السبت وهو يوم لا نعمل فيه شيئاً وقد كان أحدث فيه بعضنا حدثاً فأصابه ما لم يخف عليكم ولسنا مع ذلك بالذين نقاتل معكم محمداً حتى تعطونا رهناً من رجالكم يكونون بأيدينا ثقة لنا حتى نناجز محمداً فإننا نخشى إن ضررستكم الحرب واشتد عليكم القتال أن تتشمروا إلى بلادكم وتتركونا والرجل في بلدنا ولا طاقة لنا بذلك منه. فلما رجعت إليهم الرسل بما قالت بنو قريظة، قالت قريش وغطفان: والله إن الذي حدثكم نعيم بن مسعود لحق، فأرسلوا إلى بني قريظة إنا والله لا ندفع إليكم رجلاً واحداً من رجالنا، فإن كنتم تريدون القتال فاخرجوا فقاتلوا، فقالت بنو قريظة حين انتهت الرسل إليهم بهذا: إن الذي ذكر لكم نعيم بن مسعود لحق ما يريد القوم إلا أن يقاتلوا، فإن رأوا فرصة انتهزوها وإن كان غير ذلك انشمروا إلى بلادهم، وخلصوا بينكم وبين الرجل في بلادكم، فأرسلوا إلى قريش وغطفان: إنا والله لا نقاتل معكم حتى تعطونا رهناً، فأبوا عليهم وخذل الله بينهم وبعث الله عليهم الريح في ليل شاتية باردة شديدة البرد فجعلت تكفأ قدورهم وتطرح أبنيتهم.

قال: فلما انتهى إلى رسول الله (ﷺ) ما اختلف من أمرهم وما فرق الله من جماعتهم، دعا حذيفة بن اليمان فبعثه إليهم لينظر ما فعل القوم ليلاً. قال ابن إسحق: [فحدثني يزيد بن زياد عن عمر بن كعب القرظي قال] قال رجل من أهل

الكوفة لحذيفة بن اليمان: يا أبا عبد الله أرايتم رسول الله (ﷺ) وصحبتموه؟ قال: نعم يا ابن أخي، قال فكيف كنتم تصنعون؟ قال: والله لقد كنا نجهد، قال: والله لو أدركناه ما تركناه يمشي على الأرض وحملناه على أعناقنا، قال: فقال حذيفة: يا ابن أخي والله لقد رأيتنا مع رسول الله (ﷺ) بالخندق وصلى رسول الله (ﷺ) هويأ من الليل، ثم التفت إلينا فقال: من رجل يقوم فينظر لنا ما فعل القوم، ثم يرجع بشرط له رسول الله الرجعة أسأل الله أن يكون رفيقي في الجنة، فما قام رجل من شدة الخوف وشدة الجوع وشدة البرد، فلما لم يقم أحد دعاني رسول الله (ﷺ) فلم يكن لي بدّ من القيام حين دعاني فقال: يا حذيفة اذهب فادخل في القوم فانظر ماذا يفعلون ولا تحدثني شيئاً حتى تأتينا، قال: فذهبت فدخلت في القوم، والريح وجنود الله تفعل بهم ما تفعل، لا تقرّ لهم قدراً ولا ناراً ولا بناء، فقام أبو سفيان فقال: يا معشر قريش لينظر امرؤ من جلسه، قال حذيفة: فأخذت بيد الرجل الذي كان إلى جنبي فقلت من أنت؟ قال: فلان بن فلان، ثم قال أبو سفيان: يا معشر قريش إنكم والله ما أصبحتم بدار مقام لقد هلك الكراع والخفّ وأخلفنا بنو قريظة، وبلغنا عنهم الذي نكره، ولقينا من شدة الريح ما ترون، ما تطمئن لنا قدر ولا تقوم لنا نار ولا تستمسك لنا بناء، فارتحلوا فإني مرتحل، ثم قام إلى جملة وهو معقول فجلس عليه ثم ضربه فوثب به على ثلاث، فوالله ما أطلق عقاله إلا وهو قايم، ولولا عهد رسول الله (ﷺ) إليّ أن لا أحدث شيئاً حتى تأتيني ثم شئت لقتلته بسهم. قال حذيفة: فرجعت إلى رسول الله (ﷺ) وهو قائم يصلي في مرط لبعض نسائه مراجل، فلما رأي أدخلني إلى رجله وطرح عليّ طرف المرط، ثم ركع وسجد، وإني لفيه، فلما سلّم أخبرته الخبر. وسمعت غطفان بما فعلت قريش فانشمروا راجعين إلى بلادهم. قال ابن إسحق: ولما أصبح رسول الله (ﷺ) انصرف عن الخندق راجعاً إلى المدينة والمسلمون وضعوا السلاح.

[ثم يذكر غزوة بني قريظة. ويسمي بعدها شهداء يوم الخندق، ثم ما قيل من الشعر في أمر الخندق وبني قريظة].

(المصدر نفسه، ص ٦٦٨ وبعدها).

مقتل عمر وتعيين مجلس الشورى :

بسم الله الرحمن الرحيم

قال محمد بن إسحق لما طعن عُمَرُ أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة شغل الناس الغمر (الغم؟) عن الصلاة حتى استقروا ثم صلى بالناس عبد الرحمن بن عوف فقرأ ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ و﴿إذا جاء نصر الله﴾ ثم خرج اذن عمر فنادى يا أهل المدينة يا أهل الشام يا أهل البصرة/ يا أهل الكوفة ثم أدخلهم وكان أهل الكوفة آخر من دعي فما سأله أحد/ الوصية غيرهم فقالوا له أوص يا أمير المؤمنين فقال إن حدث علي حدث فالأمر إلي/ هؤلاء الستة نفر الذين توفي رسول الله (ﷺ) وهو عنهم راض/ قال ابن إسحق عن أبي إسحاق السبيعي عن عمرو بن ميمون الأودي قال: شهدت يوم طعن عمر/ فقال عمر: ادعوا لي علياً وعثمان وطلحة وسعد والزبير وعبد الرحمن فلما دخلوا/ عليه لم يكلم منهم غير علي وعثمان فقال يا علي لعل هؤلاء القوم يعرفون لك قرابتك/ بالنبي عليه السلام وعلمك وما أتاك الله من الفقه فإن وليت بعدي الأمر فاتق/ الله ثم قال لعثمان: يا عثمان لعل هؤلاء القوم يعرفون لك صهرك برسول الله وسنك/ وشرfk فإن وليت هذا الأمر فاتق الله ولا تجعلن بني أبي معيط على رقاب الناس/ ثم قال: ادعوا لي صهيباً فقال: يا صهيب صل بالناس ثلاثاً وادخلوا هؤلاء النفر بيتاً فإن/ اجتمع رأيهم على رجل منهم فمن خالفهم فاضربوا عنقه وإياكم والهوبنا فإنها تقطع/ المتصل وتهري الشفقة. قال ابن إسحق: فلما أمر بالشورى تناول/ عمرو بن العاص فأنظره عمر فقال: اطمئن كما وضعك الله فوالله لا أجعل/ فيها أحداً حمل السلاح على النبي عليه السلام ولولا ما طمعت بمعاوية ما طمع فيها/ طليق فليعلم الطليق أن هذا الأمر لا يصلح للطلاق ولا لأبناء الطلقاء ولا لمهاجرة الفتخ/ فإن اختلفتم فلا تطمعوا فيها الطلقاء ولا تظنوا أن عبد الله بن أبي ربيعة عنكم/ غافلاً. قال ابن إسحق: فلما دخل الشورى يشاورون قال لهم عبد الله بن أبي ربيعة بن/ المغيرة أدخلوني معكم قالوا: لا ولا حباً ولا كرامة قال تسمعوا مني قالوا: فأما شئت/ قال: إن بايعتم علياً سمعنا وعصينا وإن بايعتم عثمان سمعنا وأطعنا/ قال: ابن إسحق: قال لهم المقداد بن الأسود لا تبائعوا لمن لم يشهد بيعة الرضوان/ ولم يشهد يوم الفرقان وفر يوم التقى الجمعان يريد عثمان فقال عثمان أما قوله/ لم يشهد بيعة الرضوان فإن رسول الله (ﷺ) أرسلني إلى أهل مكة/ وكانت البيعة بعدي فبايع لي رسول الله (ﷺ) بشماله وسما/ رسول الله خير يجييني. وأما قوله لم يشهد يوم الفرقان فإن رسول الله (ﷺ) جعلني على بنته وكانت ساكنة، وضرب لي سهمي وأعطاني أجري/ وأما قوله فر يوم التقى الجمعان فقد عفا الله عني فيما

يوشي/ قال: ابن إسحق وأقبل المغيرة بن شعبة وعمرو بن العاص فجلسا عند باب أصحاب الشورى/ فمر بهم سعد بن أبي وقاص فقال: أتريدان أن يراكما أحد فيظن أنكما من أهل أصحاب/ الشورى قوماً، فأقامهما فمكث أصحاب/ الشورى يومين لا يقضون شيء (هكذا) فقال لهم عبد الرحمن/ ابن عوف ما عليكم أكلكم يرجو الخلافة، هل لكم تولونها، وأخرج منها نفسي وابن عمي.

Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Oriental Institute Publications; v. 75-77, 3 vol. (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1957-1972]), vol. 1: *Historical Texts*, pp. 80-81 and 90.

ترى المؤلفة أن ورقة البردي هذه من الثلث الثاني أو الربع الثالث للقرن الثاني للهجرة.

خالد في العراق:

[حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة] عن ابن إسحق عن صالح بن كيسان، أن أبا بكر رحمه الله كتب إلى خالد بن الوليد يأمره أن يسير إلى العراق، فمضى خالد يريد العراق حتى نزل بقریات من السواد، يقال لها بانقيا وباروسما وأليس، فصالحه أهلها وكان الذي صالحه عليها ابن صُلُوبا وذلك في سنة ١٢هـ. فقبل منهم خالد الجزية، وكتب لهم كتاباً فيه: «من خالد بن الوليد لابن صلوبا السوادني ومنزله بشاطئ الفرات، إنك آمن بأمان الله؛ إذ حقن دمه باعطاء الجزية، وقد أعطيت عن نفسك وعن أهل خرجك وجزيرتك ومن كان في قريتك بانقيا وباروسما ألف درهم فقبلتها منك ورضي من معي من المسلمين بها منك، وله ذمة الله وذمة محمد (ﷺ) وذمة المسلمين على ذلك، وشهد هشام بن الوليد».

ثم أقبل خالد بن الوليد بمن معه حتى نزل الحيرة، فخرج إليه أشرافهم مع قبيصة بن إياس بن حية الطائي، وكان أمره عليها كسرى بعد النعمان بن المنذر، فقال له خالد ولأصحابه: أدعوكم إلى الله وإلى الإسلام، فإن أجبتكم إليه فأنتم من المسلمين لكم ما لهم وعليكم ما عليهم، فإن أبيتم فالجزية، فإن أبيتم الجزية فقد أتيتكم بأقوام هم أحرص على الموت منكم على الحياة، جاهدناكم حتى يحكم الله بيننا وبينكم. فقال له قبيصة بن إياس: ما لنا بحربك من حاجة، بل نقيم على ديننا ونعطيك الجزية، فصالحهم على تسعين ألف درهم، فكانت أول جزية وقعت بالعراق، وهي القریات التي صالح عليها ابن صلوبا.

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]،

ج ١٥ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ١، ص ٢٠١٦ - ٢٠١٨).

خالد يذهب إلى الشام:

وكتب أبو بكر إلى خالد وهو بالخيرة يأمره أن يمد أهل الشام بمن معه من أهل القوة ويخرج فيهم ويستخلف على ضعفة الناس رجلاً منهم . . فسار خالد بأهل القوة من الناس ورد الضعفاء والنساء إلى المدينة مدينة رسول الله (ﷺ) وأمر عليهم عمير بن سعد الأنصاري واستخلف خالد على من أسلم بالعراق من ربيعة وغيرهم المثني بن حارثة الشيباني، ثم سار حتى نزل على عين التمر فأغار على أهلها فأصاب منهم ورابط حصناً بها فيه مقاتلة كان كسرى وضعهم فيه حتى استنزلهم فضرب أعناقهم وسبى من عين التمر ومن أبناء تلك المرابطة سبايا كثيرة فبعث بها إلى أبي بكر، فكان من تلك السبايا أبو عمرة مولى شبان وهو أبو عبد الأعلى بن أبي عمرة . . ويسار وهو جد محمد بن إسحق مولى قيس بن مخزومة بن المطلب بن عبد مناف . . ثم أراد السير مفوّزاً من قُراقِر وهو ماء لكلب إلى سُوى وهو ماء لبهراء بينهما خمس ليال فلم يمتد خالد الطريق فالتمس دليلاً فدل على رافع بن عميرة الطائي، فقال له خالد: انطلق بالناس، فقال له رافع: إنك لن تطيق ذلك بالخيّل والأثقال والله إن الراكب المفرد ليخافها على نفسه ولا يسلكها إلا مغزّراً إنها لخمس ليال جياذ لا يصاب فيها ماء مع فصلتها، فقال له خالد: ويحك إنه والله لا بد من ذلك إنه قد أتتني من الأمير عزمة بذلك فمر بأمرك، قال: استكثروا من الماء من استطاع منكم أن يصرّ أذن ناقته على ماء فليفعل فإنها المهالك إلا ما دفع الله أبغني عشرين جزوراً عظاماً سماناً مساناً. فاتاه بهن خالد فعمد إليهن رافع فظماهن حتى إذا تملأن عمد إليهن فقطع مشافرهن ثم كعمهن لثلاً يجترن ثم أخلى أديبارهن ثم قال لخالد سر، فسار خالد معه مُغزّداً بالخيول والأثقال فكلما نزل منزلاً افتظ أربعاً من تلك الشوارف فأخذ ما في أكراشها فسقاه الخيل ثم شرب الناس مما حملوا معهم من الماء فلما خشي خالد على أصحابه في آخر يوم من المفازة قال لرافع بن عميرة وهو أرمذ: ويحك يا رافع ما عندك، قال أدركت الري إن شاء الله، فلما دنا من العلمين قال للناس انظروا هل ترون شجيرة من عوسج كقعدة الرجل؟ قالوا: ما نراها، قال إنا لله وإنا إليه راجعون هلكتم والله إذاً وهلكت لا بألكم انظروا فطلبوا فوجدوها قد قطعت وبقيت منها بقية فلما رآها المسلمون كبّروا وكبّر رافع بن عميرة ثم قال: احفروا في أصلها فحفروا فاستخرجوا عينا فشربوا حتى روي الناس فاتصلت بعد ذلك لخالد المنازل، فقال رافع: والله ما وردت هذا الماء قط إلا مرة واحدة وردته مع أبي وأنا غلام. فقال شاعر من المسلمين:

لله عينا رافع أتى اهتدى	فوّز من قُراقِر إلى سُوى
خسأ إذا ما سارها الجيش بكى	ما سارها قبلي إنسي يُرى

فلما انتهى خالد إلى سُوى أغار على أهله وهم بهراء قبيل الصبح وناس منهم يشربون خمرأ لهم في جفنة قد اجتمعوا عليها ومغنيهم يقول:

ألا عللاني قبلَ جيش أبي بكر لعل منايانا قريب وما ندري
ألا عللاني بالزجاج وكسرا عليّ كميت اللون صافية تجري
إلخ القصيدة..

ثم سار خالد على وجهه ذلك حتى أغار على غسان بمرج راهط، ثم سار حتى نزل على قناة بصرى وعليها أبو عبيدة بن الجراح وشرحبيل بن حسنة ويزيد بن أبي سفيان فاجتمعوا عليها فربطوها حتى صالحت بصرى على الجزية وفتحها الله على المسلمين فكانت أول مدينة من مدائن الشام فتحت في خلافة أبي بكر، ثم ساروا جميعاً إلى فلسطين مدداً لعمر بن العاص وعمر بن مقيم بالعربات من غور فلسطين وسمعت الروم بهم فأنكشفوا عن جلق إلى أجنادين، بلد بين الرملة وبيت جبرين من أرض فلسطين، وسار عمرو بن العاص حين سمع بأبي عبيدة بن الجراح وشرحبيل ابن حسنة ويزيد بن أبي سفيان حتى لقيهم فاجتمعوا بأجنادين حتى عسكروا عليهم.

(المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٢١ - ٢١٢٥).

الواقدي

غزوة بدر

فلما أفلت أبو سفيان بالغير ورأى أن قد أحرزها أرسل إلى قريش قيس بن امرئ القيس وكان مع أصحاب العير خرج معهم من مكة، فأرسله أبو سفيان يأمرهم بالرجوع ويقول: قد نجت عيركم فلا تحرزوا أنفسكم أهل يثرب فلا حاجة لكم فيما وراء ذلك إنما خرجتم لتمنعوا عيركم وأموالكم وقد نجاها الله، فإن أبوا عليك فلا يأبوا خصلة واحدة يردون القيان فإن الحرب إذا أكلت انكَلَّت. فعالج قريشاً وأبت الرجوع وقالوا أما القيان فسنردها، فردوهن من الجحفة ولحق الرسول أبا سفيان بالهذة (والهذة على سبعة أميال من عقبة عُسفان على تسعة وثلاثين ميلاً من مكة). فأخبره بمضي قريش فقال: واقوماء، هذا عمل عمرو بن هشام كره أن يرجع؛ لأنه قد ترأس على الناس وبغى والبغى منقصة وشؤم، إن أصاب أصحاب محمد النفير ذللنا إلى أن ندخل مكة... وقال أبو جهل لا والله لا نرجع حتى نرد بدرأ، وكان بدر موسماً من مواسم الجاهلية يجتمع بها العرب لها بها سوق، تسمع بنا العرب وبمسيرنا فنقيم ثلاثاً على بدر ننحر الجزر ونطعم الطعام ونشرب الخمر وتعزف القيان علينا، فلن تزال العرب تهابنا أبداً..

[حدثنا الواقدي قال: فحدثني عبد الملك بن جعفر عن أم بكر بنت المسور عن أبيها قال:] قال الأخنس بن سريق وكان أعرابياً وكان حليفاً لبني زهرة فقال: يا بني زهرة قد نجى الله عيركم وخلّص أموالكم ونجى صاحبكم محرمه بن نوفل فإنما خرجتم لتمنعوه وماله وإنما محمد رجل منكم ابن أختكم فإن يك نبياً فأنتم أسعد به وأن يك كاذباً يلي قتله غيركم خير من أن تلوا قتل ابن أختكم فارجعوا واجعلوا جبنها بي فلا حاجة لكم أن تخرجوا في غير صنعة لا ما يقول هذا الرجل فإنه مهلك قومه سريع في فسادهم، فأطاعوه وكان فيهم مطاعاً وكانوا يتيمنون به، قالوا فكيف نصنع بالرجوع إن نرجع؟ قال الأخنس: نخرج من القوم فإذا أمسيت سقطت عن

بعيري فيقولون نُهش الأخنس فإذا قالوا امضوا فقولوا لا نفارق صاحبنا حتى نعلم أحي هو أم ميت فندفنه فإذا مضوا رجعنا، ففعلت بنو زهرة فلما أصبحوا بالأبوا راجعين تبين للناس أن بني زهرة رجعوا، فلم يشهدوا أحد من بني زهرة، قال: وكانوا مائة أو أقل من المائة وهو أثبت، وقد قال قائل كانوا ثلثمائة. وقال عدي بن أبي الزغباء في منحدره إلى المدينة من بدر وانتشرت الركاب عليه فجعل عدي يقول:

أقم لها صدورها يا بسبس إن مطايا القوم لا تحبس
وحملها على الطريق أكيس قد نصر الله وفر الأخنس

.. حدثنا محمد بن عمر الواقدي قال: [فحدثني أبو بكر بن عبد الله بن أبي بكر بن عمر بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال]: خرجت بنو عدي مع النفير حتى كانوا بثنية لفت فلما كان في السحر عدلوا في الساحل منصرفين إلى مكة فصادفهم أبو سفيان فقال: يا بني عدي كيف رجعت لا في العير ولا في النفير؟ قالوا: أنت أرسلت إلى قريش أن ترجع فرجع من رجع ومضى من مضى ولم يشهدوا أحد من بني عدي، ويقال إنه لاقاهم بمر الظهران فقال تلك المقالة لهم.

ومضى رسول الله (ﷺ) وكان صبيحة أربع عشرة من شهر رمضان بعرق الظبية. ثم سار رسول الله (ﷺ) حتى أتى الروحاء ليلة الأربعاء للنصف من شهر رمضان فصلى عند بئر الروحاء.

.. حدثنا محمد بن عمر الواقدي قال: [فحدثني عبد الملك بن عبد العزيز عن أبان بن صالح عن سعيد بن المسيب] أن رسول الله (ﷺ) لما رفع رأسه عن الركعة الأخيرة من وتره لعن الكفرة، وقال اللهم لا تفلتن أبا جهل فرعون هذه الأمة، اللهم لا تفلتن زمعة ابن الأسود، اللهم وأسخن عين زمعة بزمعة، اللهم واعم بصر أبي زمعة، اللهم لا تفلتن سهيل، اللهم أنج سلمة بن هشام، وعيثاش بن أبي ربيعة والمستضعفين [من المؤمنين]..

ومضى رسول الله (ﷺ) حتى إذا كان دوين بدر أتاه الخبر بمسير قريش، فأخبرهم رسول الله (ﷺ) بمسيرهم، واستشار رسول الله (ﷺ) الناس، فقام أبو بكر رضي الله عنه فقال فأحسن، ثم قال عمر رضي الله عنه فقال فأحسن، ثم قال: يا رسول الله إنها والله قريش وعزها والله ما دلت منذ عزت والله ما آمنت منذ كفرت والله لا تسلم عزها أبداً ولتقاتلنك فاتهب لذلك أهبتة وأعد لذلك عدته. ثم قام المقداد بن عمرو فقال: يا رسول الله امض لأمر الله فنحن معك، والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لنبيها اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون، ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكم مقاتلون، والذي بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك

الْعُمَاد لِسِرْنَا (وبرك الْعُمَاد من وراء مكة بخمس ليال من وراء الساحل مما يلي البحر، وهو على ثمان ليال من مكة إلى اليمن). فقال له رسول الله (ﷺ) خيراً ودعا له بخير. ثم قال رسول الله (ﷺ) أشيروا عليّ أيها الناس، وإنما يريد رسول الله (ﷺ) الأنصار وكان يظن أن الأنصار لا تنصره إلا في الدار وذلك أنهم شرطوا له أن يمنعوه مما يمنعون منه أنفسهم وأولادهم. فقال رسول الله (ﷺ) أشيروا عليّ، فقام سعد بن معاذ فقال: أنا أجيب عن الأنصار كأنك يا رسول الله تريدنا، قال: أجل، قال: إنك عسى أن تكون خرجت عن أمر قد أوحى إليك في غيره، فإننا قد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن كل ما جئت به حق وأعطيناك موافقتنا وعهودنا على السمع والطاعة فامض يا نبي الله لما أردت فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت هذا البحر فخضته لخضناه معك ما بقي منا رجل وصل من شئت واقطع من شئت وخذ من أموالنا ما شئت وما أخذت من أموالنا أحب إلينا مما تركت والذي نفسي بيده ما سلكت هذا الطريق قط وما لي بها من علم وما نكره أن يلقانا عدونا غداً إنا لصبرٌ عند الحرب صدقٌ عند اللقاء لعلَّ الله (ﷻ) يريك منا بعض ما يقرّ به عينيك.

. . الواقدي قال: [فحدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة عن محمود بن لبيد قال] قال سعد: يا رسول الله إنا قد خلفنا من قومنا قوماً ما نحن بأشدّ حبالك منهم ولا أطوع لك منهم، لهم رغبة في الجهاد ونية ولو ظنوا يا رسول الله أنك ملاقيّ عدواً ما تخلّفوا ولكن ظنوا أنها العير، بنينا لك عريشاً فتكون فيه ونعدّ عندك رواحلك ثم تلقى عدونا فإن أعدنا الله وأظهرنا على عدونا كان ذلك ما أحببنا وأن تكون الأخرى جلست على رواحلك فلحقنا من ورائنا، فقال له النبي (ﷺ) خيراً، وقال: أوقيضي الله خيراً من ذلك يا سعد. قالوا: فلما فرغ سعد من المشورة قال رسول الله (ﷺ): سيروا على بركة الله فإن الله قد وعدني إحدى الطائفتين والله لكأني أنظر إلى مصارع القوم، وقال وأرانا رسول الله (ﷺ) مصارعهم يومئذ هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فما عدا كل رجل مصرعه، قال: فعلم القوم أنهم يلاقون القتال وأن العير تفلت ورجوا النصر لقول النبي (ﷺ).

. . . الواقدي قال: [فحدثني أبو اسماعيل بن عبد الله بن عطية بن عبد الله ابن أنيس عن أبيه قال]: فمن يومئذ عقد رسول الله (ﷺ) الألوية وهي ثلاثة وأظهر السلاح وكان خرج من المدينة على غير لواء معقود. وخرج رسول الله من الروحاء فسلك المضيق ثم جاء الخيبرتين فصلاً بينهما ثم تيامن فتشام في الوادي حتى مر على خيف المعترضة فسلك في ثنية المعترضة حتى سلك على التّيا وبها لقي سفيان الضمري. . قال رسول الله (ﷺ): أخبرنا عن قريش، قال الضمري: بلغني أنهم خرجوا يوم كذا وكذا من مكة فإن كان الذي أخبرني صادقاً فهم بجانب هذا

الوادي، قال رسول الله (ﷺ) فأخبرنا عن محمد وأصحابه، فقال أخبرت أنهم خرجوا من يثرب كذا وكذا، فإن كان الذي أخبرني صادقاً فهم بجانب هذا الوادي، قال الضمري، فمن أنتم؟ قال النبي (ﷺ) نحن من مآ وأشار بيده نحو العراق فقال الضمري: من مآ العراق، ثم انصرف رسول الله (ﷺ) إلى أصحابه ولا يعلم واحد من الفريقين بمنزل صاحبه بينهم قوز من رمل . . ونزل رسول الله (ﷺ) وأدنى عشاء ليلة الجمعة لسبع عشرة مضت من رمضان فبعث علياً والزبير وسعد بن أبي وقاص يتحسبون على الماء وأشار لهم رسول الله (ﷺ) إلى ظريب فقال أرجو أن تجدوا الخبر عند هذا القلب الذي يلي الظريب والقلب بئر بأصل الظريب والظريب جبل صغير، فاندفعوا تلقاء الظريب فيجدون على تلك القلب التي قال رسول الله (ﷺ) روايا قريش فيها سقاؤهم ولقي بعضهم بعضاً فأقلت عامتهم . . وأخذ تلك الليلة يسار غلام عبيد بن سعيد بن العاص وأسلم غلام منبه بن الحجاج وأبو رافع غلام أمير بن خلف فأتى بهم النبي (ﷺ) وهو قايم يصلي فقالوا سُقَاء قريش بعثوا بسقيهم من الماء وكره القوم خبرهم ورجوا أن يكونوا لأبي سفيان وأصحاب العير فضربوهم فلما أذلفوهم بالضرب قالوا نحن لأبي سفيان ونحن في العير وهذه العير بهذا القوز فيمسكون عنهم. فسلم رسول الله (ﷺ) من صلاته ثم قال: إن صدقوكم ضربتموهم وإن كذبوكم تركتموهم، فقال أصحاب رسول الله (ﷺ) يخبرونا يا رسول الله أن قريشاً قد صابرت، قال رسول الله (ﷺ) على السُّقَاء فقال: أين قريش؟ قالوا: خلف هذا الكثيب الذي ترى، قال: كم هي؟ قالوا كثير، قال: كم عددهم؟ قالوا: لا ندري كم هو، قال: كم ينحرون؟ قالوا: يوماً عشرة ويوماً تسعة، قال القوم ما بين الألف والتسع مائة. ثم قال رسول الله (ﷺ) للسُّقَاء: من خرج من مكة؟ قالوا: لم يبق أحد به طعم إلا خرج، فأقبل رسول الله (ﷺ) على الناس فقال: هذه مكة قد ألقت أفلاذ كيدها. ثم قال رسول الله (ﷺ) لأصحابه: أشيروا علي في المنزل، فقال الحباب بن المنذر: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزل أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: فإن هذا ليس بمنزل، انطلق بنا إلى أدنى ماء القوم، فإني عالم بها وبقلبها، بها قلب قد عرفت عذوبة مائه وماء كثير لا ينزح، ثم نبني عليها حوضاً ونقذف فيه الأنية فنشرب ونقاتل ونعور ما سواها من القلب.

. . . الواقدي قال [فحدثني ابن أبي حبيبة عن داود بن الحصين، عن عكرمة عن ابن عباس، قال]: نزل جبريل على النبي (ﷺ) فقال: الرأي ما أشار ابن الحباب، فقال رسول الله (ﷺ) يا حباب أشرت بالرأي، فنهض رسول الله (ﷺ) ففعل كل ذلك.

... الواقدي قال: [فحدثني عبيد بن يحيى عن معاذ بن رفاعة عن أبيه، قال: بعث الله السما، وكان الوادي دهساً (الدهس الكثير الرمل) فأصابنا ما لبّد الأرض ولم يمنعنا من المسير، وأصاب قريشاً ما لم يقدرُوا أن يرتحلوا منه، وإنما بينهم قوز من رمل. قالوا: وأصاب المسلمين تلك الليلة النعاس ألقي عليهم، فناموا، وما أصابهم من المطر ما يؤذيهم.

... الواقدي قال: [فحدثني محمد بن صالح، عن عاصم بن عمر، عن محمود بن لبيد، قال: لما نزل رسول الله (ﷺ) على القليب بني له عريش من جريد، فقام سعد بن معاذ على باب العريش متوشح السيف، فدخل النبي (ﷺ) هو وأبو بكر.

... الواقدي قال: [فحدثني يحيى بن عبد الله بن أبي قتادة عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم، قال: [صف رسول الله (ﷺ) أصحابه قبل أن تنزل قريش، وطلعت قريش ورسول الله يصفهم، وقد أترعوا حوضاً يفرطون فيه من السحر، وقذف فيه الآنية، ودفع رايته إلى مصعب بن عمير تقدم بها إلى موضعها الذي يريد رسول الله (ﷺ) أن يضعها فيه. ووقف رسول الله (ﷺ) ينظر إلى الصفوف، فاستقبل المغرب، وجعل الشمس خلفه، وأقبل المشركون فاستقبلوا الشمس، فنزل رسول الله (ﷺ) بالعدوة الشامية، ونزلوا بالعدوة اليمانية، فجاء رجل من أصحابه فقال: يا رسول الله إن كان هذا منك عن وحي نزل إليك فامض له، وإلا فيني أرى أن تعلقو الوادي، فيني أرى ريحاً قد هاجت من أعلا الوادي، وإني أراها بعثت بنصرك، فقال رسول الله (ﷺ) قد صفت صفوفي ووضعت رايتي فلا أغير ذلك، ثم دعا رسول الله (ﷺ) ربه فنزل عليه جبريل ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ إِني مَعَكُمْ بِالْف من الملائكة مردفين﴾^(١) بعضهم إثر بعض.

... الواقدي قال: [فحدثني يحيى بن المغيرة بن عبد الرحمن عن أبيه قال: كان على خيل المشركين الحارث بن هشام، وعلى الميمنة هبيرة بن أبي وهب، وعلى الميسرة زمعة بن الأسود، وقال قائل: كان على الميمنة الحارث بن عامر، وعلى ميسرتهم عمرو بن عبد.

... الواقدي قال: [فحدثني محمد بن صالح عن يزيد بن رومان وابن أبي حبيبة عن داود بن الحصين قالاً: ما كان على الميمنة ميمنة النبي (ﷺ) يوم بدر ولا على ميسرته أحد يسمى، وكذلك ميمنة المشركين وميسرتهم ما سمعنا فيها بأحد، قال ابن واقد هذا الثبت عندنا.

(١) القرآن الكريم، «سورة الأنفال»، الآية ٩.

.. الواقدي قال: [حدثني محمد بن قدامة عن عمرو بن حسين قال:] كان لواء رسول الله (ﷺ) يومئذ الأعظم لواء المهاجرين مع مصعب بن عمير، ولواء الخزرج مع الحباب بن المنذر، ولواء الأوس مع سعد بن معاذ، ومع قريش ثلاثة ألوية: لواء مع أبي عزيز، ولواء مع النصر بن الحارث، ولواء مع طلحة بن أبي طلحة... .

... الواقدي قال: [فحدثني محمد بن عبد الله بن الزهري عن عروة بن الزبير، ومحمد بن صالح عن عاصم بن عمر ويزيد بن رومان قال:] لما رأى رسول الله (ﷺ) قريشاً تصوب من الوادي، وكان أول من طلع زمعة بن الأسود على فرس له يتبعه ابنه، فاستجال بفرسه يريد أن يتبوأ للقوم منزلاً، فقال رسول الله (ﷺ): اللهم إنك أنزلت عليّ الكتاب وأمرتني بالقتال ووعدتني إحدى الطائفتين وأنت لا تخلف الميعاد، اللهم هذه قريش قد أقبلت بخيلائها وفخرها تحاذك وتكذب رسولك، اللهم نصرك الذي وعدتني، اللهم احنهم الغداة.. .

(أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، المغازي (القاهرة:

[د.ن.]، ١٩٤٨)، ص ٣٦ - ٥٦.

غزوة أحد:

يوم السبت لسبع خلون من شوال على رأس اثنين وثلاثين شهراً، واستخلف رسول الله (ﷺ) على المدينة ابن أم مكتوم.

... الواقدي قال: [أخبرنا محمد بن عبد الله بن مسلم، وموسى بن محمد بن إبراهيم بن الحرث، وعبد الله بن جعفر وابن أبي سبرة ومحمد بن دينار ومعاذ بن محمد وابن أبي حبيبة ومحمد بن يحيى بن سهل بن أبي حثمة وعبد الرحمن بن عبد العزيز ويحيى بن عبد الله بن أبي قتادة ويونس بن محمد الظفري ومعمّر بن راشد وعبد الرحمن بن أبي الزناد وأبو معشر في رجال لم اسم، فكل قد حدثني بطائفة ما هذا الحديث وبعض القوم كان أدعى له من بعض وقد جمعت كل الذي حدثوني قالوا:] لما رجع من حضر يدرأ من المشركين إلى مكة، والغير التي قدم بها أبو سفيان ابن حرب من الشام موقوفة في دار الندوة وكذلك كانوا يصنعون فلم يحركها أبو سفيان ولم يفرّقها لغلبة أهل العير، مشيت أشراف قريش إلى أبي سفيان بن حرب الأسود بن المطلب بن أسد وجبير بن مطعم وصفوان بن أمية وعكرمة بن أبي جهل والحرث بن هشام وعبد الله بن أبي ربيعة وحويطب بن عبد العزى وحجير بن أبي هاب، فقالوا: يا أبا سفيان انظر هذه العير التي قدمت بها فاحتسبها فقد عرفت أنها

أموال أهل مكة ولطيمة قريش وهم طيبو أنفس يجهزون بهذه العير جيشاً كثيفاً إلى محمد وقد ترى ما قتل من آبائنا وأبنائنا وعشائرتنا، قال أبو سفيان: وقد طابت أنفس قريش بذلك؟ قالوا: نعم، قال: فأنا أول من أجاب إلى ذلك وبنو عبد مناف معي فأنا والله الموتور الثاير، قد قتل ابني حنظلة ببدر وأشرف قومي. فلم تزل العير موقوفة حتى تجهزوا للخروج إلى أحد فباعوها فصارت ذهباً عيناً فوقف عند أبي سفيان. ويقال إنما قالوا يا أبا سفيان بيع العير ثم أعزل أرباحها وكانت العير ألف بعير وكان المال خمسين ألف دينار وكانوا يربحون في تجارتهم للدينار ديناراً وكان متجرهم من الشام غزة لا يعدونها إلى غيرها، وكان أبو سفيان قد حبس عير زهرة؛ لأنهم رجعوا من طريق بدر وسلم ما كان لمخدمة بن نوفل ولبني أبيه وبنو عبد مناف ابن زهرة فأبى محرمة أن يقبل عيره حتى يسلم إلى بني زهرة جميعاً، وتكلم الأخنس فقال: وما لعير بني زهرة من بين عيرات قريش؟ قال أبو سفيان: لأنهم رجعوا عن قريش، قال الأخنس: أنت أرسلت إلى قريش أن ارجعوا فقد أحرزنا العير لا يخرجوا في غير شيء فرجعنا، فأخذت زهرة عيرها وأخذ أقوام من أهل مكة أهل ضعف لا عشائر لهم ولا منعة كل ما كان لهم في العير، فهذا بين إنما أخرج القوم أرباح العير وفيهم نزلت ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (٢) فلما أجمعوا على المسير قالوا نسير في العرب فنستنصرهم فإن عبد مناة غير متخلفين عنا هم أوصل العرب لأرحامنا ومن اتبعنا من الأحابيش، فاجتمعوا على أن يبعثوا أربعة من قريش يشيرون في العرب يدعونهم إلى نصرهم. . . فالتبوا العرب وجمعوها وبلغوا ثقيفاً فأوعبوا، فلما أجمعوا المسير وتألب من كان معهم من العرب وحضروا اختلفت قريش في إخراج الظعن معهم.

. . الواقدي قال: [فحدثني بكر بن مسمار عن زياد مولى سعد عن نسطاس قال:] قال صفوان بن أمية: أخرجوا بالظعن فأنا أول من فعل فإنه أقمَنُ أن يحفظنكم ويذكرنكم قتلى بدر فإن العهد حديث ونحن قوم مستميتون لا نريد أن نرجع إلى دارنا حتى ندرك ثأرنا أو نموت دونه، فقال عكرمة بن أبي جهل أنا أول من أجاب إلى ما دعوت إليه، وقال عمرو بن العاص مثل ذلك، فمشى في ذلك نوفل بن معاوية الديلي فقال يا معشر قريش ليس هذا برأي أن تعرضوا حرمكم عدوكم، ولا آمن أن تكون الدبرة لهم فتفتضحوا في نساءكم، فقال صفوان بن أمية: لا كان غير هذا أبداً، فجاء نوفل إلى أبي سفيان فقال له تلك المقالة فصاحت هند بنت عتبة: إنك والله سلمت يوم بدر فرجعت إلى نساءك نعم نخرج فنشهد

(٢) المصدر نفسه، «سورة الأنفال»، الآية ٣٦.

القتال فقد ردت القيان من الجحفة في سفرهم إلى بدر فقتلت الأحبة يومئذ، قال أبو سفيان: لست أخالف قريشاً أنا رجل منها ما فعلت فعلت، فخرجوا بالظعن. [ثم يسمي النساء].

.. وكانت الألوية يوم خرجوا من مكة ثلاثة ألوية عقدوها في دار الندوة لواء يحمله سفيان بن عوف ولواء في الأحابيش يحمله رجل منهم ولواء يحمله طلحة بن أبي طلحة، قال ابن واقد وهو الثبت عندنا. وخرجت قريش وهم ثلاثة آلاف بمن ضموا إليها وكان فيهم من ثقيف مائة رجل وخرجوا بعدة وسلاح كثير وقادوا مائتي فرس وكان فيهم سبع مائة دارع وثلاثة آلاف بعير. فلما أجمعوا السير كتب العباس بن عبد المطلب كتاباً وختمه واستأجر رجلاً من بني غفار وشرط عليه أن يسير ثلاثاً إلى رسول الله (ﷺ) يخبره أن قريشاً قد أجمعت المسير إليك فما كنت صانعاً إذا حلوا بك فاصنعه وقد وجهوا وهم ثلاثة آلاف وقدر مائتي فرس وفيهم سبع مائة دارع وثلاثة آلاف بعير وأوعبوا من السلاح، فقدم الغفاري فلم يجد رسول الله (ﷺ) بالمدينة، ووجده بقباء فخرج حتى يجد رسول الله على باب مسجد قباء يركب حماره. فدفع إليه الكتاب فقرأه عليه أبي بن كعب واستكتم أياً ما فيه فدخل منزل سعد بن ربيع فقال: في البيت أحد، فقال سعد: لا فتكلم بحاجتك، فأخبره بكتاب العباس بن عبد المطلب وجعل سعد يقول: يا رسول الله، والله إني لأرجو أن يكون في ذلك خير. وقد أرفج يهود المدينة والمنافقون وقالوا: ما جاء محمداً شيء يحبه، فانصرف رسول الله (ﷺ) إلى المدينة واستكتم سعداً بالخبر. . وشاع الخبر في الناس بمسير قريش وقدم عمرو بن سالم الخزاعي في نفر من خزاعة ساروا من مكة أربعاً فوافوا قريشاً قد عسكروا بذئ طوى فأخبروا رسول الله (ﷺ) الخبر. .

.. محمد بن عمر الواقدي قال: [فحدثني عبد الله بن عمرو بن زهير عن عبد الله بن عمرو بن أبي حكيمة الأسلمي قال:] لما أصبح أبو سفيان أحلف بالله أنهم جاؤوا محمداً فخبروه مسيرنا وحذروه وأخبروه بعددنا فهم الآن يلزمون صياصبيهم فما يغيب منهم شيئاً في وجهنا، فقال صفوان: إن لم يصحروا لنا عمدنا إلى نخل الأوس والخزرج فقطعناه فتركناهم ولا أموال لهم فلا يجتبرونها أبداً وإن أصحروا لنا فعددنا أكثر من عددهم وسلاحنا أكثر من سلاحهم ولنا خيل ولا خيل معهم ونحن نقاتل على وتر عندهم ولا وتر لهم عندنا. وكان أبو عامر الفاسق قد خرج في خمسين رجلاً من أوس الله حتى قدم بهم مكة حين قدم النبي (ﷺ) المدينة فأقام مع قريش وكان دعا قومه فقال لهم: إن محمداً ظاهر فأخرجوا بنا إلى قوم نؤازرهم فخرج إلى قريش يحرضها ويعلمها أنها على الحق وما جاء به محمد باطل، فسارت إلى بدر ولم يسر معها، فلما خرجت قريش إلى أحد سار معها وكان يقول إني لو قدمت

على قومي لم يختلف عليكم منهم رجلاَن وهؤلاء معي نفر من قومي وهم خمسون رجلاً فصدقوه بما قال وطمعوا بنصره. وخرج النساء معهن الدفوف يحرّضن الرجال ويذكرنهم قتلى بدر في كل منزل، وجعلت قريش ينزلون كل منهل ينحرون ما نحروا من الجزر مما جمعوا من العير ويتقوون به في مسيرهم ويأكلون من أزوادهم مما جمعوا من الأموال...

وبعث النبي (ﷺ) عيين له أنساً ومؤنساً ابني فضالة ليلة الخميس فاعترضا لقريش بالعقيق فسارا معهم حتى نزلوا بالوطى فأتيا رسول الله (ﷺ) فأخبراه، وكان المسلمون قد ازدرعوا العرض والعرض ما بين الوطى بأحد إلى الجرف إلى العرصة عرصة البقل اليوم، وكان أهله بنو سلمة وحارثة وظفر وعبد الأشهل... فقدم المشركون على زرعهم وخلوا فيه إبلهم وخيولهم، وقد سرب الزرع في الدفيق، وكان لأسيد بن حضير عشرون ناضحاً يسقي شعيراً. وكان المسلمون قد حذروا على جمالهم وعمالهم وآلة حرثهم. وكان المشركون يرعون يوم الخميس حتى أمسوا، فلما أمسوا جمعوا الإبل وقصلوها عليها القصيل، وقصلوا على خيولهم ليلة الجمعة، فلما أصبحوا يوم الجمعة خلوا وظهرهم في الزرع وخیلهم، حتى تركوا العرض ليس به خضراً، فلما نزلوا واطمأنوا بعث رسول الله (ﷺ) الحباب بن المنذر بن الجموح إلى القوم، فدخل فيهم وحزر وبصر إلى جميع ما يريد، وبعثه سراً، وقال للحباب لا تخبرني بين أحد من المسلمين إلا أن ترى قلة فرجع إليه فأخبره خالياً، فقال له رسول الله (ﷺ): ما رأيت؟ قال: رأيت يا رسول الله عدداً حزرتهم ثلاثة آلاف يزيدون قليلاً أو ينقصون قليلاً، والخیل مائتي فرس، ورأيت دروعاً ظاهرة حزرتها سبع مائة درع، قال: هل رأيت ظعنأ؟ قال: رأيت النساء معهن الدفاف والأكبار (الأكبار: الطبول)، فقال رسول الله (ﷺ): أردن أن يحرّضن القوم ويذكرنهم قتلى بدر، هكذا جاءني خبرهم، لا تذكر من شأنهم حرفاً، حسبنا الله ونعم الوكيل اللهم بك أحول وبك أصول...

وكان مقدمهم يوم الخميس لخمس ليال خلون من شوال، وكانت الواقعة يوم السبت لسبع خلون من شوال... وباتت وجوه الأوس والخزرج سعد بن معاذ وأسيد ابن حضير وسعد بن عباد في عدة ليلة الجمعة عليهم السلاح في المسجد بباب النبي خوفاً من المشركين، وحرسَت المدينة تلك الليلة حتى أصبحوا. ورأى رسول الله (ﷺ) رؤيا ليلة الجمعة، فلما أصبح رسول الله (ﷺ) واجتمع المسلمون خطب.

.. الواقدي قال: [فحدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة عن محمود بن لبيد قال: [ظهر النبي (ﷺ) على المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها

الناس إني رأيت في منامي رؤيا، رأيت كأي في درع حصينة ورأيت كأن سيفي ذا الفقار انقصم من عند ظبته ورأيت بقرأ تذبح ورأيت كأي مردف كبشاً، فقال الناس: يا رسول الله فما أولتها؟ قال: أما الدرع الحصينة فالمدينة فامكثوا فيها. وأما انقصام سيفي من عند ظبته فمصبية في نفسي. وأما البقر المذبح فقتل في أصحابي. وأما مردف كبشاً فكبش الكتيبة نقتله إن شاء الله..

وقال النبي (ﷺ): أشيروا علي، ورأى رسول الله (ﷺ) أن لا يخرج من المدينة لهذه الرؤيا فرسول الله (ﷺ) يحب أن يوافق على مثل ما رأى وعلى مثل ما عبّر عليه الرؤيا، فقام عبد الله بن أبي فقال: يا رسول الله كنا نقاتل في الجاهلية فيها ونجعل النساء والذراري في هذه الصياصي ونجعل معهم الحجارة والله لربما مكث الولدان شهراً يتقلون الحجارة إعداداً لعدونا ونشيك المدينة بالبنيان فتكون كالحصن من كل ناحية وترمي المرأة والصبي مما فوق الصياصي والأطام ونقاتل بأسيفنا في السكك يا رسول الله، إن مدينتنا عذراء ما فُضت علينا قط وما خرجنا إلى عدو قط منها إلا أصاب منا وما دخل علينا قط إلا أصبناه فدعهم يا رسول الله فإنهم إن أقاموا بشر محبس وإن رجعوا خائبين مغلولين لم ينالوا خيراً يا رسول الله أطينني في هذا الأمر واعلم أني ورثت هذا الرأي من أكابر قومي وأهل الرأي منهم فهم كانوا أهل الحرب والتجربة، وكان رأي رسول الله مع رأي ابن أبي، وكان ذلك رأي الأكابر من أصحاب رسول الله (ﷺ) من المهاجرين والأنصار. فقال رسول الله (ﷺ): امكثوا في المدينة واجعلوا النساء والذراري في الآطام، فإن دخل علينا قاتلناهم في الأزقة فنحن أعلم بها منهم وارموا من فوق الصياصي والآطام، وكانوا قد شبكوا المدينة بالبنيان من كل ناحية فهي كالحصن. فقال فتیان أحداث لم يشهدوا بدرأ وطلبوا من رسول الله (ﷺ) الخروج إلى عدوهم ورغبوا في الشهادة وأحبوا لقاء العدو، وقال رجال من أهل السن وأهل النية منهم حمزة بن عبد المطلب وسعد بن عباد والنعمان ابن ثعلبة في غيرهم من الأوس والخزرج: إنا نخشى يا رسول الله أن يظن عدونا أننا كرهنا الخروج إليهم جنباً عن لقائهم فيكون هذا أجرة منهم علينا وقد كنت يوم بدر في ثلثمائة رجل فظفرك الله عليهم ونحن اليوم بشر كثير فقد كنا نتمنى هذا اليوم وندعو الله به فقد ساقه الله إلينا في ساحتنا، ورسول الله (ﷺ) لما يرى من إلحاحهم كاره، وقد لبسوا السلاح يحصرون بسيفهم يتسامون كأنهم الفحول [ثم يذكر أمثلة من أقوال المتحمسين]..

فقال رسول الله (ﷺ): إني أخاف عليكم الهزيمة. قال: فلما أبوا إلا الخروج صلى رسول الله (ﷺ) الجمعة بالناس ثم وعظ الناس وأمرهم بالجد والجهاد وأخبرهم أن لهم النصر ما صبروا وفرح الناس بذلك حيث أعلمهم رسول الله بالشخوص إلى

عدوهم وكره ذلك المخرج بشر كثير من أصحاب رسول الله (ﷺ) وأمرهم بالتهيؤ لعدوهم ثم صلى الله (ﷺ) العصر بالناس وقد حشد الناس وحضر أهل العوالي ورفعوا النساء في الآطام فحضرت بنو عوف ولقها والبنيت ولقها وتلبسوا السلاح، فدخل رسول الله (ﷺ) بيته ودخل معه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما فعمماهم ولبساه وصف الناس له ما بين حجرته إلى منبره ينتظرون خروجه، فجاءهم سعد بن معاذ وأسيد بن حضير فقالا: قلتم لرسول الله ما قلتم واستكرهتموه على الخروج والأمر ينزل عليه من السماء فردوا الأمر إليه فما أمركم فافعلوا وما رأيتم فيه له هوى أو رأي فأطيعوه... . . . فبينما القوم على ذلك من الأمر وبعض القوم يقول القول ما قال سعد وبعضهم قد لبس لأمته على البصيرة على الشخصوس وبعضهم للخروج كاره؛ إذ خرج رسول الله (ﷺ) قد لبس لأمته وقد لبس الدرع فأظهرها وحزم وسطها بمنطقة من حائل سيف من آدم، كانت عند آل أبي رافع مولى رسول الله (ﷺ) بعد واعتم وتقلد السيف، فلما خرج رسول الله (ﷺ) ندموا جميعاً على ما صنعوا، وقال الذين يلحون على رسول الله (ﷺ) ما كان لنا أن نلح على رسول الله (ﷺ) في أمر يهوى خلافه ونذمهم أهل الرأي الذين كانوا يشيرون بالمقام، وقالوا: يا رسول الله ما كان لنا أن نخالفك فاصنع ما بدا لك، وما كان لنا أن نستكرهك، والأمر إلى الله ثم إليك، فقال رسول الله (ﷺ): قد دعوتكم إلى هذا الحديث فأبيتكم، ولا ينبغي لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين أعدائه، ثم قال رسول الله (ﷺ): انظروا ما أمرتكم به فاتبعوه، امضوا على اسم الله، فلکم النصر ما صبرتم... . .

المصدر نفسه، ص ١٩٧ - ٢١٤.

تدوين الدواوين:

حدثنا ابن سعد قال: حدثنا محمد بن عمر (الواقدي) قال: [حدثني عائذ بن يحيى عن جبير بن الحويرث بن فقيد] أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استشار المسلمين في تدوين الدواوين، فقال له علي بن أبي طالب: تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال، فلا تمسك منه شيئاً، وقال عثمان بن عفان: أرى مالاً كثيراً يسع الناس، وإن لم يحصوا حتى تعرف من أخذ ممن لم يأخذ خشيت أن ينتشر الأمر، فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: يا أمير المؤمنين قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنداً، فدوّن ديواناً وجنّد جنداً، فأخذ بقوله، فدعا عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم، وكانوا من نساب قريش فقال: اكتبوا الناس على منازلهم، فكتبوا، فبدأوا ببني هاشم ثم اتبعوهم أبا بكر وقومه، ثم عمر وقومه على الخلافة، فلما نظر فيه عمر قال: وددت والله إنه هكذا، ولكن ابدأوا

بقراءة رسول الله (ﷺ) الأقرب فالأقرب، حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله .

.. محمد بن عمر قال : [حدثني أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده قال :] رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين عرض عليه الكتاب وبنو تيم على أثر بني هاشم ، وبنو عدي على أثر بني تيم فاسمعه يقول ضعوا عمر موضعه وابدأوا بالأقرب فالأقرب من رسول الله ، فجاءت بنو عدي إلى عمر فقالوا : أنت خليفة رسول الله ، قال : أو خليفة أبي بكر وأبو بكر خليفة رسول الله ، قالوا : وذاك فلو جعلت نفسك حيث جعلك هؤلاء القوم ، قال : بخ بخ بني عدي أردتم الأكل على ظهري وأن أذهب حسناتي لكم لا والله حتى تأتيكم الدعوة وأن أطبق عليكم الدفتر ولو أن تكتبوا في آخر الناس ، إن لي صاحبين سلكا طريقاً فإن خالفتهما خولف بي والله ما أدركنا الفضل في الدنيا ولا نرجو ما نرجو من الآخرة من ثواب الله على ما عملنا إلا بمحمد (ﷺ) فهو شرفنا وقومه أشرف العرب ثم الأقرب فالأقرب أن العرب شرفت برسول الله ولعل بعضها يلقاه إلى آباء كثيرة وما بيننا وبين أن نلقاه إلى نسبه ثم لا نفارقه إلى آدم إلا آباء يسيرة مع ذلك ، والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال وجئنا بغير عمل فهم أولى بمحمد منا يوم القيامة فلا ينظر رجل إلى قرابة وليعمل لما عند الله فإن من قصر به عمله لم يسرع به نسبه .

.. محمد بن عمر قال : [حدثني حزام بن هشام الكعبي عن أبيه قال :] رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يحمل ديوان خزاعة حتى ينزل قديداً فتأتيه بقديد فلا يغيب عنه امرأة بكر ولا ثيب فيعطيهن ثم يروح فيتزل عسفان فيفعل مثل ذلك أيضاً حتى توفي .

محمد بن عمر قال : [حدثني عبد الله بن جعفر الزهري وعبد الملك بن سليمان عن إسماعيل بن محمد بن سعد عن السائب بن يزيد قال :] سمعت عمر بن الخطاب يقول : والله الذي لا إله إلا هو ثلاثاً ما من أحد إلا له في هذا المال حق أعطيه أو منعه وما أحد أحق به من أحد إلا عبد مملوك وما أنا فيه إلا كأحدهم ، ولكننا على منازل من كتاب الله وقسمنا من رسول الله (ﷺ) والرجل وبلاؤه في الإسلام ، والرجل وقدمه في الإسلام والرجل وغناؤه في الإسلام ، والرجل وحاجته ، والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظّه من هذا المال وهو مكانه .

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ١٥ ج (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ١، ص ٢٧٥٠ - ٢٧٥٢).

الشورى:

الواقدي [عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه]، أن عمر رضي الله

عنه قال: إن رجالاً يقولون إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، وإن بيعة عمر كانت من غير مشورة، والأمر بعدي شورى فإذا اجتمع رأي أربعة فليتبّع الاثنان الأربعة وإذا اجتمع رأي ثلاثة فاتبعوا رأي عبد الرحمن فاسمعوا وأطيعوا وإن صفق عبد الرحمن بإحدى يديه على الأخرى فاتبعوه...

.. الواقدي [عن محمد بن عبيد الله الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس] قال: قال عمر، لا أدري ما أصنع بأمة محمد وذلك قبل أن يطعن، فقلت: ولم تهتم وأنت تجد من تستخلفه عليهم؟ قال: أصحابكم، يعني علياً، قلت: نعم هو أهل لها في قرابته برسول الله (ﷺ) وصهره وسابقتها وبلائته، فقال عمر: إن فيه بطالة وفكاهة، قلت: فأين أنت عن طلحة؟ قال: فأين الزهو والنخوة، قلت: عبد الرحمن بن عوف، قال: هو رجل صالح على ضعف، قلت: فسعد، قال: ذاك صاحب مقنب وقاتل، لا يقوم بقرية لو حمل أمرها، قلت: فالزبير، قال: لقيس مؤمن الرضا كافر الغضب شحيح، إن هذا الأمر لا يصلح إلا لقوي في غير عنف، رفيق في غير ضعف، جواد في غير سرف، قلت: فأين أنت عن عثمان؟ قال: لو وليها لحمل بني أبي معيط على رقاب الناس، ولو فعلها لقتلوه.

.. الواقدي [عن عبد الله بن جعفر عن عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه] قال: ذكر عمر من يستخلف فقليل: أين أنت عن عثمان؟، قال: لو فعلت لحمل بني أبي معيط على رقاب الناس، قيل الزبير، قال مؤمن الرضى كافر الغضب، قيل طلحة، قال: أنفه في السماء واسته في الماء، قيل سعد، قال صاحب مقنب قريّة له كثير، قيل عبد الرحمن، قال: بحسبه أن يجري أهل بيته...

عن الواقدي في إسناده أن المسور بن مخرمة قال: كان عمر بن الخطاب وهو صحيح يسأل أن يستخلف فيأبى ذلك، ثم صعد المنبر فتكلم بكلمات ثم قال: إن مت فأمركم إلى هؤلاء الستة نفر الذين فارقوا رسول الله (ﷺ) وهو عنهم راض علي بن أبي طالب ونظيره الزبير، وعبد الرحمن بن عوف ونظيره عثمان وطلحة ونظيره سعد بن مالك، إلا وإني أوصيكم بتقوى الله في الحكم والعدل في القسم.

(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشرح والفهارس ماكس شلوسينغر، والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غويتن، ج ٢ في ٤ (القدس: مطبعة الجاهة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٥، ص ١٥ - ١٨).

مقتل عبد الله بن الزبير :

محمد بن عمر قال : [حدثني إسحق بن عبد الله عن المنذر بن جهم الأسدي قال] : رأيت ابن الزبير يوم قتل وقد تفرّق عنه أصحابه وخذله من معه خذلاً شديداً، وجعلوا يخرجون إلى الحجاج حتى خرج إليه نحو من عشرة آلاف .

وذكر أنه كان ممن فارقه، وخرج إلى الحجاج ابنه حمزة وخبيب فأخذا منه لأنفسهما أماناً، فدخل على أمه أسماء كما ذكر محمد بن عمر [عن أبي الزناد عن مخمرة بن سليمان الوالبي] قال : دخل ابن الزبير على أمه حين رأى من الناس ما رأى من خذلانهم فقال : يا أمّه خذلني الناس حتى ولدي وأهلي فلم يبق معي إلا اليسير ممن ليس عنده من الدفع أكثر من صبر ساعة والقوم يعطونني ما أردت من الدنيا فما رأيك؟ فقالت : أنت والله يا بني أعلم بنفسك إن كنت تعلم أنك على حق وإليه تدعو فامض له فقد قتل عليه أصحابك ولا تمكّن من رقبتك يتلعب بها غلمان بني أمية وإن كنت إنما أردت الدنيا فبئس العبد أنت أهلكك نفسك وأهلكك من قتل معك وإن قلت كنت على حق فلما وهن أصحابي ضعفت فهذا ليس فعل الأحرار ولا أهل الدين وكم خلودك في الدنيا، القتل أحسن، فدنا ابن الزبير فقبل رأسها وقال : وهذا والله رأيي والذي قمت به داعياً إلى يومي هذا ما ركنت إلى الدنيا ولا أحببت الحياة فيها وما دعاني إلى الخروج إلا الغضب لله أن يستحلّ حرمه ولكني أحببت أن أعلم رأيك فزدتني بصيرة مع بصيرتي فانظري يا أمّه فإني مقتول من يومي هذا فلا يشتد حزنك وسلّمي لأمر الله فإن ابنك لم يتعمد إتيان منكرو ولا عملاً بفاحشة ولم يجز في حكم الله ولم يغدر في أمان ولم يتعمد ظلم مسلم ولا معاهد ولم يبلغني ظلم عن عمالي فرضيت به بل أنكرته ولم يكن شيء أثر عندي من رضا ربي، اللهم إني لا أقول هذا تركية مني لنفسي أنت أعلم به ولكني أقوله تعزية لأمي لتسلو عني، فقالت أمه : إني لأرجو من الله أن يكون عزائي فيك حسناً إن تقدمتني وإن تقدمتك ففي نفسي أخرج حتى أنظر إلى ما يصير أمرك، قال : جزاك الله يا أمّه خيراً فلا تدعي الدعاء لي قبل وبعد، فقالت : لا أدعه أبداً، فمن قتل على باطل فقد قتل على حق، ثم قالت : اللهم ارحم طول ذلك القيام في الليل الطويل، وذلك النحيب والظماً في هواجر المدينة ومكة وبرّه بأبيه وبّي، اللهم قد سلّمته لأمرك فيه ورضيت بما قضيت فأثبني في عبد الله ثواب الصابرين الشاكرين .

قال محمد بن عمر : [حدثني موسى بن يعقوب بن عبد الله عن عمر] قال : دخل ابن الزبير على أمه وعليه الدرع والغفر فوقف فسلم ثم دنا فتناول يدها فقبلها، فقالت : هذا وداع فلا تبع، قال ابن الزبير : جئت مودعاً إني لأرى هذا آخر يوم

من الدنيا يمر بي، واعلمي يا أمه أي إن قتلت فإنما أنا لحم لا يضرني ما صنع بي، قالت: صدقت يا بني أتمم على بصيرتك، ولا تمكّن ابن أبي عقيل، وادن مني أودعك، فدنا منها فقبلها وعانقها، وقالت حيث مسّت الدرع: ما هذا صنيع من يريد ما تريد قال: ما لبست هذا الدرع إلا لأشدّ منك، قالت العجوز: فإنه لا يشد مني، فنزعها، ثم أدرج كمّيه وشد أسفل قميصه وجبة خزّ تحت القميص فأدخل أسفلها في المنطقة، وأمه تقول البس ثيابك مشمّرة. ثم انصرف ابن الزبير وهو يقول:

إني إذا أعرف يومي أصبر إذ بعضهم يعرف ثم ينكر
فسمعت العجوز قوله فقالت تصبر والله إن شاء الله، أبوك أبو بكر والزبير وأملك صفيه بنت عبد المطلب.

.. محمد بن عمر قال: [حدثنا ثور بن يزيد عن شيخ من أهل حمص شهد وقعة ابن الزبير مع أهل الشام قال: رأيته يوم الثلاثاء وإنا لنطلع عليه أهل حمص خمسمائة من باب لنا ندخله لا يدخله غيرنا فيخرج إلينا وحده في أثرنا، ونحن منهزمون منه فما أنسى أرجوزة له:

إني إذا أعرف يومي أصبر وإنما يعرف يوميه الحر
إذ بعضهم يعرف ثم ينكر
فأقول أنت والله الحر الشريف، فلقد رأيته في الأبطح ما يدنو منه أحد حتى ظننا أنه لا يقتل.

محمد بن عمر قال: [حدثنا مصعب بن ثابت عن نافع مولى بني أسد قال: رأيت الأبواب قد شحنت من أهل الشام يوم الثلاثاء، وأسلم أصحاب ابن الزبير المحارس، وكثرهم القوم فأقاموا على كل باب رجالاً وقائداً وأهل بلد، فكان لأهل حمص الباب الذي يواجه باب الكعبة ولأهل دمشق باب بني شيبه، ولأهل الأردن باب الصفا، ولأهل فلسطين باب بني جمع، ولأهل قنسرين باب بني سهم، وكان الحجاج وطارق بن عمرو جميعاً في ناحية الأبطح إلى المروة فمرة يحمل ابن الزبير في هذه الناحية ومرة في هذه الناحية، فلكانه أسد في أجرة، ما يقدم عليه الرجال فيعدو في أثر القوم وهم على الباب حتى يخرجهم وهو يرتجز:

إني إذا أعرف يومي أصبر وإنما يعرف يوميه الحر
ثم يصيح: يا ابن صفوان ويل أمه فتحاً لو كان له رجال.
لو كان قرني واحداً كفيته

قال ابن صفوان: إي والله وألف.

[ثم يصف مقتل ابن الزبير في حديث اشترك فيه مع آخر]

محمد بن عمر قال: [حدثني عبد الجبار بن عمارة عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم قال: بعث الحجاج برأس ابن الزبير، ورأس عبد الملك بن صفوان، ورأس عمارة بن عمرو بن حزم إلى المدينة، فنصبت بها ثم ذهب بها إلى عبد الملك بن مروان، ثم دخل الحجاج مكة فبايع من بها من قريش لعبد الملك بن مروان.

(الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٤٤ - ٨٥٢).

الأندلس:

قال الواقدي: غزا طارق بن زياد عامل موسى بن نصير الأندلس وهو أول من غزاها وذلك في سنة ٩٢ فلقية إليان وهو وال على مجاز الأندلس فأمنه طارق على أن حمله وأصحابه إلى الأندلس في السفن، فلما صار إليها حاربه أهلها ففتحها وذلك في سنة ٩٢ وكان ملكها فيما يزعمون من الأشبان وأصلهم من أصبهان. ثم إن موسى بن نصير كتب إلى طارق كتاباً غليظاً لتغريه بالمسلمين واقتانه عليه بالرأي في غزوه وأمر أن لا يجاوز قرطبة، وسار موسى إلى قرطبة من الأندلس فترضاها طارق فرضي عنه فافتتح طارق مدينة طليطلة، وهي مدينة مملكة الأندلس وهي مما يلي فرنجة وأصاب بها فائدة عظيمة أهداها موسى بن نصير إلى الوليد بن عبد الملك بدمشق حين قضى سنة ٩٦ والوليد مريض، فلما ولي سليمان بن عبد الملك أخذ موسى بن نصير بمائة ألف دينار فكلّمه فيه يزيد بن المهلب فأمسك عنه. ثم لما كانت خلافة عمر بن عبد العزيز [رضي الله عنه] ولي المغرب إسماعيل بن عبد الله بن أبي المهاجر مولى بني مخزوم فسار أحسن سيرة ودعى البربر إلى الإسلام وكتب إليهم عمر ابن عبد العزيز كتاباً يدعوهم بعدد إلى ذلك فقرأها إسماعيل عليهم في النواحي فغلب الإسلام على المغرب.

(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، كتاب فتوح البلدان، تحرير م. ج. دو غويه (ليدن):

مطبعة بريل، ١٨٦٦)، ص ٣٣٠ - ٣٣١).

ابن سعد

صفة أخلاق رسول الله:

[أخبرنا إسماعيل بن إبراهيم الأسدي عن يونس بن الحسن] قال: سئلت عائشة عن خلق رسول الله (ﷺ) فقالت: كان خلقه القرآن.

[أخبرنا الفضل بن دكين، حدثنا قيس بن سليمان العنبري، حدثني رجل] حدثني مسروق بن الأجدع أنه دخل على عائشة، فقال لها حدثيني بأخلاق رسول الله (ﷺ) فقالت: أأست رجلاً عربياً تقرأ القرآن، قال: بلى، قالت: فإن القرآن خلقه.

[أخبرنا عبد الوهاب بن عطاء، حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن زرارة ابن أوفى] عن سعد بن هشام قال: قلت لعائشة أنبئيني عن خلق رسول الله (ﷺ) قالت: أأست تقرأ القرآن؟ قال: قلت: بلى، قالت: فإن خلق رسول الله (ﷺ) القرآن، قال قتادة: إن القرآن جاء بأحسن أخلاق الناس.

[أخبرنا خداش، حدثنا حماد بن زيد عن المولى بن زياد عن الحسن] أن رهطاً من أصحاب النبي (ﷺ) اجتمعوا فقالوا: لو أرسلنا إلى أمهات المؤمنين فسألناهن عما نَحَلوا عليه، يعني النبي (ﷺ)، من العمل لعلنا أن نفتدي به، فأرسلوا إلى هذه ثم هذه فجاء الرسول بأمر واحد، إنكم تسألون عن خلق نبيكم (ﷺ) وخلق القرآن ورسول الله (ﷺ) يبيت يصلي وينام ويصوم ويفطر ويأتي أهله.

[أخبرنا عفان بن مسلم، حدثنا عبد الوارث بن سعيد، حدثنا أبو التياح] عن أنس قال: كان رسول الله (ﷺ) أحسن الناس خلقاً.

[أخبرنا يزيد بن هارون وإسحق بن يوسف الأزرق قالا: حدثنا زكريا عن أبي إسحق] عن أبي عبد الله الجدلي قال: سألت عائشة كيف كان خلق النبي (ﷺ) في بيته؟ قالت: كان أحسن الناس خلقاً، لم يكن فاحشاً ولا متفحشاً ولا صحاباً في

الأسواق، ولا يجزي بالسيئة مثلها ولكن يعفو ويصفح.

[أخبرنا عبد الله بن نمير ومحمد بن عبيد الطنافسي قالا: حدثنا الأعمش عن شقيق عن مسروق] قال: قال عبد الله بن عمر: ولم يكن رسول الله (ﷺ) فاحشاً ولا متفحشاً.

[أخبرنا عبد الله بن يزيد المقرئ، حدثنا الليث بن سعد، حدثني أبو عثمان الوليد بن أبي الوليد أن سليمان بن خارجة بن زيد بن ثابت حدثه] عن خارجة بن زيد بن ثابت قال: دخل نفر على زيد بن ثابت فقالوا: حدثنا عن أخلاق رسول الله (ﷺ) فقال: ماذا أحدثكم، كنت جاره، فكان إذا نزل عليه الوحي أرسل إلي فكتبته له، وكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا، أفكل هذا أحدثكم عنه؟

[أخبرنا يعلى بن عبيد الطنافسي وعبد الله بن نمير الهمداني قالا: حدثنا حارثة ابن أبي الرجال] عن عمرة عن عائشة أنها سئلت كيف كان رسول الله (ﷺ) إذا خلا في بيته، قالت: كان ألين الناس وأكرم الناس، وكان رجلاً من رجالكم إلا أنه كان ضحاكاً بساماً.

[أخبرنا وهب بن جرير بن حازم وعفان بن مسلم وعمرو بن الهيثم قالوا: حدثنا شعبة عن الحكم عن إبراهيم] عن الأسود قال: قلت لعائشة ما كان رسول الله (ﷺ) يصنع في بيته؟ قالت: كان في مهنة أهله، قال وهب بن جرير في حديثه: وإذا حضرت الصلاة خرج فصلّي، وقال عفان في حديثه: وإذا حضرت الصلاة قام إلى الصلاة، قال شعبة وفي الصحيفة، خرج إلى الصلاة، وحفظ شعبة قام إلى الصلاة.

[أخبرنا مؤمل بن إسماعيل عن سفيان] عن هشام بن عروة عن أبيه قال: قيل لعائشة ما كان النبي (ﷺ) يصنع في بيته، قالت: ما يصنع أحدكم، يرفع ثوبه ويخصف نعله.

[أخبرنا عفان بن مسلم، حدثنا مهدي بن ميمون، وأخبرنا عمرو بن عاصم، حدثنا همام بن يحيى كلاهما] عن هشام بن عروة عن أبيه قال: قلت لعائشة ما كان رسول الله (ﷺ) يصنع في بيته، قالت: كان يخيّط ثوبه ويخصف نعله، ويعمل ما تعمل الرجال في بيوتهم.

[أخبرنا هشام بن القاسم الكلبي، حدثنا شعبة عن الحكم عن إبراهيم] عن

الأسود قال: سألت عائشة ما كان النبي (ﷺ) يصنع في أهله؟ قالت كان يكون في مهنة أهله، فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة، وربما قالت: قام، تعني بالمهنة في خدمة أهله.

[أخبرنا أحمد بن الحجاج الخراساني، حدثنا عبد الله بن المبارك، حدثنا الحجاج ابن الفرافصة عن عقيل] عن ابن شهاب أن عائشة قالت: كان رسول الله (ﷺ) يعمل عمل البيت، وكثيراً ما يعمل الخياطة.

[أخبرنا عبد الله بن نمير الهمداني، حدثنا هشام بن عروة عن أبيه] عن عائشة قالت: ما خيّر رسول الله (ﷺ) بين أمرين أحدهما أيسر من الآخر إلا اختار الذي هو الأيسر.

[أخبرنا معن بن عيسى الأشجعي وموسى بن داود قالا: حدثنا مالك ابن أنس عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير] عن عائشة قالت: ما خير رسول الله (ﷺ) في أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله (ﷺ) لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله فينتقم لله.

[أخبرنا محمد بن مصعب القرقيساني، وحدثنا الأوزاعي عن الزهري عن عروة] عن عائشة قالت: ما خيّر رسول الله (ﷺ) بين أمرين إلا اختار أيسرهما.

[أخبرنا عفان بن مسلم وسعيد بن سليمان قالا، حدثنا حماد بن زيد، حدثنا معمر بن راشد ونعمان، قال عفان أو أحدهما عن الزهري عن عروة] عن عائشة قالت: ما لعن رسول الله (ﷺ) مسلماً من لعنة تذكر ولا انتقم لنفسه شيئاً يؤتى إليه إلا أن تنتهك حرمة الله ولا ضرب بيده شيئاً قط إلا أن يضرب بها في سبيل الله ولا سئل شيئاً قط إلا أن يسأل مأثماً فإنه كان أبعد الناس منه، ولا خيّر بين أمرين قط إلا اختار أيسرهما.

[أخبرنا وكيع بن الجراح عن هشام بن عروة عن أبيه] عن عائشة قالت: ما ضرب رسول الله (ﷺ) خادماً له ولا امرأة ولا ضرب بيده شيئاً قط إلا أن يجاهد في سبيل الله . . .

(أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]، ٩ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ - ١٩١٨)، ج ١، القسم ٢، ص ٨٩ - ٩٢).

ذكر دعاء رسول الله (ﷺ) الأوس والخزرج :

[أخبرنا محمد بن عمر قال حدثني نافع بن كثير عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد عن أبيه عن عائشة، قال: وحدثنا إسحق بن إبراهيم بن أبي منصور عن إبراهيم بن يحيى بن زيد بن ثابت عن أم سعد بنت سعد بن ربيع، قال: وحدثنا داود بن عبد الرحمن العشار عن عبد الله بن عثمان بن خيثم عن أبي الزبير عن جابر، قال: وحدثنا هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن نافع أبي محمد، قال: سمعت أبا هريرة، قال: وحدثني عبيد بن يحيى عن معاذ بن رفاعة بن رافع عن أبيه عن جده، قال: وحدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة عن محمود بن لبيد، [دخل حديث بعضهم في بعض] قالوا: أقام رسول الله (ﷺ) بمكة ما أقام يدعو القبائل إلى الله، ويعرض نفسه عليهم كل سنة بمجئة وعكاظ ومنى أن يؤووه حتى يبلغ رسالة ربه ولهم الجنة فليست قبيلة من العرب تستجيب له ويؤذى ويشتم حتى أراد الله إظهار دينه ونصر نبيه وإنجاز ما وعده فساقه إلى هذا الحي من الأنصار لما أراد الله بهم من الكرامة فانتهى إلى نفر منهم وهم يحلقون رؤوسهم فجلس إليهم فدعاهم إلى الله وقرأ عليهم القرآن فاستجابوا لله ولرسوله فأسرعوا وآمنوا وصدقوا وآووا ونصروا وواسوا، وكانوا والله أطول الناس ألسنة وأحدهم سيوفاً، فاختلف علينا في أول من أسلم من الأنصار وأجاب فذكروا الرجل بعينه وذكروا الرجلين وذكروا أنه لم يكن أحد أول من الستة وذكروا أن أول من أسلم من الأنصار أسعد ابن زرارة وذكوان بن عبد قيس خرجا إلى مكة يتنافران إلى عتبة بن ربيعة فقال لهما قد شغلنا هذا المصلي عن كل شيء يزعم أنه رسول الله كما قال، وكان أسعد بن زرارة وأبو الهيثم بن التيهان متكلمين بالتوحيد ببشر، فقال ذكوان بن عبد قيس لأسعد بن زرارة حين سمع كلام عتبة: دونك هذا دينك فقاما إلى رسول الله (ﷺ) فعرض عليهما الإسلام فأسلما ثم رجعا إلى المدينة فلقي أسعد أبا الهيثم بن التيهان فأخبره بإسلامه وذكر له قول رسول الله (ﷺ) وما دعا إليه، فقال أبو الهيثم: فأنا أشهد معك أنه رسول الله وأسلم. ويقال إن رافع بن مالك الزرقي ومعاذ بن عفراء خرجا إلى مكة معتمرين فذكر لهما أمر رسول الله (ﷺ) فأتياه فعرض عليهما الإسلام فأسلما فكانا أول من أسلم وقدا المدينة فأول مسجد قرئ فيه القرآن في المدينة، مسجد بني زريق. ويقال إن رسول الله (ﷺ) خرج من مكة فمر على نفر من أهل يثرب نزول بمنى ثمانية نفر. فعرض عليهم رسول الله (ﷺ) الإسلام فأسلموا. وقال لهم رسول الله (ﷺ) تمنعون لي ظهري حتى أبلغ رسالة ربي؟ فقالوا: يا رسول الله نحن مجتهدون لله ولرسوله، نحن فاعلم أعداء متباغضون وإنما كانت وقعة بعثت عام الأول يوماً من أيامنا اقتتلنا فيه فإن تقدم ونحن كذا لا يكون لنا

عليك اجتماع فدعنا حتى نرجع إلى عشائرننا لعل الله يصلح ذات بيننا وموعدك الموسم العام المقبل. ويقال خرج رسول الله (ﷺ) في الموسم الذي لقي فيه الستة نفر من الأنصار فوقف عليهم، فقال: أحلفاء يهود؟ قالوا: نعم، فدعاهم إلى الله وعرض عليهم الإسلام وتلا عليهم القرآن فأسلموا [ويذكر أسماءهم]..

قال محمد بن عمر عندنا أثبت ما سمعنا فيهم، وهو المجتمع عليه.. [ثم رجع الحديث إلى الأول] قالوا: ثم قدموا إلى المدينة فدعوا قومهم إلى الإسلام فأسلم من أسلم ولم يبق دار من دور الأنصار إلا فيها ذكر من رسول الله (ﷺ) كثيراً.

ذكر العقبة الأولى الاثني عشر:

ليس فيهم عندنا اختلاف.

[أخبرنا محمد بن عمر قال حدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة عن محمود بن لبيد، قال: وحدثنا يونس بن محمد الظفري عن أبيه، قال: وحدثني عبد الحميد بن جعفر عن أبيه وعن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عبد الرحمن ابن عسيلة الصنابحي عن عبادة بن الصامت] قالوا: لما كان العام المقبل من العام الذي لقي فيه رسول الله (ﷺ) نفر الستة لقيه اثنا عشر رجلاً بعد ذلك بعام، وهي العقبة الأولى، من بني النجار أسعد بن زرارة وعوف ومعاذ وهما ابنا الحارث، وهما ابنا عفراء، ومن بني زريق ذكوان بن عبد قيس ورافع بن مالك، ومن بني عوف بن الخزرج عبادة بن الصامت ويزيد بن ثعلبة أبو عبد الرحمن، ومن بني عامر بن عوف عباس بن عبادة بن نضلة، ومن بني سلمة عقبة بن عامر بن نابت، ومن بني سواد قطبة بن عامر بن حديدة، فهؤلاء عشرة من الخزرج، ومن الأوس رجلان أبو الهيثم ابن التيهان من بلي حليف في بني عبد الأشهل، ومن بني عمر بن عوف عويم بن ساعدة؛ فأسلموا وبايعوا على بيعة النساء على أن لا ينشرك بالله شيئاً ولا ينسرق ولا ينزني ولا يقتل أولادنا ولا نأتي ببهتان نفترية بين أيدينا وأرجلنا ولا نعصيه في معروف، قال: فإن وفيتم فلكم الجنة، ومن غشي من ذلك شيئاً كان أمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه، ولم يفرض يومئذ القتال، ثم انصرفوا إلى المدينة، فأظهر الله الإسلام. وكان أسعد بن زرارة يجتمع بالمدينة بمن أسلم وكتبت الأوس والخزرج إلى رسول الله (ﷺ) ابعث إلينا مقرأً يقرئنا القرآن فبعث إليهم مصعب بن عمير العبدي فنزل على أسعد بن زرارة فكان يقرئهم القرآن فروى بعضهم أن مصعباً كان يجتمع بهم، ثم خرج مع السبعين حتى وافوا الموسم مع رسول الله (ﷺ).

ذكر العقبة الآخرة:

[أخبرنا محمد بن عمر بن واقد الأسلمي قال حدثني محمد بن سهل عن أبيه عن جده عن أبي بردة بن نيار، قال: وحدثني أسامة بن زيد الليثي عن عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت، قال وحدثني عبد الله بن يزيد عن أبي البداح بن عاصم عن عبد الرحمن بن عويم بن ساعدة عن أبيه، قال: وحدثني عبيد بن يحيى عن معاذ بن رفاع، قال وحدثني ابن أبي حبيبة عن داود بن الحصين عن أبي سفيان، قال: وحدثني ابن أبي سبرة عن الحارث بن الفضل عن سفيان بن أبي العوجاء، قال: وحدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة ويزيد بن رومان [دخل حديث بعضهم في حديث بعض] قالوا: لما حضر الحج مشى أصحاب رسول الله (ﷺ) الذين أسلموا بعضهم إلى بعض يتواعدون المسير إلى الحج، وموافاة رسول الله والإسلام يومئذ فاش بالمدينة، فخرجوا وهم سبعون يزيدون رجلاً أو رجلين في خر الأوس والخزرج وهم خمسمائة، حتى قدموا على رسول الله (ﷺ) مكة فسلموا على رسول الله (ﷺ) ثم وعدهم منى وسط أيام التشريق ليلة النفر الأولى، إذا هدأت الرُّجُل أن يوافوه في الشعب الأيمن إذا انحدروا من منى بأسفل العقبة حيث المسجد اليوم وأمرهم أن لا يَنْبَهِوا نائماً ولا ينتظروا غائباً، قال فخرج القوم بعد هدأة يسألون الرجل والرجلان وقد سبقهم رسول الله (ﷺ) إلى ذلك الموضع معه العباس ابن عبد المطلب ليس معه أحد غيره، فكان أول من طلع على رسول الله (ﷺ) رافع ابن مالك الزُّرقي ثم توافى السبعون ومعهم امرأتان: قال أسعد بن زرارة فكان أول من تكلم العباس بن عبد المطلب، فقال: يا معشر الخزرج إنكم قد دعوتم محمداً إلى ما دعوتموه إليه ومحمد من أعز الناس في عشيرته يمنعه والله منا من كان على قوله ومن لم يكن منا على قوله يمنعه الحسب والشرف، وقد أبى محمد الناس كلهم غيركم فإن كنتم أهل قوة وجلد وبصر بالحرب واستقلال بعداوة قاطبة ترميكم عن قوس واحدة فارتؤوا رأيكم واثمروا بينكم ولا تفرقوا إلا عن ملائمتكم واجتماع فإن أحسن الحديث أصدقه، فقال البراء بن معرور: قد سمعنا ما قلت وأنا والله لو كان في أنفسنا غير ما تنطق به لقلناه ولكننا نريد الوفاء والصدق وبذل مهج أنفسنا دون رسول الله (ﷺ) قال: وتلا رسول الله (ﷺ) عليهم القرآن، ثم دعاهم إلى الله ورغبهم في الإسلام وذكر الذي اجتمعوا له فأجابه البراء بن معرور بالإيمان والتصديق، ثم قال يا رسول الله: بايعنا فنحن أهل الحلقة ورثناها كابراً عن كابر، ويقال إن أبا الهيثم بن التيهان كان أول من تكلم فأجاب إلى ما دعا إليه رسول الله (ﷺ) وصدقه، وقالوا نقتله على مصيبة الأموال، وقتل الأشراف، ولغطوا فقال العباس بن عبد المطلب وهو آخذ بيد رسول الله (ﷺ) اخفوا جرسكم فإن علينا

عيوناً وقدموا ذوي أسناتكم فيكونون هم الذين يلون كلامنا منكم فإننا نخاف قومكم عليكم ثم إذا بايعتم فتفرقوا إلى محالكم، فتكلم البراء بن معرور فأجاب العباس بن عبد المطلب، ثم قال: أبسط يدك يا رسول الله، فكان أول من ضرب على يد رسول الله (ﷺ) البراء بن معرور ويقال أول من ضرب على يده أبو الهيثم بن التيهان، ويقال أسعد بن زرارة، ثم ضرب السبعون كلهم على يده وبايعوه، فقال رسول الله (ﷺ) إن موسى أخذ من بني إسرائيل اثني عشر نقيباً، فلا يجدن منكم أحد في نفسه أن يؤخذ غيره، وإنما يختار لي جبريل، فلما تختيرهم قال للنقباء: أنتم كفلاء على غيركم ككفالة الحوارين لعيسى بن مريم، وأنا كفيل على قومي، قالوا: نعم...

(المصدر نفسه، ج ١، القسم ١، ص ١٤٥ - ١٥٠).

أبو مخنف

صَفِين:

قال أبو مخنف: [وحدثني تميم بن الحارث الأزدي عن جندب بن عبد الله . قال:] إنا لما انتهينا إلى معاوية وجدناه قد عسكر في موضع سهل أفيح قد اختاره قبل قدومنا إلى جانب شريعة في الفرات ليس في ذلك الصقع شريعة غيرها وجعلها في حيزه، وبعث عليها أبا الأعور يمنعه ويحميها، فارتفعنا على الفرات رجاء أن نجد شريعة غيرها نستغني بها عن شريعتهم، فلم نجدها، فأتينا علماً فأخبرناه بعطش الناس وإنا لا نجد شريعة غير شريعة القوم، قال: فقاتلوهم عليها. فجاء الأشعث ابن قيس الكندي فقال: أنا أسير إليهم، فقال له علي: فسر إليهم، فسار وسرنا معه حتى إذا دنونا من الماء ثاروا في وجوهنا ينضحوننا بالنبل، ورشقناهم والله بالنبل ساعة، ثم أطعنا والله بالرماح طويلاً، ثم صرنا آخر ذلك نحن والقوم إلى السيوف، فاجتلدنا بها ساعة، ثم إن القوم أتاهم يزيد بن أسد البجلي ممداً في الخيل والرجال فأقبلوا نحونا: فقلت في نفسي فأمر المؤمنين لا يبعث إلينا بمن يغني عنا هؤلاء فذهبت فالتفت فإذا عدة القوم أو أكثر قد سرحوا إلينا ليغنوا عنا يزيد بن أسد وأصحابه، عليهم شبت بن ربعي الرياحي، فوالله ما ازداد القتال إلا شدة وخرج إلينا عمرو بن العاص من عسكر معاوية في جند كثير فأخذ يمد أبا الأعور ويزيد بن أسد وخرج الأشر من قبل علي في جمع عظيم فلما رأى الأشر عمرو بن العاص يمد أبا الأعور ويزيد بن أسد أمد الأشعث بن قيس وشبت بن ربعي، فاشتد قتالنا وقتالهم، فما أنسى قول عبد الله بن عوف بن الأهر الأزدي:

خَلُّوا لَنَا مَاءَ الْفَرَاتِ الْجَارِي أَوْ اثْبَتُوا لِحَفْلِ جَرَّارِ
لِكُلِّ قَرْمٍ مَسْتَمِيتٍ شَارِي مَطَاعِنَ بَرْمَعِهِ كَرَّارِ
ضَرَابَ هَامَاتِ الْعِدَا مَغْوَارِ

قال أبو مخنف: وحدثني رجل من آل خارجة بن التميمي أن ظبيان بن عمارة

جعل يومئذ يقاتل وهو يقول:

هل لك يا ظبيان من بقاء في ساكن الأرض بغير ماء
لا وإله الأرض والسماء فاضرب وجوه الغُدر الأعداء
بالسيف عند همس الوغاء حتى يجيبوك إلى السواء
قال ظبيان فضربناهم والله حتى خلونا وإياه.

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائل جان دوغويه]،
١٥ ج (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٥، ص ٢٤٠).

قال أبو مخنف: [حدثني عبد الملك بن أبي حرة الحنفي] أن علياً قال هذا يوم
نصرتم فيه بالحمية. وجاء الناس حتى أتوا عسكرهم، فمكث علي يومين لا يرسل
إلى معاوية أحداً، ولا يرسل إليه معاوية. ثم إن علياً دعا بشير بن عمرو بن محسن
الأنصاري وسعيد بن قيس الهمداني وشبث بن ربعي التميمي، فقال: ائتوا هذا
الرجل فادعوه إلى الله وإلى الطاعة والجماعة، فقال له شبث بن ربعي: يا أمير
المؤمنين ألا تطمعه في سلطان توليه إياه ومنزلة يكون له بها أثره عندك إن هو
بايعك؟ فقال علي: ائتوه فالقوه واحتجوا عليه وانظروا ما رأيته، وهذا في أول ذي
الحجة، فأتوه ودخلوا عليه، فحمد الله وأثنى عليه أبو عمرة بشير بن عمرو وقال: يا
معاوية إن الدنيا عنك زائلة وإنك راجع إلى الآخرة، وإن الله عز وجل محاسبك
بعملك وجازيك بما قدمت يداك، وإنني أنشدك الله عز وجل أن لا تفرق جماعة هذه
الامة وأن لا تسفك دماءها بينها، فقطع عليه الكلام وقال: هلا أوصيت بذلك
صاحبك؟ فقال أبو عمرة: إن صاحبي ليس مثلك إن صاحبي أحق البرية كلها بهذا
الأمر في الفضل والدين والسابقة في الإسلام والقربة من الرسول الله (ﷺ) قال:
فيقول ماذا؟ قال: يأمرك بتقوى الله عز وجل وإجابة ابن عمك إلى ما يدعوك إليه
من الحق فإنه أسلم لك في دنياك وخير لك في عاقبة أمرك، قال معاوية: ونُظِلُّ دم
عثمان [رضي الله عنه]؟ لا والله لا أفعل ذلك أبداً. فذهب سعيد بن قيس يتكلم
فبادره شبث بن ربعي فتكلم فحمد الله وأثنى عليه وقال: يا معاوية إني قد فهمت ما
رددت على ابن محسن إنه والله لا يخفى علينا ما تغزو وما تطلب، إنك لم تجد شيئاً
تستغوي به الناس وتستميل به أهواءهم وتستخلص به طاعتهم إلا قولك قتل إمامكم
مظلوماً فنحن نطلب بدمه فاستجاب له سفهاء طغام وقد علمنا أن قد أبطأت عنه
بالنصر وأحببت له القتل لهذه المنزلة التي أصبحت تطلب ورب متمني أمر وطالبه الله
عز وجل يحول دونه بقدرته وربما أوتي المتمني أمنيته وفوق أمنيته والله ما لك في
واحدة منها خير، لئن أخطأت ما ترجو إنك لشَرَّ العرب حالاً في ذلك ولئن أصبت

ما تمنى لا تصيبه حتى تستحق من ربك صُلِّي النار فاتق الله يا معاوية ودع ما أنت عليه ولا تنازع الأمر أهله. فحمد الله معاوية وأثنى عليه ثم قال: أما بعد فإن أول ما عرفت فيه سفهك وخفة حلمك قطعك على هذا الحسيب الشريف سيد قومه منطقته ثم عنيت بعد فيما لا علم لك به، فقد كذبت ولؤمت أيها الأعرابي الجلف الجافي في كل ما ذكرت ووصفت، انصرفوا من عندي فإنه ليس بيني وبينكم إلا السيف وغضب، وخرج القوم، وشبث يقول أفعلينا تهول بالسيف أقسم بالله ليعجلن بها إليك، فأتوا علياً وأخبروه بالذي كان من قوله وذلك في ذي الحجة.

فأخذ علي يأمر الرجل ذا الشرف فيخرج معه جماعة ويخرج إليه من أصحاب معاوية آخر معه جماعة، فيقتتلان في خيلهما ورجالهما ثم ينصرفان، وأخذوا يكرهون أن يلقوا بجمع أهل العراق أهل الشام لما يتخوفون أن يكون في ذلك من الاستئصال والهلاك، فكان علي يخرج مرة الأشتر ومرة حجر بن عدي الكندي ومرة شبث بن ربعي ومرة خالد بن المعمر ومرة زياد بن النضر الحارثي ومرة زياد بن حفص التميمي ومرة سعيد بن قيس ومرة معقل بن قيس الرياحي ومرة قيس بن سعد وكان أكثر القوم خروجاً إليهم الأشتر، وكان معاوية يخرج إليهم عبد الرحمن بن خالد المخزومي وأبا الأعور السلمي ومرة حبيب بن مسلمة الفهري ومرة ابن ذي الكلاع الحميري ومرة عبيد الله بن عمر بن الخطاب ومرة شرحبيل بن السمط الكندي ومرة حمزة بن مالك الهمداني، فاقتتلوا من ذي الحجة كلها وربما اقتتلوا في اليوم الواحد مرتين أوله وآخره.

(المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٤٢ - ٢٤٣).

قال أبو مخنف: [حدثني فضيل بن خديج قال]: خرج رجل من أهل الشام يدعو إلى المبارزة، فخرج إليه عبد الرحمن بن محرز الكندي ثم الطحمي، فتجاولا ساعة، ثم إن عبد الرحمن حمل على الشامي فطعنه في ثغرة نحره فصرعه، ثم نزل إليه فسلبه درعه وسلاحه. . . وخرج رجل من عك يسأل المبارزة، فخرج إليه قيس ابن فهدان الكناني ثم البدني، فحمل عليه العكي فضربه واحتمله أصحابه، فقال قيس بن فهدان:

لقد علمت عك بصقن أننا إذا التقت الخيلان نطعنها شزرا
ونحملُ رايات الطعانٍ بحققها فنوردها بيضاً ونصدرها حمرا

قالوا أبو مخنف: وحدثني فضيل بن خديج، أن قيس بن فهدان كان يحرض أصحابه فيقول: شدوا إذا شددتم جميعاً، وإذا انصرفتم فأقبلوا معاً وغضوا الأبصار وأقلوا اللفظ واعتوروا الأقران ولا يؤتين من قبلكم العرب. قال: وقتل نهيك بن

عزيز من بني الحارث بن عدي وعمرو بن يزيد هما بني ذهل وسعيد بن عمرو .
وخرج قيس بن يزيد، وهو ممن فر إلى معاوية من علي، فدعا إلى المبارزة، فخرج إليه
أخوه أبو العمّرة بن يزيد فتعارفا فتوافقا وانصرفا إلى الناس، فأخبر كل واحد منهما
أنه لقي أخاه .

قال أبو مخنف: [حدثني جعفر بن حذيفة من آل عامر بن جوهر الطائي] أن
طياً يوم صفين قاتلت قتالاً شديداً، فعبيت لهم جموع كثيرة، فجاءهم حمزة بن مالك
الهمداني فقال: ممن أنتم لله انتم، فقال عبد الله بن خليفة البولاني، وكان شيعياً
شاعراً خطيباً: نحن طيّ السهل وطيّ الرمل وطيّ الجبل الممنوع ذي النخل، نحن
حماة الجبلين إلى ما بين العذيب والعين، نحن طيّ الرماح وطيّ النكاح، وفرسان
الصباح، فقال حمزة بن مالك بخ إنك لحسن الثناء على قومك، فقال:

إن كنت لم تشعر بنجدة معشر فاقدم علينا ويب غيرك تشعر
ثم اقتتل الناس أشد القتال فأخذ يناديهم، ويقول: يا معشر طيّ فدى لكم
طارفي وتالدي، قاتلوا على الأحساب وأخذ يقول:

أنا الذي كنت إذا الداعي دعا مصمماً بالسيف ندبا أروعا
فأنزل المستلثم المقتعا وأقتل المبالط السמידعا
وقال بشير بن العسوس الطائي ثم الملقطي:

يا طيّ السهول والأجبال

ألا انهدوا بالبيض والعوالي وبالكماة منكم الأبطال
فقارعوا أيمة الجهال السالكين سبل الضلال
ففقئت يومئذ عين أبي العسوس فقال في ذلك:

ألا ليت عيني هذه مثل هذه فلم أمش في الأناس إلا بقائد
ويا ليتني لم أبق بعد مطرف وسعد وبعد المستنير بن خالد
فوارس لم تغد الحواضن مثلهم إذا الحرب أبدت عن خدام الخرائد
ويا ليت رجلي ثم طئت بنصفها ويا ليت كفي ثم طاحت بساعدي
(المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٦ - ١٨).

مسير الحسين إلى الكوفة:

قال أبو مخنف: [وحدثني الحارث بن كعب الوالبي عن عتبة بن سمعان] أن
حسيناً لما أجمع المسير إلى الكوفة أتاه عبد الله بن عباس فقال: يا ابن عم إنك قد

أرجف الناس أنك سائر إلى العراق، فبين لي ما أنت صانع، قال: إني قد أجمعت المسير في أحد يومي هذين إن شاء الله تعالى، فقال له ابن عباس: إني أعيدك بالله من ذلك، أخبرني رحمك الله أتسير إلى قوم قد قتلوا أميرهم وضبطوا بلادهم ونفوا عدوهم، فإن كانوا قد فعلوا فسر إليهم، وإن كانوا قد دعوك إليهم وأميرهم عليهم قاهر لهم وعماله تجبي بلادهم فإنهم إنما دعوك إلى الحرب والقتال ولا آمن عليك أن يغزوك ويكذبوك ويخالفوك ويخذلوك وأن يستنفروا إليك فيكونوا أشد الناس عليك. فقال له حسين: وإني أستخير الله وأنظر ما يكون. قال فخرج ابن عباس من عنده، وأتاه ابن الزبير فحدثه ساعة، ثم قال: ما أدري ما تركنا هؤلاء القوم وكفنا عنهم نحن أبناء المهاجرين وولاة هذا الأمر دونهم، خبرني ما تريد أن تصنع، فقال الحسين: والله لقد حدثت نفسي بآتيان الكوفة، ولقد كتب إلي شيعتي بها وأشرف أهلها وأستخير الله. فقال له ابن الزبير: أما لو كان لي بها مثل شيعتك ما عدلت بها. قال: ثم خشي أن يتهمه فقال: أما أنك لو أقمت بالحجاز ثم أردت هذا الأمر ههنا ما خولف عليك إن شاء الله. ثم قام فخرج من عنده، فقال الحسين: ها إن هذا ليس شيئاً يؤتاه من الدنيا أحب إليه من أن أخرج من الحجاز إلى العراق، وقد علم أنه ليس له من الأمر معي شيء، وأن الناس لم يعدلوه بي، فودّ أني خرجت منها لتخلو له.

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٧، ص ٢١٦).

قال أبو مخنف: [حدثني الحارث بن كعب الوالبي عن عقبة بن سمعان قال:] لما خرج الحسين من مكة اعترضه رسل عمرو بن سعيد بن العاص عليهم يحيى بن سعيد، فقالوا له: أتعرف أين تذهب؟ فأبى عليهم ومضى وتدافع الفريقان فاضطربوا بالسياط، ثم إن الحسين وأصحابه امتنعوا منهم امتناعاً قوياً، ومضى الحسين [عليه السلام] على وجهه، فنادوه يا حسين ألا تتقي الله، تخرج من الجماعة وتفرق بين هذه الأمة، فتأول حسين قول الله جل وعز: ﴿فقل لي عملي ولكم عملكم أنتم بريئون مما أعمل وأنا بريء مما تعملون﴾^(١). قال: ثم إن الحسين أقبل حتى مر بالتنعيم، فلقي بها عيراً قد أقبلت من اليمن، بعث بها بحير بن ريسان الحميري إلى يزيد بن معاوية، وكان عامله على اليمن، وعلى العير الوردس والحلل ينطلق بها إلى يزيد فأخذها الحسين فانطلق بها ثم قال لأصحاب الإبل: لا أكرهكم من أحب أن

(١) القرآن الكريم، «سورة يونس»، الآية ٤١.

يمضي معنا إلى العراق أوفينا كراءه وأحسنّا صحبته ومن أحب أن يفارقنا من مكاننا هذا أعطيناه من الكراء على قدر ما قطع من الأرض. قال: فمن فارقه منهم حوسب فأوفي حقه، ومن مضى منهم معه أعطاه كراءه وكساه.

قال أبو مخنف: [عن أبي جناب عن عدي بن حرملة عن عبد الله بن سليم والمذري قالا:] أقبلنا حتى انتهينا إلى الصفاح، فلقينا الفرزدق بن غالب الشاعر، فوافق حسيناً، فقال له: أعطاك الله سؤالك وأملك فيما تحب، فقال له الحسين: بين لنا نبأ الناس خلفك، فقال له الفرزدق: من الخبير سألت، قلوب الناس معك وسيوفهم مع بني أمية، والقضاء ينزل من السماء، والله يفعل ما يشاء. فقال له الحسين: صدقت الله الأمر والله يفعل ما يشاء وكل يوم ربنا في شأن، إن نزل القضاء بما نحب فنحمد الله على نعمائه وهو المستعان على أداء الشكر، وإن حال القضاء دون الرجاء فلم يعتد من كان الحق نيته والتقوى سريره. ثم حرك الحسين راحلته فقال: السلام عليك، ثم افترقا.

(المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢١٧ - ٢١٨).

قال أبو مخنف: [حدثني يونس بن أبي اسحق السبيعي قال:] ولما بلغ عبيد الله إقبال الحسين من مكة إلى الكوفة بعث الحصين بن نمير صاحب شرطة حتى نزل القادسية، ونظم الخيل ما بين القادسية إلى خفان، وما بين القادسية إلى القفطقانة، وإلى لعلع، وقال الناس: هذا الحسين يريد العراق.

قال أبو مخنف: [وحدثني محمد بن قيس]: أن الحسين أقبل حتى إذا بلغ الحاجر من بطن الرمة بعث قيس بن مسهر الصيداوي إلى أهل الكوفة، وكتب معه إليهم: بسم الله الرحمن الرحيم، من الحسين بن علي إلى إخوانه من المؤمنين والمسلمين سلام عليكم فإني أحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد، فإن كتاب مسلم بن عقيل جاءني يخبرني فيه بحسن رأيكم واجتماع قلبكم على نصرنا والطلب بحقنا، فسألت الله أن يحسن لنا الصنع وأن يثيبكم على ذلك أعظم الأجر، وقد شخصت إليكم من مكة، يوم الثلاثاء لثمان مضين من ذي الحجة يوم التروية، فإذا قدم عليكم رسولي فاكمشوا أمركم، وجدّوا، فإني قادم عليكم في أيامي هذه إن شاء الله، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وكان مسلم بن عقيل قد كان كتب إلى الحسين قبل أن يقتل لسبع وعشرين ليلة: أما بعد فإن الرائد لا يكذب أهله، إن جمع الكوفة معك فأقبل حين تقرأ كتابي والسلام عليك. قال: فأقبل الحسين بالصبيان والنساء معه لا يلوي على شيء، وأقبل قيس بن مسهر الصيداوي إلى الكوفة بكتاب الحسين حتى إذا انتهى إلى القادسية أخذه الحصين بن نمير فبعث به إلى عبيد الله بن زياد، فقال له عبيد الله: اصعد القصر فسبّ الكذاب ابن الكذاب، فصعد ثم قال:

أيها الناس إن هذا الحسين بن علي خير خلق الله ابن فاطمة بنت رسول الله وأنا رسوله إليكم وقد فارقت بالهاجر فأجيبوه، ثم لعن عبيد الله بن زياد وأباه واستغفر لعلي بن أبي طالب. قال: فأمر به عبيد الله بن زياد أن يرمى به من فوق القصر فرمي به فتقطع فمات. ثم أقبل الحسين سيراً إلى الكوفة فانتهى إلى ماء من مياه العرب فإذا عليه عبد الله بن مطيع العدوي وهو نازل ههنا، فلما رأى الحسين قام إليه فقال: بأبي أنت وأمي يا ابن رسول الله ما أقدمك واحتمله فأنزله فقال له الحسين: كان من موت معاوية ما قد بلغك فكتب إلي أهل العراق يدعونني إلى أنفسهم، فقال له عبد الله بن مطيع: أذكرك الله يا ابن رسول الله وحرمة الإسلام أن تنتهك أنشدك الله في حرمة رسول الله (ﷺ) أنشدك الله في حرمة العرب، فوالله لئن طلبت ما في أيدي بني أمية ليقتلنك ولئن قتلوك لا يهابون بعدك أحداً، والله إنها لحرمة الإسلام تنتهك وحرمة قريش وحرمة العرب، فلا تفعل ولا تأت الكوفة ولا تعترض لبني أمية. قال: فأبى إلا أن يمضي...

(المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٢٣ - ٢٢٤)

قال أبو مخنف: [حدثني أبو جناب الكلبي عن عدي بن حرملة الأسدي عن عبد الله بن سليم والمذري بن المشمعل الأسديين قالا:] لما قضينا حجتنا لم يكن لنا همة إلا اللحاق بالحسين لننظر ما يكون من أمره وشأنه فأقبلنا ترقل بنا ناقتنا مسرعين حتى لحقناه بزرود، فلما دنونا إذا نحن برجل من أهل الكوفة قد عدل عن الطريق حين رأى الحسين، قالا: فوقف الحسين كأنه يريد به ثم تركه ومضى. ومضينا نحوه فقال أحدهما لصاحبه: إذهب بنا إلى هذا فلنسأله فإن كان عنده خبر الكوفة علمنا، فمضينا حتى انتهينا إليه... ثم قلنا: أخبرنا عن الناس وراءك قال: نعم لم أخرج من الكوفة حتى قتل مسلم بن عقيل وهاني بن عروة فرأيتهما يجران بأرجلهما في السوق. قالا: فأقبلنا حتى لحقنا بالحسين فسايرناه حتى نزل الثعلبية ممسياً فجئناه حين نزل فسلمنا عليه فرد علينا فقلنا له: يرحمك الله إن عندنا خبراً فإن شئت حدثنا علانية وإن شئت سراً، قال فنظر إلى أصحابه وقال: ما دون هؤلاء سر، فقلنا له: رأيت الراكب الذي استقبلنا عشاء أمس؛ قال: نعم، وقد أردت مساءلته، فقلنا قد استبرأنا لك خبره، وكفيناك مساءلته، وهو ابن امرئ من أسد منا ذو رأي وصدق وفضل وعقل وإنه حدثنا أنه لم يخرج من الكوفة حتى قتل مسلم بن عقيل وهاني بن عروة وحتى راهما يُجزآن في السوق بأرجلهما، فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون، رحمة الله عليهما فردد ذلك مراراً، فقلنا: ننشدك الله في نفسك وأهل بيتك إلا انصرفت من مكانك هذا فإنه ليس لك بالكوفة ناصر ولا شيعة بل نتخوف أن تكون عليك، قال: فوثب عند ذلك بنو عقيل بن أبي طالب.

قال أبو مخنف: [حدثني عمر بن خالد عن زيد بن علي بن حسين وعن داود ابن علي بن عبد الله بن عباس:] أن بني عقيل قالوا لا والله لا نبرح حتى ندرك ثأرنا أو نذوق ما ذاق أخونا.

قال أبو مخنف: [عن أبي جناب الكلبي عن عدي بن حرملة عن عبد الله بن سليم والمذري بن المشمعل الأسديين قالا:] فنظر إلينا الحسين فقال: لا خير في العيش بعد هؤلاء، قالا فعلمنا أنه قد عزم له رأي على المسير، قالا: فقلنا خار الله لك، قالا: فقال رحمكما الله، قالا: فقال له بعض أصحابه إنك والله ما أنت مثل مسلم بن عقيل، ولو قدمت الكوفة لكان الناس إليك أسرع. قال الأسديان، ثم انتظر حتى إذا كان السحر قال لفتياناه وغلماناه: أكثروا من الماء فاستقوا وأكثروا، ثم ارتحلوا وساروا حتى انتهوا إلى زباله.

(المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٢٥).

[عن هشام] عن أبي مخنف قال: [حدثني أبو جناب عن عدي بن حرملة عن عبد الله بن سليم والمذري بن المشمعل الأسديين قالا:] أقبل الحسين [عليه السلام] حتى نزل شراف، فلما كان في السحر أمر فتيانه فاستقوا من الماء فأكثروا، ثم ساروا منها فرسموا صدر يومهم حتى انتصف النهار، ثم إن رجلاً قال الله أكبر، فقال الحسين: الله أكبر ما كبرت؟ قال: رأيت النخل، فقال له الأسديان: إن هذا المكان ما رأيناه به نخلة قط، قالا: فقال لنا الحسين: فما تريانه رأي؟ قلنا: نراه رأى هوادي الخيل، فقال: أنا والله أرى ذلك، فقال الحسين: أما لنا ملجأ إليه نجعله في ظهورنا ونستقبل القوم من وجه واحد؟ فقلنا له: بلى هذا ذو حُسم إلى جنبك تميل إليه عن يسارك فإن سبقت القوم إليه فهو كما تريد. قال: فأخذ إليه ذات اليسار. قال: وملنا معه فما كان بأسرع من أن طلعت علينا هوادي الخيل فتيبناها وعدلنا، فلما رأونا قد عدلنا عن الطريق عدلوا إلينا كأن أسنتهم اليعاسيب وكأن راياتهم أجنحة الطير، قالا: فاستبقنا إلى ذي حسم فسبقناهم إليه فنزل الحسين فأمر بأبنتيه فضربت وجاء القوم وهم ألف فارس مع الحر بن يزيد التميمي اليربوعي حتى وقف هو وخيله مقابل الحسين في حر الظهيرة والحسين وأصحابه معتمون متقلدون أسيافهم. فقال الحسين لفتياناه: أسقوا القوم واروهم من الماء ورشفوا الخيل ترشيفاً. فقام فرشفوا الخيل ترشيفاً فقام فتية وسقوا القوم من الماء حتى أروهم وأقبلوا يملأون القصاع والأنوار والطساس من الماء ثم يدنونها من الفرس فإذا عب فيه ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً عزلت عنه وسقوا آخر حتى سقوا الخيل كلها.

(المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٢٢).

قال أبو مخنف: [عن عقبة بن العيزار]: إن الحسين خطب أصحابه وأصحاب الحر بالبيضة، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس إن رسول الله (ﷺ) قال من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله (ﷺ) ويعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله، ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود واستأثروا بالفيء وأحلوا حرام الله وحرّموا حلاله وأنا أحق من غير، وقد أتتني كتبكم وقدمت عليّ رسلكم ببيعتكم أنكم لا تسلموني ولا تتخذوني فإن تمتمت على بيعتكم تصيبوا رشدكم فأنا الحسين بن علي وابن فاطمة بنت رسول الله (ﷺ) نفسي من أنفسكم وأهلي مع أهلكم فلکم في أسوة وإن لم تفعلوا ونقضتم عهدكم وخلعتم بيعتي من أعناقكم فلعمري ما هي لكم بنكر لقد فعلتموها بأبي وأخي وابن عمي مسلم والمغرور من اغتر بكم فحظكم أخطأتم ونصيبكم ضيعتم ومن نكث فإنما ينكث على نفسه وسيغني الله عنكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

(المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٢٩).

قال أبو مخنف: [أحدثني جميل بن مرثد من بني معن عن الطرمّاح بن عدي أنه دنا من الحسين فقال له: والله أني لأنظر فما أرى معك أحداً ولو لم يقاتلك إلا هؤلاء الذين أراهم ملازميك لكان كفى بهم وقد رأيت قبل خروجي من الكوفة إليك بيوم ظهر الكوفة وفيه من الناس ما لم تر عينا في صعيد واحد جمعاً أكثر منه فسألت عنهم فقليل اجتمعوا ليعرضوا ثم يسرحون إلى الحسين، فأنتدك الله إن قدرت على أن لا تقدم عليهم شبراً إلا فعلت، فإن أردت أن تنزل بلداً يمنعك الله به حتى ترى من رأيك ويستبين لك ما أنت صانع، فسر حتى أنزلك مناع جبلنا الذي يدعى أجأ، امتنعنا والله به من ملوك غسان وحمير ومن النعمان بن المنذر ومن الأسود والأحمر والله إن دخل علينا ذل قط، فأسير معك حتى أنزلك القرية ثم نبعث إلى الرجال ممن بأجأ وسلمى من طيئ فوالله لا يأتي عليك عشرة أيام حتى يأتيك طيئ رجالاً وركباناً. ثم أقم فينا ما بدا لك فإن هاجك هيج فأنا زعيم لك بعشرين ألف طائي يضربون بين يديك بأسيا فهم والله لا يوصل إليك أبداً ومنهم عين تطرف، فقال له: جزاك الله وقومك خيراً إنه قد كان بيننا وبين هؤلاء القوم قول لسنا نقدر معه على الانصراف ولا ندرى على ما تنصرف بنا وبهم الأمور في عاقبة.

(المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٣٠ - ٢٣١).

ولاية البحرين:

وقال أبو مخنف: كتب عمر بن الخطاب [رضي الله عنه] إلى العلاء بن الحضرمي وهو عامله على البحرين يأمره بالقدوم عليه، وولى عثمان بن أبي العاصي الثقفي البحرين وعمان: فلما قدم العلاء المدينة ولآه البصرة مكان عتبة بن غزوان فلم يصل إليها حتى مات وذلك في سنة ١٤هـ أو في أول سنة ١٥هـ ثم إن عمر ولى قدامة بن مظعون الجمحي جباية البحرين وولى أبا هريرة الأحداث والصلاة، ثم عزل قدامة وحذه على شرب الخمر، وولى أبا هريرة الصلاة والأحداث ثم عزله وقاسمه أمواله، ثم ولى عثمان بن أبي العاصي البحرين وعمان.

(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، كتاب فتوح البلدان، تحرير م. ج. دو غويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٦٦)، ص ٨٢).

فتح الري:

[حدثني العباس بن هشام الكلبي عن أبيه] عن أبي مخنف، أن عمر بن الخطاب كتب إلى عمار بن ياسر وهو عامله على الكوفة بعد شهرين من وقعة نهاوند يأمره أن يبعث عروة بن زيد الخيل الطائي إلى الري ودستبى في ثمانية آلاف ففعل. وسار عروة إلى ما هناك، فجمعت له الديلم وأمدهم أهل الري فقاتلوه فأظهره الله عليهم فقتلهم واجتاحهم. ثم خلف حنظلة بن زيد أخاه وقدم على عمار فسأله أن يوجهه إلى عمر وذلك أنه كان القادم عليه بخبر الجسر فأحب أن يأتيه بما يسره، فلما رآه عمر قال: إنا لله وإنا إليه راجعون، فقال عروة: بل احمد الله فقد نصرنا وأظهرنا وحذه بحديثه، فقال: هلاً أقمت وأرسلت؟ قال: قد استخلفت أخي وأحببت أن آتيك بنفسي فسماه المبشر، وقال عروة:

برزت لأهل القادسية معلماً	وما كل من يغشى الكريهة يعلم
ويوماً بأكناف النخيلة قبلها	شهدت فلم أبرح أدمي وأكلم
وأيقنت يوم الديلميين أنني	متى ينصرف وجهي إلى القوم يهزموا
محافضة إني أمرؤ ذو حفيظة	إذا لم أجد مستأخراً أتقدم

(المصدر نفسه، ص ٣١٧).

الشورى:

[عباس بن هشام الكلبي عن أبيه عن] أبي مخنف في إسناده: أن عمر بن الخطاب أمر صهيياً، مولى عبد الله بن جدعان، حين طعن أن يجمع إليه وجوه

المهاجرين والأنصار، فلما دخلوا عليه قال لهم: إني قد جعلت أمركم شورى إلى الستة نفر المهاجرين الأولين قبض رسول الله (ﷺ) وهو عنهم راض؛ ليختاروا أحدهم لإمامتكم وسماهم. ثم قال لأبي طلحة زيد بن سهل الخزرجي: اختر خمسين رجلاً من الأنصار يكونون معك، فإذا توفيت فاستحث هؤلاء النفر حتى يختاروا لأنفسهم وللأمة أحدهم، ولا يتأخر عن أمرهم فوق ثلاث، وأمر صهيباً أن يصلي بالناس إلى أن يتفقوا على إمام. وكان طلحة بن عبيد الله غائباً في ماله بالسراة، فقال عمر: إن قدم طلحة في الثلاثة الأيام وإلا فلا تنتظروه بعدها، وأبرموا الأمر وأصرموه وبايعوا من تتفقون عليه، فمن خالف عليكم فاضربوا عنقه. قال: فبعثوا إلى طلحة رسولاً يستحثونه ويستعجلونه بالقدوم، فلم يرد المدينة إلا بعد وفاة عمر والبيعة لعثمان. فجلس في بيته وقال: أعلى مثلي يفتات؟ فأتاه عثمان فقال له طلحة: إن رددت الأمر أترده؟ قال: نعم، قال: فإني أمضيته فبايعه. وقد قال بعض الرواة إن طلحة كان حاضراً لوفاة عمر والشورى، والأولى أثبت.

وقال أبو مخنف: أمر عمر أصحاب الشورى أن يتشاوروا في أمرهم ثلاثاً، فإن اجتمع اثنان على رجل واثنان على رجل واثنان على رجل رجعوا في الشورى، فإن اجتمعوا أربعة على واحد وأباه واحد كانوا مع الأربعة، وإن كانوا ثلاثة [وثلاثة] كانوا مع الثلاثة الذين فيهم ابن عوف إذ كان الثقة في دينه ورأيه، المأمون على الاختيار للمسلمين.

(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غويتن، ج ٢ في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٥، ص ٢١ - ٢٢).

[عباس بن هشام الكلبي عن أبيه] عن أبي مخنف في إسناد له، قال: لما دفن عمر أمسك أصحاب الشورى وأبو طلحة يومهم فلم يحدثوا شيئاً، فلما أصبحوا جعل أبو طلحة يحوشهم للمناظرة في دار المال. وكان دفن عمر يوم الأحد، وهو الرابع من يوم طعن، وصلى عليه صهيب بن سنان. قال: فلما رأى عبد الرحمن طول تناجي القوم وتناظرهم وأن كل واحد منهم يدفع صاحبه عنها، قال لهم: يا هؤلاء أنا أخرج نفسي وسعداً من الأمر على أن اختار يا معشر الأربعة، أحكم، فقد طال التناجي وتطلع الناس إلى معرفة خليفتهم وإمامهم، واحتاج من أقام لانتظار ذلك من أهل البلدان إلى الرجوع إلى أوطانهم. فأجابوا إلى ما عرض عليهم إلا علياً فإنه قال: أنظر، وأتاهم أبو طلحة فأخبره عبد الرحمن بما عرض وبإجابة القوم إياه إلا علياً، فأقبل أبو طلحة على علي فقال: يا أبا الحسن إن أبا محمد ثقة لك

وللمسلمين فما بالك تخالفه وقد عدل الأمر عن نفسه، فلن يتحمل المأثم لغيره، فأحلف عليّ عبد الرحمن بن عوف أن لا يميل إلى هوى، وأن يؤثر الحق، وأن يجتهد للأمة، وأن لا يجابي ذا قرابة، فحلف له، فقال: اختر مسدداً، وكان ذلك في دار المال ويقال في دار المسور بن مخرمة.

ثم إن عبد الرحمن أحلف رجلاً منهم بالأيمان المغلظة وأخذ عليهم المواثيق والعهود أنهم لا يخالفونه إن بايع منهم رجلاً وأن يكونوا معه على من يناوئه، فحلفوا على ذلك. ثم أخذ بيد علي فقال له: عليك عهد الله وميثاقه إن بايعتك أن لا تحمل بني عبد المطلب على رقاب الناس، ولتسيرن بسيرة رسول الله (ﷺ) لا تحول عنها ولا تقصّر في شيء منها، فقال علي: لا أحمل عهد الله وميثاقه على ما لا أدركه ولا يدركه أحد، من ذا يطيق سيرة رسول الله (ﷺ) ولكني أسير من سيرته بما يبلغه الاجتهاد مني، وبما يمكنني وبقدر علمي، فأرسل عبد الرحمن يده. ثم أحلف عثمان وأخذ عليه العهود والمواثيق، أن لا يحمل بني أمية على رقاب الناس وعلى أن يسير بسيرة رسول الله (ﷺ) وأبي بكر وعمر ولا يخالف شيئاً من ذلك فحلف له. فقال علي: قد أعطاك أبو عبد الله الرضاء فشأنك فبايعه. ثم إن عبد الرحمن عاد إلى علي فأخذ بيده وعرض عليه أن يحلف بمثل تلك اليمين، أن لا يخالف سيرة رسول الله وأبي بكر وعمر، فقال علي: عليّ الاجتهاد، وعثمان يقول: ونعم عليّ عهد الله وميثاقه وأشد ما أخذ على أنبيائه أن لا أخالف سيرة رسول الله وأبي بكر وعمر في شيء، ولا أقصر عنها، فبايعه عبد الرحمن وصافقه وبايعه أصحاب الشورى. وكان علي قائماً فقعده، فقال له عبد الرحمن: بايع وإلا ضربت عنقك، ولم يكن مع أحد يومئذ سيف غيره، فيقال إن علياً خرج مغضباً فلحقه أصحاب الشورى وقالوا: بايع وإلا جاهدناك فأقبل معهم يمشي حتى بايع عثمان.

(المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢١ - ٢٢).

سعيد بن العاص:

[عباس بن هشام عن أبيه] عن أبي مخنف في إسناده، قال: لما عزل عثمان [رضي الله عنه] الوليد بن عقبة عن الكوفة ولأها سعيد بن العاص وأمره بمداواة أهلها فكان يجالس قراءها وجوه أهلها ويسامرهم، فيجتمع عنده مالك بن الحارث والأشتر النخعي، وزيد وصعصعة ابنا صوحان العبدان وحرقوق بن زهير السعدي، وجندب بن زهير الأزدي، وشريح بن أوفى... العبسي وكعب بن عبدة النهدي... وعدي بن حاتم... الطائي ويكنى أبا طريف... وغيرهم. فإنهم

لعهده وقد صلّوا العصر إذ تذاكروا السواد والجبل ففضلوا السواد، وقالوا هو ينبت ما ينبت الجبل وله هذا النخل، وكان حسان بن محدوج بن بشر بن حوط بن سعة الذهلي، الذي ابتدأ الكلام في ذلك، فقال عبد الرحمن بن خنيس الأسدي صاحب شُرطه: لوددت أنه للأمير وأن لكم أفضل منه، فقال له الأشتر: تمن للأمير أفضل منه، ولا تمن أموالنا، فقال عبد الرحمن: ما يضرك من تمنّي، حتى تزوي ما بين عينك، فوالله لو شاء كان له، فقال الأشتر: والله لو رام ذلك ما قدر عليه. فغضب سعيد وقال: إنما السواد بستان لقريش، فقال الأشتر: أتجعل مراكز رماحنا وما أفاء الله علينا بستاناً لك ولقومك؟ والله لو رامه أحد لقرع قرعاً يتصأصأ منه، ووثب بابن خنيس فأخذته الأيدي. فكتب سعيد بن العاص بذلك إلى عثمان وقال: إني لا أملك من الكوفة مع الأشتر وأصحابه الذين يدعون القراء، وهما السفهاء شيئاً، فكتب إليه أن سيرهم إلى الشام، وكتب إلى الأشتر: إني لأراك تضمر شيئاً لو أظهرته لحل دمك وما أظنك منتهاً حتى يصيبك قارعة لا بُغيا بعدها فإذا أتاك كتابي هذا فسر إلى الشام لإفسادك من قبلك وإنك لا تألوهم خيلاً. فسير سعيد الأشتر ومن كان وثب مع الأشتر وهم زيد وصعصعة ابنا صوحان وعائذ بن حملة الطهوي من بني تميم وكميل ابن زياد النخعي وجندب بن زهير الأزدي والحارث بن عبد الله الأعور الهمداني من بني حوث بن سُبُع بن صعب إخوة السبيع بن سُبُع بن صعب ويزيد بن المكفّف النخعي وثابت بن قيس بن المنقع بن الحارث النخعي وأصعر بن قيس بن الحارث بن وقاص الحارثي من بني المعقل.

فكتب جماعة من القراء إلى عثمان منهم معقل بن قيس الرياحي وعبد الله بن الطفيل العامري ومالك بن حبيب التميمي ويزيد بن قيس الأرحبي وحجر بن عدي الكندي... وسليمان بن صرد الخزاعي... وزيد ابن حصن الطائي... أن سعيداً كثر على قوم من أهل الورع والفضل والعفاف فحملك في أمرهم على ما لا يحل في دين ولا يحسن في سماع، وإنا نذكرك الله في أمة محمد فقد خفنا أن يكون فساد أمرهم على يديك؛ لأنك قد حملت بني أبيك على رقابهم، واعلم أن لك ناصرًا ظالمًا وناقماً عليك مظلوماً، فمتى نصرّك الظالم ونقم عليك الناقم تباين الفريقان واختلفت الكلمة، ونحن نشهد عليك الله وكفى به شهيداً، فإنك أميرنا ما أطعت الله واستقمّت، ولن تجد دون الله ملتحداً ولا عنه منتقداً. لم يسم أحد منهم نفسه في الكتاب، وبعثوا به مع رجل من عنزة يكنى أبا ربيعة، وكتب كعب بن عتبة كتاباً من نفسه تسمّى فيه ودفعه إلى أبي ربيعة، فلما قدم أبو ربيعة على عثمان سأله عن أسماء القوم الذين كتبوا الكتاب فلم يخبره فأراد ضربه وحبسه فمنعه علي من ذلك وقال: إنما هو رسول أدى ما حمل. وكتب عثمان إلى سعيد أن يضرب كعب بن

عبدة عشرين سوطاً ويحوّل ديوانه إلى الري ففعل . ثم إن عثمان تحوّب وندم ، فكتب في إشخاصه إليه ففعل . فلما ورد عليه قال له : إنه كانت مني طيرة ، ثم نزع ثيابه وألقى عليه سوطاً ، وقال : اقتصّ ، فقال : قد عفوت يا أمير المؤمنين .

(المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٩ - ٤٢) .

ابن الزبير :

وقال أبو مخنف في رواية : مكث أهل الشام يقاتلون ابن الزبير حتى إذا مضى من شهر ربيع الأول أربعة عشر يوماً مات يزيد ، فمكثوا أربعين يوماً لا يعلمون بموته ، وبلغ ابن الزبير موته قبل أن يبلغ الحصين ، وقد ضيقوا على ابن الزبير مكة وحصروه حصراً شديداً ، فقال : يا أهل الشام لماذا تقاتلون وقد هلك طاغيتمكم ؟ فجعلوا لا يصدّقون حتى قدم عليهم ثابت بن المنقع النخعي ، واسم المنقع قيس ، وهو من أهل الكوفة ، وكان صديقاً للحصين ، فأخبره بهلاك يزيد .

(المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١) .

عوانة بن الحَكَم

[قال هشام بن الكلبي فحدثني] عوانة قال: أرسل يزيد إلى عبد الله بن الزبير إني قد جعلت علي نذراً أن يؤتى بك في سلسلة، قال: فلا أبر الله قسمه ولا وفق له الوفاء بنذره، فقال له أخوه عروة بن الزبير أو غيره وما عليك أن تبر قسم ابن عمك؟ قال قلبي إذا مثل قلبك، فقال أبو دعبل الجمحي، وهو وهب بن زمعة بن أحيحة بن خلف بن وهب بن حذاقة بن جمح:

لا يجعلنك في قيد وسلسلة كيما يقول أتاناً وهو مغلول
بين الحواربي والصديق ذو نسب صاف وسيف على الأعداء مسلول

وأراد ابن الزبير ابن عباس على البيعة وقد بايعه، فامتنع عليه نحواً من سنة ثم بايعه بعد، ويقال إنه لم يبايعه حتى توفي. وكان امتناع ابن عباس عن البيعة لابن الزبير قد بلغ يزيداً فظن أن ذلك لتمسكه ببيعته، فكتب يزيد إليه: أما بعد فقد بلغني أن الملحد ابن الزبير دعاك إلى نفسه وعرض عليك الدخول في طاعته لتكون له على الباطل ظهيراً، وفي المائثم شريكاً، وأنتك امتنعت من طاعته واعتصمت عليه في بيعته وفاء منك لنا وطاعة لله بتثبيت ما عرفك من حقنا، فجزاك الله من ذي رحم كأفضل جزاء الواصلين لأرحامهم الموفين بعهودهم، فما أنس من الأشياء لا أنس برك وحسن مكافأتك وتعجيل صلتك، فانظر من قبلك من الآفاق ممن يسحره الملحد بلسانه وزخرف قوله، فأعلمهم حسن رأيك في طاعتي وتمسلك ببيعتي، فإنهم لك أطوع ومنك أسمع منهم للمُحلّ الهارب الملحد المارق والسلام.

فأجابه عبد الله بن عباس بجواب طويل يقول فيه:

سألتني أن أحث الناس عليك وأثبطهم عن نصرة ابن الزبير وأخذلهم عنه، فلا... ولا كرامة ولا مسرة... أتخسني لا أبأ لك نسيت قتلك حسيناً وفتيان بني عبد المطلب مصاييح الدجى... ومهما أنس من الأشياء فلن أنسى تسليطك عليهم

ابن مرجانة الدعيّ . . . الذي اكتسب أبوك في ادعائه إياه لنفسه العار والخزي والمذلة . . .

(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غويتن، ٢ ج في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٤، ص ١٨ - ١٩).

ابن الزبير والحصين بن نمير:

وأما عوانة بن الحكم فإنه قال: [فيما ذكر هشام عنه، قال:] لما بلغ ابن الزبير موت يزيد وأهل الشام لا يعلمون بذلك، قد حصروه حصاراً شديداً وضيقوا عليه، أخذ يناديه هو وأهل مكة، علام تقاتلون؟ قد هلك طاغيتكم، وأخذوا لا يصدقونه، حتى قدم ثابت بن قيس بن المنقع الحنفي من أهل الكوفة في رؤوس أهل العراق فَمَرَّ بالحصين بن نمير وكان له صديقاً وكان بينهما صهر وكان يراه عند معاوية فكان يعرف فضله وإسلامه وشرفه، فسأل عن الخبر فأخبره بهلاك يزيد. فبعث الحصين بن نمير إلى عبد الله بن الزبير فقال: موعد ما بيننا وبينك الليلة الأبطح، فقال له الحصين: إن يك هذا الرجل قد هلك فأنت أحق الناس بهذا الأمر، هلم فلنبايعك ثم أخرج معي إلى الشام فإن هذا الجند الذي معي هم وجوه أهل الشام وفرسانهم فوالله لا يختلف عليك اثنان، وتؤمن الناس وتهدر هذه الدماء التي كانت بيننا وبينك، والتي كانت بيننا وبين أهل الحرة. فكان سعيد بن عمرو يقول ما منعه أن يبايعهم ويخرج إلى الشام إلا تطير؛ لأن مكة التي منعه الله بها وكان ذلك من جند مروان، وإن عبد الله والله لو سار معهم حتى يدخل الشام ما اختلف عليه منهم اثنان.

فزعم بعض قريش أنه قال: أنا أهدر تلك الدماء أم والله لا أرضى أن اقتل بكل رجل منهم عشرة، وأخذ الحصين يكلمه سراً وهو يجهر جهراً وأخذ يقول لا والله لا أفعل، فقال له الحصين بن نمير: قبح الله من يعذك بعد هذه داهياً قط أو أريباً، قد كنت أظن بك رأياً. ألا أراني أكلمك سراً وتكلمني جهراً، وأدعوك إلى الخلافة وتعدني القتل والهلكة، ثم قام وخرج وصاح في الناس، فأقبل فيهم نحو المدينة. وندم ابن الزبير على الذي صنع فأرسل إليه أما أن أسير إلى الشام فلست فاعلاً وأكره الخروج من مكة ولكن بايعوا لي هنالك فإني مؤمنكم وعادل فيكم، فقال له الحصين أرأيت إن لم تقدم بنفسك ووجدت هنالك أناساً كثيراً من أهل هذا البيت يطلبونها يجيبهم الناس ما أنا صانع! فأقبل بأصحابه ومن معه نحو المدينة. . . واجترأ

أهل المدينة وأهل الحجاز على أهل الشام فذلوا حتى كان لا ينفرد منهم رجل إلا أخذ بلجام دابته ثم نكس عنها فكانوا يجتمعون في معسكرهم، فلا يفترقون، وقالت لهم بنو أمية: لا تبرحوا حتى تحملونا معكم إلى الشام ففعلوا ومضى ذلك الجيش حتى دخل الشام وقد أوصى يزيد بن معاوية بالبيعة لابنه معاوية بن يزيد فلم يلبث إلا ثلاثة أشهر حتى مات.

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دوغويه]، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٢، ص ٤٣٠ - ٤٣٢).

وضع الأمويين بعد يزيد:

[هشام بن محمد عن عوانة بن الحكم]:

إن يزيد بن معاوية لما مات وابنه معاوية من بعده، وكان معاوية بن يزيد بن معاوية فيما بلغني أمر بعد ولايته فنودي بالشام: «الصلوة جامعة»، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد فإني قد نظرت في أمركم فضعفت عنه، فابتغيت لكم رجلاً مثل عمر بن الخطاب [رحمه الله] حين فزع إليه أبو بكر فلم أجده، فابتغيت لكم ستة في الشورى مثل ستة عمر فلم أجدها، فأنتم أولى بأمركم، فاختاروا له من أحببتهم. ثم دخل منزله ولم يخرج إلى الناس، وتغيّب حتى مات. فقال بعض الناس دُسَّ إليه فسقي سماً، وقال بعضهم طعن... .

ثم قدم عبيد الله بن زياد دمشق وعليها الضحاك بن قيس الفهري، فثار زُفر ابن عبد الله الكلبي بقتسرين يبائع لعبد الله بن الزبير، وبائع النعمان بن بشير الأنصاري بحمص لابن الزبير. وكان حسان بن مالك بن بحدل الكلبي بفلسطين عاملاً لمعاوية بن أبي سفيان، ثم ليزيد بن معاوية بعده، وكان يهوى هوى بني أمية وكان سيد أهل فلسطين، فدعا حسان بن مالك روح بن زنباع الجذامي، فقال إني مستخلفك على فلسطين، وادخل هذا الحي من لحم وجذام ولست بدون رجل إذا كنت عينهم، قاتلت بمن معك من قومك. وخرج حسان بن مالك إلى الأردن واستخلف روح بن زنباع على فلسطين فثار ناتل بن قيس بروح بن زنباع فأخرجه فاستولى على فلسطين، وبائع لابن الزبير. وقد كان عبد الله بن الزبير كتب إلى عامله بالمدينة أن ينفي بني أمية من المدينة فنقوا بعيالاتهم ونسائهم إلى الشام فقدمت بنو أمية دمشق وفيها مروان بن الحكم.

فكان الناس فريقين، حسان بن مالك بالأردن يهوى هوى بني أمية ويدعو إليهم، والضحاك بن قيس الفهري بدمشق يهوى هوى عبد الله بن الزبير ويدعو

إليه . قال : فقام حسان بن مالك بالأردن فقال : يا أهل الأردن ما شهادتكم على ابن الزبير وعلى قتل أهل الحرة؟ قالوا : نشهد أن ابن الزبير منافق وأن قتل أهل الحرة في النار . قال : فما شهادتكم على يزيد بن معاوية وقتلاكم بالحرة؟ قالوا : نشهد أن يزيد على الحق ، وأن قتلانا في الجنة . قال : وأنا أشهد لئن كان دين يزيد بن معاوية وهو حي حقاً يومئذ وشيعته على حق ، وإن كان ابن الزبير وشيعته على باطل إنه اليوم على باطل وشيعته . قالوا له : قد صدقت نحن نبائعك على أن نقاتل من خالفك من الناس وأطاع ابن الزبير على أن تجنبنا هذين الغلامين فإننا نكره ذلك يعنون ابني يزيد ابن معاوية عبد الله وخالداً فإنهما حديثة أسنانهما ونحن نكره أن يأتينا الناس بشيخ ونأتيهم بصبي .

وقد كان الضحاك بن قيس بدمشق يهوى هوى ابن الزبير وكان يمنعه عن إظهار ذلك أن بني أمية كانوا بحضرته وكان يعمل إلى ذلك سرّاً فبلغ ذلك حسان بن مالك بن بحدل فكتب إلى الضحاك كتاباً يعظم فيه حق بني أمية ويذكر الطاعة والجماعة وحسن بلاء بني أمية عنده ، وصنيعهم إليه ويدعوه إلى طاعتهم ويذكر ابن الزبير ويقع فيه ويشتمه ويذكر أنه منافق قد خلع خليفتين ، وأمره أن يقرأ كتابه على الناس ودعا رجلاً من كلب يدعى ناغضة فشرح بالكتاب معه إلى الضحاك بن قيس ، وكتب حسان بن مالك نسخة ذلك الكتاب ودفعه إلى ناغضة وقال : إن قرأ الضحاك كتابي على الناس وإلا فقم فاقراً هذا الكتاب على الناس ، وكتب حسان إلى بني أمية يأمرهم أن يحضروا ذلك فقدم ناغضة بالكتاب على الضحاك فدفعه إليه ودفع كتاب بني أمية إليهم . فلما كان يوم الجمعة صعد الضحاك المنبر فقام إليه ناغضة فقال : أصلح الله الأمير ادعُ بكتاب حسان فاقراًه على الناس ، فقال له الضحاك : إجلس ، ثم قام إليه الثانية فقال له : إجلس ، ثم قام إليه الثالثة ، فقال له : إجلس ، فلما رآه ناغضة لا يفعل أخرج الكتاب الذي معه فقرأه على الناس ، فقام الوليد بن عتبة بن أبي سفيان فصدّق حساناً وكذب ابن الزبير وشتمه وقام يزيد بن أبي النمى الغساني ، فصدّق مقالة حسان وكتابه ، وشتم ابن الزبير . . . واضطرب الناس تبعاً لهم .

ثم أمر الضحاك بالوليد بن عتبة ويزيد بن أبي النمى وسفيان بن الأبرد الذين كانوا صدّقوا مقالة حسان وشتموا ابن الزبير فحبسوا وجال الناس بعضهم في بعض ، ووثبت كلب على عمرو بن يزيد الحكمي فضربوه وحرّقوه بالنار وخرقوا ثيابه وقام خالد بن يزيد بن معاوية فصعد مرقأتين من المنبر وهو يومئذ غلام والضحاك بن قيس على المنبر فتكلّم خالد بن يزيد بكلام أوجز فيه لم يسمع مثله وسكن الناس ونزل الضحاك فصلى بالناس الجمعة ثم دخل فجاءت كلب فأخرجوا سفيان بن الأبرد ، وجاءت غسان فأخرجوا يزيد بن أبي النمى فقال الوليد بن عتبة :

لو كنت من كلب أو غسان أخرجت، قال: فجاء ابنا يزيد بن معاوية خالد وعبد الله معهما أخوالهما من كلب فأخرجوه من السجن، فكان ذلك اليوم يسميه أهل الشام يوم جيرون الأول.

وأقام الناس بدمشق وخرج الضحاك إلى مسجد دمشق فجلس فيه فذكر يزيد ابن معاوية فوقع فيه فقام إليه شاب من كلب بعضا معه فضربه بها والناس جلوس في الحلق متقلدي السيوف فقام بعضهم إلى بعض في المسجد فاقتتلوا قيس تدعو إلى ابن الزبير ونصرة الضحاك وكلب تدعو إلى بني أمية ثم إلى خالد بن يزيد ويتعصبون ليزيد، ودخل الضحاك دار الإمارة وأصبح الناس فلم يخرج إلى صلاة الفجر، وكان من الأجناد ناس يهون هوى بني أمية وناس يهون هوى ابن الزبير. فبعث الضحاك إلى بني أمية فدخلوا عليه من الغد فاعتذر إليهم وذكر حسن بلائهم عند مواليه وعنده وأنه ليس يريد شيئاً يكرهونه، قال فتكتبوا إلى حسان ونكتب فيسير من الأردن حتى ينزل الجابية، ونسير نحن وأنتم حتى نوافيه بها، فنبايع لرجل منكم، فرضيت بذلك بنو أمية وكتبوا إلى حسان وكتب إليه الضحاك، وخرج الناس وخرجت بنو أمية فاستقبلت الرايات، وتواجهوا يريدون الجابية. فجاء ثور بن معن بن يزيد بن الأخنس الأسلمي إلى الضحاك فقال: دعوتنا إلى طاعة ابن الزبير، فبايعتناك على ذلك وأنت تسير إلى هذا الأعرابي من كلب تستخلف ابن أخته خالد بن يزيد، فقال له الضحاك: فما الرأي؟ قال: الرأي أن نظهر ما كنا نُسّر، وندعو إلى طاعة ابن الزبير ونقاتل عليها، فمال الضحاك بمن معه من الناس فعطفهم، ثم أقبل يسير حتى نزل بمرج راهط.

... عوانة بن الحكم الكلبي قال: مال الضحاك بن قيس بمن معه من الناس حين سار يريد الجابية للقاء حسان بن مالك فعطفهم ثم أقبل يسير حتى نزل بمرج راهط وأظهر البيعة لابن الزبير وخلع بني أمية وبايعه على ذلك جل أهل دمشق من أهل اليمن وغيرهم. قال: وسارت بنو أمية ومن تبعهم حتى وافوا حساناً بالجابية فصلى بهم حسان أربعين يوماً والناس يتشاورون. وكتب الضحاك إلى النعمان بن بشير وهو على حمص وإلى زفر بن الحارث وهو على قنسرين وإلى ناتل بن قيس وهو على فلسطين يستمدهم وكانوا على طاعة ابن الزبير فأمد النعمان بشرحبيل بن ذي الكلاع وأمد زفر بأهل قنسرين وأمد ناتل بأهل فلسطين فاجتمعت الأجناد إلى الضحاك بالمرج. وكان الناس بالجابية لهم أهواء مختلفة فأما مالك بن هبيرة السكوني فكان يهوى هوى بني يزيد بن معاوية ويجب أن تكون الخلافة فيهم وأما الحصين بن نمير السكوني فكان يهوى أن تكون الخلافة لمروان بن الحكم، فقال مالك بن هبيرة لحصين بن نمير: هلم فلنبايع لهذا الغلام الذي نحن ولدنا أباه، وهو ابن اختنا فقد

عرفت منزلتنا كانت من أبيه، فإنه يحملنا على رقاب العرب غداً، يعني خالد بن يزيد، فقال الحصين: لا لعمر الله لا يأتينا العرب بشيخ ونأتيهم بصبي، فقال مالك: هذا ولم تردي تهامة ولما يبلغ الحزام الطبيين، فقالوا مهلاً يا أبا سليمان، فقال له مالك: والله لئن استخلفت مروان وآل مروان ليحسدنك على سوطك وشراك نعلك وظل شجرة تستظل بها أن مروان أبو عشيرة وأخو عشيرة وعم عشيرة فإن بايعتموه كنتم عبيداً لهم ولكن عليكم بآبن أختكم خالد، فقال حصين: إني رأيت في المنام قنديلاً معلقاً من السماء وإن من يمد عنقه إلى الخلافة تناوله فلم ينله وتناوله مروان فناله والله لنستخلفه، فقال له مالك: ويحك يا حصين أتبايع لمروان وآل مروان وأنت تعلم أنهم أهل بيت من قيس؟ فلما اجتمع رأيهم للبيعة لمروان بن الحكم قام روح بن زنباع الجذامي فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس إنكم تذكرون عبد الله بن عمر بن الخطاب وصحبته من رسول الله (ﷺ) وقدمه في الإسلام، وهو كما تذكرون ولكن ابن عمر رجل ضعيف وليس بصاحب أمة محمد الضعيف وأما ما يذكر الناس من عبد الله بن الزبير ويدعون إليه من أمره فهو والله كما يذكرون إنه لابن الزبير حواري رسول الله (ﷺ) وابن أسماء ابنة أبي بكر الصديق ذات النطاقين، وهو بعد كما تذكرون في قدمه وفضله ولكن ابن الزبير منافق قد خلع خليفتين يزيد وابنه معاوية بن يزيد وسفك الدماء وشق عصا المسلمين، وليس صاحب أمر أمة محمد (ﷺ) المنافق، وأما مروان بن الحكم فوالله ما كان في الإسلام صدع قط إلا كان مروان ممن يشعب ذلك الصدع، وهو الذي قاتل عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان يوم الدار، والذي قاتل علي بن أبي طالب يوم الجمل وإنا نرى للناس أن يبايعوا الكبير ويستشبهوا الصغير يعني بالكبير مروان بن الحكم وبالصغير خالد بن يزيد بن معاوية. قال: فأجمع رأي الناس على البيعة لمروان، ثم لخالد بن يزيد من بعده ثم لعمر بن سعيد بن العاص من بعد خالد على أن إمارة دمشق لعمر بن سعيد بن العاص وإمارة حمص لخالد بن يزيد بن معاوية. قال: فدعا حسان بن مالك بن بحدل خالد بن يزيد فقال: ابني أختي إن الناس قد أبوك لحدائث سنك، وإني والله ما أريد هذا الأمر إلا لك ولأهل بيتك وما أبايع لمروان إلا نظراً لكم، فقال له خالد بن يزيد: بل عجزت عنا، قال: لا والله ما عجزت عنك ولكن الرأي لك ما رأيت. ثم دعا حسان بمروان فقال: يا مروان إن الناس والله ما كلهم يرضى بك، فقال له مروان: إن أراد الله أن يعطينيها لا يمنعي إياها أحد من خلقه وإن يُرد أن يمنعيها لا يعطينيها أحد من خلقه، قال: فقال له حسان صدقت. وصعد حسان المنبر يوم الاثنين فقال: يا أيها الناس إنا نستخلف يوم الخميس إن شاء الله، فلما كان يوم الخميس بايع لمروان وبايع الناس له، وسار مروان إلى الجابية في الناس حتى نزل

مرج راهط على الضحاك في أهل الأردن من كلب، وأتته السكاسك والسكون وغسان ورجع حسان بن مالك بن بحدل إلى الأردن. قال: وعلى ميمته أعني مروان عمرو بن سعيد بن العاص وعلى ميسرته عبيد الله بن زياد، وعلى ميمنة الضحاك زياد ابن عمرو بن معاوية العقيلي، وعلى ميسرته رجل آخر لم أحفظ اسمه.

وكان يزيد بن أبي النمس الغساني لم يشهد الجابية وكان مختبئاً بدمشق، فلما نزل مروان مرج راهط ثار يزيد بن أبي نمس بأهل دمشق في عبيدها، فغلب عليها وأخرج عامل الضحاك منها، وغلب على الخزائن وبيت المال، وباع لمروان وأمه بالأموال والرجال والسلاح فكان أول فُتَح فُتِح على أمية. قال: وقاتل مروان الضحاك عشرين ليلة ثم هزم أهل المرج وقتلوا وقتل الضحاك وقتل يومئذ من أشرف الناس ممن كان مع الضحاك ثمانون رجلاً كلهم كان يأخذ القطيفة، والذي كان يأخذ القطيفة يأخذ ألفين في العطاء، وقتل أهل الشام يومئذ مقتلة عظيمة لم يقتلوا مثلها قط من القبائل كلها... قال: وجاء برأس الضحاك رجل من كلب، وذكروا أن مروان حين أتى برأسه ساءه ذلك، وقال: الآن حين كبرت سني ودق عظمي وصرت في مثل ظمء الحمار، أقبلت بالكثائب أضرب بعضها ببعض. قال: وذكروا أنه مر يومئذ برجل قتيل فقال:

وما ضرهم غير حنين النفو س أيُّ أميري قريش غلب
وقال مروان حين بويع له ودعا إلى نفسه:

لما رأيت الأمر أمراً نهبا	يسرُّ غسانَ لهم وكلبا
والسكسكيين رجالاً غلبا	وطيئاً تأباه الأضربا
والقين تمشي في الحديد نكباً	ومن تنوخ مشمخر صعبا
لا يأخذون الملك إلا غصباً	وإن دنت قيس فقل لا قربا

(المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٨ - ٤٧٨).

عبد الملك وعمرو بن سعيد الأشدق:

وأما عوانة بن الحكم فإنه قال: [فيما ذكر هشام بن محمد عنه] إن عبد الملك ابن مروان لما رجع من بطنان حبيب إلى دمشق مكث بدمشق ما شاء الله ثم سار يريد قرقيسياً وفيها زفر بن الحارث الكلبي ومعه عمرو بن سعيد حتى إذا كان ببطنان حبيب فتك عمرو بن سعيد فرجع ليلاً ومعه حميد بن حريث بن بحدل الكلبي، وزهير بن الأبرد الكلبي، حتى أتى دمشق وعليها عبد الرحمن بن أم الحكم الثقفي قد

استخلفه عبد الملك، فلما بلغه رجوع عمرو بن سعيد هرب وترك عمله ودخلها عمرو فغلب عليها وعلى خزائنها.

قال [عوانة]: ولما غلب عمرو على دمشق طلب عبد الرحمن بن أم الحكم فلم يصبه، فأمر بداره فهدمت، واجتمع الناس وصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس إنه لم يبق أحد من قريش قبلي على هذا المنبر إلا زعم أن له جنة وناراً يدخل الجنة من أطاعه والنار من عصاه، وإني أخبركم أن الجنة والنار بيد الله وأنه ليس إلي من ذلك شيء، غير أن لكم عليّ حسن المواساة والعطية، ونزل. وأصبح عبد الملك ففقد عمرو بن سعيد فسأل عنه فأخبر خبره، فرجع عبد الملك إلى دمشق فإذا عمرو قد جُلِّلَ دمشق المسوح فقاتله بها أياماً وكان عمرو بن سعيد إذا أخرج همة بن حريث الكلبي على الخيل أخرج إليه عبد الملك سفيان بن الأبرد الكلبي وإذا أخرج عمرو بن سعيد زهيرة بن الأبرد الكلبي أخرج إليه عبد الملك حسان بن مالك بن بحدل الكلبي.

[قال هشام] حدثني عوانة . . . فلما طال قتالهم جاء نساء كلب وصبيانهم فبكين وقلن لسفيان بن الأبرد ولابن بحدل الكلبي: علام تقتلون أنفسكم لسلطان قريش، فحلف كل واحد منهما أن لا يرجع صاحبه فلما أجمعوا على الرجوع نظروا فوجدوا سفيان أكبر من حريث فطلبوا إلى حريث فرجع، ثم إن عبد الملك وعمراً اصطلحا وكتبا بينهما كتاباً، وأمنه عبد الملك، وذلك عشية الخميس.

[قال هشام] فحدثني عوانة أن عمرو بن سعيد خرج في الخيل متقلداً قوساً سوداء فأقبل حتى أوطأ فرسه أطناب سرادق عبد الملك، فانقطعت الأطناب، وسقط السرادق، ونزل عمرو فجلس وعبد الملك مغضب فقال لعمرو: يا أبا أمية كأنك تشبه بتقلدك هذه القوس بهذا الحي من قيس، قال: لا ولكني أتشبه بمن هو خير منهم العاص بن أمية، ثم قام مغضباً والخيل معه حتى دخل دمشق.

ودخل عبد الملك دمشق يوم الخميس فبعث إلى عمرو أن أعط الناس أرزاقهم، فأرسل إليه عمرو أن هذا ليس لك ببلد فأشخص عنه. فلما كان يوم الاثنين وذلك بعد دخول عبد الملك دمشق بأربع بعث إلى عمرو أن اتني وهو عند امرأته الكلبية، وقد كان عبد الملك دعا كريب بن أبرهة بن الصباح الحميري فاستشاره في أمر عمرو بن سعيد فقال له في هذا هلكت حمير لا أرى لك ذلك لا ناقتي في ذا ولا جملي.

فلما أتى رسول عبد الملك عَمراً يدعو صادم الرسول عبد الله بن يزيد بن معاوية عند عمرو فقال عبد الله لعمرو بن سعيد يا أبا أمية والله لأنت أحب إلي من سمعي وبصري وقد أرى هذا الرجل قد بعث إليك أن تأتيه وأنا أرى لك أن لا تفعل، فقال له عمرو: ولم؟ قال: لأن تبيع ابن امرأة كعب الأحبار قال إن عظيماً من عظماء ولد إسماعيل يرجع فيغلق أبواب دمشق ثم يخرج منها فلا يلبث أن يقتل، فقال له عمرو: والله لو كنت نائماً ما تحوّفت أن ينهني ابن الزرقاء ولا كان ليجترئ على ذلك مني مع أن عثمان بن عفان أتاني البارحة في المنام فألبسني قميصه. وكان عبد الله بن يزيد زوج أم موسى بنت عمرو بن سعيد، فقال عمرو للرسول: أبلغه السلام وقل له أنا رائح إليك العشيّة إن شاء الله. فلما كان العشي لبس عمرو درعاً حصينة بين قباء قوهي وقميص قوهي وتقلّد سيفه وعنده امرأته الكلبيّة وحيد بن حريث بن بحدل الكلبي، فلما نهض متوجّهاً عثر بالبساط، فقال له حيد: أما والله لئن أظعنتي لم تأته وقالت له امرأته تلك المقالة فلم يلتفت إلى قولهم ومضى في مائة رجل من مواليه. وقد بعث عبد الملك إلى بني مروان فاجتمعوا عنده، فلما بلغ عبد الملك أنه بالباب أمر أن يُحبس من كان معه وأذن له فدخل ولم يزل أصحابه يحبسونه عند كل باب حتى دخل عمرو قاعة الدار وما معه إلا وصيف له فرمى عمرو ببصره نحو عبد الملك فإذا حوله بنو مروان وفيهم حسان بن مالك ابن بحدل الكلبي وقبيصة بن ذؤيب الخزاعي فلما رأى جماعتهم أحس بالشر فالتفت إلى وصيفه فقال انطلق ويحك إلى يحيى بن سعيد فقل له يأتيني فقال له الوصيف ولم يفهم ما قال له لبيك، فقال له: أغرب عني في حرق الله وناره، وقال عبد الملك لحسان وقبيصة إذا شئتما فقوموا فالتقيا وعمراً في الدار. ثم التفت عمرو إلى وصيفه فقال انطلق إلى يحيى فمره أن يأتيني، فقال له: لبيك! ولم يفهم عنه، فقال عمرو: أغرب عني. فلما خرج حسان وقبيصة أمر بالأبواب فغلقت ودخل عمرو فرحب به عبد الملك وقال ها هنا يا أبا أمية يرحمك الله فأجلسه معه على السرير وجعل يحدثه طويلاً، ثم قال: يا غلام خذ السيف عنه، فقال عمرو: إنا لله يا أمير المؤمنين، فقال عبد الملك: أو تظلم أن تجلس معي متقلداً سيفك؟ فأخذ السيف عنه، ثم تحدثا ما شاء الله، ثم قال له عبد الملك: يا أبا أمية، قال: لبيك يا أمير المؤمنين، فقال: إنك حيث خلعتني آليت بيمين أن أنا ملأت عيني منك وأنا مالك لك أن أجعلك في جامعة، فقال له بنو مروان ثم تطلقه يا أمير المؤمنين؟ قال: ثم أطلقه وما عسيت أن أصنع بأبي أمية، فقال بنو مروان أبرّ قسم أمير المؤمنين، فقال عمرو: قد أبرّ الله قسمك يا أمير المؤمنين، فأخرج من تحت فراشه جامعة فطرحها إليه، ثم قال يا غلام: قم فاجمه فيها، فقام الغلام فجمعه فيها، فقال عمرو: أذكرك الله يا أمير

المؤمنين أن تخرجني فيها على رؤوس الناس، فقال عبد الملك: أمكراً أبا أمية عند الموت لا ها الله إذن، ما كنا لنخرجك في جامعة على رؤوس الناس، ولما نخرجها منك إلا صُعُداً، ثم اجتنبه اجتباذة. أصاب فمه السرير فكسر ثنيته فقال عمرو: أذكرك الله يا أمير المؤمنين أن يدعوك إلى كسر عظم مني أن تركب ما هو أعظم من ذلك، فقال له عبد الملك: والله لو أعلم أنك تبقى علي أن أبقى عليك وتصلح قريش لأطلقتك، ولكن ما اجتمع رجلان قط في بلدة على مثل ما نحن عليه إلا أخرج أحدهما صاحبه [ثم يورد مقتل عمرو بن سعيد].

(المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٨٣ وما بعدها).

عبد الملك وآل الزبير:

قال عوانة: وكان إبراهيم بن الأشتر عاملاً للمختار حين قتل على الموصل ونواحيها، فكتب إليه المصعب يدعوه إلى طاعته والبيعة لعبد الله بن الزبير فسارع إلى ذلك وقدم عليه فولّى المهلب ما كان يليه من الموصل والجزيرة ثم عزله وأعاد إبراهيم ابن الأشتر إلى عمله. فلما صح عنده وصول عبد الملك يريد به بعث إلى ابن الأشتر فأقدمه عليه فجعله على مقدمته وسار حتى أتى دِمَماً وهي من عمل الأنبار ثم قطع منها حتى نزل بقرب أوانا وهناك دجيل ودير الجاثليق وباجميراً، فعسكره وموضع وقعته بين هذه المواضع. وكتب عبد الملك وجوه أهل الكوفة والبصرة ورغبهم في الأموال والأعمال وكتب إليه جماعة منهم يستعجلونه على نصرتهم إياه وانحرافهم عن المصعب ولاية أصبهان، فكان يسأل عنها ويقول ما أصبهان هذه أتيت الذهب والفضة لقد كتب إلي فيها أربعون كتاباً. وكتب عبد الملك إلى إبراهيم بن الأشتر فجعل له ولاية العراقين، فأخذ كتابه فدفعه إلى المصعب وقال له أصلح الله الأمير إن عبد الملك لم يكتب إلي بهذا الكتاب إلا وقد كتب إلى هؤلاء الوجوه بمثله، وقد أفسدهم عليك فأنا أرى أن تأخذ وجوه أهل المصريين فتشدهم بالحديد، فقال له:

يا أبا النعمان أناخذ الناس بالظنة؟ قال: فأجمعهم في أبيض المدائن لثلا يشهدوا الحرب معك، قال: إذا أفسد قلوب عشائريهم، قال: فابعث بهم إلى أخيك بمكة، فقال: ليس هذا برأي، قال: فإن لقيت العدو فلا تمدني بأحد منهم واتهمهم.

(البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ٣٣٦ - ٣٣٧).

[قال الهيثم عن] عوانة: قال عبد الله بن صفوان الجمحي لأبي العباس الأعمى: أخبرني عن مروان ويوم المرج، فقال لم أسمع بمثله وأنه لكما قال حصين بن الحمام المزني:

ترى الموت لا ينحاش عنه تكزماً وصبراً وإن كان القيام على الجمر
حفاظاً على ما أورثتنا جدودنا وصبراً وما في الناس خير من الصبر
بذلك أوصانا ابن عوف فلم نزل على الملك نمضي لا نضج من الدهر
فقال: ما أبصرك بأبي عبد الملك وإن قدر الله لابن الزبير شيئاً فهو كائن، وإن
أكبر ظني أنه وبنيه سيملكون؛ لأن عثمان ضم عبد الملك إلى صدره، وقال: رأيتني
وقد أخذت برنسي فوضعتها على رأسه، وقد ولده أبو العاص مرتين.

(المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٠).

وقال عوانة بن الحكم: دخل عبد الملك بن مروان الكوفة حين قتل مصعباً،
فأقام بها أياماً. ثم وجه جيشاً إلى ابن الزبير وهو بمكة، واستعمل عليه الحجاج بن
يوسف الثقفي، فأقبل عليه الهيثم بن الأسود النخعي فقال له: يا أمير المؤمنين أوص
هذا الغلام الثقفي بالكعبة، ومُرّه أن لا ينفر أطيارها ولا يهتك أستارها ولا يرمي
أحجارها وأن يأخذ على ابن الزبير بشعابها وفجاجها وأنفاقها حتى يموت فيها جوعاً
أو يخرج عنها مخلوعاً. فقال عبد الملك للحجاج إفعل ذلك واجتنب الحرم وانزل
الطائف، فسار الحجاج حتى نزل الطائف. ثم إنه كتب إلى عبد الملك أنك متى تدع
ابن الزبير وتكف عنه ولا تأمر بزحمة ومصادمته يكثر عدده وعُدده وسلاحه فأذن لي
في قتاله ومناجزته، فكتب إليه إفعل ما ترى، فأمر أصحابه أن يتجهزوا للحج ثم
أقبل من الطائف وقدم مقدّمته فنصبوا المنجنيق على أبي قبيس، فلما هبطوا إلى منى
رأى من في عسكر الحجاج المنجنيق منصوبة، فقال الأقييل بن شهاب الكلبي، وهو
ينسب في القين بن جسر فيقال القيني:

لعمري أبي الحجاج لو خفت ما أرى من الأمر ما ألفت تعذلني نفسي
فلم أر جيشاً عزّ بالحج قبلنا ولم أر جيشاً مثلنا غير ما خرس
يقول لا يتكلم ولا ينكر:

خرجنا لبيت الله نرمي ستوره وأحجاره زفنَ الولائد في العرس
ذلفنا له يوم الثلاثاء من منى بجيش كصدر الفيل ليس بذئ رأس
فالأ ترحنا من ثقيف وملكها نصلّ لأيام السبابس والنحس
فبلغ الحجاج الشعر، فطلبه ليقته، فهرب حتى لحق بدمشق.

(المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٥٧ - ٣٥٨).

وقال عوانة: رميت الكعبة حتى ارتجت ووهت، فارتفعت سحابة ذات برق ورعد، فسقطت صاعقة على المنجنيق فأحرقتها وقتلت من أصحابها اثني عشر رجلاً، فذعر أهل الشام من ذلك، وكفّوا عن القتال. فقال الحجاج: أنا ابن تهمامة، وهي بلاد كثيرة الصواعق، فلا يروعنكم ما ترونه، فإن من قبلكم كانوا إذا قربوا قرباناً بعثت نار فأكلته فيكون ذلك علامة تقبل ذلك القربان، فأتى بمنجنيق وعاود الرمي.

(المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٦٣).

لما قتل الحجاج ابن الزبير وصلبه بعث إلى أمه أسماء بنت أبي بكر ذات النطاقين لتأتيه، فأبت أن تفعل. فبعث إليها لتقبلن أو لأبعثن إليك من يجرك بقرونك، فقالت لرسوله: قل لابن أبي رغال لست أفعل أو تبعث إلي من يجزني بقروني. فلبس سبته وجعل يتوّد في مشيته حتى دخل عليها، فقال: كيف رأيت ما صنعت بطاغيتك؟ قالت من عنيت؟ قال عبد الله، قالت: رأيتك أفسدت عليه دنياه وأفسد عليك آخرتك، وإن أعجب مما فعلت تعبيرك إياي بالنطاقين، فليت شعري بأي نطاقي عيرتني، أبالذي كنت أحمل به الطعام إلى رسول الله (ﷺ) وهو في الغار أم بنطاقي الذي تنطق الحرة بمثله في بيتها؟ أما إني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول يكون في ثقيف مبير وكذاب، فأما الكذاب فقد رأيناه وأما المبير فأنت هو فانصرف وهو يقول مبير المنافقين مبير المنافقين، قالت بل عمودهم.

(المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٦٩ - ٣٧٠).

[عباس بن هشام الكلبي عن أبيه عن] عوانة عن رجل من أهل مكة قال: لما أتى عبد الله بن الزبير مقتل مصعب أضرب عن ذكره أياماً، ثم تحدّث به الإمام بمكة في الطرق، ثم صعد المنبر، فجلس عليه ملياً لا يتكلم، وإذا الكأبة بادية في وجهه وجبينه يرشح عرقاً، قال: فقلت لصاحب لي ألا تراه؟ أتراه يهاب المنطق، والله إنه لخطيب جريء، فما نظّته تهيب؟ قال أراه يريد ذكر مصعب سيد العرب، فهو يقطع ذكره. ثم قام فقال: الحمد لله الذي له الخلق والأمر وملك الدنيا والآخرة، يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء بيده الخير وهو على كل شيء قدير. الا وأنه لم يذل امرءاً كان معه الحق وإن كان فرداً ولم يعز أحداً من أولياء الباطل ولو كان الناس معه طراً. إنه أتانا خبر من العراق أحزننا وأفرحنا وساءنا وسرّنا، أتانا قتل مصعب بن الزبير رحمه الله فأما الذي أحزننا فما ذلك فإن لفراق الحميم لوعة يجدها حيمة عند المصيبة ثم يرعوي بعد ذو الرأي والدين والحجى والنهى إلى جميل الصبر وكريم العزاء، وأما الذي سرّنا من ذلك فإننا قد

علمنا أن قتله شهادة وأن الله جاعل ذلك لنا وله خيرة. إن أهل العراق أهل الغدر والنفاق أسلموه وباعوه بأقل ثمن وأخسّه فقتل، وإن قُتلَ فَمَه قد قتل أبوه وعمه، وهما من الخيار الصالحين، إنا والله ما نموت ججباً ما نموت إلا قتلاً قعصاً بأطراف الأسنة وظبابة السيوف، ليس كما يموت بنو مروان في حجالهم، فوالله ما قتل منهم رجل قط في جاهلية ولا إسلام، ولئن ابتليت بالمصيبة لقد ابتليت قبله بالمصيبة بإمامي عثمان بن عفان ألا وإنما الدنيا عارية من الملك الجبار الذي لا يزول ملكه ولا يبيد سلطانه، فإن تقبل علي لا آخذها أخذ الأشر البطر، وإن تُدبر عني لا أبك عليها بكاء الخرف المهتر، ثم نزل وهو يقول:

خذي نبي فجرينني ضباع وأبشري بلحم امرئ لم يشهد اليوم ناصره
(المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٤٧ - ٣٤٨).

[عمر بن بكير عن أبي المنذر هشام بن محمد الكلبي عن] عوانة قال: كان خالد بن يزيد بن معاوية قد حج في السنة التي قتل فيها الحجاج عبد الله بن الزبير، فخطب رملة بنت الزبير، فبلغ ذلك الحجاج فأرسل إليه حاجبه، وقال: قل له ما كنت أراك تخطب إلى آل الزبير حتى تشاورني، ولا كنت أراك تخطب إليهم وليسوا لك بأكفاء، وقد قاتلوا أباك على الخلافة ورموه بكل قبيح. فلما بلغه الرسالة، نظر إليه خالد طويلاً ثم قال: لو كانت الرسل تعاقب لقطعتك آراباً، ثم ألقى بك على باب صاحبك، قل له ما كنت أظن أن الأمر بلغ بك إلى أن تؤهل نفسك لأن أشاورك في مناكحة قريش، قلت ليس القوم لك بأكفاء فقاتلك الله يا ابن أم الحجاج، تزوج رسول الله (ﷺ) خديجة بنت خويلد وتزوج العوام صفية بنت عبد المطلب، ولا تراهم أكفاء لآل أبي سفيان وبني أمية! وأما قولك قاتلوا أباك على الخلافة ورموه بكل قبيح، فهي قريش تقارع بعضها بعضاً، حتى إذا أقر الله الأمر مقره عادت إلى أحلامها وفضلها. فرجع إليه رسوله فأدى إليه قوله.

(المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٦ - ٦٧).

سيف بن عمر

الرَّدة:

سيف [عن هشام بن عروة عن أبيه] قال: لما مات رسول الله (ﷺ) وفصل أسامة ارتدت العرب عواماً أو خواصاً وتوَحَّى مسيلمة وطلحة فاستغلظ أمرهما، واجتمع على طليحة عوامٌ طييء وأسد، وارتدت غطفان إلى ما كان من أشجع وخواص من الأنفاء فبايعوه، وقدمت هوازن رجلاً وأخرت رجلاً، أمسكوا الصدقة إلا ما كان من ثقيف ولفها فإنهم اقتدى بهم عوامٌ جديلة والأعجاز، وارتدت خواص من بني سليم وكذلك سائر الناس بكل مكان. قال: وقدمت رسل النبي (ﷺ) من اليمن واليمامة وبلاد بني أسد ووفود من كان كاتبه النبي (ﷺ) وأمر أمره في الأسود ومسيلمة وطلحة بالأخبار والكتب فدفَعوا كتبهم إلى أبي بكر وأخبروه الخبر، فقال لهم أبو بكر: لا تبرحوا حتى تجيء رسل أمرائكم وغيرهم بأدهى مما وصفتم وأمر وانتقاض الأمور، فلم يلبثوا أن قدمت كتب أمراء النبي (ﷺ) من كل مكان بانتقاض عامة أو خاصة وتبسطهم بأنواع المثل على المسلمين، فحاربهم أبو بكر بما كان رسول الله (ﷺ) حاربهم بالرسل فرد رسلهم بأمره، وأتبع الرسل رسلاً وانتظر بمصادمتهم قدوم أسامة، وكان أول من صادم عبس وذبيان عاجلوه فقاتلهم قبل رجوع أسامة.

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٣، ص ٢٢١ - ٢٢٢).

ردّة طليحة:

[عبيد الله بن سعيد - قال: أخبرنا عمي، قال: أخبرني سيف، وحدثني السري - قال: حدثنا شعيب] عن سيف، عن طلحة بن الأعلم، عن حبيب بن ربيعة الأسدي، عن عمارة بن فلان الأسدي قال:

ارتد طليحة في حياة رسول الله (ﷺ) فأدعى النبوة، فوجه النبي (ﷺ) ضرار ابن الأزور إلى عمّاله على بني أسد في ذلك، وأمرهم بالقيام في ذلك على كل من ارتد، فأشجّوا طليحة وأخافوه، ونزل المسلمون بواردات ونزل المشركون بسميراء فما زال المسلمون في نماء والمشركون في نقصان حتى هم ضرار بالمسير إلى طليحة، فلم يبق إلا أخذه مسلماً إلا ضربة كان ضربها بالجرار، فبنا عنه فشاعت في الناس، فأتى المسلمون وهم على ذلك بخبر موت نبيهم (ﷺ) وقال ناس من الناس لتلك الضربة إن السلاح لا يحيك في طليحة فما أمسى المسلمون من ذلك اليوم حتى عرفوا النقصان وارفَضَ الناس إلى طليحة واستطار أمره. وأقبل ذو الخمارين عوف الجذمي حتى نزل بإزائنا وأرسل إليه ثمامة بن أوس بن لام الطائي أن معي خمسمائة، فإن دهمكم أمر فنحن بالقرودة والأنسر دوين الرمل، وأرسل إليه مهلهل بن زيد أن معي حدّ الغوث، فإن دهمكم أمر فنحن بالأكتاف بحيال فيد، وإنما تحدثت طيء على ذي الخمارين عوف أنه كان بين أسد وغطفان وطيء حلف في الجاهلية... فلما مات رسول الله (ﷺ) قام عيينة بن حصن في غطفان فقال: ما أعرف حدود غطفان منذ انقطع ما بيننا وبين بني أسد، وإني لمجدد الحلف الذي كان بيننا في القديم، ومتابع طليحة، والله لأن نتبع نبياً من الحليفين أحب إلينا من أن نتبع نبياً من قريش، وقد مات محمد وبقي طليحة، فطابقوه على رأيه ففعل وفعلوا.

فلما اجتمعت غطفان على المطابقة لطليحة هرب ضرار وقضاعي وسنان، ومن كان قام بشيء من أمر النبي (ﷺ) في بني أسد إلى أبي بكر وارفَضَ من كان معهم فأخبروا أبا بكر الخبر وأمره بالحذر، فقال ضرار بن الأزور: فما رأيت أحداً... أملاً بحرب شعواء من أبي بكر فجعلنا نخبره ولكأنما نخبره بما له ولا عليه، وقدمت عليه وفود بني أسد وغطفان وهوازن وطيء، وتلقّت وفود قضاة أسامة ابن زيد فحوّزها إلى أبي بكر فاجتمعوا بالمدينة فنزلوا على وجوه المسلمين لعاشرة من متوفى رسول الله (ﷺ) فعرضوا الصلاة على أن يُعَفُوا من الزكاة، واجتمع ملأ من أنزلهم على قبول ذلك حتى يبلغوا ما يريدون، فلم يبق من وجوه المسلمين أحد إلا أنزل منهم نازلاً إلا العباس. ثم أتوا أبا بكر فأخبروه خبرهم وما أجمع عليه ملاءم إلا ما كان من أبي بكر فإنه أبى إلا ما كان رسول الله (ﷺ) يأخذ، وأبوا فردّهم وأجلّهم يوماً وليلة فتطايروا إلى عشائرهم.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٩ - ٢٣١).

خبر مسيلمة الكذاب:

.. فلما قدم خالد على أبي بكر من البطاح... ووجهة إلى مسلمة وأوعب معه

الناس، وعلى الأنصار ثابت بن قيس والبراء بن فلان وعلى المهاجرين أبو حنيفة وزيد، وعلى القبائل على كل قبيلة رجل. وتعجل خالد حتى قدم على أهل العسكر بالبطاح، وانتظر البعث الذي ضرب بالمدينة، فلما قدم عليه نهض حتى أتى اليمامة وبنو حنيفة يومئذ كثير.

.. عن سيف [عن أبي عمرو بن العلاء عن رجال قالوا:] كان عدد بني حنيفة يومئذ أربعين ألف مقاتل في قراها وحجرها، فسار خالد حتى إذا أطل عليهم أسند خيولاً لعقة والهديل وزباد وقد كانوا أقاموا على خرج أخرجه لهم مسيلمة ليلحقوا به سجاح وكتب إلى القبائل من تميم فيهم فنقروهم حتى أخرجوهم من جزيرة العرب. وعجل شرحبيل بن حسنة وفعل فعل عكرمة وبادر خالدًا بقتال مسيلمة قبل قدوم خالد عليه فنكب فحاجز فلما قدم عليه خالد لأمه وإنما أسند خالد لتلك الخيول مخافة أن يأتوه من خلفه وكانوا بأفنية اليمامة...

... سيف، [عن طلحة بن الأعمى عن عبيد بن عمير عن أثال الحنفي وكان مع ثمامة بن أثال، قال:] وكان مسيلمة يصانع كل واحد ويتألفه ولا يبالي أن يطلع الناس منه على قبيح. وكان معه نهار الرجال بن عنقوة وكان قد هاجر إلى النبي (ﷺ) وقرأ القرآن وفقه في الدين فبعثه معلماً لأهل اليمامة وليشغب على مسيلمة وليشدد من أمر المسلمين، فكان أعظم فتنة على بني حنيفة من مسيلمة، شهد له أنه سمع محمداً (ﷺ) يقول إنه قد أشرك معه فصدقه واستجابوا له وأمره بمكاتبة النبي (ﷺ) ووعد إن هو لم يقبل أن يعينه عليه، فكان نهار الرجال بن عنقوة لا يقول شيئاً إلا تابعه عليه وكان ينتهي إلى أمره، وكان يؤذن للنبي (ﷺ) ويشهد في الأذان أن محمداً رسول الله، وكان الذي يؤذن له عبد الله بن النواحة، وكان الذي يقيم له حجير بن عمير ويشهد له، وكان مسيلمة إذا دنا حجير من الشهادة قال: صرح حجير فيزيده في صوته، ويبالغ لتصديق نفسه وتصديق نهار وتضليل من كان قد أسلم، فعظم وقاره في أنفسهم.

قال: وضرب حرماً باليمامة فنهى عنه وأخذ الناس به، فكان محرماً فوق في ذلك الحرم قرى الأحاليق أفخاذ من بني أسيد كانت دارهم باليمامة، فصار مكان دارهم في الحرم، والأحاليق سيحان ونمارة ونمر والحارث بنو جررة، فإن أخصبوا أغاروا على ثمار أهل اليمامة واتخذوا الحرم وغلاً فإن نذروا بهم فدخلوه أحجموا عنهم، وإن لم يندروا بهم فذلك ما يريدون، فكثر ذلك منهم حتى استعدوا عليهم فقال: انتظر الذي يأتي من السماء فيكم وفيهم، ثم قال لهم: والليل الأطهم والذئب الأدلم والجذع الأزلم ما انتهكت أسيد من محرم. فقالوا: أما محرم استحلال الحرم وفساد الأموال، ثم عادوا للغارة وعادوا للعدوى. فقال انتظر الذي يأتي.

فقال: والليل الدامس والذئب الهامس ما قطعت أسيد من رطب ولا يابس. فقالوا: أما النخيل مرطبة فقد جدوها وأما الجدران يابسة فقد هدموها. فقال: إذهبوا وارجعوا فلا حق لكم. وكان فيما يقرأ لهم فيهم: إن بني تميم قوم طهر لقاح لا مكروه عليهم ولا إتاوة، نجاورهم ما حيننا بإحسان، نمنعهم من كل إنسان، فإذا متنا فأمرهم إلى الرحمن. وكان يقول: والشاء وألوانها، وأعجبها السود وألبانها، والشاة السوداء، واللبن الأبيض إنه لعجب محض وقد حُرِمَ المَذْقُ فما لكم لا تَمَجُّعُونَ. وكان يقول: ضفدع ابنة ضفدع نَقِي ما تنقن أعلاك في الماء وأسفلك في الطين، لا الشارب تمنعين ولا الماء تكذرين. وكان يقول: والمبذرات زرعاً، والحاصدات حصداً، والذاريات قمحاً، والطاحنات طحناً، والخابزات خبزاً، والثاردات ثرداً، واللاقمات لقماً، إهالة وسمناً، لقد فُضِّلتم على أهل الوبر وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعتز فأووه، والباغي فتاؤوه.

(المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٣٠ - ١٩٣٤).

المعركة الحاسمة مع مسيلمة:

عن سيف، [عن طلحة بن الأعلم عن عبيد بن عمير] أن المهاجرين والأنصار جَبَنُوا أهل البوادي وجَبَنَهُم أهل البوادي، فقال بعضهم لبعض امتازوا كي نستحيا من الفرار اليوم ونعرف اليوم من أين نؤتى ففعلوا، وقال أهل القرى: نحن أعلم بقتال أهل القرى يا معشر أهل البادية إن أهل القرى لا يحسنون القتال ولا يدرون ما الحرب فسترون إذا امتزمت من أين يجيء الخلل، فامتازوا فما رثي يوم كان أحد ولا أعظم نكابة مما رثي يومئذ ولم يدر أي الفريقين كان أشد فيهم نكابة، إلا أن المصيبة كانت في المهاجرين والأنصار أكثر منها في أهل البادية...

عن سيف، [عن الضحاك بن يربوع عن أبيه عن رجل من بني سحيم شهدها مع خالد قال:] لما اشتد القتال، وكانت يومئذ سجالاً، إنما تكون مرة على المسلمين ومرة على الكافرين. فقال خالد: أيها الناس امتازوا لنعلم بلاء كل حي ولنعلم من أين نؤتى، فامتاز أهل القرى والبوادي وامتازت القبائل من أهل البادية وأهل الحاضرة فوقف بنو كل أب على رأيهم فقاتلوا جميعاً، فقال أهل البوادي يومئذ: الآن يستمر القتال في الأجدع الأضعف فاستمر القتال في أهل القرى وثبت مسيلمة ودارت رحاهم عليه، فعرف خالد أنها لا تركد إلا بقتل مسيلمة ولم تحفل بنو حنيفة بقتل من قتل منهم. ثم برز خالد حتى إذا كان أمام الصف دعا إلى البراز وانتمى وقال: أنا ابن الوليد العود أنا ابن عامر وزيد، ونادى بشعارهم يومئذ وكان شعارهم

يومئذ يا محمداه فجعل لا يبرز له أحد إلا قتله وهو يرتجز :

أنا ابن أشياخ وسيفي السَّخت أعظم شيء حين يأتيك التفت
ولا يبرز له شيء إلا أكله ودارت رحي المسلمين وطحنت ثم نادى خالد حين
دنا من مسيلمة ، وكان رسول الله (ﷺ) قال : إن مع مسيلمة شيطاناً لا يعصيه ، فإذا
اعتراه أزيد كان شذقيه زبيبتان لا يهمن بخير أبداً إلا صرفه عنه فإذا رأيتم منه عورة
فلا تقيلوا العثرة ، فلما دنا خالد طلب تلك وراءه ثابتاً ورحاهم تدور عليه وعرف
أنها لا تزول إلا بزواله ، فدعا مسيلمة طلباً لعورته فأجابه فعرض عليه أشياء مما
يستهي مسيلمة ، وقال إن قبلنا النصف فأبي الأنصاف تعطينا فكان إذا هم بجوابه
أعرض بوجهه مستشيراً فينهاه شيطانه أن يقبل ، فأعرض بوجهه مرة من ذلك وركبه
خالد فأرهبه فأدبر ، وزالوا فذمر خالد الناس وقال : دونكم لا تقيلوهم ، وركبوهم
فكانت هزيمتهم . فقال مسيلمة حين قام وقد تطاير الناس عنه ، وقال قائلون : فأين
ما كنت تعدُّنا؟ فقال : قاتلوا عن أحسابكم ، قال ونادى المحكم : يا بني حنيقة
الحديقة الحديقة . ويأتي وحشي على مسيلمة وهو مزبد متساند من الغيظ فخرط عليه
حربته فقتله واقتحم الناس عليهم حديقة الموت من حيطانها وأبوابها فقتل في المعركة
وحديقة الموت عشرة آلاف مقاتل .

(المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٤٦ - ١٩٤٨).

القادسية :

يوم أرمات :

عن سيف ، [عن محمد وطلحة وزياد بإسنادهم قالوا :] وأرسل سعد الذين
انتهى إليهم رأي الناس ، والذين انتهت إليهم بخدمتهم وأصناف الفضل منهم إلى
الناس فكان منهم من ذوي الرأي . . . المغيرة وحذيفة . . . ومن أهل الخبرة طلحة
وقيس الأسدي وغالب وعمرو بن معدي كرب وأمثالهم ، ومن الشعراء الشماخ
والخطيئة . . . ومن سائر الأصناف أمثالهم ، وقال قبل أن يرسلهم : انطلقوا فقوموا
في الناس بما يحق عليكم ويحق عليهم عند مواطن البأس فإنكم من العرب بالمكان
الذي أنتم به وأنتم شعراء العرب وخطباؤهم وذوو رأيهم ونجدتهم وسادتهم فسيروا
في الناس ، فذكروهم وحرَّضوهم على القتال ، فساروا فيهم فقال قيس بن هبيرة
الأسدي : أيها الناس احمدا الله على ما هداكم له وأبلاكم يزدكم ، واذكروا آلاء الله
وارغبوا إليه في عاداته فإن الجنة أو الغنيمة أمامكم وإنه ليس وراء هذا القصر إلا
العراء والأرض القفر والظراب الحُشن والفُلوات التي لا يقطعها الأدلة ، وقال

غالب: أيها الناس احمدا الله على ما أبلاكُم وسلوه يزدكم وادعوه يمجكم يا معشر معدّ ما علّتكم اليوم وأنتم في حصونكم، يعني الخيل، ومعكم من لا يعصيكم، يعني السيوف، أذكروا حديث الناس في غد فإنه بكم غداً يبدأ عنده وبمن بعدكم يثني... وقال عاصم بن عمرو: يا معشر العرب إنكم أعيان العرب وقد صمدتم لأعيان العجم وإنما تخاطرون بالجنة ويخاطرون بالدنيا فلا يكوننَّ على دنياهم، أحوط منكم على آخرتكم، لا تحذثوا اليوم أمراً تكونون به شيئاً على العرب غداً... وقام كلهم بنحو من هذا الكلام وتواتق الناس وتعاهدوا واهتاجوا لكل ما كان ينبغي لهم.

(المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٩١ - ٢٢٩٤).

عن سيف [الإسناد نفسه] قالوا: قال سعد: إلزموا موافقكم لا تحركوا شيئاً حتى تصلوا الظهر، فإذا صليتَ الظهر فإني مكبرٌ تكبيرة فكبروا واستعدوا... ثم إذا سمعتم الثانية فكبروا ولتستمّ عدتكم، ثم إذا كبرت الثالثة فكبروا وليتشت فرسانكم الناس ليرزوا وليطاردوا، فإذا كبرت الرابعة فازحفوا جميعاً حتى تحالطوا عدوكم، وقولوا لا حول ولا قوة إلا بالله...

عن سيف [الإسناد نفسه قالوا:]: لما فرغ القراء كبر سعد، فكبر الذين يلونه تكبيرة، وكبر بعض الناس بتكبير بعض فتحشش الناس ثم ثنى فاستتمّ الناس، ثم ثلث فبرز أهل النجدات فأنشبو القتال وخرج من أهل فارس أمثالهم، فاعتوروا الطعن والضرب، وخرج غالب بن عبد الله الأسدي وهو يقول:

قد علمت واردة المسائح ذات اللبان والبنان الواضح
إني سحام البطل المشايح وفارج الأمر المهمّ الفادح
فخرج إليه هرمز وكان من ملوك الباب وكان متوجاً فأسره غالب أسراً فجاء به سعداً، فأدخل وانصرف غالب إلى المطاردة، وخرج عاصم بن عمرو وهو يقول:

قد علمت بيضاء صفراء اللبب مثل اللجين إذ تغشاه الذهب
إني امرؤ لا من يُعينه السبب مثلي على مثلك يغريه العتب
فطرد رجلاً من أهل فارس فهرب منه واتبعه حتى إذا خالط صفهم التقى بفارس معه بغلة فترك الفارس البغل واعتصم بأصحابه فحموه واستاق عاصم البغل والرجل حتى أفضى به إلى الصف، فإذا هو خباز الملك، وإذا الذي معه لطف الملك الأخبصة والعسل المعقود.

(المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٩٤ - ٢٢٩٦).

نصر بن مزاحم

طلب التحكيم:

نصر، [حدثنا عمرو بن شمر قال: حدثني أبو ضرار قال: حدثني عمار بن ربيعة] قال: غلس عليّ بالناس صلاة الغداة يوم الثلاثاء عاشر شهر ربيع الأول سنة سبع وثلاثين، وقيل عاشر شهر صفر. ثم زحف إلى أهل الشام، بعسكر العراق والناس على راياتهم وزحف إليهم أهل الشام، وقد كانت الحرب أكلت الفريقين ولكنها في أهل الشام أشد نكاية وأعظم وقعاً فقد ملّوا الحرب وكرهوا القتال وتضعضت أركانهم. قال: فخرج رجل من أهل العراق، على فرس كميت ذنوب، عليه السلاح لا يرى منه إلا عيناه وبيده الرمح، فجعل يضرب رؤوس أصحاب عليّ بالقناة ويقول: سوّوا صفوفكم رحمكم الله، حتى إذا عدل الصفوف والرايات استقبلهم بوجهه وولّى أهل الشام ظهره، ثم حمد الله وأثنى عليه ثم قال: الحمد لله الذي جعل فينا ابن عم نبيه، أقدمهم هجرة وأولهم إسلاماً سيف من سيوف الله صبه على أعدائه، فانظروا إذا حمي الوطيس وثار القتام وتكسر المُرّان وجالت الخيل بالأبطال فلا أسمع إلا غمغمة أو همهمة فاتبعوني وكونوا في أثري قال: ثم حمل على أهل الشام وكسر فيهم رمحه فإذا هو الأشتر. قال: وخرج من أهل الشام ينادي بين الصّفين، يا أبا الحسن، يا عليّ، أبرز إلي. قال: فخرج إليه عليّ حتى إذا اختلف أعناق دابتيهما بين الصّفين قال: يا عليّ إن لك قدماً في الإسلام وهجرة فهل لك في أمر أعرضه عليك، يكون فيه حقن هذه الدماء، وتأخير هذه الحروب حتى ترى من رأيك؟ فقال له عليّ: وما ذاك؟ قال: ترجع إلى عراقك، فنخليّ بينك وبين العراق ونرجع إلى شأمننا فتخليّ بيننا وبين شأمننا. فقال له عليّ: لقد عرفت، إنما عرضت هذا نصيحة وشفقة، ولقد أهتمني هذا الأمر وأسهرني وضربت أنفه وعينه، فلم أجد إلا القتال أو الكفر بما أنزل الله على محمد (ﷺ) إن الله تبارك وتعالى لم يرض من أوليائه أن يعصى في الأرض وهم سكوت مذعنون لا يأمرّون بالمعروف

ولا ينهون عن المنكر، فوجدت القتال أهون علي من معالجة الأغلال في جهنم، فرجع الشامي وهو يسترجع.

قال: وزحف الناس بعضهم إلى بعض، فارتعوا بالنبل حتى فنيت، ثم تطاحنوا بالرماح حتى تكسرت واندقت، ثم مشى القوم بعضهم إلى بعض بالسيف وعمد الحديد، فلم يسمع السامع إلا وقع الحديد بعضه على بعض لهو أشد هولاً في صدور الرجال من الصواعق ومن جبال تهامة يدك بعضها بعضاً. قال: وانكشفت الشمس بالتقع وثار القتام وضلت الألوية والرايات. قال: وأخذ الأشر يسير فيما بين الميمنة والميسرة فيأمر كل قبيلة أو كتيبة من القراء بالإقدام على التي تليها. قال: فاجتلدوا بالسيوف وعمد الحديد من صلاة الغداة إلى نصف الليل، لم يصلوا لله صلاة، فلم يزل يفعل ذلك الأشر بالناس حتى أصبح والمعركة خلف ظهره، واقتروا عن سبعين ألف قتيل في ذلك اليوم، وتلك الليلة هي «ليلة الهرير»...

قال: وإن علياً قام خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس قد بلغ الأمر بكم وبعذوكم ما قد رأيتم ولم يبقَ منهم إلا آخر نفس، وإن الأمور إذا أقبلت اعتبر آخرها بأولها، وقد صبر لكم القوم على غير دين حتى بلغنا منهم ما بلغنا، وأنا غادٍ عليهم أحاكمهم إلى الله [عز وجل].

فبلغ ذلك معاوية فدعا عمرو بن العاص فقال: يا عمرو إنما هي الليلة حتى يغدو علي علينا بالفصل فما ترى؟ قال: إن رجالك لا يقومون لرجاله ولست مثله، هو يقاتلك على أمر واحد وأنت تقاتله على غيره، أنت تريد البقاء، وهو يريد الفناء، وأهل العراق يخافون إن ظفرت بهم. ولكن ألق إليهم أمراً إن قبلوه اختلفوا، وإن ردوه اختلفوا، أدعهم إلى كتاب الله حكماً بينكم وبينهم فإنك بالغ به حاجتك في القوم، فإني لم أزل أؤخر هذا الأمر لوقت حاجتك إليه. فعرف ذلك معاوية فقال: صدقت.

نصر [عن عمرو بن شمر عن جابر بن عمير الأنصاري] قال: والله لكأنني أسمع علياً يوم الهرير حين سار أهل الشام، وذلك بعدما طحنت رحي مذبح فيما بينها وبين عك ولحم وجذام والأشعرين بأمر عظيم تشيب منه النواصي، من حين استقلت الشمس حتى قام قائم الظهيرة. ثم إن علياً قال: حتى متى نخلي بين هذين الحيين؟ قد فنيا وأتم وقوف تنظرون إليهم، أما تخافون مقت الله. ثم انفتل إلى القبلة ورفع يديه إلى الله ثم نادى: يا الله، يا رحمن، يا رحيم، يا واحد، يا أحد، يا صمد، يا الله، يا إله محمد، اللهم إليك نُقلت الأقدام وأفضت القلوب ورفعت الأيدي وامتدت الأعناق وشخصت الأبصار وطلبت الحوائج اللهم إنا نشكو إليك

غيبه نبينا (ﷺ) وكثرة عدونا وتشئت أهوائنا، ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾، سيروا على بركة الله. ثم نادى: لا إله إلا الله والله أكبر، كلمة التقوى. ثم قال [الراوي]: لا والله الذي بعث محمداً (ﷺ) بالحق نبياً، ما سمعنا برئيس قوم منذ خلق الله السموات والأرض أصاب بيده في يوم واحد ما أصاب، إنه قتل فيما ذكر العادون زيادة على خمسمائة من أعلام العرب، يخرج بسيفه منحنيّاً فيقول: معذرة إلى الله [عز وجل] وإليكم من هذا، لقد هممت أن أصقله ولكن حجزي عنه أني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول كثيراً: «لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي»، وأنا أقاتل به دونه. قال: فكنا نأخذه فنقومه ثم يتناوله من أيدينا فيقتحم به في عرض الصف. فلا والله ما ليث بأشد نكاية في عدو منه. رحمة الله عليه رحمة واسعة.

نصر [عن عمرو بن شمر عن جابر] قال: سمعت تميم بن جذيم يقول: لما أصبحنا من ليلة الهيرير نظرنا فإذا أشباه الرايات أمام صف أهل الشام وسط الفيلق من حيال موقف معاوية، فلما أسفرنا فإذا هي المصاحف قد ربطت على أطراف الرماح، وهي عظام مصاحف العسكر، وقد شدوا ثلاثة أرماع جميعاً، وقد ربطوا عليها مصحف المسجد الأعظم يمسكه عشرة رهط. وقال أبو جعفر وأبو الطفيل: استقبلوا علياً بمائة مصحف ووضعوا في كل مجنبية مائتي مصحف، وكان جميعها خمسمائة مصحف. ثم قام الطفيل بن أدهم حيال علي، وقام أبو شريح الجذامي حيال الميمنة. ثم قام ورقاء بن المعمر حيال اليسرة، ثم نادوا: يا معشر العرب الله الله في نسائكم وبناتكم، فمن للروم والأتراك وأهل فارس غداً إذا فنيتم. الله الله في دينكم. هذا كتاب الله بيننا وبينكم. فقال علي: اللهم إنك تعلم أنهم ما الكتاب يريدون فاحكم بيننا وبينهم إنك أنت الحكيم الحق المبين. فاختلف أصحاب علي في الرأي، فطائفة قالت القتال، وطائفة قالت المحاكمة إلى الكتاب، ولا يحل لنا الحرب وقد دعينا إلى حكم الكتاب. فعند ذلك بطلت الحروب، ووضعت أوزارها. فقال محمد بن علي: فعند ذلك حُكِمَ الحكمان.

قال نصر: [وفي حديث عمرو بن شمر بإسناده قال:] فلما كان اليوم الأعظم قال أصحاب معاوية: والله ما نحن لنبرح اليوم العرصة حتى يفتح الله لنا أو نموت. فبادروا القتال غدوة في يوم من أيام الشعري طويل شديد الحر، فتراموا حتى فنيت النبل، ثم تطاعنوا حتى تقصفت رماحهم ثم نزل القوم عن خيولهم فمشى بعضهم إلى بعض بالسيوف حتى كسرت جفونها، وقامت الفرسان في الركب، ثم اضطربوا بالسيوف وبُعْثُ الحديد فلم يسمع السامع إلا تغمغم القوم وصليل الحديد في الهام وتكادم الأفواه، وكسفت الشمس وثار القتام، وضلت الألوية والرايات ومرت

مواقيت أربع صلوات لم يسجد لله فيهم إلا تكبيراً.

ونادت المشيخة في تلك الغمرات: يا معشر العرب، الله الله في الحرمات من النساء والبنات. قال جابر: فبكى جعفر وهو يتحدثنا بهذا الحديث، قال: وأقبل الأشتر في فرس كميت محذوف قد وضع مغفره على قربوس السرج وهو يقول: اصبروا يا معشر المؤمنين فقد حمى الوطيس. ورجعت الشمس من الكسوف واشتد القتال وأخذت السباع بعضها بعضاً، فهم كما قال الشاعر:

مضت واستأخر القرعاء عنها وخُلِّيَ بينهم إلا الوريع
قال: يقول واحد [لصاحبه] في تلك الحال: أي رجل هذا لو كانت له نية. فيقول له صاحبه: وأي نية أعظم من هذه ثكلتك أمك وهبلتك، إن رجلاً فيما قد ترى قد سبح في الدماء، وما أضجرت الحرب، وقد غلت هام الكماة من الحر، وبلغت القلوب الحناجر، وهو كما تراه جَدْعاً يقول هذه المقالة! اللهم لا تبقتنا بعد هذا.

نصر [عن عمر بن شمر، عن جابر، عن الشعبي، عن صعصعة] قال: قام الأشعث بن قيس الكندي ليلة الهيرير في أصحابه من كندة فقال: الحمد لله أحده وأستعينه وأؤمن به وأتوكل عليه وأستنصره، واستغفره واستخيره واستهديه [وأستشيريه وأستشهد به]، فإن من يهد الله فلا مضلّ له ومن يضلل فلا هادي له... ثم قال: لقد رأيتم يا معشر المسلمين ما قد كان في يومكم هذا الماضي، وما قد فني فيه من العرب، فوالله لقد بلغت من السن ما شاء الله أن أبلغ فما رأيتم مثل هذا اليوم قط. ألا فليبلغ الشاهد الغائب أنا إن نحن توافقنا غداً إنه لفناء العرب وضيعة الحرمات. أما والله ما أقول هذه المقالة جزعاً من الختف، ولكني رجل مسن أخاف على النساء والذراري غداً إذا فنيّا. اللهم إنك تعلم أي قد نظرت لقومي ولأهل ديني فلم آل، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، والرأي يخطئ ويصيب، وإذا قضى الله أمراً أمضاه على ما أحب العباد أو كرهوا، أقول قولي هذا واستغفر الله العظيم لي ولكم.

قال صعصعة: فانطلق عيون معاوية إليه بخطبة الأشعث، وقال: أصاب ورب الكعبة، لئن نحن التقينا غداً لتميلن الروم على ذرارينا ونسائنا ولتميلن أهل فارس على نساء أهل العراق وذرائعهم، وإنما يبصر هذا ذوو الأحلام والنهي، اربطوا المصاحف على أطراف القنا. قال صعصعة: فثار أهل الشام فنادوا في سواد الليل: يا أهل العراق، من لذرانا إن قتلتمونا، ومن لذراريكم إن قتلناكم؟ الله الله في البقية. فأصبح أهل الشام وقد رفعوا المصاحف على رؤوس الرماح وقلدوها

الخيـل، والناس على الرايات قد اشتـهوا ما دعوا إليه، ورفع مصحف دمشق الأعظم تحمله عشرة رجال على رؤوس الرماح، ونادوا: يا أهل العراق، كتاب الله بيننا وبينكم. وأقبل أبو الأعور السلمي على برذون أبيض، وقد وضع المصحف على رأسه ينادي: يا أهل العراق، كتاب الله بيننا وبينكم. وأقبل عدي بن حاتم فقال: يا أمير المؤمنين، إن كان أهل الباطل لا يقومون بأهل الحق فإنه لم يصب عصبه منا إلا وقد أصيب مثلها منهم، وكل مقروح، ولكننا أمثلُ بقيّة منهم، وقد جزع القوم وليس بعد إلا ما تحب فتاجز القوم. فقام الأشتر النخعي فقال: يا أمير المؤمنين، إن معاوية لا خلف له من رجاله ولك بحمد الله الخلف، ولو كان له مثلُ رجالك لم يكن له مثلُ صبرك، ولا تصبرك، فاقرع الحديد بالحديد واستعن بالله الحميد.

ثم قام عمرو بن الحمق فقال: يا أمير المؤمنين، إنا والله ما أجنبناك ولا نصرناك عصبية على الباطل ولا أجنبنا إلا الله عز وجل، ولا طلبنا إلا الحق، ولو دعانا غيرك إلى ما دعوت إليه لاستشرى فيه اللجاج، وطالت فيه النجوى، وقد بلغ الحق مقطعه، وليس لنا معك رأي.

وقام الأشعث بن قيس مغضباً فقال: يا أمير المؤمنين إنا لك اليوم على ما كنا عليه أمس، وليس أمرنا كأوله وما من القوم أحدٌ أحنى على أهل العراق ولا أوتر لأهل الشام مني. فأجب القوم إلى كتاب الله فإنك أحق به منهم، وقد أحب الناس البقاء وكرهوا القتال. فقال علي [عليه السلام]: إن هذا أمر ينظر فيه.

وذكروا أن أهل الشام جزعوا فقالوا: يا معاوية، ما نرى أهل العراق أجابوا إلى ما دعوناهم إليه فأعدها جدّة، فإنك قد غمرت بدعائك القوم وأطمعتهم فيك. فدعا معاوية عبد الله بن عمرو بن العاص وأمره أن يكلم أهل العراق، فأقبل حتى إذا كان بين الصفيـن نادى: يا أهل العراق، أنا عبد الله بن عمرو بن العاص، إنما قد كانت بيننا وبينكم أمور للدين والدنيا، فإن تكن للدين فقد والله أعذرنا وأعذرتم، وإن تكن للدنيا فقد والله أسرفنا وأسرفتم، وقد دعوناكم إلى أمر لو دعوتـمونا إليه لأجنبناكم، فإن يجمعنا وإياكم الرضا فذلك من الله، فاغتنموا هذه الفرجة لعله أن يعيش فيها المحترف، وينسى فيها القتيـل، فإن بقاء المهلك بعد الهالك قليل. فخرج سعيد بن قيس فقال: يا أهل الشام إنه قد كان بيننا وبينكم أمور حامينا فيها على الدين والدنيا سميتـموها غدرًا وسرفاً، وقد دعوتـمونا اليوم إلى ما قاتلناكم عليه بالأمس، ولم يكن ليرجع أهل العراق إلى عراقهم ولا أهل الشام إلى شامهم بأمر أجل من أن يحكم بما أنزل الله، فالأمر في أيدينا دونكم وإلا فنحن نحن وأنتم أنتم.

وقام الناس إلى علي وقالوا: أجب القوم إلى ما دعوك إليه، فإننا قد فنيتم.
ونادى إنسان من أهل الشام في سواد الليل بشعر سمعه الناس وهو:

رؤوس العراق أجيبوا الدعاء	فقد بلغت غاية الشدة
وقد أودت الحرب بالعالمين	وأهل الحفائظ والنجدة
فلسنا ولستم من المشركين	ولا المجمعين على الردة
* * *	

فإن تقبلوها ففيها البقاء	وأمن الفريقين والبلدة
وإن تدفعوها ففيها الفناء	وكل بلاء إلى مدة
* * *	

ثلاثة رهط هم أهلها
سعيد بن قيس وكبش العراق
نصر: هؤلاء النفر المسنون في الصلح. قال: فأما المسود من كندة فهو
الأشعث، فإنه لم يرض بالسكوت، بل كان من أعظم الناس قولاً في إطفاء الحرب
والركون إلى المودعة، وأما كبش العراق وهو الأشتر فلم يكن يرى إلا الحرب،
ولكنه سكت على مضض، وأما سعيد بن قيس فتارة هكذا وتارة هكذا.

قال: ذكروا أن الناس ماجوا، وقالوا: أكلتنا الحرب، وقتلت الرجال، وقال
قوم: نقاتل القوم على ما قاتلناهم عليه أمس، ولم يقل هذا إلا قليل من الناس، ثم
رجعوا عن قولهم مع الجماعة. وثارَت الجماعة بالموادعة، فقام علي أمير المؤمنين
فقال: إنه لم يزل أمري معكم على ما أحب إلي إن أخذت منكم الحرب وقد والله
أخذت منكم وتركت وأخذت من عدوكم فلم تترك وإنها فيهم أنكى وأنهك، إلا أنا
كنت أمس أمير المؤمنين فأصبحت اليوم مأموراً، وكنت ناهياً فأصبحت منهيّاً، وقد
أحببت البقاء وليس لي أن أحلكم على ما تكرهون، ثم قعد. ثم تكلم رؤساء القبائل
فأما من ربيعة، وهي الجبهة العظمى، فقام كردوس بن هانئ البكري فقال: أيها
الناس إنا والله ما تولينا معاوية منذ تبرأنا منه ولا تبرأنا من علي منذ توليناه، وإن
قتلنا لشهداء وإن أحيانا لأبرار، وإن علينا لعل بيتة من ربه ما أحدث إلا
الإنصاف، كل محق منصف، فمن سلّم له نجا ومن خالفه هلك.

ثم قام شفيق بن ثور البكري فقال: أيها الناس إنا دعونا أهل الشام إلى كتاب
الله فردّوه علينا، فقاتلناهم عليه، وإنهم دعونا إلى كتاب الله فإن ردناه عليهم حلّ
لهم منا ما حلّ لنا منهم، ولسنا نخاف أن يحيف الله علينا ورسوله، وإن علينا ليس

بالراجع الناكص ولا الشاكّ الواقف، وهو اليوم على ما كان عليه أمس، وقد أكلتنا هذه الحرب ولا نرى البقاء إلا في المواجهة.

ثم قام حريث بن جابر البكري فقال: أيها الناس، إن علياً لو كان خلفاً من هذا الأمر لكان المفزع إليه فكيف وهو قائده وسائقه، وإنه والله ما قبل من القوم اليوم إلا ما دعاهم إليه أمس، ولو رده عليهم كنتم له أعنت، ولا يلحد في هذا الأمر إلا راجع على عقبه أو مستدرج بغرور، فما بيننا وبين من طغى علينا إلا السيف.

ثم قام خالد بن العمر فقال: يا أمير المؤمنين، أنا والله ما اخترنا هذا المقام أن يكون أحد هو أولى به منا، غير إنا جعلناه ذخراً وقلنا: أحب الأمور إلينا ما كُفينا مؤونته، فأما إذا سبقنا المقام فإننا لا نرى البقاء إلا فيما دعاك إليه القوم إن رأيت ذلك، فإن لم تره فرأيك أفضل.

ثم إن الحضين الربيعي، وهو أصغر القوم سنّاً، قام فقال: أيها الناس، إنما بني هذا الدين على التسليم فلا توقروه بالقياس ولا تهدموه بالشفقة، فإننا والله لولا أنا لا نقبل إلا ما نعرف لأصبح الحق في أيدينا قليلاً، وتركنا ما نهوى لكان الباطل في أيدينا كثيراً، وإن لنا داعياً قد حمدنا ورده وصدره، وهو المصدق على ما قال، المأمون على ما فعل، فإن قال لا قلنا لا، وإن قال نعم قلنا نعم.

فبلغ ذلك معاوية فبعث إلى مصقلة بن هبيرة فقال: يا مصقلة ما لقيت من أحد ما لقيت من ربيعة. قال: ما هم منك بأبعد من غيرهم، وأنا باعث إليهم فيما صنعوا. فبعث مصقلة إلى الربيعين فقال:

من يهلك القوم إن تبدى نصيحتهم	إلا شقيق أخو ذهل وكردوس
وابن العمر لا تنفك خطبته	فيها البيان وأمر القوم ملبوس

* * *

كل القبائل قد أدى نصيحته	إلا ربيعة رغم القوم محبوس
وقال النجاشي:	

إن الأرقام لا يغشاهم بوس	ما دافع الله عن حوباء كردوس
نمته من تغلب الغلبا فوارسها	تلك الرؤوس وأبناء المرائيس
ما بال كل أمير يستراب به	دين صحيح ورأس غير ملبوس
والى علياً بغدر بَدَّ منه إذا	ما صرّح الغدر عن ردّ الضغابيس
... (إلى آخر الآيات) ..	

وقال فيما قال خالد بن العمر:

وَقَتَّ لِعَلِيٍّ مِنْ رِبِيعَةِ عَصْبَةٍ بصم العوالي والصفيح المذكر
شقيق وكردوس ابن سيد تغلب وقد قام فيها خالد بن المعمر
وقارع بالشورى حريث بن جابر وفاز بها لولا حَضِين بن منذر
... (إلى آخر الأبيات)

وقال الصلتان:

شقيق بن ثور قام فينا بخطبة يحدثها الركبان أهل المشاعر
بما لم يقف فينا خطيب بمثلها جزى الله خيراً من خطيب وناصر
وقد قام فينا خالد بن معمر وكردوس الحامي ذمار العشائر
بمثل الذي جادا به حذو فعله وقد بين الشورى حريث بن جابر
... (إلى آخر الأبيات)

وقال حريث بن جابر:

أتى نبأ من الأنباء يماني وقد يُشفى من الخبر الخبير
قال: فلما ظهر قول حَضِين رمته بكر بن وائل بالعداوة، ثم إن علياً أصلح
بينهم. وقال رفاعة بن شداد البجلي: أيها الناس، إنه لا يفوتنا شيء من حقنا، وقد
دعونا في آخر أمرنا إلى ما دعونا إليه في أوله، وقد قبلوه من حيث لا يعقلون، فإن
يتِم الأمر على ما نريد فبعد بلاء وقتل وإلا أثرناها جَذَعَة، وقد رجع إليها جَذْنَا.
وقال في ذلك:

تطاول ليلي للهموم الحواضر وقَتْلَى أصيبت من رؤوس المعاصر
بِصَفَيْنِ امست والحوادث جَمَّة يهيل عليها الثُرب ذيلُ الأعاصر
فلما هم في ملتقى الخيل بُكرة وقد جالت الأبطال دون المساعر
فإن يك أهل الشام نالوا سراتنا فقد نيلَ منهم مثلُ جزرة جازر
أثرنا التي كانت بصفين بكرة ولم نك في تسعيرها بعوائر
فإن حكما بالحق كانت سلامة ورأي وقانا منه من شؤم نائر

وفي حديث عمر بن سعد قال: لما رفع أهل الشام المصاحف على الرماح
يدعون إلى حكم القرآن قال علي [رضي الله عنه]: عباد الله إني أحق من أجاب إلى
كتاب الله، ولكن معاوية، وعمرو بن العاص، وابن أبي مُعَيْط وحبيب بن مسلمة
وابن أبي سرح ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، إني أعرف بهم منكم صحبتهم أطفالاً
وصحبتهم رجالاً فكانوا شرَ أطفال وشرَ رجال، إنها كلمة حق يراد بها باطل، أنهم

والله ما رفعوها إنهم يعرفونها ويعملون بها ولكنها الخديعة والوهن والمكيدة، أعيروني سواعدكم وجاهكم ساعة واحدة، فقد بلغ الحق مقطعه ولم يبق إلا أن يقطع دابر الذين ظلموا. فجاءه زهاء عشرين ألفاً مقتعين في الحديد شاكّي السلاح سيوفهم على عواتقهم وقد اسودّت جباههم من السجود يتقدمهم مسعر بن فدكي وزيد بن حصين، وعصابة من القراء الذين صاروا خوارج من بعد، فنادوا باسمه لا بأمرة المؤمنين: يا عليّ، أجب القوم إلى كتاب الله إذ دعيت إليه، وإلا قتلناك كما قتلنا ابن عفان، فوالله لنفعلنّها إن لم تجبهم. فقال لهم: ويحكم، أنا أول من دعا إلى كتاب الله وأول من أجاب إليه، وليس يحل لي ولا يسعني في ديني أن أدعى إلى كتاب الله فلا أقبله، إني إنما أقاتلهم ليدنوا بحكم القرآن فإنهم قد عصوا الله فيما أمرهم ونقضوا عهده ونبدوا كتابه، ولكني قد أعلمتكم أنهم قد كادوكم، وأنهم ليسوا بالعمل بالقرآن يريدون. قالوا: فابعث إلى الأشتر ليأتيك. وقد كان الأشتر صبيحة ليل الهرير قد أشرف على معسكر معاوية ليدخله.

نصر [فحدثني فضيل بن خديج، عن رجل من النخع قال: رأيت إبراهيم بن الأشتر دخل على مصعب الزبير فسأله عن الحال كيف كانت، فقال: كنت عند علي حين بعث إلى الأشتر أن يأتيه، وقد كان [الأشتر] أشرف على معسكر معاوية ليدخله، فأرسل [إليه] علي يزيد بن هانيء فأتاه فبلغه، فقال الأشتر: اتته فقل له ليس هذه الساعة [التي] ينبغي لك أن تزيلني فيها عن موقعي، إني قد رجوت الله أن يفتح لي فلا تعجلني. فرجع يزيد بن هانيء إلى علي فأخبره، فما هو إلا أن انتهى إلينا حتى ارتفع الرهج وعلت الأصوات من قبل الأشتر، وظهرت دلائل الفتح والنصر لأهل العراق ودلائل الخذلان والإدبار على أهل الشام، فقال له القوم: والله ما نراك إلا أمرته بقتال القوم.

قال: أرأيتموني ساررت رسولي؟ أليس إنما كلمته على رؤوسكم علانية وأنتم تسمعون؟ قالوا: فابعث إليه فليأتك وإلا فوالله اعتزلناك. قال: ويحك يا يزيد، قل له أقبل إلي فإن الفتنة. فأتاه فأخبره، فقال له الأشتر: أرفع هذه المصاحف؟ قال: نعم، قال: أما والله لقد ظننت بها حين رفعت ستوقع اختلافاً وفرقة، إنها من مشورة ابن النابغة - يعني عمرو بن العاص - قال: ثم قال ليزيد: [ويحك] ألا ترى إلى الفتح، ألا ترى إلى ما يلقون، ألا ترى إلى الذي يصنع الله لنا، أينبغي أن ندع هذا ونصرف عنه؟ فقال له يزيد: أتحب أنك ظفرت ههنا وأن أمير المؤمنين بمكانه الذي هو به يفرج عنه ويسلم إلى عدوه؟ قال: سبحان الله، لا، والله ما أحب ذلك، قال: فإنهم قالوا لترسلن إلى الأشتر، فليأتينك أو لنقتلنك بأسافنا كما قتلنا عثمان أو لنسلمنك إلى عدوك. قال: فأقبل الأشتر حتى انتهى إليهم فصاح، وقال: يا أهل

الذل والوهن، أحين علوتم القوم فظنوا أنكم لهم قاهرون، ورفعوا المصاحف يدعونكم إلى ما فيها؟ وقد والله تركوا ما أمر الله به فيها وسنة من أنزلت عليه، فلا تجيبوهم، أمهلوني فواتاً فإني قد أحسست بالفتح. قالوا لا، قال: فأمهلوني عدوة الفرس، فإني قد طمعت بالنصر. قالوا: إذن ندخل معك في خطيئتكم.

قال: فحدثوني عنكم - وقد قتل أمثالكم وبقي أراذلكم - متى كنتم محقين، أحين كنتم تقتلون [تقاتلون] أهل الشام، فأنتم الآن حين أمسكنكم عن القتال مبطلون، أم [أنتم] الآن [في إمساكنكم عن القتال] محقون؟ فقتلاكهم إذن الذين لا تنكرون فضلهم وكانوا خيراً منكم في النار. قالوا: دعنا منك يا أشر قتلتناهم في الله وندع قتالهم في الله، إنا لسنا نطيعك فاجتنبنا. قال: خُذتكم والله فانخذتكم، ودعيتكم إلى وضع الحرب فأجبتكم.

يا أصحاب الجباه السود، كنا نظن أن صلاتكم زهادة في الدنيا وشوق إلى لقاء الله، فلا أرى فراركم إلا إلى الدنيا من الموت، ألا فقبحاً يا أصحاب النيب الجلالة، ما أنتم برائين بعدها عزاً أبداً... فسبوه وسبهم وضربوا بسياطهم وجه دابته وضرب بسوطه وجوه دوابهم، فصاح بهم علي فكفوا. وقال الأشر: يا أمير المؤمنين احمل الصف على الصف يُصرع القوم فتصايحوا: إن علياً أمير المؤمنين قد قبل الحكومة ورضي بحكم القرآن، ولا يسعه إلا ذلك. قال الأشر: إن كان أمير المؤمنين قد قبل ورضي بحكم القرآن فقد رضيت بما رضي أمير المؤمنين. فأقبل الناس يقولون: قد رضي أمير المؤمنين، قد قبل أمير المؤمنين، وهو ساكت لا يبص بكلمة، مطرق إلى الأرض.

قال: ولما صدر علي من صفين أنشأ يقول:

وكم قد تركنا في دمشق وأرضها	من أشمط موتور وشمطاء ثاكل
وغانية صاد الرماح حليلها	فأضحت تُعدّ اليوم إحدى الأرامل
تبكي على بعل لها راح غادياً	فليس إلى يوم الحساب بقافل
وإنا أناس ما تصيب رماحنا	إذا ما طعننا القوم غير المقاتل

قال: وقال الناس: قد قبلنا أن تجعل القرآن بيننا وبينهم حكماً. وبعث معاوية أبا الأعور السلمي على بردون أبيض فسار بين الصفين صف أهل العراق وصف أهل الشام والمصحف على رأسه وهو يقول: كتاب الله بيننا وبينكم. فأرسل معاوية إلى علي: «إن هذا الأمر قد طال بيننا وبينك وكل واحد منا يرى أنه على الحق فيما يطلب من صاحبه ولن يعطي واحد منا الطاعة للآخر، وقد قتل فيما بيننا بشر كثير وأنا أتخوف أن يكون ما بقي أشد مما مضى وإنا سوف نُسأل عن ذلك الموطن، ولا

يحاسب به غيري وغيرك، فهل لك في أمر لنا ولك فيه حياة وعذر وبراءة وصلاح
للأمة وحقن للدماء وألفة للدين وذهاب للضغائن والفتن، أن يحكم بيننا وبينك
حكمان رضيّان أحدهما من أصحابي والآخر من أصحابك فيحكمان بما في كتاب
الله بيننا، فإنه خير لي ولك وأقطع لهذه الفتن. فاتق الله فيما دعيت له وارض بحكم
القرآن إن كنت من أهله والسلام».

فكتب إليه علي بن أبي طالب: «من عبد الله علي أمير المؤمنين إلى معاوية بن أبي
سفيان. أما بعد فإن أفضل ما شغل به المرء نفسه اتباع ما يحسن به فعله، ويستوجب
ويسلم من عيبه، وإن البغي والزور يزريان بالمرء في دينه ودنياه ويبدیان من خلله
عند من يغنيه ما استرعاه الله ما لا يغني عنه تدبيره. فاحذر الدنيا فإنه لا فرح في
شيء وصلت إليه منها، ولقد علمت أنك غير مدرك ما قضى فواته، وقد رام قوم
أمراً بغير الحق فتأولوا على الله فأكذبهم ومتّعهم قليلاً، ثم اضطّروهم إلى عذاب
غليظ. فاحذر يوماً يغتبط فيه من أحد عاقبة عمله، ويندم فيه من أمكن الشيطان من
قياده ولم يحاذه فغرته الدنيا واطمأن إليها. ثم إنك قد دعوتني إلى حكم القرآن، ولقد
علمت أنك لست من أهل القرآن، ولست حكمه تريد، والله المستعان، ولقد أجبنا
القرآن إلى حكمه، ولسنا إياك أجبنا، ومن لم يرَضْ بحكم القرآن، فقد ضلّ ضلالاً
بعيداً».

(نصر بن مزاحم المنقري، كتاب صفين، [تحقيق] عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء
الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م)، ص ٥٤٦ - ٥٦٦).

المدائني

فتوح السند:

علي بن محمد بن عبد الله بن أبي سيف [المدائني] قال: لما ولي عمر بن الخطاب [رضي الله عنه] عثمان بن أبي العاص الثقفي البحرين وعمان سنة ١٥هـ، فوجه أخاه الحكم إلى البحرين ومضى إلى عمان، فأقطع جيشاً إلى تانه، فلما رجع الجيش كتب إلى عمر يعلمه ذلك. فكتب إليه عمر: يا أخا ثقيف حملت دوداً على عود، وإني أحلف بالله أن لو أصيبوا لأخذت من قومك مثلهم. ووجه الحكم أيضاً إلى بزوص، ووجه أخاه المغيرة بن أبي العاصي إلى خور الديبل فلقى العدو فظفر. فلما ولي عثمان بن عفان [رضي الله عنه] وولي عبد الله بن عامر بن كريز العراق كتب إليه يأمره أن يوجه إلى ثغر الهند من يعلم علمه وينصرف إليه بخبره، فوجه حكم بن جبلة العبدي فلما رجع أوفده إلى عثمان فسأله عن حال البلاد، فقال: يا أمير المؤمنين قد عرفتها وتنحرتها، قال: فصفا لي، قال: ماؤها وشل وثمرها دقل، ولصها بطل، إن قل الجيش فيها ضاعوا، وإن كثروا جاعوا، فقال له عثمان: أخبره أم ساجع؟ قال: بل خابر، فلم يُغزها أحداً.

فلما كان آخر سنة ٣٨ وأول سنة ٣٩ في خلافة علي بن أبي طالب [رضي الله عنه] توجه إلى الثغر الحارث بن مرة العبدي متطوعاً بإذن علي، فظفر وأصاب مغنماً وسبياً، وقسم في يوم واحد ألف رأس، ثم إنه قتل ومن معه بأرض القيقان إلا قليلاً، كان مقتله في سنة ٤٢. والقيقان من بلاد السند مما يلي خراسان. ثم غزا ذلك الثغر المهلب بن أبي صفرة في أيام معاوية سنة ٤٤هـ، فأتى بنة والأهوار، وهما بين الملتان وكابل، فلقى العدو فقاتله ومن معه، ولقي المهلب ببلاد القيقان ثمانية عشر فارساً من الترك على خيل محذوفة، فقتلوا جميعاً، فقال المهلب: ما جعل هؤلاء الأعاجم أولى بالتشمير منا؟ فحذف الخيل فكان أول من حذفها من المسلمين. وفي بنة يقول الأزد:

ألم تر أن الأزْد ليلةً بيّتوا ببئّة كانوا غير جيش المهلب
ثم ولّى عبد الله بن عامر في زمن معاوية بن أبي سفيان عبد الله بن سوار
العبدى، ويقال ولّاه معاوية من قبله ثغر الهند، فغزا القيقان فأصاب مغنماً، ثم وفد
إلى معاوية وأهدى إليه خيلاً قيقانية، وأقام عنده ثم رجع إلى القيقان فاستجاشوا
الترك فقتلوه، وفيه يقول الشاعر:

وابن سوارٍ على عِدّاته موقد النار وقتال السغب
وكان سخياً لم يوقد أحد ناراً غيره في عسكر، فرأى ذات ليلة ناراً فقال ما
هذه؟ فقالوا: امرأة نساء يعمل لها خبيص، فأمر أن يطعم الناس الخبيص ثلاثاً.
وولّى يزيد بن أبي سفيان في أيام معاوية سنان بن مسلمة بن المحبّق الهذلي، وكان
فاضلاً متألّها، وهو أول من أحلف الجند بالطلاق، فأتى الثغر ففتح مكران عنوة
ومقرها وأقام بها وضبط البلاد، وفيه يقول الشاعر:

رأيت هذيلاً أحدثت في يمينها طلاق نساء ما يسوق لها مهراً
لهان عليّ حلفة ابن محبق إذا رفعت أعناقها حلقاً صُفراً
(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، كتاب فتوح البلدان، تحرير م. ج دو غويه (ليدن):
مطبعة بريل، (١٨٦٦)، ص ٤٣١ - ٤٣٣).

فتوح خراسان:

ذكر علي بن محمد [المدائني] [أن مسلمة بن محارب أخبره عن السكن بن قتادة
العريني قال:] فتح ابن عامر فارس ورجع إلى البصرة واستعمل على اصطخر شريك
ابن الأعور الحارثي فبنى شريك مسجد اصطخر فدخل على ابن عامر رجل من تميم،
قال كنا نقول إنه الأحنف ويقال أوس بن جابر الجشمي جشم تميم فقال له: إن
عدوك منك هارب، وهو لك هائب والبلاد واسعة فسير، فإن الله ناصرك ومعزّ
دينه. فتجهّز ابن عامر وأمر الناس بالجهاز للمسير، واستخلف على البصرة زياداً
وسار إلى كرمان، ثم أخذ إلى خراسان، فقوم يقولون: أخذ طريق أصبهان ثم سار
إلى خراسان.

قال عليّ: [حدثنا المفضل الكرماني عن أبيه قال:] كان أشياخ كرمان يذكرون
أن ابن عامر نزل العسكر بالسيرجان، ثم سار إلى خراسان واستعمل على كرمان
محاشع بن مسعود السملّي، وأخذ ابن عامر على مفازة رابر [لعله: راور]، وهي
ثمانون فرسخاً، ثم سار إلى الطّبسين يريد أبرشهر وهي مدينة نيسابور وعلى مقدمته
الأحنف بن قيس فأخذ إلى قُهستان، وخرج إلى أبرشهر، فلقية الهياطلة، وهم أهل

هراة، فقاتلهم الأحنف فهزمهم، ثم أتى ابن عامر نيسابور.

قال علي: [وأخبرنا أبو مخنف عن نمير بن وعلة عن الشعبي قال: أخذ ابن عامر على مفازة خبيص، ثم على خواست، ويقال على يزد ثم على قهستان، فقدم الأحنف فلقبه الهياطلة فقاتلهم فهزمهم ثم أتى أبرشهر ففزله ابن عامر، وكان سعيد ابن العاص في جند أهل الكوفة، فأتى جرجان وهو يريد خراسان، فلما بلغه نزول ابن عامر أبرشهر رجع إلى الكوفة.

قال علي: [حدثنا علي بن مجاهد قال: نزل ابن عامر على أبرشهر فغلب على نصفها عنوة وكان النصف الآخر في يد كناري ونصف نسا وطوس فلم يقدر ابن عامر أن يجوز إلى مرو فصالح كناري فأعطاه ابنه أبا الصلت بن كناري، وابن أخيه سليماً رهناً، ووجه عبد الله بن حازم إلى هراة وحاتم بن النعمان إلى مرو، فأخذ ابن عامر ابني كناري، فصاراً إلى النعمان بن الأفقم النصري فأعتقهما.

قال علي: [وأخبرنا أبو حفص الأزدي عن أدريس بن حنظلة العمي، قال: فتح ابن عامر مدينة أبرشهر عنوة وفتح ما حولها طوس وبيورد ونسا وحران، وذلك سنة ٣١هـ.

قال علي: [حدثنا أبو السري المروزي عن أبيه قال: سمعت موسى بن عبد الله بن عامر من أبرشهر، وصالح ابن عامر أهل أبرشهر صلحاً فأعطوه جارين من آل كسرى بابونج وطمهيح أو طمهيح، فأقبل بهما معه وبعث أمية بن أحر الشكري ففتح ما حول أبرشهر وطوس وبيورد ونسا وحران حتى انتهى إلى سرخس.

قال علي: [وأخبرنا أبو الذئال زهير بن هنيذ العبيدي العدوي عن أشياخ من أهل خراسان] أن ابن عامر سرح الأسود بن كلثوم العدوي عدوي الرباب إلى يهق، وهي من أبرشهر بينها وبين مدينة أبرشهر ستة عشر فرسخاً، وقتل الأسود بن الكلثوم. قال: وكان فاضلاً في دينه كان من أصحاب عامر بن عبد الله العنبري، وكان عامر يقول بعد ما أخرج ما البصرة ما آسى من العراق على شيء إلا على ظمء الهواجر، وتجارب المؤذنين وإخوان مثل الأسود بن كلثوم.

قال علي: وأخبرنا زهير بن هنيذ عن بعض عمومته، قال غلب ابن عامر على نيسابور، وخرج إلى سرخس فأرسل أهل عمرو يطلبون الصلح، فبعث إليهم ابن عامر حاتم بن النعمان الباهلي، فصالح إبراز مرزبان مرو على ألفي ومائتي ألف.

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ١، ص ٢٨٨٤.

قتيبة بن مسلم الباهلي:

ذكر علي بن محمد: [أن كليب بن خلف أخبره عن طفيل بن مرداس العمي والحسن بن رشيد عن سليمان بن كثير العمي قال أخبرني عمي قال: رأيت قتيبة بن مسلم حين قدم خراسان في سنة ٨٦هـ فقدم والمفضل يعرض الجند وهو يريد أن يغزو آخرون وشومان، فخطب الناس قتيبة وحثهم على الجهاد وقال: إن الله أحلّكم هذا المحلّ ليعزّ دينه ويذبّ بكم عن الحرمات ويزيد بكم المال استفاضة والعدو وقمًا ووعد نبيه (ﷺ) النصر بحديث صادق وكتاب ناطق، فقال: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾^(١)، ووعد المجاهدين في سبيله أحسن الثواب وأعظم الذخر عنده فقال: ﴿ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله﴾^(٢)، إلى قوله: ﴿أحسن ما كانوا يعملون﴾^(٣) ثم أخبر عمن قتل في سبيله أنه حي مرزوق فقال: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾^(٤)، فتنجزوا موعود ربكم، ووطنوا أنفسهم على أقصى أثر وأمضى ألم وإيائي والهويانا.

ثم عرض قتيبة الجند في السلاح والكرع، وسار واستخلف بمرو على حربها إياس بن عبد الله بن عمرو، وعلى الخراج عثمان بن السعدي، فلما كان بالطالقان تلقاه دهاقين بلخ، وبعض عظمائهم فساروا معه، فلما قطع النهر تلقاه بيش الأعور ملك الصغانيان بهدايا ومفتاح من ذهب، فدعاه إلى بلاده فأثاه وأتى ملك كفتان بهدايا وأموال ودعاه إلى بلاده، فمضى مع بيش إلى الصغانيان فسلم إليه بلاده وكان ملك آخرون وشومان قد أساء جوار بيش وغزاه وضيق عليه فسار قتيبة إلى آخرون وشومان وهما من طخارستان، فجاءه غيسلستان فصالحه على فدية أراها إليه فقبلها قتيبة ورضي. ثم انصرف إلى مرو واستخلف على الجند أخاه صالح بن مسلم وتقدم جنده فسبقهم إلى مرو، وفتح صالح يعد رجوع قتيبة بأسار الحصن [؟]، وكان معه نصر بن سيار فأبلى يومئذ فوهب له قرية تدعى تنجانة، ثم قدم صالح على قتيبة فاستعمله على الترمذ.

(المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٧٨ - ١١٨٠).

(١) القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ١٢٠.

(٣) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ١٢١.

(٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٦٩.

ذكر علي بن محمد [أن أبا الحسن الجشمي أخبره عن أشياخ من أهل خراسان وجبله بن فروخ عن محمد بن المثنى] أن نيزك طرخان كان في يديه أسراء من المسلمين. وكتب إليه قتيبة حين صالح ملك شومان فيمن في يديه من أسرى المسلمين أن يطلقهم، ويهدده في كتابه، فخاف نيزك فأطلق الأسرى، وبعث بهم إلى قتيبة. فوجه إليه قتيبة سليماً الناصح مولى عبيد الله بن أبي بكره يدعو إلى الصلح وإلى أن يؤمنه وكتب إليه كتاباً يحلف فيه بالله لئن لم يقدم عليه ليغزونه ثم ليطلبته حيث كان لا يقلع عنه حتى يظفر به أو يموت قبل ذلك، فقدم سليم على نيزك بكتاب قتيبة، وكان يستنصحه، فقال له يا سليم ما أظن عند صاحبك خيراً كتب إلي كتاباً لا يكتب إلي مثلي، قال له سليم يا أبا الهياج إن هذا الرجل شديد في سلطانه سهل إذا سوهل، صعب إذا عوسر، فلا يمنعك منه غلظة كتابه إليك، فما أحسن حالك عنده وعند جميع مضر. فقدم نيزك مع سليم على قتيبة فصالحه أهل بادغيس في سنة ٨٧هـ على أن لا يدخل بادغيس.

(المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٨٤ - ١١٨٥).

ذكر علي بن محمد: [أن أبا الذئبال أخبره عن المهلب بن إياس عن أبيه عن حسين بن مجاهد الرازي وهارون بن عيسى عن يونس بن أبي إسحاق وغيرهم] أن قتيبة لما صالح نيزك، وأقام إلى وقت الغزو ثم غزا في تلك السنة سنة ٨٧ بيكند فسار من مرو وأتى مرو رود ثم أتى أمل ثم مضى إلى زم فقطع النهر وسار إلى بيكند وهي أدنى مدائن بخارى إلى النهر، يقال لها مدينة التجار على رأس المقازة من بخارى. فلما نزل بعقوتهم استنصروا الصغد واستمدوا من حولهم فأتوهم في جمع كثير وأخذوا بالطريق فلم ينفذ لقتيبة رسول ولم يصل إليه رسول ولم يجر له خبر شهرين، وأبطأ خبره على الحجاج، فأشفق الحجاج على الجند فأمر الناس بالدعاء لهم في المساجد وكتب بذلك إلى الأمصار، وهم يقتتلون في كل يوم. قال: وكان لقتيبة عين يقال له تنذر من العجم، فأعطاه أهل بخارى الأعلى مالا على أن يفتأ عنهم قتيبة، فأتاه فقال أخلني فنهض الناس واحتبس قتيبة ضرار بن حصين الضبي فقال تنذر: هذا عامل يقدم عليك وقد عزل الحجاج، فلو انصرفت بالناس إلى مرو فدعا قتيبة سياه مولاة فقال إضرب عتق تنذر فقتله، ثم قال لضرار: لم يبق أحد يعلم هذا الخبر غيري وغيرك وإني أعطي الله عهداً إن ظهر هذا الحديث من أحد حتى تنقضي حربنا هذه لألحقنك به فاملك لسانك فإن انتشار هذا الحديث يفت في أعضاء الناس، ثم أذن للناس. قال: فدخلوا فراعهم قتل تنذر فوجوا وأطرقوا، فقال قتيبة ما يروعنكم من قتل عبد أهانه الله؟ قالوا: إنا كنا نظنه ناصحاً للمسلمين، قال: بل كان غاشاً، فأهان الله بذنبه فقد مضى لسبيله، فاغدوا على قتال عدوكم والقوهم

بغير ما كنتم تلقونهم به . فغدا الناس متأهبين وأخذوا مصافهم ، ومشى قتيبة فحضر أهل الرايات ، فكانت بين الناس مشاورة ، ثم تراحفوا والتقوا ، وأخذت السيوف مأخذها ، وأنزل الله على المسلمين الصبر ، فقاتلوهم حتى زالت الشمس . ثم منح الله المسلمين أكتافهم فانهزموا يريدون المدينة واتبعهم المسلمون فشغلوهم عن الدخول ففرقوا ، وركبهم المسلمون قتلاً وأسراً كيف شاؤوا ، واعتصم من دخل المدينة بالمدينة وهم قليل ، فوضع قتيبة الفعلة في أصلها ليهدمها فسألوه الصلح فصالحهم واستعمل عليهم رجلاً من بني قتيبة ، وارتحل عنهم يريد الرجوع فلما سار مرحلة أو اثنتين ، وكان منهم على خمس فراسخ ، نقضوا وكفروا فقتلوا العامل وأصحابه وجعدوا أنفهم وأذانهم ، وبلغ قتيبة فرجع إليهم وقد تحصنوا فقاتلهم شهراً ثم وضع الفعلة في أصل المدينة فعلقوها بالخشب وهو يريد إذا فرغ من تعليقها أن يحرق الخشب فتنهدهم فسقط الحائط وهم يعلقونه فقتل أربعين من الفعلة ، فطلبوا الصلح فأبى وقاتلهم فظفر بها عنوة فقتل من كان فيها من المقاتلة . وكان فيمن أخذوا في المدينة رجل أعور كان هو الذي استجاش الترك على المسلمين فقال لقتيبة : أنا أفدي نفسي ، فقال له سليم الناصح : ما تبذل ؟ قال خمسة آلاف حريرة صينية قيمتها ألف ألف ، فقال قتيبة : ما ترون ؟ قالوا : نرى أن فداه زيادة في غنائم المسلمين ، وما عسى أن يبلغ من كيد هذا ، قال : لا والله لا تروع بك مسلمة أبداً وأمر به فقتل .

قال علي : [قال أبو الذئال عن المهلب بن إياس عن أبيه والحسن بن رشيد عن طفيل بن مرداس] أن قتيبة لما فتح بيكند أصابوا فيها من آنية الذهب والفضة ما لا يحصى فولى الغنائم والقسم عبد الله بن ولان العدوي أحد بني ملكان ، وكان قتيبة يسميه الأمين بن الأمين وإياس بن بيهيس الباهلي فأذاها الآنية والأصنام فرفعه إلى قتيبة ، ورفعا إليه خبث ما أذاها ، فوهبه لهما ، فأعطيا به أربعين ألفاً فأعلماه فرجع فيه وأمرهما أن يذياه ، فأذاهاه فخرج منه خمسون ومائة ألف مثقال أو خمسون ألف مثقال . وأصابوا في بيكند شيئاً كثيراً وصار في أيدي المسلمين من بيكند شيء لم يصيبوا مثله بخراسان ورجع قتيبة إلى مرو وقوي المسلمون فاشتروا السلاح والخيل ، وجلبت إليهم الدواب ، وتنافسوا في حسن الهيئة والعدة ، وغالوا بالسلاح حتى بلغ الرمح سبعين وقال الكميث :

ويوم بيكند لا تحصي عجائبه وما بخراء مما أخطأ العدد
وكان في الخزائن سلاح وآلة من آلة الحرب كثيرة ، فكتب قتيبة إلى الحجاج يستأذنه في دفع ذلك السلاح إلى الجند فأذن له فأخرجوا ما كان في الخزائن من عدة الحرب وآلة السفر فقسمه في الناس فاستعدوا . فلما كان أيام الربيع ندب الناس

وقال: إني أغزيكم قبل أن تحتاجوا إلى حمل الزاد وانتقلكم قبل أن تحتاجوا إلى الأدفأ. فسار في عدة حسنة من الدواب والسلاح، فأتى أمل ثم عبر من زم إلى بخارى فأتى نوْمَشْكُث، وهي من بخارى فصالحوه.

(المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٨٥ - ١١٨٩).

الوليد بن عبد الملك:

حدثني علي [بن محمد المدائني] قال: كان الوليد بن عبد الملك عند أهل الشام أفضل خلائفهم، بنى المساجد، مسجد دمشق ومسجد المدينة، ووضع النار، وأعطى الناس وأعطى المجذمين وقال لا تسألوا الناس وأعطى كل مقعد خادماً وكل ضرير قائداً، وفتح في ولايته فتوح عظام، فتح موسى بن نصير الأندلس، وفتح قتيبة كاشغر، وفتح محمد بن القاسم الهند. قال: وكان الوليد يمر بالبقال، فيقف عليه فيأخذ حزمة البقل فيقول بكم هذه؟ فيقول بفلس، فيقول زد فيها. قال: وأتاه رجل من بني مخزوم يسأله في دينه، فقال نعم إن كنت مستحقاً لذلك، قال يا أمير المؤمنين وكيف لا أكون مستحقاً لذلك مع قرابتي، قال: أقرأت القرآن؟ قال: لا، قال: ادن مني، فدنا منه فنزع عمامته بقضيب كان في يده وقرعه قرعات بالقضيب وقال لرجل ضُمَّ إليك هذا، فلا يفارقك حتى يقرأ القرآن. فقام إليه عثمان بن يزيد بن خالد بن عبد الله بن أسيد فقال: يا أمير المؤمنين إن عليّ ديناً، قال: أقرأت القرآن؟ قال: نعم، فاستقرأه عشر آيات من الأنفال، وعشر آيات من براءة فقراً، فقال: نعم نقضي عنكم ونصل أرحامكم على هذا.

قال: ومرض الوليد فرهفته غشية فمكث عامة يومه عندهم ميتاً فبكى عليه وخرجت البرد بموته، فقدم رسول على الحجاج فاسترجع ثم أمر بحبل فشد في يده ثم أوثق إلى اسطوانة وقال: اللهم لا تسلط عليّ من لا رحمة له فقد طال ما سألتك أن تجعل منيتي قبل منيته وجعل يدعو، فإنه لكذلك إذ قدم عليه يريد بإفاقته. قال علي: ولما أفاق الوليد قال: ما أحد أسرَّ بعافية أمير المؤمنين من الحجاج، فقال عمر ابن عبد العزيز: ما أعظم نعمة الله علينا بعافيتك، وكأني بكتاب الحجاج قد أتاك يذكر فيه أنه لما بلغه برؤك خزَّ لله ساجداً وأعتق كل مملوك له وبعث بقوارير من أنبج الهند، فما لبث إلا أياماً حتى جاء الكتاب بما قال. قال ثم لم يمت الحجاج حتى ثقل على الوليد، فقال خادم للوليد: إني لأوضئ الوليد يوماً للغداء، فمد يده، فجعلت أصب عليه الماء وهو ساه، والماء يسيل ولا يستطيع أن أتكلم ثم نفخ الماء في وجهي، وقال أناعس أنت، ورفع رأسه إليّ وقال: ما تدري ما جاء الليلة، قلت

لا، يقال: ويحك مات الحجاج، فاسترجعت، قال: أسكت ما يسر مولاك أن في يده تفاحة يشتمها.

قال علي: وكان الوليد صاحب بناء واتخاذ المصانع والضياع، وكان الناس يلتقون في زمانه، فإنما يسأل بعضهم بعضاً عن البناء والمصانع، فولى سليمان، فكان صاحب نكاح وطعام فكان الناس يسأل بعضهم بعضاً عن التزويج والحواري، فلما ولي عمر بن عبد العزيز كانوا يلتقون فيقول الرجل للرجل ما وردك الليلة، وكم تحفظ من القرآن، ومتى تحتّم ومتى ختمت وما تصوم من الشهر. ورثي جرير الوليد فقال:

يا عَيْنُ جودي بدمع هاجه الذكر	فما لدمعك بعد اليوم مدّخر
إن الخليفة قد وارت شمائله	غبراء ملحدة في جولها زور
أضحى بنوه وقد جَلَّتْ مصيبتهم	مثل النجوم هوى من بينها القمر
كانوا جميعاً فلم يدفع منيئته	عبد العزيز ولا رَوْحُ ولا عُمَرُ

حدثنا علي [بن محمد المدائني] قال: كان الوليد وسليمان وليي عهد عبد الملك، فلما أفضى الأمر إلى الوليد أراد أن يبايع لابنه عبد العزيز، ويخلع سليمان، فأبى سليمان، فأراده علي أن يجعله له من بعده فأبى، فعرض عليه أموالاً كثيرة فأبى، فكتب إلى عماله أن يبايعوا لعبد العزيز ودعا الناس إلى ذلك، فلم يجبه أحد إلا الحجاج وقتيبة وخواص من الناس. فقال عباد بن زياد: إن الناس لا يجيئونك إلى هذا ولو أجابوك لم آمنهم على الغدر بابتك فاكتب إلى سليمان فليقدم عليك فإن لك عليه طاعة فأرده على البيعة لعبد العزيز من بعده فإنه لا يقدر على الامتناع وهو عندك فإن أبى كان الناس عليه. فكتب الوليد إلى سليمان يأمره بالقدوم فأبطأ. فاعتزم الوليد على المسير إليه وعلى أن يخلعه، فأمر الناس بالتأهب وأمر بحجره فأخرجت فمرض ومات قبل أن يسير وهو يريد ذلك...

قال علي: [وأخبرنا أبو عاصم الزيايدي عن الهلوات الكلبي قال: كنا بالهند مع محمد بن القاسم، فقتل الله داهراً، وجاءنا كتاب من الحجاج أن اخلعوا سليمان، فلما ولي سليمان جاءنا كتاب سليمان أن ازرعوا واحرثوا فلا شأم لكم، فلم نزل بتلك البلاد حتى قام عمر بن عبد العزيز فأقفلنا.

قال علي: أراد الوليد أن يبني مسجد دمشق، وكانت فيه كنيسة، فقال الوليد لأصحابه: أقسمت عليكم لما أتاني كل رجل منكم بلبنة، فجعل كل رجل يأتيه بلبنة، ورجل من أهل العراق يأتيه بلبنتين، فقال له: ممن أنت، قال: من أهل العراق، قال: يا أهل العراق تفرطون في كل شيء حتى في الطاعة. وهدموا

الكنيسة وبنائها مسجداً. فلما ولي عمر بن عبد العزيز شكوا ذلك إليه، فقليل إن كل ما كان خارجاً من المدينة افتتح عنوة، فقال لهم عمر: نرد عليكم كنيسةكم ونهدم كنيسة توما، فإنها فتحت عنوة وبنيتها مسجداً، فلما قال لهم ذلك، قالوا: بل ندع لكم هذا الذي هدمه الوليد ودعوا لنا كنيسة توما، ففعل عمر ذلك.

(المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٧١ - ١٢٧٥)

وقعة الزاب ومصرع مروان:

ذكر علي بن محمد: [إن أبا السري وجبلة بن فروخ والحسن بن رشيد وأبا صالح المروزي وغيرهم أخبروه] أن أبا عون عبد الملك بن يزيد الأزدي وجهه قحطبة إلى شهرزور من نهاوند فقتل عثمان بن سفيان وأقام بناحية الموصل. وبلغ مروان أن عثمان قد قتل فأقبل من حران فنزل منزلاً في طريقه، فقال ما اسم هذا المنزل؟ قالوا: بلوى، قال بل علوى وبشرى، ثم أتى رأس العين ثم أتى الموصل، فنزل على دجلة، وحفر خندقاً، فسار إليه أبو عون فنزل الزاب فوجه أبو سلمة إلى أبي عون عيينة بن موسى والمنهال بن فتان وإسحاق بن طلحة كل واحد في ثلاثة آلاف. فلما ظهر أبو العباس بعث سلمة بن محمد في ألفين وعبد الله الطائي في ألف وخمسمائة، وعبد الحميد بن ربيعة الطائي في ألفين، ومرداس بن فضلة في خمسمائة إلى أبي عون، ثم قال: من يسير إلى مروان من أهل بيتي؟ فقال عبد الله بن علي: أنا، فقال سر على بركة الله، فسار عبد الله بن علي فقدم على أبي عون فتحوّل له أبو عون عن سرادقه، وخلاّه وما فيه. وصير عبد الله بن علي على شرطته حياش بن حبيب الطائي وعلى حرسه نصير بن المحتضر، ووجه أبو العباس موسى بن كعب في ثلاثين رجلاً على البريد إلى عبد الله بن علي. فلما كان لليلتين خلتا من جمادى الآخرة سنة ١٣٢ هـ سأل عبد الله بن علي عن مخاضة فدل عليها بالزاب، فأمر عيينة بن موسى فعبّر في خمسة آلاف فانتهى إلى عسكر مروان، فقاتلهم حتى أمسوا ورفعت لهم النيران، فتحاجزوا ورجع عيينة فعبّر المخاضة إلى عسكر عبد الله بن علي، فأصبح مروان فعقد الجسر وسرح ابنه عبد الله يحفر خندقاً أسفل من عسكر عبد الله بن علي. فبعث عبد الله بن علي المخارق بن غفار في أربعة آلاف، فأقبل حتى نزل على خمسة أميال من عسكر عبد الله بن علي، فسرح عبد الله بن مروان إليه الوليد بن معاوية فلقي المخارق فانهزم أصحابه وأسروا وقتل منهم يومئذ عدة فبعث بهم إلى عبد الله، وبعث بهم عبد الله إلى مروان مع الرؤوس، فقال مروان: أدخلوا علي رجلاً من الأسارى، فأتوه بالمخارق، وكان مخيفاً فقال: أنت المخارق، فقال: لا أنا عبد من عبيد أهل العسكر. قال: فتعرف المخارق؟ قال: نعم، قال: فانظر في هذه الرؤوس هل تراه؟

فنظر إلى رأس منها فقال: هو هذا، فخلّى سبيله. فقال رجل مع مروان حين نظر إلى المخارق وهو لا يعرفه، لعن الله أبا مسلم حين جاءنا هؤلاء يقاتلنا بهم.

... وبلغ عبد الله بن علي انهزام المخارق، فقال له موسى بن كعب: أخرج إلى مروان قبل أن يصل الفلّ إلى العسكر، فيظهر ما لقي المخارق، فدعا عبد الله بن علي محمد بن سول فاستخلفه على العسكر وسار على ميمته أبو عون. وعلى مسيرة مروان الوليد بن معاوية ومع مروان ثلاثة آلاف من المحمرة ومعهم الدوكانية والصحصحية والراشدية. فقال مروان لما التقى العسكران لعبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز: إن زالت الشمس اليوم ولم يقاتلونا كنا الذين ندفعها إلى عيسى بن مريم وإن قاتلونا قبل الزوال فإننا لله وإنا إليه راجعون. وأرسل مروان إلى عبد الله بن علي يسأله المودعة، فقال عبد الله: كذب ابن زريق لا تزول الشمس حتى أوطئه الخيل إن شاء الله. فقال مروان لأهل الشام: قفوا لا تبدأوهم بقتال فجعل ينظر إلى الشمس، فحمل الوليد بن معاوية بن مروان وهو ختن مروان على ابنته فغضب وشمته، وقاتل ابن معاوية أهل الميمنة فانحاز أبو عون إلى عبد الله بن علي، فقال موسى بن كعب لعبد الله: مر الناس فلينزّلوا فنودي الأرض فزّل الناس فأشرعوا الرماح وجثوا على الركب فقاتلوهم، فجعل أهل الشام يتأخرون كأنهم يدفعون ومشي عبد الله قدماً وهو يقول: يا رب حتى متى نقتل فيك، ونادى: يا أهل خراسان يا لثارات إبراهيم يا محمد يا منصور، واشتد بينهم القتال وقال مروان لقضاة انزلوا، فقالوا: قل لبني سليم فلينزّلوا فأرسل إلى السكاسك أن اهلوا، فقالوا: قل لبني عامر فليحملوا، فأرسل إلى السكون أن اهلوا، فقالوا: قل لغطفان فليحملوا، فقال لصاحب شرطه إنزل، قال لا والله ما كنت لأجعل نفسي غرضاً، قال: أما والله لأسوءنك، قال: وددت والله أنك قدرت على ذلك ثم انهزم أهل الشام وانهزم مروان وقطع الجسر فكان من غرق يومئذ أكثر ممن قتل... وأمر عبد الله بن علي فعقد الجسر على الزاب واستخرجوا الغرقى فكان فيمن أخرجوا إبراهيم ابن الوليد بن عبد الملك، فقال عبد الله بن علي: ﴿وإذ فرقنا بكم البحر فنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾. وأقام عبدالله بن علي في عسكره سبعة أيام، فقال رجل من ولد سعيد بن العاص يعير مروان:

لجّ الفرار بمروان فقلت له	عاد الظلوم ظليماً همّه الهرب
أين الفرار وترك الملك إذ ذهب	عنك الهوينا فلا دين ولا حسب
فراشة الحلم فرعون العقاب وإن	تطلب نداء فكلب دونه كلب

وكتب عبد الله بن علي إلى أمير المؤمنين أبي العباس بالفتح، وهرب مروان وحوى عسكر مروان بما فيه، فوجد فيه سلاحاً كثيراً وأموالاً ولم يجدوا فيه امرأة إلا

جارية كانت لعبد الله بن مروان . فلما أتى أبا العباس كتاب عبد الله بن علي صلى ركعتين، ثم قال: ﴿فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر﴾ إلى قوله: ﴿وعلمته بما يشاء﴾. وأمر لمن شهد الوقعة بخمس مائة وخمسة مائة ورفع أرزاقهم إلى ثمانين.

علي بن محمد قال: [قال عبد الرحمن بن أمية] كان مروان لما لقيه أهل خراسان لا يدبر شيئاً إلا كان فيه الخلل والفساد. قال: بلغني أنه كان يوم انهزم واقفاً بالناس يقتتلون إذ أمر بأموال فأخرجت، فقال للناس اصبروا وقاتلوا فهذه الأموال لكم، فجعل ناس من الناس يصيبون من ذلك المال، فأرسلوا إليه أن الناس قد مالوا على هذا المال ولا نأمنهم أن يذهبوا به فأرسل إلى ابنه عبد الله أن سر في أصحابك إلى مؤخر عسكرك فاقتل من أخذ من ذلك المال وامنعهم، فمال عبد الله برأيته وأصحابه فقال الناس الهزيمة فانهزموا.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٨ - ٤٢).

فانهزم مروان حتى أتى مدينة الموصل وعليها هشام بن عمرو التغلبي وبشر بن خزيمة الأسدي، وقطعوا الجسر فناداهم أهل الشام هذا مروان، قالوا: كذبتُم أمير المؤمنين لا يفرّ، فسار إلى بلد فعبر دجلة فأتى حران ثم أتى دمشق، وخلف بها الوليد بن معاوية، وقال قاتلهم حتى يجتمع أهل الشام.

ومضى مروان حتى أتى فلسطين فنزل نهر أبي فطرس وقد غلب على فلسطين الحكم بن ضبعان الجذامي، فأرسل مروان إلى عبد الله بن يزيد بن روح بن زنباع فأجازه، وكان بيت المال في يد الحكم. وكتب أبو العباس إلى عبد الله بن علي يأمره باتباع مروان فسار عبد الله إلى الموصل، فتلقيه هشام بن عمرو التغلبي وبشر بن خزيمة وقد سؤداً في أهل الموصل ففتحوا له المدينة. ثم سار إلى حران وولى الموصل محمد بن صول فهدم الدار التي حبس فيها إبراهيم بن محمد. ثم سار من حران إلى منبج وقد سؤدوا فنزل منبج وولّاها أبا حميد المروزي وبعث إليه أهل قتسرين ببيعتهم إياه بما أتاه به عنهم أبو أمية التغلبي، وقدم عليه عبد الصمد بن علي في أربعة آلاف فأقام يومين بعد قدوم عبد الصمد. ثم سار إلى قتسرين فأناها وقد سؤد أهلها فأقام يومين ثم سار حتى نزل حصص فأقام بها أياماً وباع أهلها. ثم سار إلى بعلبك وأقام يومين، ثم ارتحل فنزل مَرّة، قرية من قرى دمشق، فأقامه وقدم عليه صالح بن علي مدداً فنزل مرج عذراء في ثمانية آلاف معه بسام بن إبراهيم وخفاف وشعبة والهيثم بن بسام. ثم سار عبد الله بن علي فنزل على باب شرقي ونزل صالح

ابن علي على باب الجابية وأبو عون على باب كيسان، وبسام على باب الصغير وحيد ابن قحطبة على باب توما وعبد الصمد ويحيى بن صفوان والعباس بن يزيد على باب الفراديس وفي دمشق الوليد بن معاوية فحاصروا أهل دمشق والبلقاء وتعصب الناس بالمدينة فقتل بعضهم بعضاً وقتلوا الوليد ففتحو الأبواب يوم الأربعاء لعشر مضي من رمضان سنة ١٣٢هـ فكان أول من صعد سور المدينة من باب الشرقي عبد الله الطائي ومن قبل باب الصغير بسام بن إبراهيم فقتل بها علي ثلاث ساعات وأقام عبد الله بن علي بدمشق خمسة عشر يوماً، ثم سار يريد فلسطين، فنزل نهر الكسوة فوجه منها يحيى بن جعفر الهاشمي إلى المدينة ثم ارتحل إلى الأردن فأتوه وقد سودوا، ثم نزل بيسان، ثم سار إلى مرج الروم، ثم أتى نهر أبي فطرس، وقد هرب مروان فأقام بفلسطين وجاءه كتاب أبي العباس أن وجه صالح بن علي في طلب مروان، فسار صالح بن علي من نهر أبي فطرس في ذي القعدة سنة ١٣٢هـ ومعه ابن فتان وعامر ابن إسماعيل، فقدم صالح بن علي أبا عون على مقدمته وعامر ابن إسماعيل الحارثي وسار فنزل الرملة، ثم سار فنزلوا ساحل البحر وجمع صالح بن علي السفن وتجهز يريد مروان وهو بالفرماء فسار على الساحل والسفن حذاءه في البحر حتى نزل العريش، وبلغ مروان فأحرق ما كان حوله من علف وطعام وهرب ومضى صالح ابن علي فنزل النيل، ثم سار حتى نزل الصعيد، وبلغه أن خيلاً لمروان بالساحل يحرقون الأعلاف فوجه إليهم قواداً فأخذوا رجالاً فقدموا بهم على صالح وهو بالفسطاط. فعبر مروان النيل وقطع الجسر وحرق ما حوله ومضى صالح يتبعه فالتقى هو وخیل لمروان على النيل فاقتتلوا فهزمهم صالح، ثم مضى إلى خليج فصادف عليه خيلاً لمروان فأصاب منهم طرفاً وهزمهم. ثم سار إلى خليج آخر فعبروا ورأوا رهجاً فظنوه مروان فبعث طليعة عليهم الفضل بن دينار ومال بن قادم فلم يلقوا أحداً ينكرونه فرجعوا إلى صالح فارتحل فنزل موضعاً يقال له ذات الساحل ونزل فقدم أبا عون عامر بن إسماعيل الحارثي ومعه شعبة بن كثير المازني فلقوا خيلاً لمروان، فهزموهم وأسروا منهم رجالاً فقتلوا بعضهم واستحيوا بعضاً، فسألوا عن مروان فأخبروهم بمكانه على أن يؤمنوهم، وساروا فوجدوه نازلاً في كنيسة في بوصير فوافوهم في آخر الليل فهرب الجند وخرج إليهم مروان في نفر يسير فأحاطوا به فقتلوه. قال علي [وأخبرني إسماعيل بن الحسن] عن عامر بن إسماعيل قال: لقينا مروان ببوصير ونحن في جماعة يسيرة فشدوا علينا فانضوينا إلى نخل ولو يعلموا بقتلنا لأهلكونا، فقلت لمن معي من أصحابي: فإن أصبحنا فرأوا قتلنا وعددنا لم ينح منا أحد، وذكرت قول بكير بن ماهان: «أنت والله تقتل مروان كأي اسمعك تقول دهيد يا جوانكان» فكسرت جفن سيفي وكسر أصحابي جفون سيوفهم وقلت: دهيد

يا جوانكان، فكأنها نار صبت عليهم فانهزموا وحمل رجل على مروان فضربه بسيفه فقتله .

وركب عامر بن إسماعيل إلى صالح بن علي فكتب صالح بن علي إلى أمير المؤمنين أبي العباس : إنا اتبعنا عدو الله الجعدي حتى ألقناه إلى أرض عدو الله شبيهه فرعون فقتلته بأرضه . قال علي : [حدثنا أبو طالب الأنصاري قال :] طعن مروان رجل من أهل البصرة يقال له المعود وهو لا يعرفه فصاح فصاح صرعى أمير المؤمنين وابتدروه فسبق إليه رجل من أهل الكوفة كان يبيع الرمان فاحتز رأسه ، فبعث عامر بن إسماعيل برأس مروان إلى أبي عون فبعث بها أبو عون إلى صالح بن علي وبعث صالح بن علي برأسه مع يزيد بن هانئ وكان على شرطه إلى أبي العباس يوم الأحد لثلاث بقين من ذي الحجة سنة ١٣٢هـ ورجع صالح إلى الفسطاط ، ثم انصرف إلى الشام فدفع الغنائم إلى أبي عون والسلاح والأموال والرقيق إلى الفضل بن دينار وخلف أبا عون على مصر .

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٤ - ٥٠).

أبو مسلم الخراساني :

.. علي بن محمد قال : [حدثنا مسلمة بن محارب ومسلم بن المغيرة وسعيد بن أوس وأبو حفص الأزدي والنعمان أبو السري ومحرز بن إبراهيم وغيرهم] أن أبا مسلم كتب إلى أبي العباس يستأذنه في الحج وذلك في سنة ١٣٦هـ وإنما أراد أن يصلي بالناس فأذن له ، وكتب أبو العباس إلى أبي جعفر وهو على الجزيرة وأرمينية وأذربيجان أن أبا مسلم كتب إلي يستأذن في الحج وقد أذنت له ، وقد ظننت أنه إذا قدم يريد أن يسألني أن أوليه إقامة الحج للناس فاكتب إلي تستأذني في الحج فإنك إذا كنت بمكة لم يطمع أن يتقدمك . فكتب أبو جعفر إلى أبي العباس يستأذنه في الحج فأذن له فوافى الأنبار ، فقال أبو مسلم أما وجد أبو جعفر عاماً يحج فيه غير هذا ، واضطغنها عليه ..

لما صدر الناس عن الموسم نفر أبو مسلم مثل أبي جعفر فتقدمه فأتاه كتاب بموت أبي العباس واستخلاف أبي جعفر فكتب أبو مسلم إلى أبي جعفر يعزیه بأمر المؤمنين ولم يهت به بالخلافة ولم يقيم حتى يلحقه ولم يرجع ، فغضب أبو جعفر فقال لأبي أيوب أكتب إليه كتاباً غليظاً ، فلما أتاه كتاب أبي جعفر كتب إليه بالخلافة . فقال يزيد بن أسيد السلمي لأبي جعفر : إني أكره أن تجامعه في الطريق والناس جنده وهم له أطوع وله أهيب وليس معك أحد ، فأخذ برأيه فكان يتأخر ويتقدم أبو مسلم ، وأمر

أبو جعفر أصحابه فقدموا فاجتمعوا جميعاً وجمع سلاحهم فما كان في عسكره إلا ستة أدرع فمضى أبو مسلم إلى الأنبار ودعا عيسى بن موسى إلى أن يبايع له فأتى عيسى فقدم أبو جعفر فنزل الكوفة وأتاه أن عبد الله بن علي قد خلع فرجع إلى الأنبار فدعا أبا مسلم ففقد له وقال سر إلى ابن علي . . .

قال علي: قال مسلم بن المغيرة. كنت مع الحسن بن قحطبة بأرمينية فلما وجه أبو مسلم إلى الشام كتب أبو جعفر إلى الحسن أن يوافيه ويسير معه، فقدمنا على أبي مسلم وهو بالموصل فأقام أياماً فلما أراد أن يسير قلت للحسن: أنتم تسيرون إلى القتال وليس بك إلي حاجة فلو أذنت لي فأتيت العراق فأقمت حتى تقدموا إن شاء الله، قال: نعم لكن أعلمني إذا أردت الخروج، قلت: نعم فلما فرغت وتهيأت أعلمته وقلت: أتيتك لأودعك. قال: قف لي بالباب حتى أخرج إليك، فخرجت فوقفت وخرج فقال: إني أريد أن ألقى إليك شيئاً لتبلغه أبا أيوب ولولا ثقتي بك لم أخبرك ولولا مكانك من أبي أيوب لم أخبرك فأبلغ أبا أيوب أي قد ارتبت بأبي مسلم منذ قدمت عليه أنه يأتيه الكتاب من أمير المؤمنين فيقرأه ثم يلوي شدقه ويرمي بالكتاب إلى أبي نصر فيقرأه ويضحك استهزاء، قلت: نعم قد فهمت، فلقيت أبا أيوب وأنا أرى أن قد أتته بشيء فضحك وقال: نحن لأبي مسلم أشد تهمة بنا لعبد الله بن علي إلا أنا نرجو واحدة نعلم أن أهل خراسان لا يحبون عبد الله بن علي وقد قتل منهم من قتل، وكان عبد الله بن علي حين خلع خاف أهل خراسان فقتل منهم سبعة عشر ألفاً أمر صاحب شرطه حياش بن حبيب فقتلهم.

قال علي: فذكر أبو حفص الأزدي أن أبا مسلم قاتل عبد الله بن علي فهزمه وجمع ما كان في عسكره من الأموال فصيره في حظيرة وأصاب عيناً ومناعاً وجواهر كثيراً فكان مشوراً في تلك الحظيرة ووكل بها وبحفظها قائداً من قواده . . .

ولما انهزم عبد الله بن علي بعث أبو جعفر أبا الخصب إلى أبي مسلم ليكتب له ما أصاب من الأموال، فافترى أبو مسلم على أبي الخصب وهم بقتله فكلم فيه وقيل إنما هو رسول فخلّ سبيله، فرجع إلى أبي جعفر. وجاء القواد إلى أبي مسلم فقالوا: نحن ولينا أمر هذا الرجل وغنمنا عسكره فلم يسأل عما في أيدينا إنما لأمر المؤمنين من هذا الخمس. فلما قدم أبو الخصب على أبي جعفر أخبره أن أبا مسلم هم بقتله فخاف أن يمضي أبو مسلم إلى خراسان فكتب إليه كتاباً مع يقطين أن قد وليت مصر والشام فهي خير لك من خراسان فوجه إلى مصر من أحببت وأقم بالشام فتكون بقرب أمير المؤمنين فإن أحب لقاءك أتيت من قريب. فلما أتاه الكتاب غضب

وقال: هو يوليئني الشام ومصر وخراسان لي، واعتزم بالمضي إلى خراسان، فكتب يقطين إلى أبي جعفر بذلك...

وخرج أبو مسلم يريد خراسان مُراعِماً مشاقاً، فلما دخل أرض العراق ارتحل المنصور من الأنبار فأقبل حتى نزل المدائن، وأخذ أبو مسلم طريق حلوان، فقال رب أمر الله دون حلوان. وقال أبو جعفر لعيسى بن علي وعيسى بن موسى ومن حضره من بني هاشم: اكتبوا إلى أبي مسلم فكتبوا له يعظّمون أمره ويشكرون ما كان منه ويسألونه أن يقيم على ما كان منه وعليه من الطاعة ويحذّرونه عاقبة الغدر ويأمرونه بالرجوع إلى أمير المؤمنين وأن يلتزم رضاه، وبعث بالكتاب أبو جعفر مع أبي حميد المروزي وقال له: كلّم أبا مسلم بالين ما تكلم به أحداً ومنّه وأعلمه أي رافعه وصانع به ما لم يصنعه به أحد إن هو صلح وراجع ما أحب، فإن أبي أن يرجع فقل له يقول له أمير المؤمنين لست للعباس وأنا بريء من محمد إن مضيت مشاقاً، ولم تأتني إن وكلت أمرك إلى أحد سواي وإن لم أل طلبك وقتالك بنفسي ولو خضت البحر لخصته ولو اقتحمت النار لاقتحمتها حتى أقتلك أو أموت قبل ذلك، ولا تقولنّ له هذا الكلام حتى تياس من رجوعه، ولا تطمع منه في خير.

فسار أبو حميد في ناس من أصحابه ممن يثق بهم حتى قدموا على أبي مسلم بحلوان فدخل أبو حميد وأبو مالك وغيرهما فدفع إليه الكتاب وقال له: إن الناس يبلغونك عن أمير المؤمنين ما لم يقله وخلاف ما عليه رأيك حسداً وبعياً يريدون إزالة النعمة وتغييرها فلا تُفسد ما كان منك، وكلّمه وقال: يا أبا مسلم إنك لم تزل أمين آل محمد يعرفك بذلك الناس وما ذخر الله لك من الأجر عنده في ذلك أعظم مما أنت فيه من دينك فلا تحبط أجرك ولا يستهويك الشيطان. فقال له أبو مسلم: متى كنت تكلمني بهذا الكلام؟ قال: إنك دعوتنا إلى هذا وإلى طاعة أهل بيت النبي (ﷺ) بني العباس وأمرتنا بقتال من خالف ذلك فدعوتنا من أرضين متفرقة وأسباب مختلفة فجمعنا الله على طاعتهم وآلف بين قلوبنا بمحبتهم أعزنا بنصرنا لهم ولم نلق منهم رجلاً إلا بما قذف الله في قلوبنا حتى أتيناهم في بلادهم ببصائر نافذة وطاعة خالصة أفتريد حين بلغنا غاية منانا ومنتهى أملنا أن تفسد أمرنا وتفرّق كلمتنا وقد قلت لنا من خالفكم فاقتلوه وإن خالفكم فاقتلوني. فأقبل على أبي نصر فقال: يا مالك أما تسمع ما يقول لي هذا ما هذا بكلامه يا مالك، قال: لا تسمع كلامه ولا يهولك هذا منه فلعمري لقد صدقت ما هذا كلامه ولما بعد هذا أشد منه فامض لأمرك ولا ترجع فوالله لئن أتيت ليقتلنك، ولقد وقع في نفسه منك شيء لا يأمنك أبداً. فقال: قوموا فنهضوا، فأرسل أبو مسلمي إلى نيزك وقال: يا نيزك إني والله ما رأيت طويلاً أعقل منك فما ترى فقد جاءت هذه الكتب وقد قال القوم ما قالوا،

قال: لا أرى أن تأتيه وأرى أن تأتي الري فتقيم بها فيصير ما بين خراسان والري لك وهم جندك ما يخالفك أحد فإن استقام لك استقامت له وإن أبى كنت في جندك وكانت خراسان من ورائك ورأيت رأيك. فدعا أبا حميد فقال إرجع إلى صاحبك فليس من رأيي أن آتية، قال: قد عزمت على خلافه؟ قال: نعم، قال: لا تفعل، قال: ما أريد أن ألقاه. فلما آيسه من الرجوع قال له ما أمره به أبو جعفر فوجم طويلاً ثم قال: قم فكسره ذلك القول ورعبه.

وكان أبو جعفر قد كتب إلى أبي داود وهو خليفة أبي مسلم بخراسان حين اتهم أبا مسلم: إن لك إمرة خراسان، ما بقيت. فكتب أبو داود إلى أبي مسلم: إننا لم نخرج لمعصية خلفاء الله وأهل بيت نبيه (ﷺ) فلا تحالفن إمامك ولا ترجعن إلا بإذنه. فوافاه كتابه على تلك الحال فزاده رعباً وهماً، فأرسل إلى أبي حميد وأبي مالك فقال لهما: إني قد كنت معتماً على المضى إلى خراسان ثم رأيت أن أوجه أبا إسحاق إلى أمير المؤمنين فيأتيني برأيه فإنه ممن أثق به فوجهه. فلما قدم تلقاه بنو هاشم بكل ما يحب، وقال له أبو جعفر إصرفه عن وجهه ولك ولاية خراسان وأجازه، فرجع أبو إسحاق إلى أبي مسلم فقال له: أنكرت شيئاً، رأيتهم معظمين لحقك يرون لك ما يرون لأنفسهم، وأشار عليه أن يرجع إلى أمير المؤمنين، فيعتذر إليه مما كان منه، فأجمع على ذلك فقال له نيزك: قد أجمعت إلى الرجوع، قال: نعم وتمثل:

ما للرجال مع القضاء محالة ذهب القضاء بحيلة الأقوام

فقال: إذا عزمت على هذا فخار الله لك، إحفظ عني واحدة، إذا دخلت عليه فاقتله، ثم بايع لمن شئت، فإن الناس لا يخالفونك، وكتب أبو مسلم إلى أبي جعفر يخبره أنه منصرف إليه...

قال علي عن أبي حفص الأزدي قال: كنت مع أبي مسلم فقدم عليه أبو إسحاق من عند أبي جعفر بكتب من بني هاشم، وقال: رأيت القوم على غير ما ترى، كل القوم يرون لك ما يرون للخليفة، ويعرفون ما أبلاهم الله بك. فسار إلى المدائن وخلف أبا نصر في ثقله وقال: أقم حتى يأتيك كتابي، قال: فاجعل بيني وبينك آية أعرف بها كتابك، قال: إن أذاك كتابي مختوماً بنصف خاتم فأنا كتبته، وإن أذاك بالخاتم كله فلم أكتبه ولم أختمه. فلما دنا من المدائن تلقاه رجل من قواده فسلم عليه فقال له: أطعني وارجع فإنه إن عاينك قتلك، قال قد قربت من القوم فأكره أن أرجع. فقدم المدائن في ثلاثة آلاف، وخلف الناس بحلولاً. فدخل على أبي جعفر فأمره بالانصراف في يومه، وأصبح يريد فتلقيه أبو الخصيب فقال: أمير المؤمنين مشغول فاصبر ساعة حتى تدخل خالياً، فأتى منزل عيسى بن موسى وكان يحب

عيسى فدعا له بالغداء، وقال أمير المؤمنين للربيع، وهو يومئذ وصيف يخدم أبا الخصيب: انطلق إلى أبي مسلم ولا يعلم أحد، فقل له ما قال لك مرزوق إن أردت أمير المؤمنين خالياً فالعجل. فقام فركب وقال له عيسى لا تعجل بالدخول حتى أحضر أدخل معك، فأبطأ عيسى بالضوء، ومضى أبو مسلم فدخل، فقتل قبل أن يجيء عيسى، وجاء عيسى وهو مدرج في عباءة فقال: أين أبو مسلم قال: مدرج في الكساء، قال: إنا لله، قال: أسكت فما تم سلطانك وأمرك إلا اليوم، ثم رمي به في دجلة.

قال علي: قال أبو حفص: دعا أمير المؤمنين عثمان بن نهيك وأربعة من الحرس، فقال لهم: إذا ضربت بيدي إحداهما على الأخرى، فاضربوا عدو الله.

فدخل عليه أبو مسلم فقال له: أخبرني عن نصلين أصبتهما في متاع عبد الله ابن علي، قال: هذا أحدهما الذي علي، قال: أرنيه، فانتضاه، فناوله، فهزه أبو جعفر، ثم وضعه تحت فراشه. وأقبل عليه يعاتبه فقال: أخبرني عن كتابك إلى أبي العباس تنهيه عن الموات أردت أن تعلمنا الدين، قال: ظننت أخذه لا يحل فكتب إلي، فلما أتاني كتابه علمت أن أمير المؤمنين وأهل بيته معدن العلم، قال: فأخبرني عن تقدمك إياي في الطريق، قال: كرهت اجتماعنا على الماء فيضّر ذلك بالناس، فتقدمتكم التماس المرفق، قال: فقولك حين أتاك الخبر بموت أبي العباس لمن أشار عليك أن تنصرف إليّ تقدّم فنرى من رأينا ومضيت فلا أنت أقمت حتى نلحقك ولا أنت رجعت إليّ، قال: منعني من ذلك ما أخبرتك من طلب المرفق بالناس وقلت نقدم الكوفة فليس عليه مني خلاف، قال: فجارية عبد الله بن علي أردت أن تتخذها؟ قال: لا! ولكنني خفت أن تضيع فحملتها في قبة، ووكلت بها من يحفظها، قال: فمراوغتك وخروجك إلى خراسان؟ قال: خفت أن يكون قد دخلك مني شيء، فقلت: آتي خراسان فاكتب إليك بعذري وإلى ذاك ما قد ذهب ما في نفسك عليّ، قال: تالله ما رأيت كالיום قط والله ما زدني إلا غضباً، وضرب بيده فخرجوا عليه فضربه عثمان وأصحابه حتى قتلوه.

قال علي: قال يزيد بن أسيد، قال أمير المؤمنين: عاتبت عبد الرحمن فقلت: المال الذي جمعته بحرّان، قال: أنفقته وأعطيته الجند تقوية لهم واستصلاحاً، قلت: فرجوعك إلى خراسان مراغماً، قال: دع هذا فما أصبحت أخاف أحداً إلا الله، فقضيت فشتته فخرجوا فقتلوه.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٩ - ١٠٨ و ١١١ - ١١٤).

ابن الكلبي (هشام بن محمد)

عبد مناف :

أخبرنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي عن أبيه قال : لما هلك قصي بن كلاب قام عبد مناف بن قصي على أمر قصي بعده ، وأمر قريش إليه ، واختط بمكة رباعاً بعد الذي كان قصي قطع لقومه ، وعلى عبد مناف اقتصر رسول الله (ﷺ) حين أنزل الله تبارك وتعالى عليه ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(١) .

أخبرنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي عن أبيه قال : ولد عبد مناف بن قصي ستة نفر وست نسوة ، المطلب بن عبد مناف ، وكان أكبرهم وهو الذي عقد الحلف لقريش من النجاشي في متجرها إلى أرضه ، وهاشم بن عبد مناف واسمه عمرو ، وهو الذي عقد الحلف لقريش من هرقل لأن تختلف إلى الشام آمنة ، وعبد شمس بن عبد مناف ، وأمهم عاتكة الكبرى بنت مرة بن هلال بن فالح بن ثعلبة بن ذكوان بن ثعلبة بن بهثة بن سليم بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان ابن مضر ، ونوفل بن عبد مناف وهو الذي عقد الحلف لقريش من كسرى إلى العراق ، وأبا عمرو بن عبد مناف وأبا عبيد درج وأمهم واقدة بنت أبي عدي ، وهو عامر بن عبد نهم بن زيد بن مازن بن صعصعة ، وريطة بنت عبد مناف ولدت بني هلال بن معيط من بني كنانة بن خزيمة وأمها الثقفية .

أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد ، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية ، عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون] ، ٩ ج (ليدن : مطبعة بريل ، ١٩٠٤ - ١٩١٨) ، ج ١ ، القسم ١ ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(١) القرآن الكريم ، «سورة الشعراء» الآية ٢١٤ .

نسب النبي :

أخبرنا هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي قال : علّمني أبي وأنا غلام نسب النبي محمد - ﷺ - الطيب المبارك بن عبد الله بن عبد المطلب ، واسمه شيبة الحمد بن هاشم ، واسمه عمرو بن عبد مناف ، واسمه المغيرة بن قصي ، واسمه زيد ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر وإلى فهر جماع قريش ، وما كان فوق فهر فليس يقال له قريشي ، يقال له كناني وهو فهر بن مالك بن النضر واسمه قيس بن كنانة بن خزيمة بن مدركة ، واسمه عمرو بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان .

قال هشام [وأخبرني مخبر عن أبي ولم أسمعه منه] أنه كان ينسب معدّ بن عدنان ابن أود بن الهميسع بن سلامان بن عوص بن يوز بن قموال بن أبي بن العوام بن ناشد بن حزا بن بلداس بن تدلاف بن طابخ بن جاحم بن ناحش بن ماخي بن عيفي بن عبقر بن عبيد بن الدعا بن حمدان بن سنبر بن يثربي بن نخزن بن يلحن بن ارعوى بن عيفي بن ديشان بن عيصر بن إقناد بن إيهام بن مقصى بن ناحث بن زارح بن مشمى بن مزي بن عوص بن عزام بن قيذر بن إسماعيل بن إبراهيم (ﷺ) .

أخبرنا هشام بن محمد قال : وكان رجل من أهل تدمر يكنى أبا يعقوب من مسلمة بني إسرائيل قد قرأ من كتبهم ، وعلم علمهم فذكر أن بورخ بن ناريا كاتب إرميا أثبت نسب معدّ بن عدنان عنده ووضعه في كتبه وأنه معروف عند أخبار أهل الكتاب وعلمائهم ، مثبت في أسفارهم وهو مقارب لهذه الأسماء ، ولعل خلافاً مما بينهم من قبل اللغة ؛ لأن هذه الأسماء ترجمت من العبرانية .

(المصدر نفسه ، ج ١ ، القسم ١ ، ص ٢٨ - ٢٩) .

وثائق :

وقد حدثت عن هشام بن محمد الكلبي أنه قال : «إني كنت استخرج أخبار العرب وأنساب آل نصر بن ربيعة ومبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى وتاريخ سنيهم من بيع الحيرة وفيها ملكهم وأمورهم كلها» .

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، ١٣ ج في ٥ (القاهرة : المطبعة الحسينية ، ١٣٣٦ هـ / ١٩١٧ م) ، ج ٢ ، ص ٣٧) .

الحيرة والأنبار وما حوالى ذلك :

فحدثت عن هشام بن محمد قال : لما مات بختنصر انضم الذين كان أسكنهم الحيرة من العرب حين أمر بقتالهم إلى أهل الأنبار ، وبقيت الحيرة خراباً فغبروا بذلك زماناً طويلاً لا تطلع عليهم طالعة من بلاد العرب ، ولا يقدم عليهم قادم ، وبالأنبار أهلها ومن انضم إليهم من أهل الحيرة من قبائل العرب من بني إسماعيل وبني معدّ ابن عدنان ، فلما كثر أولاد معدّ ابن عدنان ومن كان معهم من قبائل العرب وملأوا بلادهم من تهامة وما يليهم فرقتهم حروب وقعت بينهم وأحداث حدثت فيهم فخرجوا يطلبون المتسع والريف فيما يليهم من بلاد اليمن ومشارف الشام وأقبلت منهم قبائل حتى نزلوا البحرين وبها جماعة من الأزد كانوا نزلوها . . . فاجتمع بالبحرين جماعة من قبائل العرب فتحالفوا على التئوخ وهو المقام وتعاهدوا على التوازر والتناصر فصاروا يداً واحدة على الناس وضمّهم اسم تنوخ ، فكانوا بذلك الاسم كأنهم عمارة من العمائر . قال : وتنخ عليهم بطون من نمارة بن لحم ، قال : ودعا مالك بن زهير جذيمة الأبرش بن مالك بن فهم بن غانم بن دوس الأزدي إلى التئوخ معه ، وزوجه أخته لميس ابنة زهير فتئخ جذيمة بن مالك وجماعة ممن كان بها من قومهم من الأزد فصار مالك وعمرو ابنا فهم والأزد حلفاء دون سائر تنوخ وكلمة تنوخ كلها واحدة . وكان اجتماع من اجتمع من قبائل العرب بالبحرين وتحالفهم وتعاهدهم أزمان ملوك الطوائف الذين ملكهم الإسكندر وفرق البلدان بينهم عند قتله دارا بن دارا مالك فارس إلى أن ظهر أردشير بن بابك ملك فارس على ملوك الطوائف وقهرهم ودان له الناس وضبط له الملك . قال : وإنما سموا ملوك الطوائف ، لأن كل ملك منهم كان ملكه قليلاً من الأرض إنما هي قصور وأبيات وحولها خندق وعدوه قريب منه له من الأرض مثل ذلك ونحوه يغير أحدهما على صاحبه ثم يرجع كالخطفة .

قال : فتطلعت أنفس من كان بالبحرين من العرب إلى ريف العراق وطمعوا في غلبة الأعاجم على ما يلي بلاد العرب منه أو مشاركتهم فيه واهتبلوا ما وقع بين ملوك الطوائف من الاختلاف فأجمع رؤساؤهم بالمسير إلى العراق ووطن جماعة ممن كان معهم على ذلك ، فكان أول من طلع منهم الحيقار بن الحيق في جماعة قومه وأخلط من الناس فوجدوا الإرمانيين الذين بأرض بابل وما يليها إلى ناحية الموصل يقاتلون الإردوانيين ، وهم ملوك الطوائف وهم فيها بين [نفر] وهي قرية من سواد العراق إلى الأبلّة وأطراف البادية فلم تدن لهم فدفعوهم عن بلادهم . قال : وكان يقال لعاد إرم فلما هلكت قيل لثمود إرم ثم سموا الإرمانيين ، وهم بقايا إرم وهم نبط السواد ويقال لدمشق إرم . قال : فارتفعوا عن سواد العراق فصاروا أشلاء بعد

في عرب الأنبار وعرب الحيرة منهم أشلاء قنص بن مَعَدَّ وإليهم ينسب عمرو بن عدي بن نصر بن ربيعة وعمرو بن الحارث بن سعود بن مالك بن عُمَم بن نمارة بن لحَم، وهذا قول مضر وحامد الراوية وهو باطل ولم يأت في قنص بن مَعَدَّ شيء أثبت من قول جبير بن مطعم أن النعمان كان من ولده.

قال: وإنما سميت الأنبار أنبارَ لأنها كانت تكون فيها أنابيب الطعام وكانت تسمى الأهراء لأن كسرى يرزق أصحابه رزقهم منها...

ونزل كثير من تنوخ الأنبار والحيرة وما بين الحيرة إلى طَفَّ الفرات وغربته إلى ناحية الأنبار وما والاها في المظال والأخبية لا يسكنون بيوت المدر ولا يجامعون أهلها فيها واتصلت جماعتهم فيما بين الأنبار والحيرة وكانوا يسمون عرب الضاحية. فكان أول من ملك منهم في زمان ملوك الطوائف مالك بن فهم وكان منزله مما يلي الأنبار، ثم مات مالك فملك من بعده أخوه عمرو بن فهم، ثم هلك عمرو بن فهم فملك من بعده جذيمة بن الأبرش بن مالك بن فهم بن غانم بن دوس الأزدي.

قال ابن الكلبي: دوس بن عدنان بن عبد الله... [ويوصل نسبه إلى سبأ]. قال ابن الكلبي: ويقال إن جذيمة الأبرش من العاربة الأولى من بني وبار بن أميم بن لوذ بن سام بن نوح. قال: وكان جذيمة من أفضل ملوك العرب رأياً وأبعدهم مغاراً وأشدهم نكاية وأظهرهم حزمًا وأول من استجمع له الملك بأرض العراق وضم إليه العرب وغزا بالجيوش، وكان به برص فكنت العرب عنه وهابت العرب أن تسميه به وتنسبه إليه إعظاماً له فقليل: جذيمة الوضاح وجذيمة الأبرش، وكانت منازلها فيما بين الحيرة والأنبار وبقّة وهيت وناحيتهما وعين التمر وأطراف البر إلى الغمير والقطقطانة وخفّة وما والاها وتحبى إليه الأموال وتغد إليه الوفود وكان غزا طسماً وجديساً في منازلهم... وكانت طسم وجديس يتكلمون بالعربية فأصاب حسان بن تبع أسعد أبي كرب قد أغار على طسم وجديس باليمامة فانكفاً جذيمة راجعاً بمن معه، وأتت خيول تبع على سرية لجذيمة فاجتاحتها، وبلغ جذيمة خبرهم فقال جذيمة:

ربما أوفيت في علم	ترفعن بُردى شمالات
في قُتُو أنا كالئهم	في بلايا غزوة باتوا
ثم أبنا غانمي نعم	وأناس بعدنا ماتوا
نحن كئنا في ممرهم	إذ عمر القوم خوات
ليت شعري ما أماتهم	نحن أولجنا وهم باتوا
ولنا كانوا ونحن إذا	قال منا قائل صاتوا

ولنا البيدُ البعاد التي أهلها السودان أشأت
ثبوة الأخيار شاهدة ذاكُم قومي وأولات
قد شربت الخمر وسطهم ناعماً في غير أصوات
فعل من كان من كرم فستبكني بُنيات
أنا رب الناس كلهم غير ربي الكاف الفات

يعني بالكافت الذي يكفت أرواحهن، والفات الذي يقتهم أنفسهم، يعني الله عز وجل. قال ابن الكلبي ثلاثة أبيات منها حق، والبقية باطل. قال وفي مغازيه وغاراته على الأمم الخالية من العاربة الأولى يقول الشاعر في الجاهلية:

أضحى جذيمة في بئرين منزله قد حاز ما جمعت في دهرها عادُ
فكان جذيمة قد تنبأ وتكهّن واتخذ صنمين يقال لهما الضيزنان، قال ومكان
الضيزنين بالحيرة معروف، وكان يستسقي بهما، ويستنصر بهما على العدو، وكانت
إياد بعين أباغ، وأباغ رجل من العماليق بتلك العين، فكان يغازيهم، فذكر لجذيمة
غلام من لحم في أخواله من إياد يقال له عدي بن نصر بن ربيعة بن عمرو بن
الحارث بن سعود بن مالك بن عمم بن نمارة بن لحم، له جمال وظرف فغزاهم
جذيمة، فبعث إياد قوماً فسقوا سدنة الصنمين الخمر وسرقوا الصنمين فأصبحا في
إياد فبعث إلى جذيمة أن صنميك أصبحا فينا زهداً فيك ورغبة فينا، فإن أوثقت لنا
أن لا تغزونا رددناهما إليك، قال: وعدي بن نصر تدفعونه إلي، فدفعوه إليه مع
الصنمين فانصرف عنهم وضّم عدياً إلى نفسه وولاه شرايه فأبصرته رقاش ابنة مالك
أخت جذيمة فعشقته وراسلته وقالت: يا عدي اخطبني إلى الملك فإن لك حسباً
وموضعاً، فقال: لا اجترئ على كلامه في ذلك ولا أطمع في أن يزوجنيك، قالت:
إذا جلس على شرايه وحضر ندماءه فاسقه صرفاً واسق القوم مزاجاً فإذا أخذت
الخمرة فيه فاخطبني إليه فإنه لن يردك ولن يمتنع منك فإذا زوجك فأشهد القوم،
ففعل الفتى ما أمرته به فلما أخذت الخمرة مأخذها خطبها إليه فأملكه إياها فانصرف
إليها فأعرس بها من ليلته وأصبح مضرجاً بالخلوق، فقال له جذيمة - وأنكر ما رأى
به -: ما هذه الآثار يا عدي؟ قال: آثار العرس، قال: أي عرس؟ قال: عرس
رقاش، قال: من زوجكها ويحك؟ قال: زوجنيها الملك، ف ضرب جذيمة بيده على
جبهته وأكب على الأرض ندامة وتلهفاً وخرج عدي على وجهه هارباً فلم ير له أثر
ولم يسمع له بذكر، وأرسل إليها جذيمة فقال:

حدثيني وأنت لا تكذبيني أبحر زنبت أم بهجين
أم بعبد فأنت أهل لعبد أم بدون فأنت أهل لدون
فقال: لا بل أنت زوجتني امرأة عربياً معروفاً حسيباً، ولم تستأمرني في

نفسي، ولم أكن مالكة لأمري، فكفّ عنها وعرف عذرها.

ورجع عديّ بن نصر إلى إياد فكان فيهم، فخرج ذات يوم مع فتية متصيدين فرمى به فتى منهم من لهب فيما بين جبلين فتنكس فمات واشتملت رقاش على حبل فولدت غلاماً فسمته عمراً، ووشمته حتى إذا ترعرع عطرته وألبسته وحلته وأزارته خاله جذيمة فلما رآه أعجب به وألقيت عليه منه مقة ومحبة فكان يختلف مع ولده ويكون معهم، فخرج جذيمة مبتدياً بأهله وولده في سنة خصبة مكلثة، فضربت له أبنية في روضة ذات زهرة وغُدر وخرج ولده وعمرو معهم يجتنون الكمأة، فكانوا إذا أصابوا كمأة جيدة أكلوها وإذا أصابها عمرو خبأها في حخرته فانصرفوا إلى جذيمة يتعادون وعمرو يقول:

هذا جَنّاي وخيارُهُ فيه إذ كلُّ جانٍ يدهُ إلى فيه
فضمّه جذيمة إليه والتزمه، وسرّ بقوله وفعله، وأمر فجعل له حلى من فضة وطوق، فكان أول عربي ألبس طوقاً، فكان يسمى عمرو ذا الطوق.

(المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧ - ٣٠).

أصنام قريش في الكعبة وحولها:

وكانت لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها، وكان أعظمها عندهم هُبَل. وكان فيما بلغني من عقيق أحر على صورة الإنسان، مكسور اليد اليمنى، أدركته قريشٌ كذلك فجعلوا له يداً من ذهب، وكان أول من نصبه خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر، وكان يقال له هُبَل خزيمة.

وكان في جوف الكعبة قدامه سبعة أقدح مكتوب في أولها «صريح» والآخر «ملصق»، فإذا شكوا في مولود أهدوا له هدية، ثم ضربوا بالقداح، فإن خرج «صريح» ألحقوه، وإن خرج «ملصق» دفعوه، وقدحٌ على الميت وقدح على النكاح، وثلاثة لم تفسر لي على ما كانت. فإذا اختصموا في أمر أو أرادوا سفراً أو عملاً أتوه فاستقسموا بالقداح عنده، فما خرج عملوا به وانتهوا إليه، وعنده ضرب عبد المطلب على ابنه عبد الله [والد النبي ﷺ]، وهو الذي يقول له أبو سفيان بن حرب حين ظفر يوم أحد: أغلْ هبل، أي علا دينك، فقال رسول الله ﷺ: الله أعلى وأجل.

وكان لهم إساف وثائلة، ولما مسخا حجرتين وضعاً عند الكعبة، ليتعظ الناس بهما، فلما طال مكثهما، وعبدت الأصنام عبداً معها، وكان أحدهما بلسق الكعبة،

والآخر في موضع زمزم، فنقلت قريش الذي كان بلصق الكعبة إلى الآخر. فكانوا ينحرون ويذبحون عندهما.

فلهما يقول أبو طالب [وهو يحلف بهما، حين تحالفت قريش على بني هاشم في أمر النبي عليه الصلاة والسلام]:

أحضرتُ عند البيتِ رهطي ومَعشري وأمسكتُ من أثوابه بالوصائل
وحيثُ ينيخ الأشعرون ركابهم بمُفضي السيول من إسافٍ ونائل
[قال: والوصائل البرود].

ولإساف يقول بشر بن أبي خازم [الأسدي]:

عليه الطير ما يذنون منه مقامات العوارك من إسافٍ
وقد كانت العرب تسمي بأسماء يعبدونها، لا أدري أعبدوها للأصنام أم لا،
منها: «عبدُ يا ليل» و«عبد غنم» و«عبد كلال» و«عبد رُضَى». وذكر بعض الرواة
أن رضى كان بيتاً لبني ربيعة بن كعب بن سعد بن زيد مناة، فهدمه المستوغر [وهو
عمر بن ربيعة بن كعب بن سعد بن زيد مناة] وإنما سمي المستوغر لأنه قال:

يُنشّ الماء في الرِّبَلاتِ منها نشيش الرِّضف في اللبن الوغير
قال: الوغير الحارّ.

وقال: المستوغر في كسره رضى في الإسلام، فقال:

ولقد شددتُ على رُضاء شدةً فتركتهَا تَلأً تنازع أسحما
ودعوتُ عبد الله في مكروهاها ولثلُّ عبد الله يغشى المخرما

وقال ابن أدهم [رجل من بني عامر بن عوف من كلب]:

ولقد لقيتُ فوارساً من قومنا غنظوك غنظ جرادة العيَّارِ
ولقد رأيتُ مكانهم فكرهتهم ككراهة الخنزير للإيغارِ
[قال: الإيغار الماء الحار، والعيَّار رجل من كلب وقع في غداة قرة على جراد
وكان أثرم فجعل يأكل الجراد، فخرجت واحدة من ثرمته، فقال: هذه والله حية!
[يعني لم تمت] وغنظوك = دفعوك دفع الجرادة العيَّار].

فلما ظهر رسول الله (ﷺ) يوم فتح مكة دخل المسجد والأصنام منصوبة حول
الكعبة، فجعل يطعن بسية قوسه في عيونها وجوهرها ويقول: ﴿جاء الحق وزهق
الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾، ثم أمر بها فكفئت على وجوهرها، ثم أخرجت من
المسجد فحُرقت.

فقال في ذلك راشد بن عبد الله السلمي:

قالت: هَلُمَّ إِلَى الْحَدِيثِ، فَقُلْتُ: لَا
أَوْ مَا رَأَيْتَ مُحَمَّدًا وَقَبِيلَهُ
لَرَأَيْتَ نَوْرَ اللَّهِ أَضْحَى سَاطِعًا
وَالشَّرْكَ يَغْشَى وَجْهَهُ الْإِظْلَامُ
قال: وَكَانَ لَهُمْ أَيْضًا «مَنَاف»، فِيهِ كَانَتْ تَسْمَى قَرِيشَ «عَبْدَ مَنَافٍ»، وَلَا
أَدْرِي أَيْنَ كَانَ وَلَا مِنْ نَصَبِهِ، وَلَمْ تَكُنِ الْخَيْضُ مِنَ النِّسَاءِ تَدْنُو مِنْ أَصْنَامِهِمْ، وَلَا
تَمْسَحُ بِهَا، إِنَّمَا كَانَتْ تَقِفُ نَاحِيَةَ مِنْهَا.

فَفِي ذَلِكَ يَقُولُ بُلْعَاءُ بْنُ قَيْسٍ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَعْمَرَ، وَهُوَ الشَّدَاخُ اللَّيْثِيُّ،
وَكَانَ أَبْرَصَ، [قَالَ هِشَامُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَبُو الْمُنْذَرِ: وَحَدَّثَنِي خَالِدُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ
عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قِيلَ لَهُ: مَا هَذَا يَا بُلْعَاءُ! قَالَ: هَذَا سَيْفُ اللَّهِ جَلَاهُ:]

[تَرَكْتُ ابْنَ الْحَرِيزِ عَلَى ذِمَامٍ وَصَحْبَتُهُ تَلَوْدٌ بِهِ الْعَوَافِي
وَلَمْ يَصْرِفْ صَدُورَ الْخَيْلِ إِلَّا
وَقَرْنٍ قَدْ تَرَكْتُ الطَّيْرَ مِنْهُ
كُمُعْتَنَزِ الْعَوَارِكِ مِنْ مَنَافٍ
(قَالَ: الْمُعْتَنَزُ الْمُتَنَحِّي فِي نَاحِيَةٍ).

قال: وَكَانَ لِأَهْلِ كُلِّ دَارٍ مِنْ مَكَّةَ صَنْمٍ فِي دَارِهِمْ يَعْبُدُونَهُ، فَإِذَا أَرَادَ أَحَدُهُمْ
السَّفَرَ كَانَ آخِرَ مَا يَصْنَعُ فِي مَنْزِلِهِ أَنْ يَتَمَسَّحَ بِهِ، وَإِذَا قَدِمَ مِنْ سَفَرٍ كَانَ أَوَّلَ مَا
يَصْنَعُ إِذَا دَخَلَ مَنْزِلَهُ أَنْ يَتَمَسَّحَ بِهِ أَيْضًا.

فَلَمَّا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ وَأَتَاهُمْ بِتَوْحِيدِ اللَّهِ وَعِبَادَتِهِ وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، قَالُوا:
«أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ»، يَعْنُونَ الْأَصْنَامَ.

وَاشْتَهَرَ الْعَرَبُ فِي عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ، فَمِنْهُمْ مَنْ اتَّخَذَ بَيْتًا، وَمِنْهُمْ مَنْ اتَّخَذَ
صَنْمًا، وَمَنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ وَلَا عَلَى بِنَاءِ بَيْتٍ نَصَبَ حَجَرًا أَمَامَ الْحَرَمِ وَأَمَامَ غَيْرِهِ مِمَّا
اسْتَحْسَنَ، ثُمَّ طَافَ بِهِ كَطَوَافِهِ بِالْبَيْتِ وَسَمَوْهَا الْأَنْصَابَ. فَإِذَا كَانَتْ تَمَائِيلُ دَعْوَاهَا
الْأَصْنَامُ وَالْأَوْثَانُ، وَسَمَوْا طَوَافِهِمُ الدُّوَارَ. فَكَانَ الرَّجُلُ إِذَا سَافَرَ فَتَزَلَ مَنْزِلًا أَخَذَ
أَرْبَعَةَ أَحْجَارٍ فَنَظَرَ إِلَى أَحْسَنِهَا فَاتَّخَذَهُ رَبًّا وَجَعَلَ ثَلَاثَ أَثَافِي لِقَدْرِهِ، وَإِذَا ارْتَحَلَ
تَرَكَه، فَإِذَا نَزَلَ مَنْزِلًا آخَرَ فَعَلَ مِثْلَ ذَلِكَ. فَكَانُوا يَنْحَرُونَ وَيَذْبَحُونَ عِنْدَ كُلِّهَا
وَيَتَقَرَّبُونَ إِلَيْهَا، وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ عَارِفُونَ بِفَضْلِ الْكَعْبَةِ عَلَيْهَا يَحْجُونَهَا وَيَعْتَمِرُونَ
إِلَيْهَا.

(أَبُو الْمُنْذَرِ هِشَامُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ الْكَلْبِيِّ، كِتَابُ الْأَصْنَامِ، بِتَحْقِيقِ أَحْمَدَ زَكِيٍّ؛ مَعَ مَقْدَمَةٍ وَتَرْجُمَةٍ
وَشُرُوحٍ لِرُوزَا كُلْتَكِهْ - رُوزَنْبَرْغَر (لَبِيْزِيْغ): هِرَاسُوفِيْش، [١٩٤١]، ص ١٧ - ٢١).

يزيد والعبادة:

قال هشام بن محمد [عن أبي مخنف]: ولي يزيد في هلال رجب سنة ٦٠ وأمير المدينة الوليد بن عتبة بن أبي سفيان وأمير الكوفة النعمان بن بشير الأنصاري وأمير البصرة عبيد الله بن زياد وأمير مكة عمر بن سعيد بن العاص ولم يكن ليزيد همة حين ولي إلا بيعة النفر الذين أبوا على معاوية الإجابة إلى بيعة يزيد حين دعا الناس إلى بيعته، وإنه ولي عهده بعده والفراغ من أمرهم فكتب إلى الوليد: «بسم الله الرحمن الرحيم، من يزيد أمير المؤمنين إلى الوليد بن عتبة، أما بعد فإن معاوية كان عبداً من عباد الله أكرمه الله واستخلفه وخوله ومكّن له فعاش بقدر ومات بأجل فرحمه الله فقد عاش محموداً ومات براً تقياً والسلام». وكتب إليه في صحيفة كأنها أذن فأرة: «أما بعد فخذ حسيناً وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير بالبيعة أخذاً شديداً ليست فيه رخصة حتى يبايعوا والسلام». فلما أتاه نعي معاوية فظع به وكبر عليه فبعث إلى مروان بن الحكم فدعاه إليه، وكان الوليد يوم قدم المدينة قدمها مروان متكارهاً فلما رأى ذلك الوليد منه شتمه عند جلسائه فبلغ ذلك مروان فحبس عنه مروان وصرمه فلم يزل كذلك حتى جاء نعي معاوية إلى الوليد. فلما عظم على الوليد هلاك معاوية وما أمر به من أخذ هؤلاء الرهط بالبيعة فزع عند ذلك إلى مروان ودعاه فلما قرأ عليه كتاب يزيد استرجع وترخّم عليه واستشاره الوليد في الأمر وقال: كيف ترى أن نصنع؟ قال: فإني أرى أن تبعث الساعة إلى هؤلاء النفر فتدعوهم إلى البيعة والدخول في الطاعة فإن فعلوا قبلت منهم وكففت عنهم وإن أبوا قدمتهم فضربت أعناقهم قبل أن يعلموا بموت معاوية فإنهم إن علموا بموت معاوية وثب كل امرئ منهم في جانب وأظهر الخلاف والمناظرة ودعا إلى نفسه لا أدري، أما ابن عمر فإني لا أراه يرى القتال ولا يحب أنه يولّى على الناس إلا أن يدفع إليه هذا الأمر عفواً. فأرسل عبد الله بن عمرو بن عثمان وهو إذ ذاك غلام حدث إليهما يدعوهما فوجدهما في المسجد وهما جالسان، فأتاها في ساعة لم يكن الوليد يجلس فيها للناس ولا يأتونه في مثلها، فقال: أجييا الأمير يدعوكما، فقالا له: انصرف الآن نأتيه. ثم أقبل أحدهما على الآخر فقال عبد الله بن الزبير للحسين: طُنّ فيما تراه بعث إلينا في هذه الساعة التي لم يكن يجلس فيها. فقال حسين: قد ظننت أرى طاعتهم قد هلك فبعث إلينا ليأخذنا بالبيعة قبل أن يفشوا في الناس الخبر، قال: وأنا ما أظن غيره، قال: فما يريد أن تصنع؟ قال: أجمع فتيتي الساعة ثم أمشي إليه فإذا بلغت الباب احتبستهم عليه ثم دخلت عليه، قال: فإني أخافه عليك إذا دخلت، قال: لا آتيه إلا وأنا على الامتناع قادر. فقام فجمع إليه مواليه وأهل بيته ثم أقبل يمشي حتى انتهى إلى باب الوليد وقال لأصحابه: إني داخل فإن دعوتكم أو سمعتم صوته قد

علا فافتحموا عليّ بأجمعكم وإلا فلا تبرحوا حتى أخرج إليكم، فدخل فسلم عليه بالإمرة ومروان جالس عنده. فقال حسين كأنه لا يظن ما يظن من موت معاوية: الصلة خير من القطيعة أصلح الله ذات بينكما، فلم يجيباه في هذا بشيء وجاء حتى جلس فأقرأه الوليد الكتاب ونعى له معاوية ودعاه إلى البيعة. فقال حسين: إنا لله وإنا إليه راجعون ورحم الله معاوية وعظم لك الأجر، أما ما سألتني من البيعة فإن مثلي لا يعطي بيعته سرّاً ولا أراك تجتزئ بها مني سرّاً دون أن نظهرها على رؤوس الناس علانية، قال: أجل، قال: فإذا خرجت إلى الناس فدعوتهم إلى البيعة دعوتنا مع الناس، فقال له مروان: والله لئن فارقت الساعة ولم يبايع لا قدرت منه على مثلها أبداً حتى تكثر القتل بينكم وبينه، إحبس الرجل ولا يخرج من عندك حتى يبايع أو تضرب عنقه. فوثب عند ذلك الحسين فقال: يا ابن الزرقاء أنت تقتلني أم هو؟ كذبت وأثمت، ثم خرج فمرّ بأصحابه فخرجوا معه حتى أتى منزله. فقال مروان للوليد: عصيتني لا والله لا يمكنك من مثلها من نفسه أبداً، قال الوليد: وبخ غيرك يا مروان إنك اخترت لي التي فيها هلاك ديني والله ما أحب أن لي ما طلعت عليه الشمس وغربت من مال الدنيا وملكها وأني قتلت حسيناً، سبحان الله أقتل حسيناً إن قال لا أبايع والله إني لأظن امرأ يحاسب بدم حسين لحفيف الميزان عند الله يوم القيامة، فقال له مروان: فإذا كان هذا رأيك فقد أصبت فيما صنعت، يقول هذا له وهو غير الحامد له على رأيه. وأما ابن الزبير فقال: الآن آتيكم ثم أتى داره فكمّن فيها، فبعث الوليد إليه فوجده مجتمعاً في أصحابه متحرزاً فآلح عليه بكثرة الرسل والرجال في أثر الرجال. أما حسين فقال: كُفّ حتى تنظر وننظر وترى ونرى، وأما ابن الزبير فقال: لا تعجلوني فاني آتيكم أمهلوني، فألحوا عليهما عشيتهما تلك وأول ليلهما وكانوا على حسين أشد إبقاء.

وبعث الوليد إلى ابن الزبير موالى له فشتموه وصاحوا به: يا ابن الكاهلية والله لتأتين الأمير أو ليقتلنك، فلبث بذلك نهاره كله وأول ليله يقول: الآن أجيء، فإذا استحثّوه قال: والله لقد استريت بكثرة الإرسال وتتابع هذه الرجال فلا تعجلوني حتى أبعث إلى الأمير من يأتيني برأيه وأمره، فبعث إليه أخاه جعفر بن الزبير فقال: رحمك الله كفّ عن عبد الله فإنك قد أفزعته وذعرت بكثرة رسلك وهو آتيك غداً إن شاء الله فمر رسلك فليصرفوا عنا، فبعث إليهم فأنصرفوا وخرج ابن الزبير من تحت الليل فأخذ طريق الفرع هو وأخوه جعفر ليس معهما ثالث وتجنب الطريق الأعظم مخافة الطلب وتوجه نحو مكة، فلما أصبح بعث إليه فوجده قد خرج، فقال مروان: والله إن أخطأ مكة فسرح في أثره الرجال، فبعث راكباً من موالى بني أمية في ثمانين راكباً فطلبوه فلم يقدروا عليه فرجعوا فتشاغلوا عن حسين بطلب عبد الله يومهم

ذلك حتى أمسوا. ثم بعث الرجال إلى حسين عند المساء فقال: أصبحوا ثم ترون ونرى، فكفوا عنه تلك الليلة ولم يلخوا عليه، فخرج حسين من تحت ليلته وهي ليلة الأحد ليومين بقيا من رجب سنة ٦٠هـ، وكان مخرج ابن الزبير قبله بليلة خرج ليلة السبت فأخذ طريق الفرع، فبينما عبد الله بن الزبير يساير أخاه جعفرأ إذ تمثل جعفر بقول صبرة الحنظلي:

وكل بني أم سيمسون ليلة ولم يبق من أعقابهم غير واحد
فقال عبد الله: سبحان الله ما أردت إلى ما أسمع يا أخي؟ قال: والله يا أخي ما أردت به شيئاً مما تكره، فقال: فذاك والله أكره إلي أن يكون جاء على لسانك من غير تعمد، قال وكأنه تطير منه. أما الحسين فإنه خرج بينه وإخوته وبني أخيه وجل أهل بيته إلا محمد بن الحنفية فإنه قال له: يا أخي أنت أحب الناس إلي وأعزهم علي ولست أذخر النصيحة لأحد من الخلق أحق بها منك، تنح بتبعتك عن يزيد بن معاوية وعن الأمصار ما استطعت ثم ابعث رسلك إلى الناس فادعهم إلى نفسك فإن بايعوا لك حمدت الله على ذلك وإن أجمع الناس على غيرك لم ينقص الله بذلك دينك ولا عقلك ولا يذهب به مروءتك ولا فضلك، إني أخاف أن تدخل مصرأ من الأمصار وتأتي جماعة من الناس فيختلفون بينهم فمنهم طائفة معك وطائفة عليك فيقتتلون وتكون لأول الأسنة فإذا خير هذه الأمة كلها نفسأ وأبأ وأماً أضيعها دماً وأذلها أهلاً، قال له الحسين: فإني ذاهب يا أخي، قال فانزل مكة فإن اطمأنت بك الدار فسييل ذلك، وإن نبت بك لحقت بالرحال وشعف الجبال وخرجت من بلد إلى بلد، حتى تنظر إلى ما يصير أمر الناس، وتعرف عند ذلك الرأي، فإنك أصوب ما يكون رأياً وأحزمه عملاً حتى تستقبل الأمور استقبالاً، ولا تكون عليك أبداً أشكل منها حين تستديرها استدياراً، قال: يا أخي قد نصحت فأشفقت فأرجو أن يكون رأيك سديداً موقفاً.

(الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٦ - ٢٢١).

زيد بن علي:

أما هشام بن محمد الكلبي، فإنه ذكر [أن أبا مخنف حدثه] أن أول أمر زيد بن علي كان أن يزيد بن خالد القسري ادعى مالاً قبّل زيد بن علي ومحمد بن عمر بن علي بن أبي طالب وداود بن علي بن عبد الله بن العباس... فكتب فيهم يوسف بن عمر إلى هشام بن عبد الملك، وزيد بن علي يومئذ بالرصانة يخاصم بني الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب في صدقة رسول الله (ﷺ) ومحمد بن عمر بن علي

يومئذ مع زيد بن علي، فلما قدمت كتب يوسف بن عمر على هشام بن عبد الملك بعث إليهم فذكر لهم ما كتب به يوسف بن عمر إليه مما ادعى قبلهم يزيد بن خالد فأنكروا، فقال لهم هشام: فإنّا باعثون بكم إليه يجمع بينكم وبينهم، فقال له زيد: أنشدك الله والرحم أن تبعث بي إلى يوسف بن عمر، قال: وما الذي تخاف من يوسف بن عمر، قال: أخاف أن يعتدي ابن علي، قال هشام: ليس ذلك له ودعا هشام كاتبه فكتب إلى يوسف عمر: أما بعد فإذا قدم عليك فلان وفلان فاجمع بينهم وبين يزيد بن خالد القسري فإن هم أقروا بما ادعى عليهم فسرّح به إلي وإن هم أنكروا فسله بيّنة فإن هو لم يقم البيّنة فاستحلفهم بعد العصر بالله الذي لا إله إلا هو ما استودعهم يزيد بن خالد القسري وديعة ولا له قبلهم شيء ثم خلّ سبيلهم.

فقالوا لهشام: إنا نخاف أن يتعدّى كتابك ويطول علينا، قال: كلا أنا باعث معكم رجلاً من الحرس يأخذه بذلك حتى يعجّل الفراغ، فقالوا: جزاك الله والرحم خيراً لقد حكمت بالعدل. فسرّح بهم إلى يوسف واحتبس أيوب بن مسلمة لأن أم هشام بن عبد الملك ابنة هشام بن إسماعيل بن هشام بن الوليد بن المغيرة المخزومي وهو في أخواله، فلم يؤخذ بشيء من ذلك القرف.

فلما قدموا على يوسف فأدخلوا عليه فأجلس زيد بن علي قريباً منه وألطفه في المسألة ثم سألهم عن المال فأنكروا جميعاً وقالوا: لم يستودعنا مالاً ولا له قبلنا حق، فأخرج يوسف يزيد بن خالد إليهم فجمع بينه وبينهم وقال له: هذا زيد بن علي وهذا محمد بن عمر بن علي وهذا فلان وفلان الذين كنت ادّعت عليهم ما ادّعت، فقال: مالي قبلهم قليل ولا كثير، فقال يوسف: أفبي تمهراً أم بأمر المؤمنين؟ فعذبه يومئذ عذاباً ظن أنه قد قتله، ثم أخرجهم إلى المسجد بعد صلاة العصر فاستحلفهم فحلفوا له وأمر بالقوم فبسط عليهم ما عدا زيد بن علي فإنه كفّ عنه فلم يقتدر عند القوم على شيء فكتب إلى هشام يعلمه الحال فكتب إليه هشام أن استحلفهم وخلّ سبيلهم، فخلّى عنهم فخرجوا فلحقوا بالمدينة وأقام زيد بن علي بالكوفة...

قال هشام بن محمد الكلبي [عن أبي مخنف]: فجعلت الشيعة تختلف إلى زيد ابن علي وتأمّره بالخروج ويقولون: إنا لنرجو أن تكون المنصور وأن يكون هذا الزمان الذي يهلك فيه بنو أمية. فأقام بالكوفة فجعل يوسف بن عمر يسأل عنه فيقال هو ها هنا فيبعث إليه أن أشخص فيقول: نعم ويعتّل له بالوجع، فمكث ما شاء الله ثم سأل أيضاً عنه فقليل له: هو مقيم بالكوفة بعد لم يبرح، فبعث إليه فاستحّثه بالشخص فاعتّل عليه بأشياء يتناعها وأخبره أنه في جهازه ورأى جد يوسف في أمره فتهياً ثم شخص حتى أتى القادسية، وقال بعض الناس: أرسل معه رسولا

حتى بلغه العُذيب فلحقته الشيعة فقالوا له: أين تذهب عنا ومعك مائة ألف رجل من أهل الكوفة يضربون دونك بأسيا فهم غداً وليس قبلك من أهل الشام إلا عدة قليلة لو أن قبيلة من قبائلنا نحو مذحج أو همدان أو تميم أو بكر نصبت لهم لكلفتكم بإذن الله تعالى، فننشدك الله لما رجعت، فلم يزلوا به حتى ردوه إلى الكوفة...

قال: فرجع زيد إلى الكوفة فاستخفى. قال: فقال له محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب، حيث أراد الرجوع إلى الكوفة: أذكرك الله يا زيد لما لحقت بأهلك ولم تقبل قول أحد من هؤلاء الذين يدعونك إلى ما يدعونك إليه فإنهم لا يفون لك، فلم يقبل منه ذلك ورجع.

قال هشام: [قال أبو مخنف:] فأقبلت الشيعة لما رجع إلى الكوفة يختلفون إليه ويبايعون له حتى أحصى ديوانه خمسة عشر ألف رجل فأقام بالكوفة بضعة عشر شهراً إلا أنه قد كان منها بالبصرة نحو شهرين، ثم أقبل إلى الكوفة فأقام بها وأرسل إلى أهل السواد وأهل الموصل رجالاً يدعون إليه. قال: وتزوج حيث قدم الكوفة ابنة يعقوب بن عبد الله السلمي أحد بني فرقد وتزوج ابنة عبد الله بن أبي العنابس الأزدي...

قال: وكان زيد بن علي ينزل بالكوفة منازل شتى في دار امرأته في الأزد مرة، ومرة في أصهاره السلميين ومرة عند نصر بن خزيمة في بني عيس، ومرة في بني عُبر، ثم إنه تحول من بني عُبر إلى دار معاوية بن إسحق بن زيد بن حارثة الأنصاري في أقصى جبالته سالم السلولي وفي بني نهد وبني تغلب عند مسجد بني هلال بن عامر. فأقام يبايع أصحابه، وكانت بيعته التي يبايع عليها الناس: إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء ورد المظالم وإقفال المجنم ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا، أتبايعون على ذلك؟ فإذا قالوا نعم وضع يده على أيديهم، ثم يقول: عليك عهد الله وميثاقه وذمته ورسوله لتفريق بيعتي ولتقاتلن عدوي ولتنصحن لي في السر والعلانية، فإذا قال نعم مسح يده على يده ثم قال اللهم أشهد. فمكث بذلك بضعة عشر شهراً فلما دنا خروجه أمر أصحابه بالاستعداد والتهيؤ فجعل من يريد أن يفي ويخرج معه يستعد ويتهيأ فشاع أمره في الناس...

ذكر هشام [عن أبي مخنف]: أن زيد بن علي لما أمر أصحابه بالتأهب للخروج والاستعداد أخذ من كان يريد الوفاء له بالبيعة فيما أمرهم به من ذلك فانطلق

سليمان بن سراقه البارقى إلى يوسف بن عمر فأخبره خبره وأعلمه أنه يختلف إلى رجل منهم يقال له عامر وإلى رجل من تميم يقال له طعمة ابن أخت البارقي وهو نازل فيهم، فبعث يوسف يطلب زيد بن علي في منزلهما فلم يوجد عندها وأخذ الرجلان، فأتي بهما فلما كلمهما استبان له أمر زيد وأصحابه، وتخوف زيد بن علي أن يؤخذ فتعجل قبل الأجل الذي جعله بينه وبين أهل الكوفة... قال: فلما رأى أصحاب زيد بن علي الذين بايعوه أن يوسف بن عمر قد بلغه أمر زيد وأنه يدس إليه ويستبحث عن أمره، اجتمعت إليه جماعة من رؤوسهم، فقالوا: رحمك الله ما قولك في أبي بكر وعمر؟ قال زيد: رحمهما الله وغفر لهما ما سمعت أحداً من أهل بيتي يتبرأ منهما ولا يقول فيهما إلا خيراً، قالوا: فلم تطلب إذا بدم أهل هذا البيت إلا أن وثباً على سلطانكم فنزعاه من أيديكم؟ فقال لهم زيد: إن أشد ما أقول فيما ذكرت إننا كنا أحق بسلطان رسول الله (ﷺ) من الناس أجمعين وإن القوم استأثروا علينا ودفعوه عنه ولم يبلغ ذلك عندنا بهم كفراً، قد ولوا فعدلوا في الناس وعملوا بالكتاب والسنة، قالوا: فلم يظلمك هؤلاء إذا كان أولئك لم يظلموك، فلم تدعو إلى قتال قوم ليسوا لك بظالمين؟ فقال: إن هؤلاء ليسوا كأولئك، إن هؤلاء ظالمون لي ولكم ولأنفسهم وإنما ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) وإلى السنن أن تحيا وإلى البدع أن تُطفاً فإن أنتم أحبتمونا سعدتم وإن أنتم أبيتم فليست عليكم بوكيل: ففارقوه ونكثوا بيعته وقالوا: سبق الإمام وكانوا يزعمون أن أبا جعفر محمد بن علي أخا زين بن علي هو الإمام وكان قد هلك يومئذ، وكان ابنه جعفر بن محمد حياً فقالوا: جعفر إمامنا اليوم بعد أبيه وهو أحق بالأمر بعد أبيه ولا تتبع زيد بن علي فليس بإمام، فسامهم زيد الرافضة، فهم اليوم يزعمون أن الذي سامهم الرافضة المغيرة حيث رافقوه وكانت طائفة منهم قبل خروج زيد مروا إلى جعفر بن محمد بن علي فقالوا له: إن زيد بن علي فينا يبايع، أفترى لنا أن نبايعه؟ فقال لهم: نعم بايعوه فهو والله أفضلنا وسيدنا وخيرنا، فجاؤوا فكتموا ما أمرهم به.

قال: واستتب لزيد بن علي خروجه فواعد أصحابه ليلة الأربعاء أول ليلة من صفر سنة ١٢٢ هـ وبلغ يوسف بن عمر أن زيداً قد أزمع على الخروج فبعث إلى الحكم بن الصلت فأمره أن يجمع أهل الكوفة في المسجد الأعظم يحصرهم فيه، فبعث الحكم إلى العرفاء والشرط والمناكب والمقاتلة فأدخلهم المسجد ثم نادى متناديه ألا إن الأمير يقول من أدركناه في رحله فقد برئت منه الذمة، أدخلوا المسجد الأعظم، فأتى الناس المسجد يوم الثلاثاء قبل خروج زيد بيوم وطلبوا زيداً في دار معاوية بن إسحق بن زيد بن حارثة الأنصاري فخرج ليلاً وذلك ليلة الأربعاء في ليلة شديدة البرد من دار معاوية بن إسحق، فرفعوا الهرابي فيها النيران ونادوا: يا

منصور أَمِثْ يا منصور، فكلما أكلت النار هروياً رفعوا آخر فما زالوا كذلك حتى طلع الفجر، فلما أصبحوا بعث زيد بن علي القاسم التنعي ثم الحضرمي ورجلاً آخر من أصحابه يناديان بشعارهما فلما كانوا في صحراء عبد القيس لقيهم جعفر بن العباس الكندي فشدوا عليه وعلى أصحابه فقتل الرجل الذي كان مع القاسم التنعي وارثت القاسم فأُتي به الحكم فكلّمه فلم يرد عليه شيئاً فأمر به فضربت عنقه على باب القصر، فكان أول من قتل من أصحاب زيد بن علي هو وصاحبه. وأمر الحكم بن الصلت بدروب السوق فغلقت وغلقت أبواب المسجد على أهل الكوفة، وعلى أرباع الكوفة يومئذ على ربع أهل المدينة إبراهيم بن عبد الله بن جرير البجلي وعلى مذحج وأسد عمرو بن أبي بَذَل العبدى وعلى كندة وربيع المنذر بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي وعلى تميم وهمدان محمد بن مالك الهمداني ثم الخيواني. قال: وبعث الحكم بن الصلت إلى يوسف بن عمر فأخبره الخبر فأمر يوسف مناديه فنادى في أهل الشام: من يأتي الكوفة فيقترب من هؤلاء القوم فيأتيني بخيرهم؟ فقال جعفر بن العباس الكندي: أنا، فركب في خمسين فارساً ثم أقبل حتى انتهى إلى جبانة سالم السلولي فاستخبرهم ثم رجع إلى يوسف بن عمر فأخبره، فلما أصبح خرج إلى تل قريب من الحيرة فنزل عليه ومعه قریش وأشراف الناس، وعلى شرطته يومئذ العباس بن سعيد المزني فبعث الريان بن مسلمة الأراشي في ألفين ومعه ثلثمائة من القيقانية رجالاً معهم النشاب، وأصبح زيد بن علي فكان جميع من وافته تلك الليلة مائتي رجل وثمانية عشر رجلاً، فقال زيد: سبحان الله أين الناس؟ فقيل له هم في المسجد الأعظم محصورون، فقال: لا والله ما هذا لمن بايعنا بعذر.

... وأقبل زيد بن علي من جبانة سالم حتى انتهى إلى جبانة العائدين وبها خمسمائة من أهل الشام فحمل عليهم زيد بن علي فيمن معه فهزمهم...

قال: وانتهى زيد بن علي إلى باب دار رجل من الأزدي يقال له أنس بن عمرو وكان فيمن بايعه فنودي وهو في الدار، فجعل لا يجيب فناده زيد: يا أنس أخرج إليّ رحمك الله فقد جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً، فلم يخرج إليه، فقال زيد ما أخلفكم قد فعلتموها الله حسيبكم.

... قال: وأقبل زيد بن علي وقد رأى خذلان الناس إياه فقال يا نصر بن خزيمة أخاف أن يكونوا قد جعلوها حسينية، فقال له: جعلني الله لك الفداء أما أنا فوالله لأضربن معك بسيفي هذا حتى أموت فكان قتاله يومئذ بالكوفة. ثم إن نصر ابن خزيمة قال لزيد بن علي: جعلني الله لك الفداء إن الناس في المسجد الأعظم محصورون فامض بنا نحوهم فخرج بهم زيد نحو المسجد فمر على دار خالد بن

عرفطة، وبلغ عبيد الله بن العباس الكندي إقباله فخرج في أهل الشام وأقبل زيد فالتقوا على باب عمر بن سعد بن أبي وقاص فكعَّ صاحب لواء عبيد الله وكان لواءه مع سلمان موله فلما أراد عبيد الله الحملة ورآه قد كع عنه قال إحمل يا ابن الخبيثة، فحمل عليهم فلم ينصرف حتى خضب لواءه بالدم، ثم إن عبيد الله برز فخرج إليه واصل الحنَّاط فاضطربا بسيفهما فقال للأحول خذها مني وأنا الغلام الحنَّاط وقال الآخر قطع الله يدي إن كِلتَ بقفيز أبداً ثم ضربه فلم يصنع شيئاً وانهزم عبيد الله بن العباس وأصحابه حتى انتهوا إلى دار عمرو بن حريث، وجاء زيد وأصحابه حتى انتهوا إلى باب الفيل فجعل أصحاب زيد يدخلون راياتهم من فوق الأبواب ويقولون: يا أهل المسجد أخرجوا من الذل إلى العز أخرجوا إلى الدين والدنيا فإنكم لستم في دين ولا دنيا، فأشرف عليكم أهل الشام فجعلوا يرمونهم بالحجارة من فوق المسجد وكان يومئذ جمع كبير بالكوفة في نواحيها وقيل في جبانة سالم وانصرف الريان بن سلمة إلى الحيرة عند المساء وانصرف زيد بن علي فيمن معه، وخرج إليه ناس من أهل الكوفة فتزل في دار الرزق...

(ثم يتابع المناوشات إلى استشهاد زيد، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٦٨ - ١٦٧٠،
١٦٧٦ - ١٦٧٧، ١٦٨٥، ١٦٩٨ و ١٧٠٦ - ١٧١١).

مُصعب الرُّبيري

ولد مَعَدَّ بن عدنان :

قال : فولد معد بن عدنان : نزاراً وقضاة ، وأمهما : معانة بنت جَوْشَم بن حُلْهُمَة بن عامر بن عوف بن عدي بن دُب بن جُرْهُم ، وقد انتسبت قضاة إلى جَمِير ، فقالوا قضاة بن مالك بن حمير بن سبأ ، وأمه : عَكْبَرَة امرأة من سبأ ، خَلَف عليها معدّ ، فولدت قضاة على فراش معدّ ، وزوروا في ذلك شعراً فقالوا :

يا أيها الداعي ادعنا وأبشِرِ وكن قضاةً ولا تَنَزَّرِ
قُضاةُ بَنِ مالِكِ بن جَمِيرِ النسبُ المعروف غيرُ المنكرِ
قال : وأشعار قضاة في الجاهلية وبعد الجاهلية تدل على أن نسبهم في معد .
قال جميل : وهو من بني الحارث بن سعد ، أخوة عذرة ، وهم من قضاة :

وأي مَعَدَّ كان في رِمَاجِهِم كما قد أفأنا والمفاخرُ مُنْصِفُ
وقال زيادة بن زيد ، وهو منهم :

وإذا مَعَدُّ أوقدت نيرانها للمجدِ أغضت عامرٌ وتقتنوا
وعامر هؤلاء رهط هذبة بن خشرم ، وهم إخوة عذرة من بني الحارث بن سعد بن قضاة . قال : كان الوليد في سفر ، فرجز به ابن العذري ، والوليد على نجيب ، فقال :

يا بكرُ هل تعلمُ من عَلاكا خليفةُ الله على دُرَكا
فقال الوليد لجميل : إنزل ، فأرجز . فتزل ، فقال :

أنا جميلُ في السَّنامِ من مَعَدَّ في الذروة العلياء والركنِ الأشَدَّ
فقال له : إركب لا حملك الله ، ولم يمدح جميل أحداً قط ، والشعر في هذا كثير ، والله أعلم .

فولد نزار: مضر وإياداً، وأمهما: خبية بنت عك بن عدنان، وربيعه وأنمار ابني نزار، وأمهما: حدالة بنت وعلان بن جَوْشَم بن جُلْهَمَة بن عامر بن عوف بن عدي بن دُب بن جُرْهُم، وكان يقال: ربيعة وعمر الصريحان من ولد إسماعيل. فدخل من كان منهم بالعراق في التَّخَع، وكان منهم بالشام على نسبهم في نزار، وقد قال امرؤ القيس بن حجر:

ولقد رَحَلْتُ العيسَ ثُمَّ رَجَرْتُهَا وَهَنَّا وَقَلْتُ: عَلَيكَ خَيْرَ مَعَدٍ
فعليك سعد بن الضباب فاسرعي سيراً إلى سعدٍ عليك بسعدٍ
قومٌ تفرع من إياد بيثها بين النّبيت الأكرمين وبُردٍ
سعدٌ يحير الخائفين وكفّه تَنُدَى نوالاً من طريف وتلدٍ
وأما أنمار بن نزار فمنهم: بجيلة، انتسبوا إلى اليمن إلا من كان منهم بالشام والمغرب، فإنهم على نسبهم إلى أنمار بن نزار. وقال جرير بن عبد الله حين نافر الفرافصة الكلبي إلى الأقرع بن حابس:

يا أقرع بن حابسٍ يا أقرعُ إن يُصرع اليوم أخوك تُصرع
وقال أيضاً:

يا ابني نزار انصُرا أخاكما إنَّ أبي وجَدْتُهُ أباكما
لن يُحْدِلَ اليومُ أخَّ والأكما

فنفره الأقرع على الفرافصة بن الأحوص.

ومنهم: خزيمة، وهم يَشْكُر، وقد انتسبوا في الأزد ومنهم: خَثْعَم، وهو أقبل بن أنمار بن نزار، وإنما خَثْعَم جبل تحالفوا عنده فنتسبوا إليه، وهم بالسراة على نسبهم إلى أنمار بن نزار. وإذا كانت بين اليمن فيما هنالك وبين مضر حرب كانت خَثْعَم مع اليمن على مضر.

قال أبو عبد الله الزبيري: فولد مضر بن نزار: إلياس، والناس، وهو عيلان، وأمهما: الحنفاء ابنة إياد بن مَعَد. فولد إلياس بن مُضَر: مدركة واسمه عامر، وطابخة واسمه عمرو، وقَمْعَة واسمه عُمَيْر، وأمهم: خِنْدِف، واسمها ليل بنت حلوان بن عمران بن الحافي بن قضاعة، ويقال لهم خِنْدَف بِاسْمِ أمهم، وينتسبون إليها، وأما قَمْعَة وهو عمير فيزعمون أنه أبو خزاعة، يقولون: كعب بن لُحَي بن قَمْعَة بن خندف. ويروى عن النبي (ﷺ) أنه قال: أول من سبب السائبة وبخر البحيرة وحَمَى الحامي عمرو بن لُحَي بن قَمْعَة [أبو بني كعب هؤلاء]، رأيت في النار يجر قُضْبَة، وأشبهُ وَلَدَهُ بن أَكْثَم بن أَبِي الجَوْن. فقال أَكْثَم: أضرني ذلك يا رسول الله؟ قال: أنت مؤمن وهو كافر.

وخزاعة تقول: كعب بن عمرو بن ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر بن غسان، ويأبون هذا النسب والله أعلم. إن كان رسول الله (ﷺ) قال ما روي، فرسول الله (ﷺ) أعلم وما قال فهو الحق.

وأما طابخة، وهو أبو تميم وضبة وعكيل وتميم بنو أذ بن طابخة أخي مُزينة ومُرّ.

فولد مُدركة، وهو عامر بن إلياس: خزيمة وهذيل، أمهما سلمى بنت أسد ابن ربيعة بن نزار.

فولد خزيمة بن مدركة: كنانة، وأمه: عوانة بنت قيس بن عيلان، وأسدًا وأسدة والهُون بني خزيمة، وأمهم: برة بنت مُرّ بن أذ بن طابخة بن إلياس ابن مضر بن نزار، وهي أخت تميم بن مر، وقال جرير بن الخطفي:

فَمَا الْأُمُّ الَّتِي وَلَدَتْ قَرِيشًا بِمَقْرِفَةِ النَّجَارِ وَلَا عَقِيمٍ
فَمَا وَلَدَتْ بِأَكْرَمَ مِنْ أَبِيكُمْ وَلَا خَالَ بِأَكْرَمَ مِنْ تَمِيمٍ
فَأَمَّا أَسَدَةٌ فَيَزْعُمُونَ أَنَّهُ جُذَامٌ وَلَحْمٌ وَعَامِلَةٌ، واسم جذام عامر، وقد انتسب بنو أسدة في اليمن، فقالوا: جذام بن عدي بن الحارث بن مرة بن أدد بن زيد بن كهلان، وقد قال أبو سمال الأسدي، واسمه سمعان بن هبيرة بن مساحق بن بجير ابن عُمير بن أسامة بن نصر بن قَعْن، وهو يذكر نسب جذام ولحم وعاملة:

أَبْلَغُ جُذَامًا وَلَحْمًا إِنْ عَرَضَتْ بِهِمْ وَالْقَوْمُ يَنْفَعُهُمْ عِلْمًا إِذَا عَلِمُوا
وَالْقَوْمُ عَامِلَةٌ الْأَثَرِينَ قُلْ لَهُمْ قَوْلًا سَتَبْلُغُهُ الْوَسَاجَةُ الرُّسُمُ
لَأَنْتُمْ فِي صَمِيمِ الْحَقِّ إِخْوَتُنَا إِذْ يَخْلُقُ الْمَاءُ فِي الْأَرْحَامِ وَالنَّسَمُ
لَمْ أَرْ مِثْلَ الَّذِي يَأْتُونَ جَاءَ بِهِ قَوْمٌ يَذَرُّ عَلَى مَخْتَوِمِهِمْ هُمُ
وقال بعض من يعلم: لما قدم خالد بن عبد الله القسري أميراً على العراق، ومعه قوم من جند الشام، فيهم من لحم وجذام، فأهدت لهم بنو أسد بن خزيمة، فقالوا: أنتم قومنا، وأحدثوا هذا الشعر إلا بيتاً منه «لم أرَ مثلَ الذي يأتون جاء به»، فإنه قديم لا يدري لمن هو ولا من عني به.

(أبو عبد الله المصعب بن عبد الله الزبيري، أنساب قريش، عني بنشره إ. ليفي بروفنسال، ذخائر العرب؛ ١١ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٣])، ص ٥ - ٦).

ولد عبد الله بن عبد المطلب:

فولد عبد الله بن عبد المطلب: رسول الله (ﷺ)، وأمه آمنة بنت وهب بن عبد

مناف بن زهرة بن كلاب، وأمها بزة بنت عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار بن قُصَيٍّ، وأمها أم حبيب بنت أسد بن عبد العزى بن قصي، وأمها برة بنت عدي بن عُوَيْج بن عدي بن كعب، وأمها أميمة بنت مالك بن عَثْم بن حنش بن عادية بن صعصعة بن كعب بن طابخة بن لحيان بن هذيل، وأمها قلابة بنت الحارث، وهو أبو قلابة الشاعر، وهو أقدم من قال الشعر في هذيل، وهو الذي يقول:

إن الرشادَ وإن الغيَّ في قَرَنٍ بكل ذلك يأتيك الجديدان
لا تَأْمَنَنَّ وإن أصبحت في حَرَمٍ إن المنايا بجَنَبِي كل إنسان
واسم أبي قلابة الحارث بن صعصعة بن كعب بن طابخة بن لحيان بن هذيل،
وأمه ربة بنت الحارث بن تميم، وأمها لُبْنى بنت الحارث بن النمر بن جروة بن أسيَد
ابن عمرو بن تميم بن مر بن أد بن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار.

فَوَلَدَ رسول الله (ﷺ) القاسم، وهو أكبر ولده، ثم زينب، ثم عبد الله، ثم
أم كلثوم، ثم فاطمة، ثم رقية. هم هكذا، الأول فالأول. ثم مات عبد الله ثم
ولدت مارية بنت شمعون إبراهيم، وهي القبطية التي أهداها إلى رسول الله المقوقس
صاحب الإسكندرية، وأهدى معها أختها سيرين وخصياً يقال له مأبور، فوهب
رسول الله (ﷺ) سيرين لحسان بن ثابت الشاعر فولدت له عبد الرحمن بن حسان،
وقد انقرض ولدُ حسان بن ثابت.

وَأُمُّ بني رسول الله (ﷺ) غير إبراهيم خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد
العزى بن قُصَيٍّ بن كلاب، وأمها فاطمة بنت زائدة بن جُندب وهو الأصم بن هرم
ابن رواحة بن حُجر بن عَبد بن معيص، وأمها هالة بنت عبد مناف بن الحارث بن
منقذ بن عمرو بن معيص، وأمها العرقة، واسمها قلابة بنت سَعِيد بن سهم بن
عمرو بن هُصَيْص بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر، وجَبَان بن عبد مناف، أخو
هالة لأبيها وأمها، هو الذي رمى سعد بن معاذ يوم الخندق، فقال: خذها وأنا ابن
العرقة، فقال رسول الله (ﷺ): عَرَّقَ الله وجهه في النار، فأصاب أَكْحَلَ سعد،
فمات منها شهيداً.

وكان مولد إبراهيم في ذي الحجة سنة ثمان من الهجرة، مات بالمدينة وهو
ابن ثمانية عشر شهراً، وإخوة ولد رسول الله (ﷺ) لأُمهم: هند بنت عتيق بن عائذ
ابن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، وهند بنت أبي هالة تَبَّاش بن زارة، وهالة بنت أبي
هالة، وأبو هالة من بني أسيَد بن عمرو بن تميم حليف بني عبد الدار بن قُصَيٍّ.

وكانت زينب بنت رسول الله (ﷺ) عند أبي العاصي بن الربيع بن وائل،
فولدت له علياً، انقرض، وكان غلاماً، زعموا أن رسول الله (ﷺ) أردفه خلفه يوم

فتح مكة وهو رديف رسول الله (ﷺ)؛ وأمامة بنت أبي العاصي أوصى بها أبو العاصي إلى الزبير بن العوام، فتزوجها علي بن أبي طالب فقتل عنها، فتزوجها المغيرة ابن نوفل، فهلك عندة، ولم تلد، فليس لزيب عقب.

وكانت رقية عند عتبة بن أبي لهب، وكانت أم كلثوم عند عتية بن أبي لهب. فلما نزلت ﴿تَبَّتْ يُدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ أمرهما أبوهما وأمهما ففارقاهما. فتزوج عثمان بن عفان رقية بمكة وهاجرت معه إلى أرض الحبشة، فولدت له عبد الله، به كان يكنى، وقدمت المدينة معه، وتخلف عن بدر عليها بأمر رسول الله (ﷺ) ثم تزوج أم كلثوم، فهلك عندة.

وكانت فاطمة عند علي بن أبي طالب، فولدت له الحسن بن علي في النصف في شهر رمضان سنة ثلاث من الهجرة، أخذته عن محمد بن سعد كاتب الواقدي، يعني مولد الحسن، وسماه رسول الله (ﷺ) حسناً وكان يشبه بالنبي (ﷺ) مر به أبو بكر الصديق ومعه علي يمشي إلى جانبه، والحسن يلعب مع الصبيان، وذلك بعد وفاة النبي (ﷺ) فاحتمله على رقبته وهو يقول:

[وابأي] شبه النبي ليس شبيهاً بعلي

وذكر لي عن عبد الله البهي مولى آل الزبير قال: تذاكرنا من أشبه الناس بالنبي (ﷺ)، فدخل علينا عبد الله بن الزبير، فقال: أنا أحدثكم بأشبه أهله به وأحبهم إليه الحسن بن علي، رأيت يحيى وهو ساجد فيركب رقبته، أو قال ظهره، فما ينزل حتى يكون هو الذي ينزل، ولقد رأيته وهو راكع فيفرج بين رجله حتى يخرج من الجانب الآخر وقال فيه رسول الله (ﷺ): إنه ربحاني من الدنيا، وإن ابني هذا السيد، وعسى أن يصلح الله به فئتين من المسلمين وقال: اللهم إني أحبه وأحب من يحبه، وسئل الحسن: ماذا سمعت من رسول الله (ﷺ)؟ قال: سمعته يقول: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الشر ريبة وإن الخير طمأنينة، وعقلت منه أني بينما أنا أمشي معه إلى جنب جرين الصدقة تناولت ثمرة فألقيتها في فمي فأدخل أصبعه فاستخرجها في لعبها فألقاها وقال: إنا آل محمد لا تحل لنا الصدقة وعقلت منه الصلوات الخمس، وعلمني كلمات أقوالهن عند انقضائهن: اللهم أهدنا فيمن هديت، وعافنا فيمن عافيت، وتولنا فيمن توليت، وبارك لنا فيما أعطيت، وقنا شر ما قضيت، إنك تقضي ولا يقضى عليك، إنه لا يذل من واليت، تباركت ربنا وتعاليت...

قال: وروى ابن عون عن عُمير بن إسحاق قال: ما تكلم أحد عندي كان أحب إلي إذا تكلم ألا يسكت من الحسن بن علي، وما سمعت منه كلمة فحش قط إلا مرة، فإنه كان بين حسين بن علي وعمرو بن عثمان خصومة في أرض فعرض

حُسين ولم يرَضه عمرو، فقال الحسن: ليس عندنا إلا ما يرغم أنفه. فهذه أشر كلمة فحش سمعتها منه قط.

وذكر عن علي بن زيد بن جدعان التميمي قال: خرج الحسن بن علي خمس عشرة مرة ماشياً، وخرج من ماله لله مرتين، وقاسم الله ثلاث مرات، حتى ان كان ليعطي نعلًا ويمسكُ نعلًا، ويعطي خفًا ويمسك خفًا.

والحسين بن علي، يكتى أبا عبد الله، ولد لخمس ليال خلون من شعبان سنة أربع من الهجرة. ذكر أن أم الفضل، امرأة العباس، قالت: يا رسول الله! رأيت فيما يرى النائم كأن عضواً من أعضائك في بيتي. قال خيراً رأيت، تلد فاطمة غلاماً فترضعينه بلبان ابنك فُثم فولدت حسيناً فكفلته أم الفضل...

وأم كلثوم بنت علي، خطبها عمر بن الخطاب إلى علي بن أبي طالب، وقال: زوجني يا أبا الحسن، فإني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: كل سبب وصهر منقطع يوم القيامة إلا سببي وصهري. فزوجه إياها، فولدت لعمر زيدا ورقية، ثم قتل عنها عمر، فتزوجها محمد بن جعفر بن أبي طالب فمات عنها، فتزوجها عون بن جعفر بن أبي طالب فمات عنها، فتزوجها عبد الله بن جعفر فمات عنها.

وزينب بنت علي زوجها علي من عبد الله بن جعفر، فولدت له علي بن عبد الله، وأم كلثوم.

(المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢٥).

الهيثم بن عدي

اختيار موقع الكوفة:

... حدثني الهيثم بن عدي الطائي قال: أقام المسلمون بالمدائن واختطوها وبنوا المساجد فيها ثم إن المسلمين استوخموها واستوبؤوها فكتب بذلك سعد بن أبي وقاص إلى عمر فكتب إليه عمر أن تنزلهم منزلاً غربياً، فارتاد كويقة بن عمر فنظروا فإذا الماء محيط بها فخرجوا حتى أتوا موضع الكوفة اليوم فانتهوا إلى الظهر وكان يدعى خد العذراء ينبت الخزامى والأقحوان والشيح والقيصوم والشقائق فاخطوها.

(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، كتاب فتوح البلدان، تحرير م. ج. دوغويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٦٦)، ص ٢٧٧).

عبد الملك وعمرو بن سعيد:

وحدثني حفص بن عمر عن الهيثم بن عدي، [عن ابن عياش الهمداني وأبي خبّاب قالاً:] قال قبيصة بن ذؤيب الخزاعي: كنت عند عبد الملك بن مروان أنا وحسان بن بحدل الكلبي وولده وإخوته وأبو الزعيزعة مولاه فجاء الآذن فاستأذن لعمر بن سعيد، فأذن له وجعل يقول:

إذا هممت بقتله فتمكّن	إحذر عدوك أن يكون صديقاً
فأصول صولة حازم مستمكن	أدنيته مني ليسكن روعه
ليس المسيء سبيله كالمحسن	غضباً ومحمية لديني (إنه)

ثم التفت إليّ وإلى حسان فقال: إن شئتما فقوموا، فلما نهضنا وقد أقبل عمرو، قال عبد الملك، وهو يتضحك: يا حسان أنت أطول من قبيصة ثم خرجنا. فقال حسان: هو والله قاتله، إن عبد الملك ليس في منطقته فضل وإنما مازحنا ليؤنسه ثم يثب به. قال: وسلّم عمرو ثم جلس مع عبد الملك على سريره فحادثه

ساعة، ثم أقبل أبو الزعيزعة فأخذ السيف عن عاتقه، فقال: يا أمير المؤمنين أيؤخذ سيفي؟ فضحك عبد الملك ثم قال: أوتطمع لا أبا لغيرك أن تقعد معي بسيف بعد الذي كان منك؟ فأطرق عمرو ثم قال له عبد الملك: يا أبا أمية إني كنت أعطيت الله عهداً إن ملأت عيني منك مستمكناً أن أجمع يديك إلى عنقك، ثم أثقلتك حديداً، فقال عبد العزيز بن مروان: ثم تصنع ماذا يا أمير المؤمنين؟ قال: أطلقه وما عسيت أن أصنع بأبي أمية، قم يا أبا الزعيزعة فأت بجامعة وقيد فأتي بهما وكانا قد أعدا له فصيرهما في عنقه ورجليه فقال عمرو: نشدتك الله يا أمير المؤمنين أن تخرجني فيهما على رؤوس الناس، فقال: أو مكرراً يا أبا أمية! لعمري ما أخرجك فيهما ولا أخرجهما منك إلا صُعداً. ثم جذبه أبو الزعيزعة جذبة سقط منها على وجهه، فأصابته قائمة السرير ثنيته فانكسرت. فقال: يا عبد الملك نشدتك الله أن يدعوك كسر عظم مني إلى أن تركبني بأشد منه، فقال: يا أبا أمية لو علمت أن العرب والعجم يبقون هملأً ويصلح أمر قريش فقط لفديتك بدم النواظر، ولكنه والله ما اجتمع فحلان في هجمة قط إلا قتل أحدهما صاحبه، قم يا عبد العزيز فاضرب عنقه وخرج عبد الملك للصلاة العصر، فإذا يحيى بن سعيد قد وافى في ألف من مواليه من أهل حمص، فلما أحس به عبد الملك أمسك أنفه بيده كالرعيّف وقدم ابن أم الحكم الثقفي وكان خلفه، فصلّى ابن أمّ الحكم بالناس، ودخل عبد الملك القصر فقال لعبد العزيز: ما صنعت؟ قال: يا أمير المؤمنين ناشدني الله والرحم فكرهت قتله، فقال: ... إذنه يا غلام فاضّجع له ثم ذبحه بيده بالسيف وهو يقول:

يا عمرو إلا تدع شتمي ومنقصتي أضربك حتى تقول الهامة إسقوني

قال: وانقضت الصلاة وخرج يحيى بن سعيد إلى الباب في مواليه وأصحابه فكثّر ضجيجهم وجعلوا يقولون: أسمعنا صوتك يا أبا أمية فخرج إليهم الوليد بن عبد الملك بن موالى عبد الملك وغيرهم فناوشوهم فأصابته ضربة على إتيته وذلك الصحيح، ويقال على رأسه، فأخذه ابن أرقم فأدخله بيتاً وأجاف عليه الباب ودخل عبد الرحمن بن أم الحكم من باب المسجد فقال لعبد الملك: أيها الرجل ما صنعت فقد حلّ الخطب، قال: قتلته، قال: أصاب الله بك الخير والرشد. فأخذ ابن أم الحكم الرأس فرمى به إلى أصحاب الأشدق فانكسروا حين يثسوا منه، وأمر عبد الملك ببيت المال ففتح ونادى في الناس أن احضروا أعطياتكم فأقبل الناس وتركوا ما كانوا فيه ووضع لعبد الملك سرير فخرج فجلس عليه وهو يقول أين الوليد والله لئن كانوا أصابوه لقد أدركوا ثأرهم فأخبر بمكانه وأنه لم يصب فأمسك وأمر عبد الملك فنودي من أتى بيحيى بن سعيد أو بأحد من ولد سعيد فله ألف دينار، فأخذوا جميعاً من ساعتهم فأمر بإشخاصهم إلى الكوفة، فصار يحيى مع مصعب بن الزبير.

(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر، والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غويتن، ج ٢ في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٤، ص ١٤١ - ١٤٤).

عبد الملك وابن الأشر:

وقال الهيثم بن عدي: كتب عبد الملك إلى إبراهيم بن الأشر وهو مع مصعب كتاباً فأتى به المصعب قبل أن يقرأه فلما قرأه قال له: يا أبا النعمان أتدري ما فيه؟ قال: لا، قال: يعرض عليك ما سقت دجلة أو ما سقى الفرات فإن أبيت جمعهما لك وإن هذا لما يرغب فيه، فقال إبراهيم: ما كنت لأتقلد الغدر والخيانة، وما عبد الملك من أحد بأياس منه مني، وما ترك أحداً ممن معك إلا وقد كتب إليه فابعث إليهم واضرب أعناقهم وإلا فأوقرهم حديداً ثم ألقيهم في أبيض كسرى ووكل بهم حفظة فإن ظفرت عفوت عنهم أو عاقبت، فقال: يا أبا النعمان إني أخاف في هذه القالة ووالله لو لم أجد إلا النمل لقتلت به أهل الشام.

قال: فلما اصطفت الناس مال عتاب بن ورقاء فذهب وكان على خيل أهل الكوفة وجعل إبراهيم يقول لرجل رجل تقدم فيلتوي عليه فيتقدم هو فيقاتل فلم يزل يفعل ذلك حتى قُتل. ثم تقدم مصعب فخذله الناس، فقال لحجار بن أبجر: تقدم يا أبا أسيد [قال]: إلى هؤلاء الأنتان؟ قال: ما تتأخر إليه أنتن. ثم قال للغضبان بن القبعشري: تقدم يا أبا السمط، فقال: ما أرى ذاك، فالتفت إلى قطن بن عبد الله الحارثي وهو على مذبح وأسد فقال: تقدم، فقال: أسفك دماء مذبح في غير شيء، فقال: أف لكم. ثم أقبل في عدة فلما برز قال زياد بن عمر العتكي لعبد الملك: يا أمير المؤمنين إن أبا البختری إسماعيل بن طلحة بن عبيد الله كان لي صديقاً وقد خفت أن يقتل فأمنه، قال: هو آمن. ودنا محمد بن مروان فأعطى مصعباً الأمان فأباه ورُمي مصعب من كل جانب فأثن، وقاتل ابنه عيسى حتى قتل، وقتل ابن ظبيان مصعباً، ويقال ضربه غلام له على جبينه، واعتوره الناس، فقتل ووقف ابن ظبيان فاحتز رأسه وأتى به عبد الملك.

(المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٤١).

خالد القسري:

قال الهيثم بن عدي: [أخبرني الحسن بن عمار عن العريان بن الهيثم قال: كنت كثيراً ما أقول لأصحابي إني أحسب هذا الرجل قد تحلى منه أن قريشاً لا تحتمل هذا ونحوه وهم أهل حسد وهذا يظهر ما يُظهر، فقلت له يوماً: أيها الأمير إن

الناس قد رموك بأبصارهم وهي قريش وليس بينك وبينها إلّ وهم يجدون منك بدأً وأنت لا تجد منهم بدأً فأنشذك الله إلا ما كتبت إلى هشام تحبره عن أموالك وتعرض عليه منها ما أحب فما أقدرك على أن تتخذ مثلها وهو لا يستفسدك وإن كان حريصاً على ذلك فلعمري لأن يذهب بعض ويبقى بعض خير من أن تذهب كلها وما كان يستحسن فيما بينك وبينه أن يأخذها كلها ولا آمن أن يأتيه باغ أو حاسد فيقبل منه فلأن تعطيه طائعاً خير من أن تعطيه كارهاً، فقال: ما أنت بمتهم ولا يكون ذلك أبداً. قال: فقلت أطعني واجعلني رسولك فوالله لا يحلّ عقدة إلا شدتها ولا يشدّ عقدة إلا حللتها، قال: إنا والله لا نعطي على الذل، قال قلت: هل كانت لك هذه الضياع إلا في سلطانه وهل تستطيع الامتناع منه إن أخذها؟ قال: لا، قلت: فيادره فإنه يحفظها لك ويشركك عليها ولو لم تكن له عندك يد إلا ما ابتدأك به كنت جديراً أن تحفظه، قال: لا والله لا يكون ذلك أبداً. قال قلت: فما كنت صانعاً إذا عزلك وأخذ ضياعك فاصنعه فإن إخوته وولده وأهل بيته قد سبقوا لك وأكثروا عليه فيك ولك صنائع تعود عليهم بما بدا لك ثم استدرك استتمام ما كان منك إلى صنائعك من هشام، قال: قد أبصرت ما تقول وليس إلى ذلك سبيل وكان العريان يقول كأنكم به قد عُزل وأخذ ماله ونُجيت عليه ثم لا يتنفع بشيء. قال فكان كذلك.

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ١٥ ج (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩١)، ج ٢، ص ١٦٥٥ - ١٦٥٧).

اختيار موقع بغداد:

ذكر عن الهيثم بن عدي [عن ابن عياش قال:] لما أراد أبو جعفر الانتقال من الهاشمية بعث رُواداً يرتادون له موضعاً ينزله واسطاً رافقاً بالعامّة والجنّد فنعت له موضعاً قريباً من بارماً وذكر له عنده غذاء طيب فخرج إليه بنفسه حتى ينظر إليه وبات فيه وكرر نظره فيه فرآه موضعاً طيباً، فقال لجماعة من أصحابه منهم سليمان ابن مجالد وأبو أيوب الخوزي وعبد الملك بن حميد الكاتب وغيرهم: ما رأيكم في هذا الموضع؟ قالوا: ما رأينا مثله هو طيب صالح موافق، قال: صدقتم هو هكذا ولكنه لا يحمل الجنّد والناس والجماعات وإنما أريد موضعاً يرتفق الناس به ويوافقهم مع موافقته لي ولا تغلو عليهم فيه الأسعار ولا تشتد فيه المؤنة فإني إن أقمت في موضع لا يجلب إليه من البر والبحر شيء غلت الأسعار وقلت المادة واشتدت المؤنة وشق ذلك على الناس وقد مررت في طريقي على موضع فيه مجتمعة هذه الخصال فأنا نازل فيه وباتت به فإن اجتمع لي ما أريد من طيب الليل والموافقة مع احتماله للجنّد والناس أتبنيه.

قال الهيثم بن عدي: فخبرت أنه أتى ناحية الجسر فعبر في موضع قصر السلام ثم صلى العصر وكان في صيف وكان في موضع القصر بيعة قسّ ثم بات ليلته حتى أصبح فبات أطيب مبيت في الأرض وأرفقه وأقام يومه فلم ير إلا ما يحب، فقال: هذا موضع أبني فيه فإنه تأتبه المادة من الفرات ودجلة وجماعة من الأنهار ولا يحمل الجند والعامّة إلا مثله. فخطها وقدر بناءها ووضع أول لبنة بيده وقال: بسم الله والحمد لله ﴿الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين﴾^(١) ثم قال: ابنوا على بركة الله.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧٣ - ٢٧٤).

وفاة المنصور:

وذكر الهيثم بن عدي، عن الربيع، أن المنصور رأى في حَجته التي مات فيها وهو بالعُذيب أو غيره من منازل طريق مكة رؤيا، وكان الربيع عديله وفزع منها وقال: يا ربيع ما أحسنني إلا ميتاً في وجهي هذا وإنك تؤكد البيعة لأبي عبد الله المهدي، قال الربيع: فقلت له: يبيك الله يا أمير المؤمنين ويبلغ أبو عبد الله محبتك في حياتك إن شاء الله. قال: وثقل عند ذلك وهو يقول: بادر بي إلى حَرَم ربي وأمنه هارباً من ذنوبي وإسرافي على نفسي، فلم يزل كذلك حتى بلغ بئر ميمون، فقلت له: هذه بئر ميمون وقد دخلت الحرم، فقال: الحمد لله وقضى من يومه.

قال الربيع: فأمرت بالخيم فضربت وبالفساطيط فهيئت وعمدت إلى أمير المؤمنين فألبسته الطويل والدراعة وسنّدت وألقيت في وجهه كِلّة رقيقة يرى منها شخصه ولا يفهم أمره وأدّنت أهله من الكِلّة حيث لا يعلم بخبره ويرى شخصه ثم دخلت فوقفت بالموضع الذي أومهم أنه يخاطبني، ثم خرجت فقلت: أمير المؤمنين مفيق بمنّ الله وهو يقرأ عليكم السلام، ويقول: إني أحب أن يؤكد الله أمركم ويكتب عدوكم ويسرّ وليكم وقد أحببت أن تجددوا بيعة أبي عبد الله المهدي، لئلا يطمع فيكم عدوّ ولا باغ، فقال القوم كلهم: وفق الله أمير المؤمنين نحن إلى ذلك أسرع. قال: فدخل فوقّف ورجع إليهم فقال: هلموا للبيعة فبايع القوم كلهم فلم يبق أحد من خاصته والأولياء ورؤساء من حضره إلا بايع المهدي. ثم دخل وخرج باكياً مشقوق الجيب لاطماً رأسه، فقال بعض من حضر: ويلى عليك يا بن شاة، يريد الربيع، وكانت أمه ماتت وهي ترضعه، فأرضعته شاة.

(١) القرآن الكريم، «سورة الأعراف»، الآية ١٢٨.

قال: وحفر للمنصور مائة قبر ودفن في غيرها للخوف عليه. قال: وهكذا
قبور خلفاء ولد العباس، لا يعرف لأحد منهم قبر. قال: فبلغ المهدي، فلما قدم
عليه الربيع قال: يا عبد ألم تمنعك جلالة أمير المؤمنين أن فعلت ما فعلت به؟ وقال
قوم إنه ضربه، ولم يصح ذلك.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٥٦ - ٤٥٧)

أبو عُبيدة (مَعْمَر بن الْمُثَنَّى)

حديث يوم الكلاب:

قال أبو عبيدة: وكان من حديث يوم الكلاب الأول فيما حدث خراش وابن الكلبي هشام بن محمد، أن الحارث الملك بن عمرو المقصور بن حجر آكل المزار الكندي كان فرق بينه في قبائل العرب، قال فصار شرحبيل بن الحارث في بكر بن وائل وحنظلة بن مالك وبني زيد بن تميم وبني أسيد وطوائف من بني عمرو بن تميم الرباب، قال: وصار سلمة بن الحارث في بني تغلب والتميمير بن قاسط وسعد بن زيد مناة بن تميم. قال: وكانت طوائف من بني دارم بن مالك بن حنظلة من ولد أسيدة بنت عمرو بن عامر بن امرئ القيس بن قتيبة بن النمر بن وَبَرَة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحافي بن قُضاعة مع إخوتهم التغلبيين لأهمهم في بني تغلب... ومع سلمة الصنائع، وهم الذين يقال لهم بنو رُقِيَة رجال كانوا يكونون مع الملوك من شَذَا الناس؛ أي ممن شَذَّ منهم أي طرداء الأحياء. قال: فلما هلك أبوهم الحارث بن عمرو تشتت أمرهم وتفرقت كلمتهم، قال: ومشى الرجال بينهم فكانت المغادرة بين الأحياء التي معهم يغير بعضهم على بعض وتفاقم أمرهم حتى جمع كل واحد منهم لصاحبه الجموع وزحف بعضهم إلى بعض بالجيوش. قال: فسارت بكر بن وائل ومن معهم من قبائل حنظلة وبني أسيد بن عمرو بن تميم وطوائف من بني عمرو بن تميم والرباب فنزلت الكلاب، وهو ماء بين البصرة والكوفة، وذلك على بضع عشرة ليلة من اليمامة [على سبع ليال أو نحوها]، وأقبل سلمة في بني تغلب والنمر وأحلافها، وفي بني سعد بن زيد مناة بن تميم ومن كان معهم من قبائل حنظلة وفي الصنائع [قال وهم أتباع الملوك] يريدون الكلاب. قال: وكان نصحاء شرحبيل وسلمة قد نهوهما عن التفاضل والتحاسد، وحذروهما الحرب وعثراتها وسوء مغبتها. قال: فلم يقبلا ذلك وأبيا إلا التتابع واللجاجة، فقال سلمة في ذلك:

أتى عليّ استتبّ لومكما ولم تلوما غمراً ولا غصما
كلّا يمين الإله يجمعنا شيء وأخوالنا بني جُشما
حتى تزور الضبّاع ملحمة كأنها من ثمود أو إزمّا

قال: وكان أول من ورد الكلاب من جموع سلمة بن الحارث الملك سفيان بن مجاشع جدّ الفرزدق. قال: وكان نازلاً في بني تغلب مع إخوته لأمه، قال: فقتلت بكر بن وائل ستة بنين له فيهم مرّة بن سفيان [قتله سالم بن كعب بن عمر بن أبي ربيعة بن ذهل بن شيبان] وقرط بن سفيان وبينة بن قرط بن سفيان، فقال سفيان حين قتل ابنه مرّة:

الشيخ شيخُ ثكلان والجوف جوف حَرّان
والوردُ وردُ عجلان ألفي إليك مُرّةً بن سفيان
قال: وفي ذلك اليوم قال الفرزدق:

فوارسُ منهم عدس بن زيد وسفيان الذي ورد الكلابا
ويروي شيوخ. قال: وأول من ورد الماء من تغلب رجلاً من بني عبيد ابن جشم على فرس له يقال له الخزوب وبه كان يعرف وهو نعمان بن قريع بن حارثة بن معاوية بن عبيد بن جشم. قال: ثم ورد سلمة ببني تغلب وسعد وجماعة الناس، قال: وعلى بني تغلب السفّاح، وهو سلمة بن خالد بن زهير بن كعب بن أسامة بن مالك بن بكر بن حبيب، وهو يقول:

إن الكُلاب ماؤنا فخلّوه وساجراً والله لن تحلّوه
قال فاقتتل القوم قتالاً شديداً وثبت بعضهم لبعض، قال: حتى إذا كان آخر النهار من ذلك اليوم خذلت بنو حنظلة وعمرو بن تميم والرباب بكر بن وائل، قال: وانصرفت بنو سعد وألفافها عن بني تغلب وصبر ابنا وائل وتغلب ليس معهم غيرهم حتى غشيهم الليل ونادى مناد شرحبيل: من أتاني برأس سلمة فله مائة من الإبل، ونادى منادي سلمة: من أتاني برأس شرحبيل فله مائة من الإبل. قال: وكان شرحبيل نازلاً في بني حنظلة وعمرو بن تميم والرباب ففروا عنه، قال: وعرف أبو حنش وهو عُصم بن النعمان بن مالك بن عتاب بن سعد بن زهير بن جُشم بن بكر مكان شرحبيل فقصد نحوه، قال: فلما نظر إليه رآه جالساً وطوائف من الناس يقتتلون حوله فطعنه بالرمح ثم نزل إليه فاحتز رأسه وأتى به سلمة والناس حوله فطرح الرأس بين يديه، فانحازت بكر بن وائل لما قتل صاحبهم من غير هزيمة تذكر.

قال: وقال أناس آخرون إن بني حنظلة وعمرو بن تميم والرباب لما انهزمت

خرج معهم شرحبيل ولحقه ذو السنينية، وذلك أنه كانت له سن زائدة، واسمه حبيب بن بعيج بن عتبة بن سعد بن زهير بن جشم...، قال: فالتفت إليه فضرب ذا السنينية على ركبته فاطرن رجله، [وكان ذو السنينية أخا أبي حنش لأمه أمها سلمى بنت عدي بن ربيعة أخي كليب ومهلل] فقال ذو السنينية: يا أبا حنش قتلني الرجل، فقال أبو حنش: قتلني الله إن لم اقتله، قال: ومات ذو السنينية فحمل أبو حنش على شرحبيل فأدركه فالتفت إليه شرحبيل فقال: يا أبا حنش اللبن اللبن، قال: قد هرقت لنا لبناً كثيراً، فقال: يا أبا حنش أملك بسوقة؟ قال: إنه كان ملكي، يعني أخاه، قال: فطعنه أبو حنش فأصاب رادفة سرجه فوزعت عنه ثم أهوى له فآلقاه عن الفرس ثم نزل إليه فاحتز رأسه وبعث به إلى سلمة مع ابن عم له يقال له أبو أجأ بن كعب بن مالك بن عتاب فأتى به سلمة فطرحه بين يديه، فقال سلمة: لو كنت ألقيته إلقاء رقيقاً، قال: ما صنع به وهو حي شر من هذا، قال: وعرف القوم الندامة في وجهه والجزع على أخيه، وهرب أبو حنش فتنحى عنه. فقال معدي كرب أخو شرحبيل، وكان صاحب سلامة معتزلاً عن حربهما، ويقال إن الشعر لسلمة لا لمعدي كرب:

ألا أبلغ أبا حنش رسولاً	فما لك لا تجيء إلى الثواب
تعلم أن خير الناس طراً	قتيل بن أحجار الكلاب
تداعت حوله جشم بن بكر	وأسلمه جعاسيس الرباب
قتيل ما قتيلك يا ابن سلمى	تضر به صديقك أو تحابي

فأجابه أبو حنش فقال:

أحاذر أن أجيئك ثم تحبو	حباء أبيك يوم ضنيبعات
وكانت غدرة شنعاء سارت	تقلدها أبوك إلى الممات
تتابع سبعة كانوا لأم	كأجرام النعام الحائرات

... قال: وكان أخذ درع شرحبيل منه فطلبها منه أبو حنش ورهطه فأبى أن يدفعها إليهم، فأغار رهط أبي حنش، فأخذوا إبلاً لرجل من بني تيم بن أسامة بن مالك رهط معدي كرب، فقال الذي أخذت إبله:

ألا أبلغ بني تيم رسولاً	فلاني قد كبرت وطال عمري
وأنّ الدّهم قد علمت معدّ	محبة لدى عصم بن عمرو
وطار بها بنو حسان عني	بأفراس لهم حو وشقر
وأرمح لهم سمر طوال	كان كعوبهن حباب قطر

قال: وبلغ الخبرُ غلفاءً معدي كرب أخا شرحبيل فقال يرثي أخاه ويذكر مصابه:

إنّ جنبي عن الفراش لنابٍ كتجافني الأشتر فوق الطُرابِ
قوله الأشتر من الشرر وهو داء يأخذ البعير في كركرته فتسيل ماء، فإذا برك في موضع غليظ تحافى لشدة الوجع:

من حديث نَمَى إليّ فما تَزْ قأ عيني وما أسيغُ شرابي
مرّةً كالذّعاف اكتمها الناس على حَرَمَلَةٍ كالشهاب
من شرحبيلَ إذ تعاوره الأرماح من بعد لَذَّةٍ وشباب
يا ابن أُمّي ولو شهدتك إذ تد عو تميماً وأنت غير مجاب
لتشددتُ من ورائك حتى تبلغ الرُحْبَ أو تُبْزِ ثيابي
أحسنّت وائل وعاداتها الإحس ان بالحِنْو يوم ضرب الرقاب
يوم فرّت بنو تميم وولّت خيلهم يتّقين بالأذنان
ويحكم يا بني أسيّد إني ويحكم ربكم وربّ الرّباب
أبن معطيكم الجزيل وحابه كم على الفقر بالمائين الكُباب
والثمانين قد تحيّرهما الراعي ككرم الزبيب ذي الأعناب
فارس يضرب الكتيبة بالسيف على نحره كنضج الملاب

قوله [أجزرونا] أبا سلمى يقول: صيرونا جزراً للأعداء، و[أبو سلمى] من بني رياح أحد بني هرميّ بن رياح، و[سفيان] بن حارثة بن سليط بن يربوع، وفي نسخة ابن سعدان [جارية بن سليط]. وقال السفاح في ذلك أيضاً:

وردنا الكُلاب على قومنا بأحسن وزد لهيجا شعارا
وقد جمعوا جمعهم كُلّه وجمع الرّباب لنا مستعارا

وقال أبو اللحام التغلبي واسمه سريع بن عمرو، وعمرو هو اللحام بن الحارث بن مالك بن ثعلبة بن بكر بن حبيب:

ربعنا بالكُلاب وما ربعتم وأنهبنا الهجائن بالصعيد
سقينّا الإبل غبّاً بعد عشر وغبّاً بالمزاد من الجلود
وجُرِدَ كالقِداح مسوّماتٍ شواذب مُحلّساتٍ باللبود
بكل فتى أطار الغزو عنه بشاشة كلّ سربالٍ جديد

وقال جابر بن حنّى في ذلك أيضاً:

ويوم الكلاب قد أزالتماحنا شرحبيل إذ آلى أليّة مُقسّم

ليستلبن أذراعنا فأزاله أبو حنشل عن ظهر شقاء صليد
تناوله بالرمح ثم ثنى له فخر صريعاً لليدين وللقيم
وكان معاديننا تهر كلابه مخافة جمع ذي زهاء عرمرم
قال: فلما قتل شرحبيل قامت بنو سعد بن زيد مناة دون أهله وعياله
فمنعوه وحالوا بين الناس وبينهم حتى ألحقوهم بقومهم ومأمهم، قال: وولي ذلك
عوير بن شجنة بن الحارث بن عطار بن عوف بن كعب بن سعد بن زيد مناة،
قال: فحشد له في ذلك رهطه. ونهضوا معه فأتى عليه امرؤ القيس بن حجر بن
الحارث بذلك في أشعاره وامتدحهم وذكر ما كان من كريم وفائهم وفعالهم ووصف
ما كان من صبر قبائل بكر بن وائل وما كان من محاماتهم وخص بني قران وهو عبد
الله بن عبد العزى بن سحيم بن مرة بن الدؤل بن حنيقة ومحرق بن سعد بن مالك
ابن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة، وبني مرثد بن سعد بن مالك، قال: وهجا بني
حنظلة، وذكر ما كان من خذلانهم وفرارهم وإسلامهم شرحبيل وانضمامهم وفصل
قبائل حنظلة قبيلة قبيلة فعم البراجم وغيرهم من بني دارم بن مالك بن حنظلة
وخص قبائل نهشل وقطن بن نهشل وأمهما مادية المنقرية [امراة من الأرقام من بني
تغلب] الذي قال امرؤ القيس:

بلغ ولا تترك بني ابنه منقر وفقرهم أي أفقر جابرا
قوله [فقرهم] يقول: فصلهم فقرة فقرة؛ أي قبيلة قبيلة، يعني بني عوف
رهط عویر بن شجنة، وهو عوف بن كعب بن سعد، وقال امرؤ القيس:

إن بني عوف ابتنوا حسبا ضيعة الدخلون إذ غدروا
أدوا إلى جارهم ذمامهم ولم يضيعوا بالغيب من نصروا
ويروى خفازته، ويروى، ولم يضع بالغيب.

لم يفعلوا فعل حنظل بهم بش لعمرى بالغيب ما ائتمروا...
وقال امرؤ القيس أيضاً:

أحنظل لو حاميتهم وكرمتهم لأثنيْتُ خيراً صالحاً ولأرضاني
وقال أيضاً:

ألا قبح الله البراجم كلها وقبح يربوعاً وجدع دارما
قال أبو عبيدة: وكان الكلاب يوماً من أيام العرب المشهورة المذكورة فقال فيه
شعراء الإسلام وافتخروا بفضلهم فيه، وعير بعضهم بعضاً فقال الأخطل في ذلك،
مما يدل على تصديقه:

أبني كليب إنَّ عمِّي الّذِذا قتلا الملوك وفكَّكا الأغلالا
وأخوهما السفاح ظمَّأ خيله حتى ورَّذن جِبي الكُلاب نهالا
(معمربن المثنى أبو عبيدة، النقائض: نقائض جرير والفرزدق، تحرير انطوني اشلي بفان،
ج٣ (لیدن: مطبعة بريل، ١٩٠٧ - ١٩١٢)، ص ٤٥٢ - ٤٦١).

ذو قار:

قال أبو عثمان: حدثنا أبو عبيدة [قال: حدثنا أبو المختار فراس بن خندق القيسي قيس بن ثعلبة وعدّة من علماء العرب قد سماهم فراس بن خندق، وأثبت الحديث الأصمعي فيما أثبتّه وعرفه] أن الذي جرى يوم ذي قار قتل النعمان بن المنذر اللخمي عدّيّ بن زيد العبادي، قال: وكان عدّيّ من تراجمة برواز كسرى بن هرمز، قال: فلما قتل النعمان عدياً كان أخو عدّيّ وابنه زيد عند كسرى وحرّفا كتاب اعتذاره إليه بشيء غضب منه كسرى فأمر بقتله، وكان النعمان لما خاف كسرى استودع هانئ بن مسعود بن هانئ بن عامر الخصيب [قال: والخصيب لقبه وهو الخصيب بن عمرو المزدلف، والمزدلف لقبه، وهو المزدلف بن أبي ربيعة بن ذهل بن شيبان بن ثعلبة] حلقتة ونعمه وسلاحاً غير ذلك، قال: وذلك أن النعمان بنّاه بنتين له. قال أبو عبيدة: قال بعضهم: لم يدرك هانئ بن مسعود هذا الأمر، قال: وهو أثبت عند أبي عبيدة... قال: فلما قتل كسرى النعمان استعمل إياس بن قبيصة الطائي على الحيرة، وما كان عليه [النعمان].

قال أبو عبيدة: قال عمر: وكان كسرى لما هرب من بهرام جوبين يوم هزمه بالهزدان مر كسرى بإياس فأهدى له فرساً وجزوراً فشكر ذلك له كسرى، قال: فبعث كسرى إلى إياس أين تركّة النعمان، قال: قد خزنها [يريد قد أحرزها] في بكر ابن وائل، قال: فأمر كسرى أن يضم ما كان للنعمان ويبعث به إليه، قال: فبعث إياس إلى هانئ أن أرسل إليّ بما استودعك النعمان من الدروع وغيرها فالمقلل يقول كانت أربعمائة درع والمكثر يقول ثمانمائة درع فأبى هانئ أن يسلم خفارته، قال: فلما منعها هانئ غضب كسرى فأظهر أنه مستأصل بكر بن وائل وعنده النعمان بن زرة التغلبي وهو يجب هلاك بكر، فقال لكسرى: يا خير الملوك أدلك على عدو يطلبهم وعلى غرّة بكر، قال: نعم، قال: أمهلنا حتى نقيظ فإنهم لو قد قاطوا تساقطوا على ماء لهم يقال له ذو قار تساقط الفراش في النار فأخذتهم كيف شئت وأنا عندك إلى أن أكفيكهم ومع ذلك فإن مطالبهم في ذلك الوقت كثير وذلك مما يوهن كيدهم ويكون أيسر على الملك مطالبتهم لمن يشغلهم ممن يطلبهم بالذحل،

فترجوا له قوله [تساقط الفراش في النار] فأقروهم حتى إذا قاظوا جاءت بكر بن وائل فنزلت بالخنو حنو ذي قار وهو من ذي قار على مسيرة ليلة. قال: فأرسل كسرى إليهم النعمان بن زرعة أن اختاروا من ثلاث خصال واحدة إما أن تعطوا بأيديكم فيحكم فيكم الملك بما شاء وإما أن تُعَرَّوا الديار وإما أن تأذنوا بالحرب، قال: فنزل النعمان على هانئ فقال: أنا رسول الملك إليكم أخيركم إحدى ثلاث خصال إما كذا وإما كذا وإما كذا على ما مضى. قال: فتوأمروا بينهم ثم إنهم اختاروا الحرب فولوا أمرهم حنظلة بن ثعلبة بن سيار العجلي وكانوا يتيمينون به في حروبههم وما ينوبهم فقال لهم: إني لا أرى إلا القتال فلأن يموت الرجل كريماً خير له من أن يحيى مذموماً لأنكم إن اعطيتم بأيديكم قتلتم وسيبت ذرايكم وإن هربتم قتلتم العطش وتلقاكم تميم فتهلككم فأذنوا الملك بحرب، قال: فبعث كسرى إلى إياس وإلى الهامرز التُسَري وكان مسلمة بالقُطُطانة وإلى خُنازيرَ وكان مسلمة أيضاً ببارق. قيل: وكتب كسرى إلى قيس بن مسعود بن قيس بن خالد ذي الجدين وكان كسرى استعمله على طَفِّ سَفَوَان أن يوافوا إياساً فإذا اجتمعوا فإياس على الناس.

قال: وجاءت الفرس ومعها الجنود والفيول عليه الأساورة [وقد بُعث النبي (ﷺ) قال: وقد رَقَّ أمر الفرس وأدبر مُلكهم فقال النبي (ﷺ) في ذلك: اليوم انتصف العرب من العجم بي. قال: فحفظ ذلك اليوم فإذا هو يوم الواقعة]. قال: فلما دنت جنود الفرس من بكر بمن معها انسلَّ قيس بن مسعود ليلاً فأتى هانئاً فقال: أعط قومك سلاح النعمان فيَقُوا به أنفسهم فإن هلكوا كان تبعاً لأنفسهم وكنت قد أخذت بالحزم وإن ظهروا ردّوه عليك، ففعل وقسم الدروع والسلاح في ذي القوة والجلد من قومه. فلما دنا الجمع من بكر بن وائل قال لهم هانئ: يا معشر بكر إنه لا طاقة لكم بجنود كسرى ومن معهم من العرب فاركبوا الفلاة، قال فتسارع الناس إلى ذلك فوثب حنظلة بن سيار فقال له: إنما أردت نجاتنا فلم تزد على أن ألقينا في التهلكة فرد عليه الناس فقطع وُضُن الهودج، قال: وإنما فعل ذلك لئلا تستطيع بكر أن تسوق بالنساء إن هربوا فسَمِّيَ مقطَعُ الوُضُن. قال: ويقال مقطَعُ البُطْن [والبُطْن حُرْمُ الأقتاب، والوُضُن حُرْمُ الرِّحال، قال أبو عثمان: وسمعت أم صبيح الكلابية ويقال لها الذلفاء وكانت من أفصح الناس وسألتها عن التُّسوع فقالت: إنا لَنُضِنُها معشر النساء]. وضرب حنظلة قبة على نفسه ببطحاء ذي قار وآلى أن لا يفر حتى تفر القبة فمضى من مضى من الناس ورجع أكثرهم، قال: فاستقوا ماء لنصف شهر، قال: فأتتهم العجم فقاتلتهم بالخنو جنو قُراقر فجزعت العجم من العطش فهربت ولم تقم لمحاصرتهم فهربت إلى الجبابات، قال: فتبعتهم بكر وعجل أوائل فتقدمت عجل وأبليت يومئذ بلاء حسناً، قال واضطمت عليهم

جنود العجم فقال الناس: هلك عجل، ثم حملت بكر فوجدت عجلاً ثابتة تقاتل وامرأة منهم تقول:

أن يظفروا يحترزوا فينا العُزلُ إيه فدى أبي لكم بني عجل
وتقول أيضاً تحرض الناس:

إن تهزموا نعانق ونفرش النمارق
أو تهزموا نفارق فراق غير وامق
قال: فقاتلوهم بالجبابات يوماً ثم عطشت الأعاجم. فمالوا إلى بطحاء ذي قار، قال: وأرسلت إياد إلى بكر سرّاً وكانوا أعواناً على بكر مع إياس بن قبيصة؛ أي الأمرين أعجب إليكم أن نظير تحت ليلتنا فنذهب أو نقيم حتى نفرّ حتى تلاقوا القوم، قالوا: بل تقيمون فإذا التقى الناس انهزمتم بهم. فصبّحتهم بكر بن وائل والظعن واقفة يذمرن الرجال على القتال ويحضضنهم على لقائهم والصبر على ذلك، وقال يزيد بن حمار السكوني وكان حليفاً لبني شيبان: أطيعوني واكمنوا لهم كميناً ففعلوا وجعلوا يزيد بن حمار رأسهم فكمنوا في مكان من ذي قار يسمى إلى اليوم الخبيء قال: فاجتلدوا وعلى ميمنة هاني بن قبيصة رئيس بكر يزيد بن مسهر الشيباني وعلى ميسرته حنظلة بن ثعلبة بن سيار العجلي، وجعل الناس يتحاضون ويرجزون، فقال حنظلة بن ثعلبة:

قد جدّ استياعكم فجّدوا ما علّتي وأنا مؤدّ جلدُ
[قال: مؤدّ أي ذو أدواة من السلاح تامة يقول فلا عذر لي]:

والقوس فيها وتّر عُرْدُ مثل ذراع البكر أو أشدّ
قد جعلت أخبار قومي تبدو إنّ المنايا ليس منها بُدّ
هذا عبيد تحته ألْدُ يقدمه ليس له مَرْدُ
حتى يعود كالكميت الوزْدُ خلّوا بني شيبان فاستبدّوا
نفسي فدتكم وأبي والجدّ

وقال حنظلة أيضاً:

يا قوم طيبوا بالقتال نفساً أجدرّ يوم أن تفلّوا الفرسا
وقال يزيد بن المكسر بن حنظلة بن ثعلبة بن سيار:

من قرّ منكم قرّ عن حريمه وجاره وفرّ عن نديمه
أنا ابن سيار على شكيمه إنّ الشراك قدّ من أديمه
وكلّهم يجري على قديمه من قارح الهجنة أو صميمه

قال فراس: ثم صيروا الأمر بعد هانئ إلى حنظلة بن ثعلبة بن سيار فمال إلى مارية ابنته وهي أم عشرة نفر أحدهم جابر بن أبجر فقطع وضيئها فوقعت إلى الأرض وقطع وُضِن النساء فوقعن إلى الأرض، ونادت بنت القرين الشيبانية، حين وقعت النساء إلى الأرض:

ويها بني شيبان صفاً بعد صف أن تُهزَموا يصبغوا فينا القُلف
فقطع سبعمائة من بني شيبان أقبيتهم من قبل مناكبهم وذلك لأن تحفَّ أيديهم
لضرب السيوف فجالدوهم ونادى الهامرز مَرْد ومَرْد [يريد رجل ورجل] فقال برد
ابن حارثة الإشكري: ما يقول؟ قال: يدعو إلى البراز رجل ورجل، قال: وأبيكم
لقد أنصف. قال: فحمل عليه برد بن حارثة الإشكري فقتله، ويقال يزيد بن
حارثة. فقال سويد بن أبي كاهل في ذلك:

مئاً يزيد إذا تحدَّى جموعكم قلم تُقربوه المرزبان المسودا
ويروى السؤرا. قال: ونادى حنظلة بن ثعلبة بن سيار: يا قوم لا تقفوا لهم
فيستغرقكم الشباب، فحملت ميسرة بكر وعليها حنظلة على ميمنة الجيش وقد قتل
يزيد رئيسهم الهامرز وحملت ميمنة بكر وعليها يزيد بن مسهر على ميسرة الجيش
وعليهم خُنازَين. قال: وخرج عليهم الكمين من خبيء ذي قار من ورائهم وعليهم
يزيد بن حمار فشدوا على قلب الجيش قال: وفيهم إياس بن قبيصة وولت إياهم
وانهزمت الفرس.

قال سليط: فحدثنا أسراؤنا الذين كانوا فيهم يومئذ قالوا: فلما التقى الناس
وولت الفرس منهزمة قلنا: يريدون الماء فلما قطعوا الوادي وصاروا من ورائه
وجازوا قلنا هي الهزيمة، قال: وذاك في حدّ الظهر في يوم قاتظ شديد حره،
قال: فأقبلت كتيبة عجل كأنهم طُنْ قصب لا يفوت بعضهم بعضاً يطرفون لا
يمعنون هرباً ولا يخالطون القوم ثم تدامروا [يقول لام بعضهم بعضاً] فرجعوا فرموا
بجباهم فلم يكن إلا إياها فأمالوا بأيديهم فولوا فقتلوا الفرس ومن معهم بين بطحاء
ذي قار حتى بلغوا الراحضة.

قال فراس: فحدثت أنهم تبعهم تسعون فارساً لم ينظروا إلى سلب ولا إلى
شيء حتى تعارفوا بأدم وهو قريب من ذي قار فوجد منهم ثلاثون فارساً من بني
عجل وستون فارساً من سائر بكر وقتلوا خُنازَين قتله حنظلة بن ثعلبة بن سيار،
وقال ميمون أعشى بني قيس ثعلبة يمدح بني شيبان خاصة في قوله:

فدئ لبني ذهل بن شيبان ناقتي وراكبها يوم اللقاء وقلّت
هم ضربوا بالجئو جئو قراقرم مقدمه الهامرز حتى تولّت

وأقلّتنا قيسَ وقلْتُ لعلّه يثيبُ وإن كانت به النعلُ زلّت
قال: فهذا يدل على أن قيساً شهد ذا قار. وقال بكير، أصمُّ بني الحارث بن
عباد، يمدح شيان:

إن كنتِ ساقيةَ المدامةِ أهلها
وأبا ربيعةَ كُلِّها ومُحَلِّمًا
ضربوا بني الأمرار يوم لقوهم
عرباً ثلاثة أَلْفٍ وكتيبة
شدَّ ابنُ قيسٍ شِدَّةً ذهبت لها
عمرو وما عمرو بقُحْم دالِفٍ
فلما مدح الأعشى والأصمُّ بني شيان
خاصة غضبت للهازم فقال أبو كلبة
أحد بني قيس بن ثعلبة يؤنبهما بذلك:

جُدَعْتما شاعري قوم ذوي حسب
أعني الأصمَّ وأعشانا إذا اجتمعا
لولا فوارسُ لا ميلٌ ولا عُزْلُ
نحن أتيناهم من عند أشملهم
قال أبو عمرو بن العلاء: فلما بلغ الأعشى قول أبي كلبة قال: صدق..
وقال أعشى أبي ربيعة:

ونحن غداة ذي قار أقمنا
وقد جاؤوا بها جأواء فلَقًا
ليوم كريمة حتى تَجَلَّتْ
فولّونا الدوابر وأثَقَوْنَا
وذذنا عارض الأحرار ورداً
وقال أبو النجم العجلي في الإسلام يفخر بيوم ذي قار:

نحن أبحنا الريف للمُمتار
يوم استلبنا رايةَ الجُبَّار
بأسفل البطحاء من ذي قار

وقال العذيل بن الفرخ العجلي:

ما أوقد الناس من نارٍ لمكرمة
وما يعدّون من يوم سمعتُ به
جئنا بأسلاهم والخيْلُ عابسةٌ
إلا اصطلينا وكنا موقدي النار
للناس أفضل من يوم بذى قار
يوم استلبنا لكسرى كُلَّ أسوار

وقال الأخطل، يفخر على جرير أنهم شهدوا يوم ذي قار:

هَلَا كَفَيْتُمْ مَعَدًّا يَوْمَ مَعْضَلَةٍ كَمَا كَفَيْنَا مَعَدًّا يَوْمَ ذِي قَارِ
جَاءَتْ كَتَائِبُ كَسْرَى وَهِيَ مَغْضَبَةٌ فَاسْتَأْصَلُوهَا وَأَرْدَوْا كُلَّ جَبَّارِ
قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ وَقَالَ عَامِرٌ وَمَسْمَعٌ قَدْ أَدْرَكَ الْخَوْفَزَانُ بَنَ شَرِيكَ يَوْمَ ذِي قَارِ
وَقَاتِلَ، وَقَالَ فِي الشَّعْرِ:

لَمَّا رَأَيْتَ الْخَيْلَ شَكَّ نَحْوَهَا حَرَابٌ وَنُشَابٌ صَبَرْتُ جَنَاحَهَا
[جناح اسم فرسه]

على الموت حتى أنزل الله نصره ووَدَّ جَنَاحٌ لَوْ قَضَى فَاسْتَرَا حَا
وقال عائذ الله: ويقال بل قالها رجل من بني شيبان آخر ولم يدرك الخوفزان ذا قار وقالها بشر أخو الخوفزان. قال: وأما من شهد يوم ذي قار من تميم فإن أبا عبيدة حدثنا قال: أخبرني سليط قال: لما كان يوم ذي قار وكان في بكر أسراء من تميم أكثرها من بني يربوع قالوا لهم: خلّونا نقاتل معكم فإنّا طلقاء خير لكم من أسراء، قالوا: إنا نخاف أن تهربوا فتوائقوا بأن لا تفعلوا فوائقوهم أن يرجع من لم يقتل منهم حتى يضع يده في أيديهم، قال: فخلّوهم فقاتلوا معهم. قال أبو عبيدة فحدثني بتصديق هذا مسحل بن زيداء بنت جرير قال: أخبرنا جرير قال: لما كان يوم ذي قار وكان في بكر أسراء من تميم قريب مائتي أسير وفيهم جزء بن سعد الرياحي أحد بني رياح بن يربوع أسيراً فقال: خلّونا نقاتل معكم، فإنّا نذب عن أنفسنا، قال: فوائقوهم ليرجعن إليهم إن سلموا وقالوا لهم: نخاف أن لا تناصحوا، فقالوا لهم: دعونا فلنعلم حتى تروا مكاننا ويروى غناؤنا قال: فاعلموا فذلك قول جرير:

مَتَى فَوَارِسُ ذِي بَهْدَا وَذِي نَجَبٍ وَالْمُعْلَمُونَ صَبَاحاً يَوْمَ ذِي قَارِ
مُسْتَرْعِفَاتٍ بِجَزَاءٍ فِي أَوَائِلِهَا وَقَعْنَبٌ وَهَمَاءٌ غَيْرُ أَغْمَارِ
... قال: وأما عامر بن عبد الملك فزعم أن فارساً لما غزتهم تسامعت بذلك العرب فجاء ثمانون من أهل بيت من بني يربوع وناس من بني ضبة فقالوا نكون قريباً فإذا انهزمت بكر أغرنا فيمن يغير فبلغ ذلك بكراً فقالوا: نبدأ بهؤلاء فوجهوا إليهم المكسر الأضجم الضراري وأسروا بقية القوم فلم يزالوا عندهم حتى التقوا وفارس فحلّوهم من وثاقهم فقاتلوا معهم. قال عامر بن عبد الملك المسمعي: فلم تفخر تميم بهذا. قال ضرار بن سلامة العجلي في ذلك:

كَسَوْنَا الْأَضْجَمَ الضَّبِّيَّ لَمَّا أَتَانَا حَدٌّ مَصْقُولٍ رَقِيقِ
وَفَرَّتْ ضُبَّةُ الْجَعْرَاءِ لَمَّا أَجَدَّ بَيْنَ إِثْعَابِ الْوَسِيقِ

أسرنا منهم تسعين كهلاً نقودهم إلى وَضَح الطريق
وجالوا كالنُّعام وأسلمونا إلى خيل مَسْؤُمة ونوق
(المصدر نفسه، ص ٦٣٨ - ٦٤٨).

[أخبار] عبيد الله بن زياد:

وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى في روايته: عاد ابن زياد عبد الله بن نافع بن الحارث بن كلدة الحنفي ثم خرج من عنده فلقبه حمران مولاه وكان قد وجهه إلى يزيد فأُسر إليه موت يزيد واختلاف أهل الشام، فأمر عبيد الله فنودي الصلاة جامعة ثم خطب فنعى يزيد وحضّ الناس على الطاعة وقال: اختاروا لأنفسكم فماسحوه ثم بدا لهم في بيعته وجعلوا يمسحون أيديهم منها بالحيطان. وكان في سجنه نافع بن الأزرق الحنفي ونجدة بن عامر الحنفي وعبد الله ابن أباض وعبيدة بن هلال العنزي وعمرو القنا بن عميرة من بني ملادس بن عبشمس بن سعد بن زيد مناة بن تميم وكانوا غضبوا للبيت فقاتلوا مع ابن الزبير وهم لا يرون نصره ولكنهم احتسبوا في جهاد أهل الشام ثم إنهم قدموا البصرة فالتقطهم ابن زياد وحبسهم، فيقال إنه كان في سجنه من الخوارج مائة وأربعون.

قال أبو عبيدة في بعض روايته: لما كان موت يزيد بن معاوية وإظهار ابن زياد إياه بالبصرة خرج سلمة بن ذؤيب الرياحي الفقيه وهو على فرس له شهباء وقد لبس سلاحه ومعه لواء فدعا الناس إلىبيعة ابن الزبير وطاعته وقال: عليكم بالعائد بالبيت وابن حواري رسول الله (ﷺ) فبايعه جماعة يسيرة، وبلغ ابن زياد ذلك فخطب الناس فاختص أول أمره وأمر أبيه بالبصرة وعدّد بلاءه عند أهلها ثم قال: بايعتموني ثم مسحتم أيديكم بالحيطان وقلتم ما قلتم ثم هذا سلمة بن ذؤيب يدعوكم إلى الخلاف إرادة أن يفرق جماعتكم؛ ليضرب بعضكم جباه بعض، وكان الذي أخبر ابن زياد بأمر سلمة بن ذؤيب عبد الرحمن بن بكرة، ويكنى أبا الحرّ، فقال الأحنف بن قيس والناس: نحن نجيئك بسلمة، فأتوا سلمة فإذا معه جمع كثيف قد سافر إليه وإذا الفتق قد اتسع فامتنع عليهم فلمّا رأوا ذلك قعدوا عن ابن زياد فلم يأتوه، فقال: والله لقد لبسنا الخنز حتى أجمّته جلودنا فما بنا إلى أن نُعقبها الحديد أياماً والله لو اجتمعتم على قرن عنز لتكسروه ما كسرتموه ودعا البخارية ومن كان من أصحاب السلطان إلى المحاربة معه فلم يجيبوه واعتلوا عليه فانغمس في الأزد في بيت مسعود.

قال: وكان في بيت مال ابن زياد نحو ثمانية آلاف ألف درهم فقال للناس

حين خطب: هذا فيئكم فخذوا أرزاقكم وأرزاق عيالاتكم وذريتكم وأمر الكتاب بتحصيل الناس وتقرير مالهم فلما رأى قعود الناس عنه وظهر سلمة كَفَّ عن ذلك وأمر بنقل المال حين هرب فهو يتردّد في آل زياد. وقال له إخوته: والله ما من خليفة نقاتل عنه ولا تأمن أن يدال عليك فتعطب وتهلك ويذهب أموالنا، وقال له عبد الله أخوه وهو ابن مرجانة: والله لئن قاتلت القوم لأقتلن نفسي بسيفي هذا، فلما رأى عبيد الله ذلك أرسل إلى الحارث بن قيس بن صهبان الجهضمي فسأله أن يسأل مسعوداً أن يبيّره فسأله ذلك فأباه فقال له الحارث: يا معشر الأزد إنكم أجزتم زياداً فبقي لكم شرف ذلك وذكره وفخره، فقال مسعود: أترى أن نعادي أهل مصرنا في عبيد الله وقد أبليناه فلم يكافينا ولم يشكر ما كنت أحب أن يكون هذا رأيك، فقال: قد بايعته فيمن بايع ولن يعاديك أحد على الوفاء له فلما أبى مسعود على الحارث إجارة ابن زياد أنس إلى أم بسطام امرأة مسعود وهي ابنة حمه فقال لها: إني دعوت مسعوداً إلى مكرمة فأباها وأنا أدعوك إلى أن تسودي نساء قومك أبداً وكلمها في إجارة ابن زياد فأجارتها، ويقال إنه أعطاهم مائة ألف درهم كانت مع ابن زياد فأدخلته حجلتها وألبسته ثوباً لزوجها فلما جاء مسعود أعلمته ذلك فغضب وأخذ برأسها حتى خرج عبيد الله والحارث فحجزا بينهما وقال له عبيد الله أجزتني عليك وألبستني ثوبك وأكلت من طعامك وقد التف علي منزلك وتلطف الحارث له حتى رضي، فلم يزل في منزل مسعود حتى قتل مسعود ثم شخص إلى الشام. وقال أبو عبيدة: وآل زياد ينكرون أن يكون ابن زياد شخص قبل قتل مسعود وأن يكون مسعود بعث معه من يردفه.

وقال يزيد بن ربيعة بن مفرغ شعراً ذكر فيه فرار ابن زياد من دار الإمارة إلى الأزد ثم إلى الشام بعد مقتل مسعود وخذلانه وذكر هربه عن أمه وامرأته هند الفزارية:

أقرّ لعيني أنه عتق أمه	دعته فولاهها أسته وهو يهرب
وقال عليك البأس كوني سبيّة	كما كنت أو موتي فللموت أقرب
وقد هتفت هندُ به ما أمرتني	أبْن لي وخبرني إلى أين أذهب
فقال أريدُ الأزدَ في عقر دارهم	وبكراً فما لي عنهم متجنب
بما قدّمت كفاك ما لك مهرب	من القوم يوماً والدماء تصيب
ولو كنت صلب العود أو ذا حفيظة	كررت على هندٍ وهندٌ تشجب
وغادرت مسعوداً رهينة حتفه	يمجّ نجيع الخوف وهو مُلحّب
ولو لم يفت ركضاً حيثما خلقت	بأسلانه في الجو عنقاء مُغرب

وقال أيضاً:

قَدَّمْتُ مَسْعُوداً لِيَصْلَى حَرْهَا وَقَالَتْ لَمَّا أَنْ نَعَاهُ النَّاعِي
أَفْلا مَرَرْتُ وَرَاءَهُ مَتَشَرِّباً لَمَّا أُصِيبَ دَعَا بِحَتْفِكَ دَاعٍ
وَتَرَكْتُ أَمْكَ وَالرَّمَاخُ شَوَارِعَ يَا لَيْتَنِي لَكَ لَيْلَةُ الْأَفْزَاعِ
لَيْسَ الْكَرِيمُ بِمَنْ يَفَارِقُ أَمَّهُ وَبِنَايَةِ بِالْمَنْزِلِ الْجُعْجَاعِ
وَحَذَلْتُ مَسْعُوداً وَطَرْتُ مَوْلِيَاً مِثْلَ الظَّلِيمِ أَثَرْتُهُ بِالْقَاعِ
قال أبو عبيدة: فهذا دليل على أنه إنما هرب إلى الشام بعد مسعود وأنه حين
قتل مسعود كان بالمصر لم يبرح.

قال أبو عبيدة: ولما هرب ابن زياد بقي الناس بغير أمير فلما لم يكن لهم أمير
ارتضوا بنعمان بن صهبان الراسي وقيس بن الهيثم يختاران لهم فكان رأي قيس في
عبد الله بن الأسود الزهري ورأي النعمان بن صهبان في بَيَّة وقال النعمان:

هو هاشمي وابن أخت القوم الذين الملك فيهم لأن أم ببة هند بنت أبي
سفيان، وكان النعمان شيعياً شهد مع علي صفين وأقبلوا ببة فتزل دار الإمارة. قال
أبو عبيدة: وكان ذلك برضا جميع الناس الأزدي وغيرهم، وقوم يقولون إن ذلك لم
يكن برضا الأزدي فقولهم باطل. قال الفرزدق:

وَبَايَعْتُ أَقْوَاماً وَفَيْتُ بِعَهْدِهِمْ وَبَبَّةٌ قَدْ بَايَعَتْهُ غَيْرَ نَادِمٍ
وقوم يروونه: وهو نائم.

(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع
الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر، والجزء ٥ مع الشروح والفارس سولومن غويتن،
ج ٤ في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٤، ص ١٠١ - ١٠٥)

البلاذري

الفتنة :

حدثني عباس بن هشام الكلبي عن أبيه عن أبي مخنف في إسناده، قالوا: التقى أهل الأمصار الثلاثة الكوفة والبصرة ومصر في المسجد الحرام قبل مقتل عثمان بعام وكان رئيس أهل الكوفة كعب بن عتبة النهدي ورئيس أهل البصرة المثني بن مخزبة العبدي ورئيس أهل مصر كنانة بن بشر بن عتاب بن عوف السكوني ثم التجيبي، فتذاكروا سيرة عثمان وتبديله وتركه الوفاء بما أعطى من نفسه وعاهد الله عليه وقالوا لا يسعنا الرضى بهذا فاجتمع رأيهم على أن يرجع كل واحد من هؤلاء الثلاثة إلى مصر. فيكون رسول من شهد مكة من أهل الخلاف على عثمان إلى من كان على مثل رأيهم من أهل بلده وأن يوافوا عثمان في العام المقبل في داره فيستعقبوه فإن أعتب وإلا رأوا رأيهم فيه، فعلوا ذلك. فلما حضر الوقت خرج الأشتر إلى المدينة في مائتين وخرج حكم بن جبلة العبدي في مائة ولحق به بعد ذلك خمسون فكان في مائة وخمسين وجاء أهل مصر وهم أربع مائة، ويقال خمس مائة ويقال سبع مائة ويقال ست مائة، عليهم أمراء أربعة أبو عمرو بن بديل بن ورقاء بن عبد العزى الخزاعي على ربع وعبد الرحمن بن عديس البلوي على ربع وكنانة بن بشر التجيبي على ربع وعروة بن شبيب بن البياح الكناني ثم الليثي على ربع، فلما أتوا المدينة أتوا دار عثمان ووثب معهم رجال من أهل المدينة منهم عمار بن ياسر العنسي ورفاعة بن رافع الأنصاري وكان بدرياً والحجاج بن غزوية وكانت له صحبة وعامر ابن بكير أحد بني كنانة فحصروا عثمان الحصار الأول.

وقال الواقدي في إسناده: لما كانت سنة أربع وثلاثين كتب بعض أصحاب رسول الله (ﷺ) إلى بعض يتشاكون سيرة عثمان وتغييره وتبديله وما الناس فيه من عمالة ويكثرون عليه ويسأل بعضهم بعضاً أن يقدموا المدينة إن كانوا يريدون الجهاد، ولم يكن أحد من أصحاب رسول الله (ﷺ) يدفع عن عثمان ولا ينكر ما يقال فيه إلا

زيد بن ثابت وأبو أسيد الساعدي وكعب بن مالك بن أبي كعب من بني سلمة من الأنصار وحسان بن ثابت الأنصاري، فاجتمع المهاجرون وغيرهم إلى علي فسألوه أن يكلم عثمان ويعظه فأتاه فقال له: إن الناس ورائي قد كلموني في أمرك ووالله لا أدري ما أقول لك ما أعرفك شيئاً تجهله ولا أدلك على أمر لا تعرفه وإنك لتعلم ما تعلم وما سبقناك إلى شيء فتنخبرك عنه، لقد صحبت رسول الله (ﷺ) وسمعت ورأيت مثل ما سمعنا ورأينا وما ابن أبي قحافة وابن الخطاب بأولى بالحق منك ولأنت أقرب إلى رسول الله (ﷺ) رحماً ولقد نلت من صهره ما لم ينالاً فالله الله في نفسك فإنك لا تبصر من عمي ولا تعلم من جهل، فقال له عثمان: والله لو كنت مكاني ما عنفتك ولا أسلمتكم ولا عتبت عليك أن وصلت رحماً وسددت خلة وآويت ضائعاً ووليت من كان عمر يوليه، نشدتك الله ألم يول عمر المغيرة بن شعبة وليس هناك! قال نعم، قال: أولم يول معاوية؟ فقال علي: إن معاوية كان أشد خوفاً وطاعة لعمر من أن يرفأ وهو الآن يبتز الأمور دونك ويقطعها بغير علمك ويقول للناس هذا أمر عثمان ويبلغك فلا تغير. ثم خرج وخرج عثمان بعده فصعد المنبر فقال: أما بعد فإن لكل شيء آفة ولكل أمر عاهة وإن آفة هذه الأمة وعاهة هذه النعمة عيابون طعانون يرونكم ما تحبون ويسرون لكم ما تكرهون مثل النعام يتبعون أول ناعق أحب مواردهم إليهم البعيد، والله لقد نقمتهم علي ما أقررتهم لابن الخطاب بمثله ولكنه وطئكم برجله وخبطكم بيده وقمعكم بلسانه فذنتم له على ما أحببتهم وكرهتم وألنت لكم كنفي وكففت عنكم لساني ويدي فاجترأتم علي، فأراد مروان الكلام فقال له عثمان: أسكت ودعني وأصحابي.

وقال الواقدي في رواية: وكان محمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة لا يفتران من التحريض على عثمان بمصر فخرج ابن عديس البلوي وسودان بن حمران الموادي وعمرو بن الحمق الخزاعي وعروة بن شبيب الليثي في خمس مائة وأظهروا أنهم يريدون العمرة وكان خروجهم في رجب، ووجه عبد الله بن سعد بن أبي سرح إلى عثمان بخبرهم رسولاً سار إحدى وعشرين ليلة وساروا المنازل حتى نزلوا بذي خشب، فقال عثمان: هؤلاء يظهرون أنهم يريدون العمرة ووالله ما يريدون إلا الفتنة لقد طال على الناس عمري ولئن فارقتهم ليمتنون يوماً من أيامي. فأتى عثمان علياً في منزله فقال له يا ابن عم إن قرابتي قريبة وحقي عظيم والقوم فيما بلغني على أن يصبحوني ليقتلوني وأنا أعلم أن لك عند الناس قدراً وأنهم يسمعون منك فأحب أن تركب إليهم فتردهم على أن أصير إلى ما تشير به وتراه ولا أخرج عن أمرك ولا أخالفك، فركب علي ومعه سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أبو الأعور وأبو الجهم ابن حذيفة العدوي وجبر بن مطعم وحكيم بن حزام وسعيد بن العاص وعبد الرحمن

ابن عتاب بن أسيد ومن الأنصار أبو حميد الساعدي وأبو أسيد الساعدي وزيد بن ثابت وكعب بن مالك ومحمد بن مسلمة، وقال بعضهم: إن عمار بن ياسر كان معهم، فكلّمهم علي ومحمد بن مسلمة حتى انصرفوا راجعين إلى مصر ثم لم ينشؤوا أن يرجعوا وادعوا أموراً فأقسم عثمان أنه لم يفعلها.

وحدثني بكر بن الهيثم: حدثني إسماعيل بن عبد الكريم من آل منبه اليماني حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري، أن الناس كانوا يأتون علياً لسابقته وقربته وفضله لا أنه أراد ذلك منهم. وكان مروان يأتي عثمان فيخبره أنه يؤلب الناس عليه ويغضب كل شيء يكون من أهل مصر وغيرهم به وأبلغه عنه أن قوماً قدموا من مصر فاستقل عدتهم فقال لهم: إرجعوا فتأهبوا فإني باعث إلى العراق من يأتيني من أهله بجيش يبطل الله به هذه السيرة الجائرة ويريح من مروان وذويه، فقال عثمان: اللهم إن علياً أباي إلا حب الإمارة فلا تبارك له فيها.

محمد بن سعد عن الواقدي عن ابن جريج وداود بن عبد الرحمن العطار عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله، أن المصريين لما نزلوا بذئ خشب بعث عثمان إليهم محمد بن مسلمة في خمسين من الأنصار أنا فيهم فلم يزل بهم حتى رجعوا فرأوا بغيراً عليه ميسم الصدقة وعليه غلام لعثمان فوجدوا معه كتاباً أن اقتل فلاناً وفلاناً فرجعوا فحصره.

وروى أبو مخنف أن المصريين وردوا المدينة فأحاطوا وغيرهم بدار عثمان في المرة الأولى، فأشرف عليهم عثمان فقال: أيها الناس ما الذي نعمتم عليّ فإني معتبكم ونازل عند محبتكم؟ فقالوا: زدت في الحمى لإبل الصدقة على ما حمى عمر، فقال: إنها زادت في ولايتي، قالوا: أحرقت كتاب الله، قال: اختلف الناس في القراءة فقال: هذا قرآني خير من قرآنك وقال: هذا قرآني خير من قرآنك، وكان حذيفة أول من أنكر ذلك وأنهاء إليّ، فجمعت الناس على القراءة التي كتبت بين يدي رسول الله (ﷺ) قالوا: فلم أحرقت المصاحف أما كان فيها ما يوافق هذه القراءة التي جمعت الناس عليها فهلا تركت المصاحف بحالها؟ قال: أردت أن لا يبقى شيء إلا ما كتب بين يدي رسول الله (ﷺ) وثبت في الصحف التي كانت عند حفصة زوج رسول الله (ﷺ) وأنا استغفر الله، قالوا: فإنك لم تشهد بداراً، قال: خلفني رسول الله (ﷺ) على ابنته، قالوا: لم تشهد بيعة الرضوان، قال: بعثني رسول الله (ﷺ) إلى مكة فصفق عني بيده وشمال رسول الله (ﷺ) خير من يميني، قالوا: فررت من الزحف، قال: فإن الله قد عفا عن ذلك، قالوا: سيرت خيارنا وضربت إيسارنا ووليت علينا سفهاء أهل بيتك، قال: إنما سيرت من سيرت مخافة

الفتنة، فمن مات منهم فارضوا بالله حكماً بيني وبينه ومن بقي منهم فردوه واقتصوا مني لمن ضربت وأما عمالي فمن شتتم عزله فاعزلوه ومن رأيتم إقراره فأقروه، قالوا: فمال الله الذي أعطيت قرابتك، قال: اكتبوا به عليّ للمسلمين صكاً لأعجل منه ما قدرت على تعجيله وأسعى في باقيه، إني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: لا يحل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاث زنى بعد إحصان أو كفر بعد إيمان أو أن يقتل رجل رجلاً فيقتل به ووالله ما زينت في جاهلية ولا إسلام ولا قتلت نفساً بغير حقها ولا ابتغيت بدينني بدلاً مذ هداني الله للإسلام ولا والله ما وضعت يدي على عورتي مذ بايعت رسول الله (ﷺ) إكراً ما ليده.

فلما قال هذه المقالة كسر حلماءهم عنه ونصب له كنانة بن بشر التجيبي وعروة بن شبيب فأقبلا لا يقلعان ولا يكفان عنه، وأتى المغيرة بن شعبة عثمان فقال له دعني آت القوم فأنظر ما يريدون، فمضى نحوهم فلما دنا منهم صاحوا به: يا أعور وراءك، يا فاجر وراءك، يا فاسق وراءك، فرجع. ودعا عثمان عمرو بن العاص فقال له: انت القوم فادعهم إلى كتاب الله والعتيب مما ساءهم، فلما دنا منهم سلم فقالوا: لا سلم الله عليك، إرجع يا عدو الله، إرجع يا ابن النابغة فلست عندنا بأمين ولا مأمون، فقال له ابن عمر وغيره ليس لهم إلا علي بن أبي طالب، فلما أتاه قال: يا أبا الحسن انت هؤلاء القوم فادعهم إلى كتاب الله وسنة نبيه، قال: نعم إن أعطيتني عهد الله وميثاقه على أنك تفي لهم بكل ما أضمنه عنك، قال: نعم، فأخذ علي عليه عهد الله وميثاقه على أوكد ما يكون وأغلظ، وخرج إلى القوم فقالوا وراءك، قال لا بل أمامي تعطون كتاب الله وتعتبون من كل ما سخطتم، فعرض عليهم ما بذل عثمان، فقالوا: أتضمن ذلك عنه، قال: نعم، قالوا: رضينا وأقبل وجوههم وأشرفهم مع علي حتى دخلوا على عثمان وعاتبوه فأعتبهم من كل شيء، فقالوا: أكتب بهذا كتاباً فكتب:

بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من عبد الله عثمان أمير المؤمنين لمن نقم عليه من المؤمنين والمسلمين، أن لكم أن تعمل فيكم بكتاب الله وسنة نبيه يعطى المحروم ويؤمن الخائف ويرد المنفي ولا تجمر البعوث ويوفر الفبي، وعلي بن أبي طالب ضمين للمؤمنين والمسلمين على عثمان بالوفاء بما في هذا الكتاب، شهد الزبير ابن العوام وطلحة بن عبيد الله وسعد بن مالك بن أبي وقاص وعبد الله بن عمرو وزيد بن ثابت وسهل بن حنيف وأبو أيوب خالد بن زيد، وكتب في ذي القعدة سنة خمس وثلاثين فأخذ كل قوم كتاباً فانصرفوا.

وقال علي بن أبي طالب لعثمان: أخرج فتكلم كلاماً يسمعه الناس ويحملونه

عنك وأشهد الله على ما في قلبك فإن البلاد قد تمخضت عليك ولا تأمن أن يأتي ركب آخر من الكوفة أو من البصرة أو من مصر فتقول يا علي إركب إليهم فإن لم أفعل قلت قطع رحمي واستخف بحقي. فخرج عثمان فخطب الناس فأقر بما فعل واستغفر الله منه وقال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: من زل فليئب فأنا أول من اتعظ فإذا نزلت فليأتني أشرافكم فليردوني برأيهم فوالله لو ردني إلى الحق عبد لا تبعته وما عن الله مذهب إلا إليه، فسر الناس بخطبته واجتمعوا إلى بابه مبتهجين بما كان منه، فخرج إليهم مروان فزبرهم وقال شأهت وجوهكم ما اجتماعكم أمير المؤمنين مشغول عنكم فإن احتاج إلى أحد منكم فسيدعوه فانصرفوا. وبلغ علياً الخبر فأتى عثمان وهو مغضب فقال أما رضيت من مروان ولا رضي منك إلا بإفساد دينك وخديعتك عن عقلك وإني لأراه سيوردك ثم لا يصدرك وما أنا بعائد بعد مقامي هذا لمعاتبتك، وقالت له امرأته نائلة بنت الفرافصة: قد سمعت قول علي بن أبي طالب في مروان وقد أخبرك أنه غير عائد إليك. وقد أطعت مروان ولا قدر له عند الناس ولا هية. فبعث إلى علي فلم يأت.

حدثني محمد بن سعد عن الواقدي عن شرحبيل بن أبي عون عن أبيه قال: سمعت عبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث ذكر مروان فقال: قبحه الله خرج عثمان على الناس فأعطاهم الرضى وبكى على المنبر حتى استهلته دموعه فلم يزل مروان يقتله في الذروة والغارب حتى لفته عن رأيه، قال وجئت إلى علي فأجده بين القبر والمنبر ومعه عمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر وهما يقولان صنع مروان بالناس، قلت نعم.

قال أبو مخنف: لما شخص المصريون بعد الكتاب الذي كتبه عثمان فصاروا بأيلة أو بمنزل قبلها رأوا راكباً خلفهم يريد مصر، فقالوا له: من أنت؟ قال رسول الله أمير المؤمنين إلى عبد الله بن سعد وأنا غلام أمير المؤمنين وكان أسود، فقال بعضهم لبعض: لو أنزلناه ففتشناه ألا يكون صاحبه قد كتب فينا بشيء ففعلوا فلم يجدوا معه شيئاً: فقال بعضهم لبعض: خلوا سبيله فقال كنانة بن بشر أما والله دون أن أنظر في إداوته فلا، فقالوا سبحان الله أ يكون كتاب في ماء، فقال: إن للناس حيلاً ثم حل الإداوة فإذا فيها قارورة مختومة، أو قال مضمومة، في جوف القارورة كتاب في أنبوب من رصاص فأخرجه فقرأ فإذا فيه: أما بعد فإذا قدم عليك عمرو ابن بديل فاضرب عنقه وأقطع يدي ابن عديس وكنانة وعروة ثم دعهم يتشحطون في دمائهم حتى يموتوا ثم أوثقهم على جذوع النخل، فيقال: إن مروان كتب الكتاب بغير علم عثمان. فلما عرفوا ما في الكتاب قالوا عثمان مَحْلٌ ثم رجعوا عودهم على بدئهم حتى دخلوا المدينة فلقوا علياً بالكتاب وكان خاتمه من رصاص

فدخل به عليّ على عثمان فحلف بالله ما هو كتابه ولا يعرفه وقال: أما الخط فخط كاتبني وأما الخاتم فعلى خاتمي، قال علي: ومن تتهم؟ قال أتهمك وأتهم كاتبني، فخرج علي مغضباً وهو يقول: بل هو أمرك. قال أبو مخنف: وكان خاتم عثمان بدءاً عند حمران بن أبان ثم أخذه مروان حين شخص حمران إلى البصرة فكان معه.

وجاء المصريون إلى دار عثمان فأحدقوا بها وقالوا لعثمان وقد أشرف عليهم: يا عثمان أهذا كتابك؟ فجمد وحلف، فقالوا: هذا شر، يكتب عنك بما لا تعلمه، ما مثلك يلي أمور المسلمين فاختلف من الخلافة، فقال: ما كنت لأنزع قميصاً قمصنيه الله أو قال سربلنيه الله.

(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر، والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سلومن غوتين، ج ٢ في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العربية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٥، ص ٥٩ - ٦٦).

معاوية بن يزيد:

وأما معاوية بن يزيد فولاه أبوه يزيد عهده في صحته، ويقال: بايع له حين احتضر فلما مات يزيد بايع الناس معاوية وأتتهبيعة الأفاق إلا ما كان من ابن الزبير، فولي ثلاثة أشهر ويقال أربعين يوماً ويقال عشرين يوماً، ولم يزل في أيامه مريضاً. وكان الضحّاك بن قيس يصلي بالناس فلما ثقل قيل له: لو عهدت عهداً، فقال: والله ما نفعني حياً أفأتحملها ميتاً والله لا يذهب بنو أمية بحلاوتها القليلة وأتحمل مرارتها الطويلة، وإذا مت فليصل عليّ الوليد بن عتبة وليصل بالناس الضحّاك بن قيس حتى يختاروا لأنفسهم رجلاً مريضاً عندهم. فلما مات صلى عليه الوليد، وقام مروان بن الحكم على قبره فقال: أتدرون من دفنتم؟ قالوا: نعم معاوية ابن يزيد، قال: بل دفنتم أبا ليلى، يستضعفه، وكانوا يكونون كل ضعيف أبا ليلى. فقال بعض بني فزارة:

لا تحددن فإن الأمر مختلفٌ والمملكُ بعد أبي ليلى لمن غلبا

وقام الضحّاك بأمر الناس بدمشق، ولم يعزل معاوية بن يزيد أحداً من عماله أبية، ولا حرك شيئاً ولا أمر ولا نهى، وكان موته سنة أربع وستين وهو ابن تسع عشرة سنة ويقال ابن عشرين ويقال ابن ثمانين سنة ويقال ابن إحدى وعشرين سنة، ودفن بدمشق.

وحدثت عن ابن الكلبي أنه قال: ولي أبو ليلى معاوية بن يزيد أربعين يوماً

وتوفي وهو ابن ثلاث وعشرين سنة وثمانية عشر يوماً.

حدثني هشام بن عمار، حدثنا صدقة بن خالد حدثني زيد بن واقد قال: مرض يزيد بن معاوية بعد ولايته الأمر بسنتين من كبده فلما برئ واستقل قال حسان بن مالك بن بحدل إني أريد البيعة لمعاوية بن يزيد، قال: فافعل فدعاه يزيد فعانقه بولاية العهد وباع له حسان بن مالك والناس. وكان معاوية ركيكاً ليناً فكنتي أبا ليلي، وهي كنية كل ضعيف. قال هاشم بن عمار: وسمعت الوليد بن مسلم يقول: كانت أم معاوية بن يزيد، وهي أم هاشم بنت أبي هشام بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس امرأة برزة عاقلة فدعا يزيد يوماً بمعاوية بن يزيد وأمه حاضرة فأمره بأمر فلما ولى قالت له: لا وليت معاوية عهدك، فقال: افعل وناظر حسان بن مالك بن بحدل الكلبي في أمره فشجعه على البيعة له، فأحضر الناس وأعلمهم أنه قد ولاه الخلافة بعده، فباع له ابن بحدل والناس، فلما مات يزيد بحواريين ببيع لمعاوية بالخلافة وهو كاره. وكان سبب موت يزيد أنه ركض فرساً فسقط عنه وأنه أصابه قطع، ويقال إن عنقه اندقت. وحدثني أحمد بن إبراهيم الدورقي [حدثني وهب بن جرير حدثنا أبي]: أن يزيد بن معاوية كان استخلف معاوية بن يزيد فولي شهرين أو أربعين ليلة ثم مات، فلما حضرته الوفاة قيل له: لو استخلفت فقال: كفيته حياتي وأتضمنها بعد موتي، فأبى وقال: وكان فتى لا بأس به ومات وله تسع عشرة سنة.

وحدثني عباس بن هشام الكلبي عن أبيه، قال: كان معاوية كارهاً للخلافة، وكان يكني أبا عبد الرحمن بكنية جده، ومات ابن ثلاث وعشرين ودفن في مقبرة باب الصغير بدمشق.

حدثني محمد بن يزيد الرفاعي، حدثني عمي كثير بن محمد عن ابن عياش الهمداني عن أبي أسماء السكسكي قال: كان معاوية بن يزيد يظهر التأله وكان ضعيفاً في أمر دنياه فكنتي أبا ليلي، فلما أفضى الأمر إليه قام خطيباً فقال: أيها الناس إن يكن هذا الأمر خيراً فقد استكثر منه آل أبي سفيان وإن يكن شراً فما أولاهم بتركه، والله ما أحب أن أذهب إلى الآخرة وأدع لهم الدنيا، ألا فليصل بكم حسان بن مالك وتشاوروا في أمركم، عزم الله لكم على الرشد والخيرة في قضائه، ثم نزل فأعلق بابه وتمارض فلم ينظر في شيء حتى مات، وصلى حسان بالناس وهم منكرون لأمرهم حتى ولى ابن الزبير الضحاك بن قيس فبايعوه له، وإن حسان ولى حد الأردن فأقام هناك.

وحدثني هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم قال: دخل مروان بن الحكم على معاوية بن يزيد فقال له: أعطيت من نفسك ما يعطي الذليل الهين، ثم رفع صوته

فقال: من أراد أن ينظر في خلافة آل حرب بن أمية فليُنظر إلى هذا، فقال له معاوية: يا ابن الزرقاء أخرج عني لا قبل الله لك عذراً يوم تلقاه.

وحدثني محمد بن مصفى الحمصي قال: سمعت مشايخ من مشايخنا يقولون إن معاوية بن يزيد بن معاوية قبل البيعة وهو لها كاره، فلما مات أبوه أنفذت كتب بيعته إلى الآفاق فلم يرجع الجواب حتى مات. وكان فتى صالحاً كثير الفكر في أمر معاده.

وحدثني محمد بن سعد عن الواقدي عن ابن جعدبة عن صالح بن كيسان قال: ولّى يزيد بن معاوية معاوية بن يزيد ابنه الخلافة بعده وكان كارهاً لها، فلما مات أبوه خطب الناس فقال: إن كانت الخلافة خيراً فقد استكثر آل أبي سفيان منه وإن كان شراً فلا حاجة لنا فيه، فاختاروا لأنفسكم إماماً تبايعوه هو أحرص على هذا الأمر مني واخضعوني فأنتم في حل من بيعتي، فقالت له أمه أم هشام: لوددت يا بني أنك كنت نسياً منسياً وأنت لم تضعف هذا الضعف، فقال: وددت والله أني كنت نسياً منسياً ولم أسمع بذكر جهنم، فلما احتضر قيل له: لو بايعت لأخيك خالد بن يزيد فإنه أخوك لأبيك وأمك فقال: يا سبحان الله كفيتهما حياتي وأتقلدها بعد موتي، يا حسان بن مالك أضبط ما قبلك وصل بالناس إلى أن ترضى المسلمون بإمام يجتمعون عليه.

وحدثني هشام بن عمار حدثني اسماعيل بن عياش عن عبد الله بن دينار عن مولى لمعاوية بنحوه، وزاد فيه: فلما مات معاوية مال أكثر الناس إلى ابن الزبير وقالوا: هو رجل كامل السن وقد نصر أمير المؤمنين عثمان وهو ابن حواري رسول الله (ﷺ) وأمه بنت أبي بكر بن أبي قحافة وله فضل في نفسه ليس لغيره، فما هو إلا أن ورد كتاب ابن الزبير بتولية الضحاك بن قيس دمشق حتى سارعوا إلى طاعة ابن الزبير وبيعته فأخذها الضحاك عليهم وانخذل ابن بحدل إلى فلسطين فأقام بها ينتظر ما يكون وهو في ذلك يدعو إلى خالد بن يزيد ويذكره، وكانت فلسطين والأردن في يده من قبل يزيد بن معاوية ثم بقي عليهما وعماله فيهما. قال المدائني: كان اسم أم معاوية وخالد ابني يزيد فاخته، وكنيت أم هاشم ثم كانها يزيد أم خالد بخالد ابنها ولقبت حبة.

(المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٢ - ٦٥).

فتح مدينة دمشق وأراضيها:

قالوا: لما فرغ المسلمون من قتال من اجتمع لهم بالمرج أقاموا خمس عشرة ليلة

ثم رجعوا إلى مدينة دمشق لأربع عشرة ليلة بقيت من المحرم سنة ١٤هـ، فأخذوا الغوطة وكنائسها عنوة وتحصن أهل المدينة وأغلقوا بابها فنزل خالد بن الوليد على الباب الشرقي في زهاء خمسة آلاف ضمهم إليه أبو عبيدة، وقوم يقولون إن خالداً كان أميراً وإنما أتاه عزله وهم محاصرون دمشق، سمي الدير الذي نزل عنده خالد دير خالد، ونزل عمرو بن العاص على باب توما، ونزل شرحبيل على باب الفردائس، ونزل أبو عبيدة على باب الجابية، ونزل يزيد بن أبي سفيان على الباب الصغير إلى الباب الذي يعرف بكيسان. وجعل أبو الدرداء عويمر بن عامر الخزرجي على مسلحة ببرزة. وكان الأسقف الذي أقام لخالد النزل في بدايته ربما وقف على السور فدعا له خالداً فإذا أتى سلم عليه وحادثه، فقال له ذات يوم: يا أبا سليمان إن أمركم مقبل ولي عليك عدة فصالحني عن هذه المدينة. فدعا خالد بدواة وقرطاس فكتب:

بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق إذا دخلها أعطاهم أماناً على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسور مدينتهم لا يهدم ولا يسكن شيء من دورهم، لهم بذلك عهد الله وذمة رسوله (ﷺ) والخلفاء والمؤمنين لا يعرف لهم إلا بخير إذا أعطوا الجزية.

ثم إن بعض أصحاب الأسقف أتى خالداً في ليلة من الليالي فأعلمه أنها ليلة عيد لأهل المدينة وأنهم في شغل وأن الباب الشرقي قد ردم بالحجارة وترك، وأشار عليه أن يلتمس سلماً، فأتاه قوم من أهل الدير الذي عنده عسكره بسلمين فرقى جماعة من المسلمين عليهما إلى أعلى السور ونزلوا إلى الباب وليس عليه إلا رجل أو رجلان فتعاونوا عليه وفتحوه وذلك عند طلوع الشمس. وقد كان أبو عبيدة عانى فتح باب الجابية وأصعد جماعة من المسلمين على حائطه، فانصب مقاتلة الروم إلى ناحيته فقاتلوا المسلمين قتالاً شديداً ثم إنهم ولوا مدبرين، وفتح أبو عبيدة والمسلمون معه باب الجابية عنوة ودخلوا منه فالتقى أبو عبيدة وخالد بن الوليد بالسلطان وهو موضع النحاسين بدمشق، وهو البريص الذي ذكره حسان بن ثابت في شعره حين يقول:

يسقون من وَرَدِ البريص عليهم [بردى يصفق بالرحيق السلسل]

وقد روي أن الروم أخرجوا ميتاً لهم من باب الجابية ليلاً وقد أحاط بجنازته خلق من شجعانهم وكماتهم وانصب سائرهم إلى الباب فوقفوا عليه ليمنعوا المسلمين من فتحه ودخوله إلى رجوع أصحابهم من دفن الميت وطعموا في غفلة المسلمين عنهم وأن المسلمين نذروا بهم فقاتلوهم على الباب أشد قتال وأبرحه حتى فتحوه في

وقت طلوع الشمس . فلما رأى الأسقف أن أبا عبيدة قد قارب دخول المدينة بادر إلى خالد فصالحه وفتح له الباب الشرقي فدخل والأسقف معه ناشراً كتابه الذي كتبه له ، فقال بعض المسلمين والله ما خالد بأمر فكيف يجوز صلحه ، فقال أبو عبيدة : إنه يجوز على المسلمين أدناهم . وأجاز صلحه وأمضاه ولم يلتفت إلى ما فتح عنوة فصارت دمشق صلحاً كلها . وكتب أبو عبيدة بذلك إلى عمر وأنفذه ، وفتحت أبواب المدينة فالتقى القوم جميعاً . وفي رواية أبي مخنف وغيره أن خالداً دخل دمشق بقتال وأن أبا عبيدة دخلها بصلح فالتقيا بالزياتين ، والخبر الأول أثبت .

وزعم الهيثم بن عدي أن أهل دمشق صولحوا على أنصاف منازلهم وكنائسهم . وقال محمد بن سعد قال أبو عبد الله الواقدي : قرأت كتاب خالد بن الوليد لأهل دمشق فلم أر فيه أنصاف المنازل والكنائس ، وقد روي ذلك ولا أدري من أين جاء به من رواه ولكن دمشق لما فتحت لحق بشر كثير من أهلها بهرقل وهو بأنطاكية فكثرت فضول منازلها فنزلها المسلمون . وقد روى قوم أن أبا عبيدة كان بالباب الشرقي وأن خالداً كان بباب الجابية ، وهذا غلط . . قال الواقدي : وكان فتح مدينة دمشق في رجب سنة ١٤ وتاريخ كتاب خالد بصلحها في شهر ربيع الآخر سنة ١٥ ، وذلك أن خالداً كتب الكتاب بغير تاريخ فلما اجتمع المسلمون للنهوض إلى من تجمع لهم باليرموك أتى الأسقف خالداً فسأله أن يجدد له كتاباً ويشهد عليه أبا عبيدة والمسلمين ففعل وأثبت في الكتاب شهادة أبي عبيدة ويزيد بن أبي سفيان وشرحيل بن حسنة وغيرهم فأرخه بالوقت الذي جدده .

وحدثني القاسم بن سلام قال حدثنا أبو مسهر عن سعيد بن عبد العزيز التنوخي قال : دخل يزيد مدينة دمشق من الباب الشرقي صلحاً فالتقيا بالفسطاط فأمضيت كلها على الصلح . وحدثني القاسم قال حدثنا أبو مسهر عن يحيى بن حمزة عن أبي المهلب الصنعاني عن أبي الأشعث الصنعاني أو أبي عثمان الصنعاني : أن أبا عبيدة أقام بباب الجابية محاصراً لهم أربعة أشهر .

حدثني أبو عبيدة قال حدثنا نعيم بن حماد عن ضمرة بن ربيعة عن رجاء بن أبي سلمة قال : خاصم حسان بن مالك عجم أهل دمشق إلى عمر بن عبد العزيز في كنيسة كان رجل من الأمراء أقطعه إياها ، فقال عمر : إن كانت من الخمس العشرة الكنيسة التي في عهدهم فلا سبيل لك عليها . قال ضمرة : عن علي بن أبي حرملة : خاصمنا عجم أهل دمشق إلى عمر بن عبد العزيز في كنيسة كان فلان قطعها لبني نصر بدمشق فأخرجنا عمر عنها وردّها إلى النصارى ، فلما ولي يزيد بن عبد الملك ردها إلى بني نصر .

حدثني أبو عبيد قال حدثنا هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي أنه قال: كانت الجزية بالشام في بدء الأمر جريباً وديناراً على كل جمجمة، ثم وضعها عمر بن الخطاب على أهل الذهب أربعة دنانير وعلى أهل الورق أربعين درهماً وجعلهم طبقات لغنى الغني وإقلال المقل وتوسط المتوسط.

قال هشام: وسمعت مشايخنا يذكرون أن اليهود كانوا كالذمة للنصارى يؤدون إليه الخراج فدخلوا معهم في الصلح. وقد ذكر بعض الرواة أن خالد بن الوليد صالح أهل دمشق فيما صالحهم عليه على أن ألزم كل رجل من الجزية ديناراً وجريب حنطة وخلاً وزيتاً لقوت المسلمين. [حدثنا عمرو الناقد قال حدثنا عبد الله بن وهب المصري عن عمرو بن محمد عن نافع عن أسلم مولى عمر بن الخطاب]: أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد يأمرهم أن يضربوا الجزية على كل من جرت عليه الموسيقى وأن يجعلوها على أهل الورق على كل رجل أربعين درهماً وعلى أهل الذهب أربعة دنانير وعليهم من أرزاق المسلمين من الحنطة والزيت مداً حنطة وثلاثة أقساط زيتاً كل شهر لكل إنسان بالشام والجزيرة، وجعل عليهم ودكاً وعسلًا لا أدري كم هو، وجعل لكل إنسان بمصر في كل شهر أردباً وكسوة وضيافة ثلاثة أيام.

وحدثنا عمرو بن حماد بن أبي حنيفة، قال حدثنا مالك بن أنس عن نافع عن أسلم: أن عمر ضرب الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير وعلى أهل الورق أربعين درهماً مع ذلك أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام. وحدثني مصعب عن أبيه عن مالك عن نافع عن أسلم بمثله.

قالوا: ولما ولي معاوية بن أبي سفيان أراد أن يزيد كنيسة يوحنا في المسجد بدمشق فأبى النصارى ذلك فأمسك، ثم طلبها عبد الملك بن مروان في أيامه للزيادة في المسجد وبذل لهم مالاً فأبوا أن يسلموها إليه. ثم إن الوليد بن عبد الملك جمعهم في أيامه وبذل لهم مالاً عظيماً على أن يعطوه إياها فأبوا فقال: لئن لم تفعلوا لأهدمناها، فقال بعضهم يا أمير المؤمنين إن من هدم كنيسة جن وأصابته عاهة فأحفظه قوله ودعا بمعول وجعل يهدم بعض حيطانها بيده وعليه قباء خز أصفر ثم جمع الفعلة والنقاضين فهدموها وأدخلها المسجد، فلما استخلف عمر بن عبد العزيز شكى النصارى إليه ما فعل الوليد بهم في كنيستهم فكتب إلى عامله يأمره برد ما زاده في المسجد عليهم، فكره أهل دمشق ذلك وقالوا نهدم مسجدنا بعد أن أذنا فيه وصلينا ويرد بيعه، وفيهم يومئذ سليمان بن حبيب المحاري وغيره من الفقهاء. وأقبلوا على النصارى فسألوهم أن يعطوا جميع كنائس الغوطة التي أخذت عنوة وصارت في أيدي المسلمين على أن يصفحوا عن كنيسة يوحنا ويمسكوا عن المطالبة

بها فرضوا بذلك وأعجبهم، فكتب به إلى عمر فسره وأمضاه. وبمسجد دمشق في الرواق مما يلي المئذنة كتاب في رخامة بقرب السقف: مما أمر بنيانه أمير المؤمنين الوليد سنة ٨٦هـ. وسمعت هشام بن عمار يقول: لم يزل سور مدينة دمشق قائماً حتى هدمه عبد الله بن علي بن عبد الله بن العباس بعد انقضاء أمر مروان وبني أمية.

وحدثني أبو حفص الدمشقي عن سعيد بن عبد العزيز عن مؤذن مسجد دمشق وغيره قالوا: لما اجتمع المسلمون عند قدوم خالد على بصرى ففتحوها صلحاً وانثوا في أرض حوران جميعاً فغلبوا عليها، وأتاهم صاحب أذرعات فطلب الصلح على مثل ما صولح عليه أهل بصرى على أن جميع أرض البنية أرض خراج فأجابوهم إلى ذلك ومضى يزيد بن أبي سفيان حتى دخلها وعقد لأهلها.

وكان المسلمون يتصرفون بكور حوران والبنية ثم مضوا إلى فلسطين والأردن وغزوا ما لم يكن فتح، وسار يزيد إلى عمان ففتحها فتحاً يسيراً بصلح على مثل صلح بصرى، وغلب على أرض البلقاء، وولى أبو عبيدة وقد فتح هذا كله، فكان أمير الناس حين فتحت دمشق، إلا أن الصلح كان لخالد وأجاز صلحه. وتوجه يزيد بن أبي سفيان في ولاية أبي عبيدة ففتح عرندل صلحاً وغلب على أرض الشراة وجبالها. قال: وقال سعيد بن عبد العزيز أخبرني الوضين أن يزيداً أتى بعد فتح مدينة دمشق صيدا وعرقة وجبيل وبيروت وهي سواحل وعلى مقدمته أخوه معاوية ففتحها فتحاً يسيراً وجلا كثيراً من أهلها، وتولى فتح عرقة معاوية نفسه في ولاية يزيد. ثم إن الروم غلبوا على بعض هذه السواحل في آخر خلافة عمر بن الخطاب أو أول خلافة عثمان بن عفان فقصدهم معاوية حتى فتحها ثم رمها وشحنها بالمقاتلة وأعطاهم القطائع.

قالوا فلما استخلف عثمان وولي معاوية الشام وجه معاوية سفيان بن مجيب الأزدي إلى اطرابلس وهي ثلاث مدن مجتمعة فبنى في مرج على أميال منها حصناً سمي حصن سفيان وقطع المارة عن أهلها من البحر وغيره وحاصرهم، فلما اشتد عليهم الحصار اجتمعوا في أحد الحصون الثلاثة وكتبوا إلى ملك الروم يسألونه أن يمدهم أو يبعث إليهم مراكب يهربون منها إلى ما قبله فوجه إليهم بمراكب كثيرة فركبها ليلاً وهربوا، فلما أصبح سفيان وكان يبيت كل ليلة في حصنه ويحصن المسلمين فيه ثم يغدو على العدو، وجد الحصن الذي كانوا فيه خالياً فدخله وكتب بالفتح إلى معاوية فأسكنه معاوية جماعة كبيرة من اليهود، وهو الذي فيه المينا اليوم. ثم إن عبد الملك بناه بعد وحصنه...

وقال علي بن محمد المدائني: قال عتاب بن إبراهيم: فتح اطرابلس سفيان بن مجيب ثم نقض أهلها أيام عبد الملك ففتحها الوليد في زمانه، وحدثني أبو حفص

الشامي عن سعيد عن الوضين قال: كان يزيد بن أبي سفيان وجه معاوية إلى سواحل دمشق سوى اطرابلس فإنه لم يكن يطمع فيها فكان يقيم على الحصن اليومين والأيام اليسيرة فربما قوتل قتالاً غير شديد وربما رمى ففتحها. قال: وكان المسلمون كلما فتحوا مدينة ظاهرة أو عند ساحل رتبوا فيها قدر ما يحتاج لها إليه من المسلمين فإن حدث في شيء منها حدث من قبل العدو سربوا إليها الأمداد، فلما استخلف عثمان بن عفان (رضي الله عنه) كتب إلى معاوية يأمره بتحسين السواحل وشحنها وإقطاع من ينزله إياها القطائع، ففعل.

وحدثني أبو حفص سعيد بن عبد العزيز قال: أدركت الناس وهم يتحدثون أن معاوية كتب إلى عمر بن الخطاب بعد موت أخيه يزيد يصف له حال السواحل، فكتب إليه في مرمة حصونها وترتيب المقاتلة فيها وإقامة الحرس على منازرها واتخاذ المواقيد لها ولم يأذن له في الغزو بحراً وأمره أن يعد في السواحل إذا غزا أو أغزا جيوشاً سوى من فيها من الرتب وأن يقطع الرتب أرضين ويعطيهم ما جلا عنه أهله من المنازل ويبنى المساجد ويكثر ما كان ابتنى منها قبل خلافته. قال الوضين: ثم إن الناس بعد انتقلوا إلى السواحل من كل ناحية...

(أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، كتاب فتوح البلدان، تحرير م. ج. دغويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٦٦)، ص ٢٠ - ٢٨).

ذكر تمصير الكوفة:

حدثني محمد بن سعد، قال حدثنا محمد بن عمر الواقدي عبد الحميد بن جعفر وغيره: إن عمر بن الخطاب كتب إلى سعد بن أبي وقاص يأمره أن يتخذ للمسلمين دار هجرة وقيروناً وأن لا يجعل بينه وبينهم بحراً، فأتى الأنبار وأراد أن يتخذها منزلاً فكثر على الناس الذباب فتحول إلى موضع آخر فلم يصلح فتحول إلى الكوفة فاختمها وأقطع الناس المنازل وأنزل القبائل منازلهم وبنى مسجدها وذلك في سنة ١٧هـ.

وحدثني علي بن المغيرة الأثرم قال حدثني أبو عبيدة معمر بن المثنى عن أشياخه قال وأخبرني هشام بن الكلبي عن أبيه ومشايخ الكوفيين قالوا لما فرغ سعد ابن أبي وقاص من وقعة القادسية وجه إلى المدائن فصالح أهل الرومية وبهرسير ثم افتتح المدائن وأخذ أسبائبر وكرد بندار عنوة فأنزلها جندھا فاحتووها، فكتب إلى سعد أن حولهم فحولهم إلى سوق حكمة وبعضهم يقول حولهم إلى كوفة دون الكوفة. قال الأثرم وقد قيل التكوف الاجتماع، وقيل أيضاً أن الموضع المستديرة من

الرمل تسمى كوفانين، وبعضهم يسمي الأرض التي فيها الحصباء مع الطين والرمل كوفة. قالوا: فأصابعهم البعوض، فكتب سعد إلى عمر يعلمه أن الناس قد بعضوا وتأذوا بذلك، فكتب إلى عمر: إن العرب بمنزلة الإبل لا يصلحها إلا ما يصلح الإبل فارتد لهم موضعاً عدناً ولا تجعل بيني وبينهم بحراً. وولى الاختطاط للناس أبا الهياج الأسدي عمرو بن مالك بن جنادة. ثم إن عبد المسيح بن ببيعة لقي سعداً وقال له أدلك على أرض انحدرت عن الفلاة وارتفعت عن المباق، فدلّه على موضع الكوفة اليوم وكان يقال له سورستان. فلما انتهى إلى موضع مسجدها أمر رجلاً فعلا بسهم قبل مهب القبلة فأعلم على موقعه، ثم علا بسهم آخر مهب الشمال وأعلم على موقعه، ثم علا بسهم قبل مهب الجنوب وأعلم على موقعه، ثم علا بسهم قبل مهب الصبا فأعلم على موقعه، ثم وضع مسجدها ودار إمارتها في مقام العالي وما حوله وأسهم لنزار وأهل اليمن بسهمين على أنه من خرج بسهمه أولاً فله الجانب الأيسر وهو خيرهما فخرج سهم أهل اليمن فصارت خططهم في الجانب الشرقي وصارت خطط نزار في الجانب الغربي من وراء تلك العلامات، وترك ما دونها فناء للمسجد ودار الإمارة. ثم إن المغيرة بن شعبة وسعه وبناه زياد فأحكمه وبنى دار الإمارة، وكان زياد يقول أنفقت على كل أسطوانة من أساطين مسجد الكوفة ثمانمائة عشرة مائة. وبنى فيها عمرو بن حريث المخزومي بناء وكان زياد يستخلفه على الكوفة إذا شخص إلى البصرة، ثم بنى العمال فيها فضيّقوا رحابها وأفنيّتها...

[وحدثني وهب بن بقية الواسطي قال: حدثنا يزيد بن هارون عن داود بن أبي هند] عن الشعبي قال: كنا [يعني أهل اليمن] اثني عشر ألفاً وكانت نزار ثمانية آلاف، ألا ترى أنا أكثر أهل الكوفة، وخرج سهمنا بالناحية الشرقية فلذلك صارت خططنا بحيث هي.

وحدثني علي بن محمد المدائني، عن مسلمة بن محارب وغيره قالوا: زار المغيرة في مسجد الكوفة وبناه ثم زاد فيه زياد. وكان سبب إلقاء الحصى فيه وفي مسجد البصرة أن الناس كانوا يصلون فيه فإذا رفعوا أيديهم وقد تربت نفصوها، فقال زياد ما أخوفني أن يظن الناس على غابر الأيام أن نفص الأيدي سنة في الصلاة، فزاد في المسجد ووسعه وأمر بالحصى فجمع وألقي في صحن المسجد، وكان الموكلون بجمعه يتعتون الناس ويقولون لمن وظفوه عليه إيتونا به على ما نريكم وانتقوا منه ضروباً اختاروها فكانوا يطلبون ما أشبهها فأصابوا مالاً فقليل حبذا الإمارة ولو على الحجارة. وقال أبو عبيدة: وكان تكويف الكوفة في سنة ١٨ هـ قال: وكان زياد اتخذ في مسجد الكوفة مقصورة ثم جددها خالد بن عبد الله القسري.

[وحدثني حفص بن عمر العمري قال حدثني] الهيثم بن عدي الطائي قال : أقام المسلمون بالمدائن واختطوها وبنوا المساجد فيها، ثم إن المسلمين استوخوها واستوبؤوها فكتب بذلك سعد بن أبي وقاص إلى عمر فكتب إليه عمر أن تنزلهم منزلاً غريباً فارتاد كوفة ابن عمر فنظروا فإذا الماء محيط بها فخرجوا حتى أتوا موضع الكوفة اليوم فانتهوا إلى الظهر، وكان يدعى خد العذراء ينبت الخزام والأقحوان والشيخ والقيصوم والشقائق، فاختطوها. وحدثني شيخ من الكوفيين أن ما بين الكوفة والحيرة كان يسمى المطاط .

وحدثني العباس بن هشام الكلبي عن أبيه عن أبي مخنف عن محمد بن إسحق قال : اتخذ سعد بن أبي وقاص باباً مبوياً من خشب وخصّ على قصره خصاً من قصب فبعث عمر بن الخطاب محمد بن مسلمة الأنصاري حتى أحرق الباب والخص وأقام سعداً في مساجد الكوفة فلم يقل فيه إلا خيراً. وحدثني العباس بن الوليد النرسي وإبراهيم العلاف البصري قالوا: حدثنا أبو عوانة عن عبد الملك بن عمير عن جابر بن سمرة: أن أهل الكوفة سعوا بسعد بن أبي وقاص إلى عمر وقالوا: إنه لا يحسن الصلاة، فقال سعد: أما أنا فكننت أصلي بهم صلاة رسول الله (ﷺ) لا أخرج منها، أركد في الأولتين وأحذف في الآخرتين، فقال عمر: ذاك الظن بك يا أبا أسحق، فأرسل عمر رجالاً يسألون عنه بالكوفة فجعلوا لا يأتون مسجداً من مساجدها إلا قالوا خيراً وأتّبوا معروفاً حتى أتوا مسجداً من مساجد بني عيس فقال رجل منهم يقال له أبو سعدة: أما إذا سألتمونا عنه فإنه كان لا يقسم بالسوية ولا يعدل في القضية، قال فقال سعد: اللهم إن كان كاذباً فأطل عمره وأدم فقره واعم بصره وعرضه للفتن، قال عبد الملك فإذا رأيته بعد يتعرّض للأماء في السلك، فإذا قيل له كيف أنت يا أبا سعدة قال: كبير مفتون أصابتنني دعوة سعد. قال العباس النرسي في غير هذا الحديث إن سعداً قال لأهل الكوفة: اللهم لا تُرضِ عنهم أميراً ولا تُرضِهم بأمير. وحدثني العباس النرسي قال: بلغني أن المختار بن أبي عبيد أو غيره قال: حبّ أهل الكوفة شرف، وبغضهم تلف.

قال [الشعبي]: وعزل عمر سعداً وولىّ عمار بن ياسر فشكوه، وقالوا: ضعيف لا علم له بالسياسة فعزله وكانت ولايته الكوفة سنة وتسعة أشهر. فقال عمر: من عذيري من أهل الكوفة، إن استعملت عليهم القوي فجروه وإن وليت عليهم الضعيف حقّروه، ثم دعا المغيرة بن شعبة فقال: إن وليتك الكوفة أتعود إلى شيء مما قرفت به؟ قال: لا، وكان المغيرة حين فتحت القادسية صار إلى المدينة، فولاه عمر الكوفة فلم يزد عليها حتى توفّي عمر، ثم إن عثمان بن عفان ولأها سعداً ثم عزل وولى الوليد بن عقبة بن أبي معيط بن أبي عمرو بن أمية، فلما قدم

عليه قال له سعد: إما أن تكون كست بعدي أو أكون حمقت بعدك. ثم عزل الوليد وولى سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية.

وحدثني أبو مسعود الكوفي عن بعض الكوفيين قال: سمعت مسعر بن كدام تحدث قال: كان مع رستم يوم القادسية أربعة آلاف يسمون جند شهبان شاه فاستأمنوا على أن ينزلوا حيث أحبوا ويحالفوا من أحبوا ويفرض لهم في العطاء فأعطوا الذي سألوه وحالفوا زهرة بن حوية السعدي من بني تميم وأنزلهم سعد بحيث اختاروا وفرض لهم في ألف ألف وكان لهم نقيب منهم يقال له ديلم فقيل حمراء ديلم. ثم إن زياداً ستر بعضهم إلى بلاد الشام بأمر معاوية فهم بها يدعون الفرس وستر منهم قوماً إلى البصرة فدخلوا في الأساورة الذين بها. قال أبو مسعود والعرب تسمى العجم الحمراء ويقولون جئت من حمراء ديلم كقولهم جئت من جهينة وأشباه ذلك. قال أبو مسعود: وسمعت من يذكر أن هؤلاء الأساورة كانوا مقيمين بإزاء الديلم فلما غشيتهم المسلمون بقزوين أسلموا على مثل ما أسلم أساورة البصرة وأتوا الكوفة فأقاموا بها. وحدثني المدائني قال: كان أبرويز وجه إلى الديلم فأتى بأربعة آلاف وكانوا خدمه وخاصته ثم كانوا على تلك المنزلة بعده وشهدوا القادسية مع رستم فلما قتل وانهزم المجوس اعتزلوا وقالوا: ما نحن كهؤلاء ولا لنا ملجأ وأثرنا عندهم غير جميل والرأي لنا أن ندخل معهم في دينهم فنعرّ بهم فاعتزلوا، فقال سعد: ما لهؤلاء؟ فأتاهم المغيرة بن شعبة، فسألهم عن أمرهم فأخبروه بخبرهم وقالوا ندخل في دينكم فرجع إلى سعد فأخبره فأمنهم فأسلموا وشهدوا فتح المدائن مع سعد وشهدوا فتح جلولاء ثم تحولوا فزولوا الكوفة مع المسلمين.

وقال هشام بن محمد بن السائب الكلبي: جبانة السبيع نسبت إلى ولد السبيع ابن سبيع بن صعب الهمداني وصحراء أثير نسبت إلى رجل من بني أسد يقال له أثير، ودكان عبد الحميد نسب إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب عامل عمر بن عبد العزيز على الكوفة... قال: وكانت دار الروميين مزبلة لأهل الكوفة تطرح فيها القمامات والكساحات حتى استقطعتها عنبسة بن سعيد بن العاص من يزيد بن عبد الملك فأقطعه إياها فنقل ترابها بمائة وخمسين ألف درهم. وقال أبو مسعود سوق يوسف بالحيرة نسب إلى يوسف بن عمر بن محمد بن الحكم بن أبي عقيل الثقفي ابن عم الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل، وهو عامل هشام على العراق. وأخبرني أبو الحسن علي بن محمد وأبو مسعود قالوا: حمام أغين نسب إلى أعين مولى سعد بن أبي وقاص، وأعين هذا هو الذي أرسله الحجاج بن يوسف إلى عبد الله بن الجارود العبدي من رستقباذ حين خالف وتابعه الناس على إخراج الحجاج من العراق ومسألة عبد الملك تولية غيره، فقال له حين أدى الرسالة: لولا

أنك رسول لقتلتك. قال أبو مسعود: وسمعت أن الحماة قبله كان لرجل من العباد يقال له جابر أخو حيان الذي ذكره الأعشى، وهو صاحب مسناة جابر بالحيرة فابتاعه من ورثته. وقال ابن الكلبي: وبيعة بني مازن بالحيرة لقوم من الأزدي من بني عمرو بن مازن من الأزدي وهم من غسان، قال وحماد عمر نسب إلى عمر بن سعد بن أبي وقاص. قالوا: وشهار سوج بجيلة بالكوفة إنما نسب إلى بني بجيلة وهم ولد مالك بن ثعلبة بن يثينة بن سليم بن منصور، وبجيلة أمهم وهي غالبية على نسبهم فغلط الناس فقالوا بجيلة. وجبانة عوزم نسبت إلى رجل يقال له عوزم، وكان يضرب فيها اللبن ولبنها رديء فيه قصب وخزف فربما وقع الحريق فيها فاحترقت الحيطان... وجبانة بشر نسبت إلى بشر بن ربيعة بن عمرو بن منارة بن قميير الخثعمي الذي يقول:

تَجَنَّ بَبَابِ الْقَادِسِيَةِ نَاقَتِي وَسَعْدُ بْنُ وَقَاصٍ عَلِيٌّ أَمِيرُ
قال أبو مسعود: وكان بالكوفة موضع يعرف بعثرة الحجام وكان أسود، فلما دخل أهل خراسان الكوفة كانوا يقولون حمام عثرة فبقي الناس على ذلك، وكذلك حجام خرج وضحاك رؤاس وبيطار حيان ويقال رستم ويقال صليب وهو بالحيرة. وقال هشام بن الكلبي نسبت زارة إلى زارة بن يزيد بن عمرو بن عدس من بني البكا بن عامر بن ربيعة بن عامر بن صعصعة وكانت منزله وأخذها منه معاوية بن أبي سفيان ثم أصفيت بعد حتى أقطعها محمد بن الأشعث بن عقبة الخزاعي، قال: ودار حكيم بالكوفة في أصحاب الأنماط نسبت إلى حكيم بن سعد بن ثور البكائي، وقصر مقاتل نسب إلى مقاتل بن حسان بن ثعلبة بن أوس بن إبراهيم بن أيوب بن محروق أحد بني امرئ القيس بن زيد بن مناة بن تميم قال: والسوادية بالكوفة نسبت إلى سواد بن زيد بن عدي بن زيد الشاعر العبدي وجده حماد بن زيد بن أيوب بن محروق. وقرية أبي صلابة التي على الفرات نسبت إلى صلابة بن مالك بن طارق بن جبر بن همام العبدي وأقساس مالك نسبت إلى مالك بن قيس بن عبد هند بن لجم أحد بني حذافة بن زهر بن إياد بن نزار. ودير الأعور لرجل من إياد من بني أمية ابن حذافة كان يسمى الأعور وفيه يقول أبو داؤود الإيادي:

وَدِيرٌ يَقُولُ لَهُ الرَّائِدُو نَ وَئِلْ أُمُ دَارُ الْحَذَافِي دَارَا
ودير قرة نسب إلى قرة أحد بني أمية بن حذافة وإليهم ينسب دير السوا والسوا العدل كانوا يأتونه فيتناصفون فيه ويحلف بعضهم لبعض على الحقوق وبعض الرواة يقول السوا امرأة منهم. قال ودير الجماجم لإياد وكانت بينهم وبين بني بهراء بن عمرو بن الحاف بن قضاة وبين بني القين بن جسر بن شيع الله بن وبرة بن تغلب ابن حلوان بن عمران بن الحاف حرب فقتل فيها من إياد خلق فلما انتقضت الوقعة

دفنوا قتلاهم عند الدير، وكان الناس بعد ذلك يحفرون فخرج جاجم فسمي دير الجماجم، هذه رواية الشرقي القطامي؛ وقال محمد بن السائب الكلبي كان مالك الرماح بن محرز الإيادي قتل قوماً من الفرس ونصب جاجهم عند الدير فسمي دير الجماجم. ويقال إن دير كعب لإياد ويقال لغيرهم. ودير هند لأم عمرو بن هند، وهو عمرو بن المنذر بن ماء السماء وأمه كندية.

قالوا: ومسجد بني عنز نسب إلى بني عنز بن وائل بن قاسط. ومسجد بني جذيمة نسب إلى جذيمة بن مالك بن نصر بن قعين بن الحارث بن ثعلبة بن دودان ابن أسد، ويقال إلى بني جذيمة بن رواحة العبسي، وفيه حوانيت الصيارفة. قال وبالكوفة مسجد ينسب إلى بني المقاصف بن زكوان بن زينة بن الحارث بن قطيعة بن عيس بن بغيس بن ريث بن غطفان بن سعد بن قيس بن عيلان ولم يبق منهم أحد. قال ومسجد بني بهدلة نسب إلى بني بهدلة بن المثل بن معاوية من كندة.

قال: وقصر العدّسين في طرف الحيرة لبني عمار بن عبد المسيح بن قيس بن حرملة بن علقمة بن عدس الكلبي نسبوا إلى جدّتهم عدسة بنت مالك بن عوف الكلبي وهي أم الرماح والمشط ابني عامر المذّم. وحدثني شيخ من أهل الحيرة قال: وجد في قراطيس هدم قصور الحيرة التي كانت لآل المنذر أن المسجد الجامع بالكوفة بني ببعض نقض تلك القصور وحسبت لأهل الحيرة قيمة ذلك من جزيتهم.

وحدثني أبو مسعود وغيره قال: كان خالد بن عبد الله بن أسد بن كُرز القسري من بجيلة بنى لأمه ببيعةً هي اليوم سكة البريد بالكوفة وكانت أمه نصرانية. قال: وبني خالد حوانيت انشأها وجعل سقوفها آزاجاً معقودة بالأجر والجلس. وحفر خالد النهر الذي يعرف بالجامع واتخذ بالقرية قصراً يعرف بقصر خالد، واتخذ أخوه أسد بن عبد الله القرية التي تعرف بسوق أسد وسوقها ونقل الناس إليها فقبل سوق أسد وكان العبد الآخر صنيعه عتاب بن ورقاء الرياحي وكان معسكره حين شخّص إلى خراسان والياً عليها عند سوقه هذا.

حدثني أبو مسعود وغيره قالوا: كان يزيد بن عمر بن هبيرة بنى مدينة بالكوفة على الفرات ونزلها ومنها شيء يسير لم يستتم، فأتاه كتاب مروان يأمره باجتناب مجاورة أهل الكوفة فتركها وبني القصر الذي يعرف بقصر ابن هبيرة بالقرب من جسر سورا، فلما ظهر أمير المؤمنين أبو العباس نزل تلك المدينة واستتم مقاصير فيها وأحدث فيها بناء وسمّاها الهاشمية، فكان الناس ينسبون بها إلى ابن هبيرة على العادة، فقال ما أرى ذكر ابن هبيرة يسقط عنها فرفضها وبني بحيالها المدينة الهاشمية ونزلها، ثم اختار نزول الأنبار فبنى بها مدينته المعروفة، فلما توفي دفن بها.

واستخلف أبو جعفر المنصور فنزل المدينة الهاشمية بالكوفة واستتم شيئاً كان بقي منها وزاد فيها بناء وهيأها على ما أراد، ثم تحوّل منها إلى بغداد فبنى مدينة ومصر بغداد وسماها مدينة السلام وأصلح سورها القديم الذي يبتدى من دجلة وينتهي إلى الصراة.

وحدثني أبو مسعود قال: أخذ المنصور أهل الكوفة بحفر خندقها وألزم كل امرئ منهم للنفقة عليه أربعين درهماً، وكان ذاماً لهم لميلهم إلى الطالبين وإرجافهم بالسلطان.

وحدثنا الحسين قال: حدثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن نافع ابن جبير بن مطعم قال، قال: عمّر بالكوفة وجوه الناس. وحدثنا الحسين وإبراهيم ابن مسلم الخوارزمي قالاً: حدثنا وكيع عن يونس بن أبي إسحق عن الشعبي قال: كتب عمر إلى أهل الكوفة، إلى رأس الإسلام. وحدثنا الحسين بن الأسود قال: حدثنا وكيع عن قيس بن الربيع عن شمر بن عطية قال: قال عمر، وذكر الكوفة فقال هم رمح الله وكنز الإيمان وجهجمة العرب يحرزون ثغورهم ويمدّون أهل الأمصار.

وحدثنا أبو نصر الثمار قال حدثنا شريك بن عبد الله بن أبي شريك العامري عن جندب عن سلمان قال: الكوفة قبة الإسلام يأتي على الناس زمان لا يبقى مؤمن إلا وهو بها أو يهوى قلبه إليها.

(المصدر نفسه، ص ٢٧٥ - ٢٨٩).

اليَعقوبي

مقالات اليونانيين:

وكانت ملوك اليونانيين ومن ملك بعدهم من الروم مختلفة. فطائفة منهم على دين الصابئة وكانوا يسمون الخنفاء، وهم الذين يقرّون ويعترفون بخالق ويزعمون أن لهم نبياً مثل أوراني وعابديمون وهرمس وهو المثلث بالنعمة، ويقال إنه إدريس النبي، وهو أول من خط بالقلم وعلم علم النجوم، ويقولون في الخالق عز وجل على قول هرمس: إما أن يعقل الله فعسر وأن ينطق به فلا يمكن، وإن الله علة العلل المكوّن للعالم جملة واحدة.

وطائفة منهم أصحاب زينون وهم السوفسطائية، وتفسير هذا الاسم باليونانية المغالطة، وبالعربية التناقضية، يقولون: لا علم ولا معلوم، واجترحوا باختلاف الناس، وانتصاف بعضهم من بعض. وقالوا: نظرنا في قول الناس المختلفين، فوجدناها مختلفة غير مثقفة وأصبناهم في اختلافهم مجتمعين على أن الحق مؤتلف غير مختلف وأن الباطل مختلف غير مؤتلف، وكان في اجتماعهم شاهد لهم أنهم لم يعلموا بالصواب، فلما أقرّوا بهذا لم يعد للحق موضع يطمع في إصابته إلا في الخاصة منهم. فعلمنا أن ذلك لا يوجد إلا بأحد وجهين: إما بالتسليم للمدعي وإما بالكشف لدعواه، فنظرنا في الدعوة فأصبنا بما يعتمهم فلم نجز تصديقهم لختّين: إحداهما أن يكذب بعضهم بعضاً والأخرى إجماعهم على أنهم لم يعلموا بالصواب، فلم يبق إلا كشف الدعوى ففعلنا فأصبناهما كل تكافئ وتجار بدور الغلبة عليهم جميعاً بالاستواء بينهم تقوى هذه مرة ومخالفتها أخرى، فلم نصب عند طائفة منهم فضلاً ولا تشارك فيه ولا حجة ولا تساوي بها ولا تجاري فيها. فلما أعوز وجود الحق في عامتها وخاصتها بالدعوة والمناظرة لم يبق للعلم موضع يوجد فيه ولا للحق مذهب يُصاب منه. فقضينا أنه لا علم ولا نعرفه؛ لأن الشيء إذا كان ثابتاً لا محالة فلا بد من الإحاطة في الاتفاق أو في الاختلاف، فلا يذكر ذاكر وهو غائب فقال

فلان غائب فأصابه فلو قال هو أو غيره فلان حاضر وليس بحاضر فخرج من الصدق ثم خالفه مخالف فقال: بل هو غائب فكان أحدهما صادقاً لا محالة لأنه لا يعدو إذا كان الشيء ثابتاً حقاً أن يكون حاضراً أو غائباً، فإذا لم يكن شيئاً فكلاهما كاذب فيما قال من أنه حاضر أو غائب لأن الحاضر شيء والغائب شيء، فإن لم يكن شيئاً فليس بحاضر ولا غائب.

واحتجوا بنحو [هذا . . .] آخر فقالوا إن كانت الأشياء كلها يدرك بالعلم والعلم بالعلم فإلى نهاية أو إلى لا نهاية فإن تناهى فإلى غير معلوم وما لم يكن معلوماً فهو بمجهول فأنى تعلم الأشياء بمجهول، فإن لم تتناه ولم تكن لذلك غاية فلا إحاطة به وما لم يحط به بمجهول أيضاً فكان الوجهان في هذا القياس مجهولين غير معلومين فأنى يعلم شيء مجهول دون أن يعلم جميع الأشياء وذلك أبعد، وشققوا في هذين النوعين وكثر سعيهم وعظمت مؤنتهم.

وقالت طائفة تسمى الدهرية: لا دين ولا رب ولا رسول ولا كتاب ولا معاد ولا جزاء ولا بشر ولا ابتداء لشيء ولا انقضاء له ولا حدوث ولا عطب، وإنما حدوث ما سمي حدثاً تركيبه بعد الافتراق وعطبه وتفريقه بعد الاجتماع وجميع الوجهين في الحقيقة حضور غائب ومغيب حاضر. وإنما سميت الدهرية لزعمها أن الإنسان لم يزل ولن يزول وأن الدهر دائر لا أول له ولا آخر، واحتجوا فيما ادعوا بأن قالوا إنما يعرف في وجود الشيء وفقده حالان لا ثالث لهما: حال الشيء فيها موجود فأنى يحدث ما قد كان وجد، وحال لا شيء فيها فأنى يكون الشيء في حال لا تشبيه لها وذلك أبعد، وكذلك القول في المدعي من العطب لا يعرف غير حالين: حال الشيء فيها قائم فمحال قول من ادعى العطب للشيء في حال كونه وقيامه، وحال لا شيء فيها فأنى يكون العطب الأدنى وذلك محال، فإن أقرّ مخالفونا بصدقنا دخلوا في قولنا ونقضوا قولهم، فإن أنكروا قولنا ادعوا حالاً ثالثة لا عدم فيها ولا وجود فذلك أقبح الثلاثة حالة.

وقالت فرقة منهم: إن أصل الأشياء في الأزلية حبة كانت - فانفلقت - فبدا منها العالم على ما ترى من اختلافه في ألوانه وإحساسه، وزعم بعضهم أنه غير مختلف في معانيه وإنما تختلف معانيه من جهة إحساسه، وأنكر بعضهم ذلك وأثبتوا له اختلافاً في معانيه وتحقيقه. وقالت المنكرة لتحقيق الاختلاف: الأشياء إنما تختلف باختلاف الإحساس لها وإنه لا حقيقة لشيء منها تبين بها دون غيرها وادعوا من الدلالات في ذلك أن أهل المرض الحادث من الصفراء مثل أصحاب اليرقان إذا ذاق أحد منهم العسل وجده مرّاً وأهل السلامة من هذا الداء يجدونه حلواً فإن الخفّاش

البيت، فكان الطائف إذا طاف بدأ بإساف فقبله وختم به. ونصبوا على الصفا صنماً يقال له «مُجاور الريح» وعلى المروة صنماً يقال له «مُطعم الطير»، فكانت العرب إذا حجت البيت فرأت تلك الأصنام سألت قريشاً وخزاعة فيقولون نعبدها لتقربنا إلى الله زلفى. فلما رأت العرب ذلك اتخذت أصناماً فجعلت كل قبيلة لها صنماً يصلون له تقرباً إلى الله فيما يقولون، فكان لكعب بن دبرة وأحياء قضاة «وُد» منصوباً بدومة الجندل بجرش، وكان لحمير وهمدان «نسر» منصوباً بصنعاء، وكان لكنانة «سُواع»، وكان لغطفان «العزى»، وكان لهند بجيلة وخثعم «ذو الخلصة»، وكان لطيم «الفلس» منصوباً بالجنس، وكان لربيعة وإياد «ذو الكعبات» بسنداد من أرض العراق، وكان لثقيف «اللات» منصوباً بالطائف، وكان للأوس والخزرج «منة» منصوباً بفدك مما يلي ساحل البحر، وكان لدؤس صنم يقال له «ذو الكفين» ولبنى بكر بن كنانة صنم يقال له «سعد»، وكان لقوم من عذرة صنم يقال له «شمس»، وكان للأزد صنم يقال له «رثام» فكانت العرب إذا أرادت حج البيت الحرام وقفت كل قبيلة عند صنمها، وصلوا عنده ثم تلبّوا حتى تقدموا مكة فكانت تلبياتهم مختلفة، وكانت تلبية قريش: لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك تملكه وما ملك، وكانت تلبية كنانة: لبيك اللهم لبيك اليوم [يوم] التعريف يوم الدعاء والوقوف، وكانت تلبية بني أسد: لبيك اللهم لبيك يا رب أقبلت بنو أسد أهل التفاني والوفاء والجلد إليك، وكانت تلبية بني تميم: لبيك اللهم لبيك لبيك عن تميم قد تراها قد أخلقت أثوابها وأثواب من وراءها وأخلصت لربها دعاءها، وكانت تلبية قيس بن عيلان: لبيك اللهم لبيك لبيك أنت الرحمن أنتك قيس عيلان راجلها والركبان، وكان تلبية ثقيف: لبيك اللهم إن ثقيفاً قد أتوك وأخلفوا المال وقد رجوك، وكانت تلبية هذيل: لبيك عن هذيل قد أوجوا بليل في إبل وخيل، وكانت تلبية ربيعة: لبيك ربنا لبيك لبيك إن قصدنا إليك، وبعضهم يقول: لبيك عن ربيعة سامعة لربها مطيعة، وكانت حمير وهمدان يقولون: لبيك عن حمير وهمدان والحليين من حاشد وألهان، وكانت تلبية الأزد: لبيك رب الأرباب تعلم فصل الخطاب لملك كل مثاب، وكانت تلبية مذحج: لبيك رب الشعري، رب اللات والعزى، وكانت تلبية كندة وحضرموت: لبيك لا شريك لك تملكه أو تهلكه أنت حكيم فاتركه، وكانت تلبية غسان: لبيك رب غسان راجلها والفرسان، وكانت تلبية بجيلة: لبيك عن بجيلة في بارق ومخيلة، وكانت تلبية قضاة: لبيك عن قضاة لربها دفاعة سمعاً له وطاعة، وكانت تلبية جذام لبيك عن جذام ذي النهى والأحلام، وكانت تلبية عك والأشعرين:

نحج للرحمن بيتاً عجباً مستتراً مضتباً محجّباً

وكانت العرب في أديانهم على صنفين الخمس والخلعة، فأما الخمس فقريش منها، وأما الخلعة فخرزاعة لنزولها مكة ومجاورتها قريشاً، وكانوا يشددون على أنفسهم في دينهم، فإذا نسكوا لم يسلثوا سمناً ولم يذخروا لبناً ولم يحولوا بين مرضعة ورضاعها حتى يعافه ولم يجزوا شعراً ولا ظفراً ولم يذهنوا ولم يمسوا النار ولا الطيب ولم يأكلوا لحماً ولم يلبسوا في حجهم وبراً ولا صوفاً ولا شعري ويلبسون جديداً ويطوفون بالبيت في نعالهم لا يطأون أرض المسجد تعظيماً له ولا يدخلون البيوت من أبوابها ولا يخرجون إلى عرفات ويلزمون مزدلفة ويسكنون في حال نسكهم قباب الأدم. وكان الخلعة وهي تميم وضبة ومزينة والرباب وعُكَل وثور وقيس عيلان كلها ما خلا عدوان وثقيف وعامر بن صعصعة وربيعة بن نزار كلها وقضاعة وحضرموت وعك وقبائل من الأزد لا يجزّمون الصيد في النسك ويلبسون كل الثياب ويسلثون السمن ولا يدخلون من باب بيت ولا دار ولا يؤويهم ما داموا مُحْرَمِينَ، وكانوا يذهنون ويتطيبون ويأكلون اللحم فإذا دخلوا مكة بعد فراغهم نزعوا ثيابهم التي كانت عليهم، فإن قدروا على أن يلبسوا ثياب الخمس كراء أو عارية فعلوا وإلا طافوا بالبيت عراة، وكانوا لا يشترون في حجهم ولا يبيعون، فهاتان الشريعتان اللتان كانت العرب عليهما.

ثم دخل قوم من العرب في دين اليهود وفارقوا هذا الدين، ودخل آخرون في النصرانية وتزندق منهم قوم فقالوا بالثنوية. فأما من تهوّد منهم فاليمن بأسرها، كان تُبَّع حمل حبرين من أحبار اليهود إلى اليمن فأبطل الأوثان وتهوّد من باليمن وتهوّد قوم من الأوس والخزرج بعد خروجهم من اليمن لمجاورتهم يهود خيبر وقريظة والنضير، وتهوّد قوم من بني الحارث بن كعب وقوم من غسان وقوم من جذام. وأما من تنصر من أحياء العرب فقوم من قريش من بني أسد بن عبد العزى منهم عثمان بن الحويرث بن أسد بن العزى وورقة بن نوفل بن أسد ومن بني تميم وبنو امرئ القيس بن زيد مناة ومن ربيعة بنو تغلب ومن اليمن طيئ ومذحج وبهراء وسليح وتنوخ وغسان ولخم، وتزندق جحر بن عمرو الكندي.

(المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٤ - ٢٩٩).

خبر سقيفة بني ساعدة:

واجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة يوم توفي رسول الله (ﷺ) [...] يغسل، فأجلست سعد بن عبادة الخزرجي وعصبته بعصابة وثنت له وسادة، وبلغ أبا بكر وعمر والمهاجرين فاتوا مسرعين فنحوّ الناس عن سعد، وأقبل أبو بكر وعمر

ابن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح فقالوا: يا معشر الأنصار منا رسول الله فنحن أحق بمقامه، وقالت الأنصار: منا ومنكم أمير. فقال أبو بكر: منا الأمراء وأنتم الوزراء، فقام ثابت بن قيس بن شماس وهو خطيب الأنصار فتكلم وذكر فضلهم، فقال أبو بكر: ما ندفعكم عن الفضل وما ذكرتم من الفضل فأنتم له أهل ولكن قريشاً أولى بمحمد منكم، وهذا عمر بن الخطاب الذي قال رسول الله أعز الدين به، وهذا أبو عبيدة بن الجراح الذي قال رسول الله أمين هذه الأمة فبايعوا أيهما شئتم، فأبى وقالوا والله ما كنا لتتقدمك وأنت صاحب رسول الله وثاني اثنين، فضرب أبو عبيدة على يد أبي بكر وثني عمر ثم بايع من كان معه من قريش، ثم نادى أبو عبيدة: يا معشر الأنصار إنكم كنتم أول من نصر فلا تكونوا أول من غير وبدل. وقام عبد الرحمن بن عوف وتكلم وقال: يا معشر الأنصار إنكم وإن كنتم على فضل فليس فيكم مثل أبي بكر وعمر وعلي. وقام المنذر بن الأرقم فقال: ما ندفع فضل من ذكرت وإن فيهم لرجلاً لو طلب هذا الأمر لم ينازعه فيه أحد - يعني علي بن أبي طالب - فوثب بشير بن سعد من الخزرج فكان أول من بايعه من الأنصار وأسيد بن حضير الخزرجي وبايع الناس حتى جعل الرجل يطفر وسادة سعد بن عبادة وحتى وطئوا سعداً، وقال عمر: اقتلوا سعداً قتل الله سعداً. وجاء البراء بن عازب فضرب الباب على بني هاشم وقال: يا معشر بني هاشم بويع أبو بكر، فقال بعضهم ما كان المسلمون يحدثون حديثاً نغيب عنه ونحن أولى بمحمد، فقال العباس: فعلوها ورب الكعبة، وكان المهاجرون والأنصار لا يشكون في علي عليه السلام. فلما خرجوا من الدار قام الفضل بن العباس وكان لسان قريش فقال: يا معشر قريش إنه ما حقت لكم الخلافة بالتمويه ونحن أهلها دونكم وصاحبنا أولى بها منكم، وقام عتبة بن أبي لهب فقال:

ما كنت أحسب أن الأمر منصرف	عن هاشم ثم منها عن أبي الحسن
عن أول الناس إيماناً وسابقة	وأعلم الناس بالقرآن والسني
وأخر الناس عهداً بالنبى ومن	جبريل عون له في الغسل والكف
من فيه ما فيهم لا يمترون به	وليس في القوم ما فيه من الحسن
فبعث إليه (علي عليه السلام) فنهاه.	

وتخلف عن بيعة أبي بكر قوم من المهاجرين والأنصار ومالوا مع علي بن أبي طالب منهم العباس بن عبد المطلب والفضل بن العباس والزبير بن العوام وخالد بن سعيد والمقداد بن عمرو وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر والبراء ابن عازب وأبي بن كعب، فأرسل أبو بكر إلى عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح والمغيرة بن شعبة فقال: ما الرأي؟ قالوا: الرأي أن تلقى العباس بن عبد المطلب

فتجعل له في هذا الأمر نصيباً يكون له ولعقبه من بعده فتقطعون به ناحية علي بن أبي طالب حجة لكم على علي إذا مال معكم، فانطلق أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح والمغيرة بن شعبة حتى دخلوا على العباس ليلاً، فحمد أبو بكر الله وأثنى عليه ثم قال: إن الله بعث محمداً نبياً وللمؤمنين ولياً فمنّ عليهم بكونه بين أظهرهم حتى اختار له ما عنده فخلّى على الناس أموراً ليختاروا لأنفسهم في مصلحتهم مشفقين فاختروني عليهم والياً ولأمورهم راعياً، فوليت ذلك وما أخاف بعون الله وتسديده وهناً ولا حيرة ولا جبناً وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، وما أنفك يبلغني عن طالب يقول الخلاف على عامة المسلمين يتخذكم لجأ فتكون حصنه المنيع وخطبه البديع، فإما دخلتم مع الناس فيما اجتمعوا وإما صرفتموهم عما مالوا إليه، ولقد جئناك ونحن نريد أن نجعل لك في هذا الأمر نصيباً يكون لك ويكون لمن بعدك من عقبك؛ إذ كنت عم رسول الله وإن كان الناس قد رأوا مكانك ومكان صاحبك. على رسلكم بني هاشم فإن رسول الله منا ومنكم.

فقال عمر بن الخطاب: إي والله وأخرى أنا لم نأتكم لحاجة إليكم ولكن كرهاً أن يكون الطعن في ما اجتمع عليه منكم فيتفاقم الخطب بكم وبهم فانظروا لأنفسكم.

فحمد العباس الله وأثنى عليه وقال: إن الله بعث محمداً كما وصفت نبياً وللمؤمنين ولياً فمنّ على أمته به حتى قبضه الله إليه واختار له ما عنده فخلّى على المسلمين أمورهم ليختاروا لأنفسهم مصيبين الحق لا مائلين بزيغ الهوى فإن كنت برسول الله فحقاً أخذت وإن كنت بالمؤمنين فنحن منهم فما تقدمنا في أمرك فرطاً ولا حللنا وسطاً ولا برحنا سخطاً، وإن كان هذا الأمر إنما وجب لك بالمؤمنين فما وجب إذ كنا كارهين، ما أبعد قولك من أنهم طعنوا عليك من قولك إنهم اختاروك ومالوا إليك وما أبعد تسميتك خليفة رسول الله من قولك خلّى على الناس أمورهم؛ ليختاروا فاخترارك، فأما ما قلت إنك تجعله لي فإن كان حقاً للمؤمنين فليس لك أن تحكم فيه وإن كان لنا فلم ترض ببعضه دون بعض وعلى رسلك فإن رسول الله شجرة نحن أغصانها وأنتم جيرانها. فخرجوا من عنده وكان فيمن تخلف عن بيعة أبي بكر سفيان بن حرب وقال: أَرْضِيتُمْ يَا بَنِي عَبْدِ مَنْفٍ أَنْ يَلِيَ هَذَا الْأَمْرَ عَلَيْكُمْ غَيْرَكُمْ، وقال لعلي بن أبي طالب: أمدد يدك أبايك وعلي معه قصي فقال:

بني هاشم لا تطمعوا الناس فيكم	ولا سيما تيم بن مرة أو عدي
فما الأمر إلا فيكم وإليكم	وليس لها إلا أبو حسن علي
أبا حسن فأشدد بها كف حازم	فإنك بالأمر الذي يرتجى ملي

وإن امرأ يرمي قصياً وراءه عزيز الحمى والناس من غالب قصي

وكان خالد بن سعيد غائباً فأتى علياً فقال: هلم نبائعك، فوالله ما في الناس أحد أولى بمقام محمد منك. واجتمع جماعة إلى علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) يدعونه إلى البيعة له، فقال لهم: أغدوا علي محلقين الرؤوس فلم يغد عليه إلا ثلاثة نفر.

وبلغ أبا بكر وعمر أن جماعة من المهاجرين والأنصار قد اجتمعوا مع علي بن أبي طالب في منزل فاطمة بنت رسول الله فأتوا في جماعة حتى هجموا على الدار وخرج علي ومعه السيف فلقى عمر فصارعه فصرعه عمر وكسر سيفه ودخلوا الدار، فخرجت فاطمة فقالت: والله لتخرجن أو لأكشن شعري ولأعجن إلى الله فخرجوا وخرج من كان في الدار. وأقام القوم أياماً ثم جعل الواحد بعد الواحد يبايع، ولم يبايع علي (رضي الله عنه) إلا بعد ستة أشهر وقيل أربعين يوماً.

(المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٢ - ١٠٤).

أيام المهدي:

وقرأ المهدي وصية أبي جعفر وكانت نسختها: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد عبد الله أمير المؤمنين إلى المهدي محمد ابن أمير المؤمنين ولي عهد المسلمين حين أسند وصيته إليه بعده واستخلصه على الرعية من المسلمين وأهل الذمة وحرم الله وخزائنه وأرضه التي يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين، إن أمير المؤمنين يوصيك بتقوى الله في البلاد، والعمل بطاعته في العباد... وليتسع إنصافك وينبسط عدلك، ويؤمن ظلمك، وواس بين الرعية في الاحتكام، واطلب بجهدك رضى الرحمن، وأهل الدين، فليكونوا أعضاءك، وأعط حظ المسلمين من أموالهم، ووفر لهم فيأهم، وتابع أعطياتهم عليهم، وعجل بنفقاتهم إليهم سنة سنة وشهراً شهراً، وعليك بعمارة البلاد بتخفيف الخراج، واستصلح الناس بالسيرة الحسنة والسياسة الجميلة، وليكن أهم أمورك إليك تحفظ [لعله: حفظ] أطرافك وسد ثغورك وإكمال بعوثك...».

وأمره بعد ذلك بأمور يطول الكتاب بها فاقصرنا على صدر الوصية، وأظهر جزءاً شديداً على المنصور. ووردت إليه الوفود يعزونه فجعل كل قوم يقولون بما أمكنهم حتى دخل شبيب بن شيبه فعزاه ثم قال: يا أمير المؤمنين إن الله لم يرض لك إذ قسم لك الدنيا إلا بأسناها وأرفعها فلا ترض لنفسك من الآخرة إلا بمثل ما

رضي الله لك من الدنيا، وعليك بتقوى الله، فإنها عليكم نزلت، ومنكم أخذت، وإليكم ردت.

وقدم الربيع مستهل المحرم ومعه مفاتيح الخزائن، فجلس المهدي للناس في النصف من المحرم. وأمر الربيع فأحضر دفتر القبوض ووجه إلى كل من كان أبو جعفر قبض شيئاً من ماله فأحضره وأقبل عليهم فقال: إن أمير المؤمنين المنصور كان بما حمله الله من أموركم وقلده من رعايتكم يدبر عليكم كما يدبر الوالد البر ولده وكان أنظر لكم منكم لأنفسكم وكان يحفظ عليكم ما لا تحفظون على أنفسكم فحرس لكم من أموالكم ما لم يأمن من ذهابه، وهذه أموالكم مبارك لكم فيها فحللوا أمير المؤمنين من إبطائها عنكم، ثم أمر بإخراج من في المحابس من الطالبيين وغيرهم من سائر الناس فأطلقهم وأمر لهم بجوائز وصلات وأرزاق دارة، ثم أطلق سائر الناس ولم يطلق أحداً إلا وكساه ووصله على قدره.

وخلع المهدي عيسى بن موسى من ولاية العهد واشترى ذلك بعشرة آلاف ألف درهم وبأبيع لابنه موسى بولاية العهد من بعده سنة ١٥٩هـ، ثم بايع لابنه هارون بولاية العهد بعد موسى.

وحج المهدي سنة ١٦٠هـ، فجرد الكعبة وكساها القباطي والخز والديباج، وطلّى جدرانها بالمسك والعنبر من أعلاها إلى أسفلها. وكانت الكعبة في جانب المسجد لم تكن متوسطة فهدم حيطان المسجد الحرام وزاد فيه زيادات واشترى من الناس دورهم ومنازلهم وأحضر الصنائع والمهندسين من كل بلد وكتب إلى واضح مولاه وعامله على مصر في حمل الأموال إلى مكة واتخاذ الآلات وما يحتاج إليه من الذهب والفضة وسلاسل القناديل والخروج بها حتى يسلمها إلى يقطين بن موسى ومحمد بن عبد الرحمن، وصيّرت الكعبة في الوسط وزاد مما يلي الكعبة إلى باب الصفا تسعين ذراعاً ومن الكعبة إلى باب بني شيبه ستين ذراعاً، وصير ذرعه مكسراً مائة ألف ذراع وعشرين ألف ذراع، وطول المسجد من باب بني جمح إلى باب بني هاشم إلى عند العلم الأخضر أربع مائة ذراع وأربع أذرع، وفيه من الأساطين مما حمل في البحر من مصر أربع مائة وأربع وثمانون أسطوانة طول كل أسطوانة عشر أذرع، وصيّرت فيه أربع مائة طاق وثمانية وتسعين طاقاً، وجعل في المسجد الأبواب ثلاثة وعشرين باباً، فكان المهدي آخر من زاد في المسجد الحرام، وبني العلمين الذين يسعى بينهما وبين الصفا والمروة وبينهما من الذرع مائة واثنان عشرة ذراعاً فصار بين الصفا والمروة لما أخرج المسجد إلى الموضع الذي هو فيه الساعة سبع مائة وأربع وخمسون ذراعاً. ووسع المسجد الذي لرسول الله (ﷺ) وزاد فيه مثل ما كان عليه

وحمل إليه الرخام والفيسفساء والذهب ورفع سقفه وألبس خارج القبر الرخام.

وبنى الثغر المعروف بالحدث سنة ١٦٣هـ وكان فيه دفع للعدو وتسديد، وذلك أن الروم أغاروا على مرعش فسبوا وقتلوا خلقاً، فلما بنى المهدي الحدث عظم ارتفاق أهل الشغور به. وأغزى هارون ابنه في هذه السنة ومعه جماعة من القواد والجنند وخرج إلى جيحان ففتح هارون في تلك الغزاة سمالو وعدة حصون. ثم أغزاه سنة ١٦٤هـ إلى القسطنطينية فطلب منه الروم الصلح فصالحهم وانصرف.

واضطربت خراسان وتحركت السغد وفرغانة وخرج يوسف البرم وهو رجل من موالي ثقيف ببخارى يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فاتبعه على ذلك خلق من الناس فحارب السلطان. وخرج أحمد بن أسد إلى فرغانة ففتح حتى وصل إلى كاسان وهي المدينة التي ينزلها الملك، وكان يزيد بن مزيد الشيباني يحارب يحيى الشاري فكتب إليه المهدي أن ينكفى فيمن معه إلى يوسف البرم فلكه فكانت بينهما وقعات عدة، ثم هزمه يزيد فرفع علماً أحمر وآمن من يصير تحته فصار أصحاب يوسف كلهم تحته وأسر يوسف فحمله إلى المهدي فلما دخل عليه كلمه بكلام غليظ فشتمه المهدي، فقال لبئس ما أدبك أهلك، فضرب عنقه وصلبه.

فكتب إلى عمر بن العلاء وكان بطبرستان أن يصير إلى جرجان فيخرج من بها من المحمرة بعد أن يدعوهم إلى الطاعة. فصار إلى جرجان ففرق جمع المحمرة وقتل عبد القاهر وفض الجمع.

ووجه المهدي رسلاً إلى الملوك يدعوهم إلى الطاعة فدخل أكثرهم في طاعته فكان منهم ملك كابل شاه يقال له [حنحل] وملك طبرستان [الأصبهذ] وملك السغد [الإخشيد] وملك طخارستان [شروين] وملك باميان [الشير] وملك فرغانة [فريزان] وملك أشروسنة [أفشين] وملك الخرخية [جيغويه] وملك سجستان [رتبيل] وملك الترك [طرخان] وملك التبت [جهورن] وملك السند [الراي] وملك الصين [بغبور] وملك الهند [وابراح] وهوفور وملك التغزغر [خاقان].

وأمر المهدي بجباية أسواق بغداد وجعل عليها الأجرة، وجعل [لعله: وكل] سعيد الحرشي بذلك فكان أول ما جبيت أسواق بغداد.

وكان المهدي قد ألح في طلب الزنادقة وقتلهم حتى قتل خلقاً كثيراً، فبلغه أن صالح بن أبي عبيد الله كاتبه زنديق فأحضره. فلما صح عنده أمره استتابه فقال: لا رغبة عما أنا عليه ولا حاجة في غيره، فأمر المهدي أبا عبيد الله أباه أن يقوم فيضرب عنقه فقام فأخذ السيف ثم دنا من ابنه فلما رفعه رجع فقال:

يا أمير المؤمنين إني قمت سامعاً مطيعاً وإنه أدركني ما يدرك الرجل في ولده
فأمره فجلس، ثم أمر بضرب عنقه.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٥ - ١٣٣).

أيام أحمد المعتمد على الله :

وبويع أحمد المعتمد على الله بن جعفر المتوكل في اليوم الذي قتل فيه المهتدي
وهو يوم الثلاثاء لأربع عشرة ليلة بقيت من رجب سنة ٢٥٦هـ ومن شهور العجم
حزيران، وكانت الشمس يومئذ في الأسد سبعاً وعشرين درجة وزحل في القوس
خمساً وعشرين درجة وثلاثين دقيقة راجعاً، والمريخ في الأسد ثلاث درج وأربعين
دقيقة.

وزحف الخارج بالبصرة المدعى إلى آل أبي طالب، واسمه علي بن محمد [يقصد
صاحب الزنج] إلى الابلّة فنهبها وأخربها وأحرقها بالنار، وتوجه إليه سعيد بن صالح
فواقعه بنهر أبي الخصيب.

ووردت كتب المعتمد إلى أحمد بن طولون عامل مصر يأمره برد المال الخارج إلى
أحمد بن محمد بن المدبر وكان محبوساً في يده ومحمد بن هلال يتولى الخراج، فأخرج
يوم السبت لسبع ليال بقيت من ذي القعدة سنة ٢٥٦هـ وتولى الخراج وكان حبسه
تسعة أشهر وعشرين يوماً.

وفي هذه السنة تنازع قوم من بني هلال وقوم من أهل مكة في الموقف
بعرفات، فقتل قوم من هؤلاء وقوم من هؤلاء وكان صاحب الموسم الحسين بن
اسماعيل الطاهري فأقام الحج للناس أحمد بن اسماعيل بن يعقوب الملقب [كعب
البقر].

وتوفي بایکباک التركي فصير المعتمد ما كان إليه من أعمال مصر وغيرها إلى
يارجوخ التركي وكتب يارجوخ التركي إلى أحمد بن طولون التركي عامل مصر بإقراره
على ما كان يتولى. وولى المعتمد محمد بن هرثمة بن أعين برقة، فقدم الفسطاط في
شهر ربيع الآخر سنة ٢٥٧هـ ونفذ إلى برقة.

ووجه المعتمد بالحسين الخادم المعروف بـ (عرق الموت) إلى عيسى بن شيخ،
وقد تغلب على فلسطين، بأمان على نفسه وماله وولده والصفح عما كان منه وتولّيته
أرمينية، ففعل ذلك وشخص من البلد في جمادى الآخرة سنة ٢٥٧هـ، وسلّم ما كان
في يده إلى أماجور التركي ولم يرد من الأموال درهماً واحداً. وكانت في السماء نار

عظيمة أخذت من المشرق إلى المغرب ثم أجلت، وتلتها هزة شديدة وزلزلة، وكان ذلك مع طلوع الفجر لثمان بقين من رجب ومن شهور العجم في حزيران.

وحمل أحمد بن طولون ما كان حاصلاً في بيت المال بمصر إلى أمير المؤمنين المعتمد فكان مبلغه ألفي ألف ومائة ألف درهم، وقاد الخيل وحمل الطراز والخيش والشمع ووازنه بنفسه حتى يسلمه إلى أماجور التركي وأشهد به عليه وانصرف إلى الفسطاط.

وفي هذه السنة وجه أحمد بن طولون رجلاً من التراك يقال له [ماطعان] في ألف فارس مع حاج مصر وأمره أن يدخل المدينة ومكة بالصلاحيات والتبعية ويفعل مثل ذلك بعرفات، وفعل ذلك ووافى عرفات بالأعلام والطبول والسلاح.

وفي هذه السنة دخل الدعي البصرة ونهب وحرق المسجد الجامع وتوجه إليه رجل من الأتراك يقال له محمد المولد فلما بلغه الخبر انصرف ولم يلقه.

وفي هذه السنة وقعت مصيبة بفلسطين بين لحم وجذام فتحاربوا حرباً أخذت من الفريقين. وفيها حج بالناس الفضل بن العباس بن الحسن بن إسماعيل بن العباس بن محمد وأخرج أحمد بن محمد المدبر من الفسطاط متوجهاً إلى الشامات في المحرم سنة ٢٥٨هـ، فقام بالشامات وقصد مدينة دمياط وتولى أعمال الخراج.

وفي هذه السنة دخل محمد المولد التركي البصرة وأخرج المدعي إلى آل أبي طالب وأصحابه عنها ورجع قوم فلم يجدوا منزلاً يسكن.

وفيها وقع الوباء بالعراق فمات خلق من الخلق وكان الرجل يخرج من منزله فيموت قبل أن ينصرف، فيقال إنه مات ببغداد في يوم واحد اثنا عشر ألف إنسان.

وفيها زار أبو أيوب أحمد بن محمد، ابن أخت الوزير عامل خراج مصر، في المسجد الجامع بمصر في آخر المسجد.

وفيها توجه أبو أحمد بن المتوكل على الله إلى المدعي إلى آل أبي طالب الخارج بالبصرة في جمع كثيف وكان العسكر والزاد والسلاح في السفن فوقعت النار في السفن، فاحترقت وانصرف أبو محمد راجعاً.

وفيها أخذ أحمد بن طولون على الجند والشاكرية والموالي وسائر الناس البيعة لنفسه على أن يعادوا من عاداه ويوالوا من والاه ويحاربوا من حاربه من الناس جميعاً.

وفيها بويج لأحمد بن الموفق بن المتوكل ولقب بالمعتضد بولاية العهد، وصير إليه أعمال يارجوخ من مصر وغيرها فدعي له على منابر مصر.

وحج بالناس الفضل بن العباس، ونال أهل البادية زلازل ورياح وظلمة، وخاف الناس ممن كان حول المدينة من بني سليم وبني هلال وغيرهم من بطون قيس وسائر أهل البلد فهربوا إلى المدينة وإلى مكة يستجيرون بقبر رسول الله (ﷺ) وبالكعبة، وأحضروا متاعاً من متاع الحاج الذي قطعوا عليه الطريق، وذكروا أنه هلك منهم خلق عظيم في البادية وكان ذلك في سنة ٢٥٩هـ، وفيها تغير ماء نيل مصر حتى صار يضرب إلى الصفرة وأقام على هذه الحال أياماً ثم رجع إلى ما كان عليه.

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٨ - ٢٣٢).

ابن قُتَيْبَةَ

كتاب المعارف:

قال أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب: هذا كتاب جمعت فيه من المعارف، ما يحق على من أنعم عليه بشرف المنزلة وأخرج بالتأدب عن طبقة الحشوة وفضل بالعلم والبيان على العامة، أن يأخذ نفسه ويروضها على تحفظه، إذ كان لا يُستغنى عنه في مجالس الملوك أتى جالسهم، ومحافل الأشراف أتى عاشرهم، وحلّق أهل العلم أتى ذاكرهم، فإنه قلّ مجلس عقد على خير أو أسس لرشد أو سلك فيه سبيل إلا وقد يجري فيه من أسباب المعارف إما في ذكر نبي أو ذكر ملك أو عالم أو نسب أو سلف أو زمان أو يوم من أيام العرب، فيحتاج من حضر إلى أن يعرف عين القصد ومحل القبيلة وزمان الملك وحال الرجل المذكور وسبب المثل المشهور، فإني رأيت من الأشراف من يجهل نسبه ومن ذوي الأحساب من لا يعرف سلفه ومن قريش من لا يعرف من أين تمسّه القريبى برسول الله (ﷺ) أو الرحم بالأعلام من صحابته، ورأيت من أبناء ملوك العجم من لا يعرف حال أبيه وزمانه، ورأيت من ينتمي إلى الفضيلة وهو لا يدري من أي العماير هي وإلى البطن ولا يدري من أي القبائل هو، ورأيت من رغب بنفسه عن نسب دقّ فأنتهى إلى رجل لم يعقب كرجل رأيت ينسب إلى أبي ذر ولا عقب لأبي ذر وآخر ينتمي إلى حسان بن ثابت وقد انقرض عقب حسان، وكأخر دخل على المأمون فكلمه بكلام أعجبه فسأله عن نسبه فقال: من طيئ من ولد عدي بن حاتم فقال له المأمون: لصلبه؟ قال: نعم، فقال المأمون: هيهات أضللت إن أبا طريف لم يعقب، فكان سقوطه بجهله حال الرجل الذي اختاره لدعوته أقبح من سقوط بالنسب الذي رغب فيه، وقد يكون الرجل متبوعاً في الأدب قد سمق فيه وأخذ بالحظ الأوفى منه إلا أنه أغفل شيئاً من الجليل كان أولى به من حفظ بعض ما حفظ فيلحقه فيه النقيصة ويرجع عليه من الهجنة كطالب غوامض الفقه وقد أغفل أبواب الصلاة والفرايض، وطالب طرق الحديث

وقد أغفل متونها ومعانيها وطالب علم النحو وتصاريفه وهو يلحن في رقعة إن كتبها وبيت شعر ينشده .

وكتابي هذا يشتمل على فنون كثيرة من المعارف أولها مبتدأ الخلق . . . [ويذكر محتويات الكتاب].

وكان غرضي في جميع ما اقتصصت الإيجاز والتخفيف والقصد المشهور من الأنباء دون المغمور، ولما يجري له سبب على ألسنة الناس دون ما لا يجري له سبب، ولو قصدت الاستقصاء لطال الكتاب حتى يعجز عن نسخه فضلاً عن حفظه ولاختلط الخفي بالجلي فمجتة الأذان وملته النفوس والنفس إلى ما يصلح منه شيئاً أكثر تطلعاً وأشد استشرافاً وهو بها ألصق ولها ألزم. وقد شرطت عليك تعلم ما في هذا الكتاب وتعرفه ولو أطلته وذكرت ما بك عنه الغناء أكثر دهرك أتعبتك وكددتك وأحوجتك إلى أن تتلفظ منها شيئاً للمعرفة والحفظ وتنبد منه شيئاً، فكفيتك ذلك واحتطت له فيه بأبلغ الاحتياط وعابرت على نظري بنظر الحفاظ من إخواننا والنسب، وأرجو أن أكون قد بلغت لك فيه همة النفس وثلج الفؤاد ولنفسي ما أملت في تبصيرك وإرشادك من توفيق الله وحسن الثواب.

(أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعارف (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٣٤)، ص ٣ - ٦).

مبتدأ الخلق :

قال أبو محمد [عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب]: قرأت في التوراة في أول سفر من أسفارها أن أول ما خلق الله (تعالى) من خليقته السماء والأرض، وكانت الأرض خربة خاوية وكانت الظلمة على الغمرة وكانت ريح الله تبارك وتعالى ترف على وجه الماء فقال الله (عز وجل) ليكن النور فكان نوراً فرآه الله حسناً فميزه من الظلمة وسمّاه نهراً وسمى الظلمة ليلاً فكان مساء وكان إصباح يوم الأحد. وقال الله (تعالى) ليكن سقف وسط الماء فليحل بين الماء فكان سقفه وميّز بين الماء الذي هو أسفل وبين الماء الذي هو أعلا فسمى الله السقف سماء وكان مساء وكان إصباح يوم الاثنين. قال أبو محمد (حدثني أبو الخطاب قال: حدثنا مالك بن سعد قال: حدثنا اسماعيل بن أبي خالد عن أبي صالح) في قوله الله عز وجل ﴿وَالْبَحْرَ الْمَسْجُورَ﴾ قال: كان علي (رضي الله عنه) يقول هو بحر تحت العرش وهذا شبيه بما ذكر في التوراة من أن السماء بين ماءين. وعاد الخبر إلى التوراة وقال الله (عز وجل): ليجتمع الماء كله الذي تحت السماء إلى مكان واحد فلير اليس وكان كذلك، فدعا الله (عز وجل) اليس أرضاً وسمى ما اجتمع من المياه البحور، ثم قال الله تبارك

وتعالى لتخرج الأرض زهرة العشب والشجر ذا الحمل كلاً لسوسه فأخرجت الأرض ذلك فرآه الله حسناً وكان مساء وكان إصباح يوم الثلاثاء . وقال الله لتكن نورين في سقف السماء ليميزا بين الليل والنهار وليكونا آيات للأيام والسنين فكانا نورين الأكبر لسلطان النهار والأصغر والنجوم لسلطان الليل فرآه الله حسناً وكان مساء وكان إصباح يوم الأربعاء . وقال الله : ليحرك الماء كل نفس حية وليطير الطير على وجه الأرض في جو السقف ، وخلق الله تنانين عظاماً وحرك الماء كل نفس حية لجنسها وكل طائر لجنسه فرأى الله ذلك حسناً فتركهن وقال أثمروا وأكثروا وكان مساء وكان إصباح يوم الخميس . ثم قال الله نخلق بشراً بصورتنا فخلق آدم من أدمة الأرض ونفخ في وجهه نسمة الحياة ، وقال إن آدم لا يصلح أن يكون وحده ولكن أصنع له عينا مثله فالقى عليه السبات فأخذ إحدى أضلاعه فلامها وسمى الضلع الذي أخذه امرأة لأنها من المرء أخذت فقربها إلى آدم فقال عظم من عظامي ولحم من لحمي ، ومن أجل ذلك يترك الرجل أباه وأمه ويتبع امرأته ويكونان كلاهما جسداً واحداً ، وتركهما الله وقال : أثمروا وأكثروا وأملوا الأرض وتسلطوا على أبواب البحور وطير السماء والأنعام والدواب وعشب الأرض وشجرها وثمرها ، ورأى كل ما خلق فإذا هو حسن جداً وكان مساء وكان إصباح يوم السادس . فكمل كل أعمال الله التي عمل ثم استراح في اليوم السابع من خليقته فبركه وطهره .

ونصب ربنا الفردوس في عدن وبها نهر يسقي الفردوس فانقسم على أربعة رؤوس ، فجيحون بأرض خويلاء كلها وثم يكون أجود الذهب وحجارة البلور والفيروزج ، واسم النهر الثاني سيحون وهو محيط بأرض كوش والحيشة ، واسم النهر الثالث دجلة وهو الذي يذهب قبْل آثور والنهر الرابع الفرات . ونصب شجرة الحياة وسط الفردوس وشجرة علم الخير والشر وقال لآدم كل ما شئت من شجرة الفردوس ولا تأكل من شجرة علم الخير والشر فإنك يوم تأكل منها تموت ، وقال أبو محمد : يريد أنك تتحول إلى حال من يموت . وكانت الحية أعرم دواب البر فقالت للمرأة : إنكما لا تموتان إن أكلتما منها ولكن أعينكما تفتتح وتكونان كالآلهة تعلمان الخير والشر فأخذت المرأة فأكلت وأطعمت بعلها فانفتحت أبصارهما وعلمتا أنهما عريانان فوصلا من ورق التين واصطنعاه أزراً ، ثم سمعا صوت الله في الجنة حين بورك النهار فاختاباً آدم وامرأته في شجر الجنة فدعاها فقال آدم : سمعت صوتك في الفردوس ورأيتني عرياناً فأخبيت منك ، فقال : ومن أدراك أنك عريان ها لقد أكلت من الشجرة التي نهيتك عنها ، فقال : إن المرأة أطعمتني ، وقالت المرأة : إن الحية أطعمتني ، فقال الله (تعالى) للحية : من أجل فعلك هذا فأنت ملعونة وعلى بطنك تمشين وتأكلين التراب وسأعري بينك وبين المرأة وولدها فيكون يظاً رأسك وتكونين

أنت تلدغينه بعقبه، وقال للمرأة: وأنت فأكثر أوجاعك وأحبالك وتلدين الأولاد بالآلم وتردين إلى بعلك فيكون مسلطاً عليك، وقال لآدم: ملعونة الأرض من أجلك وتنبت الحجاج والشوك وتأكل منها بالشقا ورشح وجهك حتى تعود إلى التراب من أجل أنك تراب. وسمى الله امرأته حواء لأنها أم كل حي وألبسها وإياه سراويل من جلود وقال إن آدم قد علم الخير والشر فلعله يقدم يده ويأخذ من شجرة الحياة فيأكل منها فيعيش الدهر فأخرجه من مشرق جنة عدن إلى الأرض التي منها أخذ.

فهذا ما في التوراة، وأما وهب بن منبه فذكر أن الجن كانت سكان الأرض قبل آدم فكفرت طائفة منهم فسفكوا الدماء فأمر الله جنداً من الملائكة من أهل سماء الدنيا منهم إبليس وكان رئيسهم فهبطوا إلى الأرض فأجلوا عنها الجن، واستشهد على ذلك بقول الله عز وجل: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾، أي من قبل أن نخلق آدم، فألقوهم بأطراف التخوم وجزائر البحر، وسكن إبليس والجند الذي معه عُمران الأرض وأريافها وكان اسم إبليس عزرايل. ثم ذكر خلق الله آدم، وقال: ثم كساه لباساً من ظفر يزداد جدة في كل يوم وحسناً، فلما أكلا من الشجرة انكشط عنهما اللباس وكان له مثل شعاع الشمس حتى صار في أطراف أصابعهما من أيديهما وأرجلهما، قال: وخلقه يوم الجمعة ومكث في الجنة ستة أيام وكان أول شيء أكله في الجنة العنب، وكانت الشجرة التي نهيها عنها شجرة البُر وكان الله أخدم آدم الحية في الجنة وكانت أحسن خلق الله لها قوايم كقوايم البعير فعرض إبليس نفسه على دواب الأرض كلها أنها تدخله الجنة فكلها أبى ذلك عليه إلا الحية فإنها حملته بين نابين من أنيابها ثم أدخلته الجنة. قال: ولما تاب الله على آدم أمره أن يسير إلى مكة فطوى له الأرض وقبض عنه المفاوز فلم يضع قدمه إلى شيء من الأرض إلا صار عمرانياً حتى انتهى إلى مكة، وكان مهبطه حين أهبط من جنة عدن في شرقي أرض الهند، وأهبط الله حواء بجدة والحية بالبرية وإبليس على ساحل بحر الأبلّة. وقال ابن إسحق: يذكر أهل العلم أن مهبط آدم وحواء على جبل يقال له واسم من أرض الهند.

(المصدر نفسه، ص ٦ - ٩).

الفتوح:

[خراسان] أما خراسان فافتتحت في خلافة عثمان بن عفان صلحاً على يدي عبد الله بن عامر بن كريز وكان منتهى ما افتتح منها في خلافة عثمان مرو ومرو الروذ، وأما ما وراءهما فإنه افتتح بعد عثمان على يدي سعيد بن عثمان بن عفان

ل معاوية صلحاً سمرقند وكش ونسف ويخارى وبعد ذلك على يدي المهلب بن أبي صفرة وقتيبة بن مسلم .

[طبرستان وجرجان والري] فأما الري فإن أبا موسى الأشعري افتتحها في خلافة عثمان بن عفان صلحاً، وأما طبرستان ففتحها سعيد بن العاص في ولاية عثمان صلحاً ثم فتحها عمر بن العلاء والطارقان ودنباوند سنة وسبع وخمسين ومائة، وأما جرجان فافتتحها يزيد بن المهلب في خلافة سليمان بن عبد الملك سنة ثمان وتسعين .

[كرمان وسجستان] وأما كِرمَان وسجستان ففتحها عبد الله بن عامر بن كريز في خلافة عثمان صلحاً .

[الجليل] وأما الجليل فإنه افتتح كله عنوة في وقعة جلولا ونهاوند على يدي سعد والنعمان بن مقرن .

[الأهواز وفارس وأصبهان] وأما الأهواز وفارس وأصبهان فافتتحت عنوة لعمر على يدي أبي موسى وعثمان بن أبي العاص وعتبة بن غزوان وكان فتح أصبهان على يدي أبي موسى خاصة .

[السواد] وأما السواد فافتتح كله عنوة على يدي سعد في خلافة عمر .

[الجزيرة] وأما الجزيرة فلإنها فتحت صلحاً على يدي عياض بن غنم .

[الشام] وأما الشام فإن أجنادين منها افتتح صلحاً في خلافة أبي بكر، وافتتح عمر بن الخطاب بيت المقدس، ومدن الشام كلها، افتتحت صلحاً دون أراضيها لعمر، وأما أرضوها فعنوة على يدي يزيد بن أبي سفيان وشرحبيل بن حسنة وأبي عبيدة وخالد بن الوليد .

[مصر] وأما مصر ففتحت صلحاً على يدي عمرو بن العاص .

[المغرب] من المغرب ما افتتحه عبد الله بن سعد بن أبي سرح لعثمان وهو أفريقية افتتحها عنوة، والثغور وقيسارية افتتحها معاوية عنوة لعمر .

[الأندلس] افتتحها طارق بن زياد مولى موسى بن نصير اللخمي سنة اثنتين وتسعين .

[هَجَر واليمامة والبحرين] أما هجر والبحرين فإنهم أدوا الجزية إلى رسول الله (ﷺ) وكذلك دومة الجندل وأذرح، وأما اليمامة فافتتحها أبو بكر (رحمه الله) .

[الهند] وأما أرض الهند فافتتحها القاسم بن محمد الثقفي في سنة ثلاث وتسعين .

(المصدر نفسه، ص ٢٨١ - ٢٨٢).

[التابعون ومن بعدهم] الحسن البصري :

اسم أمه خيرة مولاة لأم سلمة زوج النبي (ﷺ) قالوا: كانت خيرة أمه ربما غابت فيبكي فتعطيه أم سلمة ثديها تعلله به إلى أن تحيي أمه فيدّر ثديها فيشربه، فيرون أن تلك الحكمة والفصاحة من بركة ذلك . ونشأ الحسن بوادي القرى، وحدثني عبد الرحمن والرياشي عن الأصمعي عن حماد بن زيد وحماد بن سلمة بن علي بن زيد من جدعان قال: ولد الحسن على العبودية .

وحدثني عبد الرحمن عن الأصمعي عن جدّه عن قتادة أن أم الحسن كانت مولاة لأم سلمة . وقال أبو اليقظان: أبو الحسن البصري وأبو محمد بن سيرين من سبي ميسان، وكان المغيرة افتتحها زمن عمر بن الخطاب لما ولّاه البصرة، وقال آخرون: يسار من أهل نهر المراء . وكان الحسن من أجل أهل البصرة حتى سقط عن دابته فحدث بأنفه ما حدث . وحدثني عبد الرحمن عن الأصمعي عن أبيه قال: ما رأيت أعرض زنداً من الحسن كان عرضه شبراً . وكان تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه . وكان عطاء بن يسار قاصّاً ويرى القدر وكان لسانه يلحن فكان يأتي الحسن هو ومعبد الجهنّي فيسألانه ويقولان: يابا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله فقال: كذب أعداء الله، فيتعلق عليه بهذا وأشباهه، وكان يشبه برؤية بن العجاج في فصاحة لهجته وعريته . وكان مولده لستين بقية من خلافة عمر ومات سنة عشر ومائة، وفيها مات محمد بن سيرين بعده بمائة يوم ولم يشهد ابن سيرين جنازته لشيء كان بينهما . وكان الحسن كاتب الربيع بن زياد الحارثي بخراسان . وقيل ليونس بن عبيد أتعرف أحداً يعمل بعمل الحسن فقال: والله لا أعرف أحداً يقول بقوله فكيف يعمل بعمله . ثم وصفه فقال: كان إذا أقبل فكأنه أقبل من دفن حميمه وإذا جلس فكأنه أمر بضرب عنقه وإذا ذكرت النار فكأنها لم تخلق إلا له .

(المصدر نفسه، ص ٢٢٥).

الأوایل :

حدثني زيد بن أخزم قال: حدثنا عبد الصمد قال حدثنا شعبة قال: حدثنا

المغيرة قال: سمعت سماك بن سلمة يقول: أول من سلم عليه بالإمرة المغيرة بن شعبة.

حدثنا زيد بن أخزم قال: حدثنا كثير بن همام عن فرات عن ميمون بن مهران قال: أول من مشى معه الرجال وهو راكب الأشعث بن قيس.

قال أبو اليقظان وغيره: أول من سنّ الدية مائة من الإبل أبو سيارة العدواني الذي كان يفيض بالناس من المزدلفة، ويقال: إن أول من سن ذلك عبد المطلب فأخذ به قريش والعرب وأقره رسول الله (ﷺ) في الإسلام.

قالوا: والوليد بن المغيرة أول من خلع نعليه لدخول الكعبة في الجاهلية فخلع الناس نعالهم في الإسلام، وأول من قضى بالقسامة في الجاهلية فأقرها رسول الله (ﷺ) في الإسلام، وأول من حرم الخمر على نفسه في الجاهلية، وأول من قطع في السرقة في الجاهلية فقطع رسول الله (ﷺ) في الإسلام. وكانوا يقولون في الجاهلية: لا وثوي الوليد الخلق منها والجديد وقال وهب بن منبه: الحكم بالقسامة أوصاه الله إلى موسى في كل قتيل وجد بين قريتين أو محلتين فلم تزل بنو إسرائيل تحكم بها وقضى بها رسول الله (ﷺ).

قال وهب: أول من خط بالقلم إدريس وهو أول من خاط الثياب ولبسها وكان من قبله يلبسون الجلود.

وحدثني سهل بن محمد عن الأصمعي أو غيره قال: أول من كتب بالعربية مرار بن مرة من أهل الأنبار ومن الأنبار انتشرت في الناس. قال وقال الأصمعي: ذكروا أن قريشاً سئلوا من أين لكم الكتاب؟ قالوا: من أهل الحيرة، وقيل لأهل الحيرة: من أين لكم الكتاب؟ قالوا: من الأنبار. وقال غيره: كان بشر بن عبد الملك العبادي علّم أبا سفيان بن أمية وأبا قيس بن عبد مناف بن زهرة الكتاب فعلموا أهل مكة.

قالوا: وأول من حكم في الخنثى باتباع المبال عامر بن الظرب العدواني، فجري في الإسلام، وهو الذي قال لابنته: إذا أنكرت من فهمي شيئاً عند الحكم فاقرعي لي المجنّ بالعصا، فقال المتلمس:

ذي الحكم قبل اليوم ما تفرع العصا وما علّم الإنسان إلا ليعلمنا وقد يقال إن ذا الحكم صيفي أبو أكثم وقيل عمرو بن حمسة الدوسي وكان من المعمرين.

قالوا: وأول من خضب بالسواد من أهل مكة عبد المطلب بن هاشم وكان رجل من حمير خضبه بذلك باليمن وزوده بالوسمة. وأول من عمل المحامل وحمل فيها الحجاج بن يوسف.

هارون الرشيد:

هو هارون بن المهدي، بويج له في اليوم الذي توفي فيه موسى ببغداد، وولد له ابنه عبد الله المأمون في هذا اليوم، وكان يكتى أبا جعفر وأمه الخيزران، وكان ينزل الخلد من بغداد في الجانب الغربي. وكان يحيى بن خالد وزيره وابناه الفضل وجعفر ينزلان في رحبة الخلد، ثم ابنتي جعفر قصره بالدور ولم ينزله حتى قتل. وحج هارون بالناس ست حجج آخرها في سنة ست وثمانين ومائة، وحج معه في هذه السنة ابنه ووليا عهده محمد الأمين وعبد الله المأمون، وكتب لكل واحد منهما كتاباً على صاحبه وعلقه في الكعبة، فلما انصرف نزل الأنبار. ثم حج بالناس سنة ثمان وثمانين ومائة. وقتل جعفر بن يحيى بالعُمر، وهو موضع بقرب الأنبار سنة سبع وثمانين ومائة آخر يوم من المحرم، وبعث بجثته إلى بغداد، ولم يزل يحيى وابنه الفضل محبوسين حتى ماتا بالرقعة.

وخرج في خلافته الوليد بن طريف الشاري، وهزم غير عسكر فوجه إليه يزيد ابن مزيد فظفر به وقتله، وخرج بعده خراشة الشاري أيضاً. وقتل هارون أنس بن أبي شيخ وهو ابن أخي خالد الحذاء المحدث وكان أنس صديقاً لجعفر بن يحيى وصلبه بالرقعة وكان يُرمى بالزندقة، وكذا البرامكة كانوا يُرمون بالزندقة إلا أقلهم، وفيهم قال الأصمعي:

إذا ذكر الشُّرك في مجلس أضاءت وجوه بني برمك
وإن تليت عندهم آية أتوا بالأحاديث عن مزدك

وغزا هارون سنة تسعين ومائة الروم وافتتح هرقله فظفر ببنت بطريقها فاستخلصها لنفسه. فلما انصرف ظهر رافع بن ليث بن نصر بن سيار بطخارستان مبايناً لعلي بن عيسى فوجه هرثمة لمحاربته وإشخاص علي بن عيسى إليه فلما قدم عليه أمر بحبسه واستصفاء أمواله وأموال ولده. وتوجه هارون سنة اثنين وتسعين ومائة ومعه المأمون نحو خراسان حتى قدم طوس فمرض بها ومات، فقبره هناك، وكانت وفاته ليلة السبت لثلاث خلون من جمادى الآخرة سنة ثلاث وتسعين ومائة وقد بلغ من السن سبعاً وأربعين سنة وشهرين وسبعة عشر يوماً. ومن ولده محمد أمه زبيدة بنت جعفر والمأمون عبد الله أمه مراجل، والقاسم المؤمن وصالح وأبو عيسى وأبو إسحاق المعتصم وأبو يعقوب وهدونة وغيرهم.

(المصدر نفسه، ص ١٩٣ - ١٩٤).

الدَّيْنَوْرِي

قباذ وأنوشروان :

فلما مضى للملك قباذ عشر سنين أتاه رجل من أهل اصطخر يقال له مزدك فدعاه إلى دين المزدكية فمال قباذ إليها فغضبت الفرس من ذلك غضباً شديداً وهموا بقتل قباذ فاعتذر إليهم فلم يقبلوا عذره وخلعوه من الملك وحبسوه في محبس ووكّلوا به وملكوا عليهم جاماسف بن فيروز أخا قباذ. وإن أخت قباذ اندست لقباذ حتى أخرجته بحيلة فمكث أياماً مستخفياً إلى أن أمن الطلب. ثم خرج في خمس نفر من ثقاته فيهم زَرْمهر بن شوخر نحو الهياطلة يستنصر ملكها فأخذ طريق الأهواز فانتهى أرمشير ثم صار إلى قرية في حد الأهواز وأصيبهان فنزلها متنكراً وكان نزوله عند دهقانها فنظر قباذ إلى بنت لصاحب منزله ذات جمال فوقعت بقلبه فقال لزرمهر بن شوخر: إني قد هويت هذه الجارية ووقعت بقلبي فانطلق إلى أبيها فاخطبها عليّ ففعل فأرسل قباذ إلى الجارية بخاتمه وجعل ذلك مهرها فهيئت وأدخلت عليه فخلا بها قباذ وسر بها سروراً شديداً لما ألفاها ذات عقل وجمال وأدب وهيئة فأقام عندها ثلاثاً ثم أمر بحفظ نفسها وخرج سائراً حتى ورد على صاحب الهياطلة، فشكا إليه صنيع رعيته به وسأله أن يمدّه بجيش ليسترجع ملكه فأجابه إلى ذلك وشرط عليهم أن يسلم له حَيَز الصغانيان ووجه معه بثلاثين ألف رجل فأقبل بهم يريد أخاه فأخذ على طريقه الذي شخص فيه بديناً حتى نزل القرية التي تزوج فيها بتلك المرأة فنزل على أبيها وسأله عنها فأخبره أنها ولدت غلاماً فأمر بإدخالها عليه مع ابنها فدخلت فدخل إلى الغلام فابتهج به ورآه كأجل ما يكون من الغلمان فسماه كسرى وهو كسرى أنوشروان الذي تولى الملك من بعده فقال لزرمهر أخرج فسل لي عن هذا الرجل أبي الجارية هل له قديم شرف فسأل عنه فأخبره أنه من ولد فريدون الملك ففرح بذلك قباذ وأمر بالجارية وابنها فحُملا معه. ولما انتهى إلى مدينة طيسفون تلاومت العجم فيما بينها وقالوا إن قباذ تنصّل إلينا من شأن مزدك ورجع عما كنا اتهمناه فلم نقبل

ذلك منه وظلمناه حقه وأسأنا إليه، فخرجوا إليه جميعاً، وفيهم جاماسف أخوه الذي ملكوه، فاعتذروا إليه، فقبل ذلك منهم وصفح عن أخيه جاماسف وعنهم وأقبل فدخل قصر المملكة ووصل الجيش الذي أقبل بهم وأجازهم وأحسن إليهم وردهم إلى ملكهم وأمر بالجارية فأنزلت في أفضل مساكنه. ثم إن قباذ تجهز وسار في جنوده غازياً بلاد الروم فافتتح مدينة آمد وميافارقين وسبى أهلها، وأمر فبنيت لهم مدينة فيما بين فارس والأهواز فأسكنهم فيها وسماها أبر قباذ وهي إستان الأعلى وجعل لها أربعة طساسيج: طسوج الأنبار وكان منها هيت وعانات، فضمتها يزيد ابن معاوية حين ملك إلى الجزيرة، وطسوج بادوريا وطسوج مسكن، وكور كورة بهقباد الأوسط وبهقباد الأسفل وضمت إليها ثمانية طساسيج لكل كورة أربعة طساسيج وهي الإستانات، وشق كورة أصبهان كورتين: شق جَي وشق التيمرة.

وكان لقباذ عدة من الأولاد لم يكن فيهم أثر عنده من كسرى لاجتماع الشرف فيه غير أنه كانت به ظنة، أي ستيء الظن، فلم يكن قباذ يحمده عليها، فقال له ذات يوم: يا بني قد كملت فيك الخصال التي هي جماع أمور الملك غير أن بك ظنة وإن الظنة في غير موضعها داعية الأوزار ومحبطة للأعمال فاعتذر كسرى لأبيه مما وقع في قلبه من ذلك واستصلح نفسه عنده.

فلما أتى الملك قباذ ثلث وأربعون سنة حضره الموت ففوض إلى ابنه كسرى وهو أنوشروان فملك بعد أبيه، وأمر بطلب مزدك بن مازيار الذي زين للناس ركوب المحارم فحرّض بذلك السّفَل على ارتكاب السيئات وسهّل للغصبة الغصب وللظلمة الظلم فطلب حتى وجد فأمر بقتله وصلبه وقتل من دخل في ملته. ثم قسم كسرى المملكة أربعة أرباع وولّى كل ربع رجلاً من ثقافته، فأحد الأرباع خراسان وسجستان وكرمان، والثاني أصبهان وقم والجليل وأذربيجان وأرمينية، والثالث فارس والأهواز إلى البحرين، والرابع العراق إلى حد مملكة الروم، وبلغ بكل رجل من هؤلاء الأربعة غاية الشرف والكرامة. ووجه الجيوش إلى بلاد الهياطلة وافتتح تخارستان وزابلستان وكابلستان والصغانيان. وإن ملك الترك سنجبو خاقان جمع إليه أهل المملكة واستعد وسار نحو أرض خراسان حتى غلب على الشاش وفرغانة وسمرقند وكش ونسّف وانتهى إلى بخارى وبلغ ذلك كسرى فعقد لابنه هرمز، الذي ملك من بعده، على جيش كثيف ووجهه لمحاربة خاقان التركي فسار حتى إذا قرب منه خلى ما كان غلب عليه ولحق بيلاده فكتب كسرى إلى ابنه هرمز بالانصراف.

قالوا: وإن خالد بن جبلة الغساني غزا النعمان بن المنذر، وهو المنذر الأخير وكانا منذرين ونعمانين، فالمنذر الأول هو الذي قام بأمر بهرام جور، والمنذر الثاني

الذي كان في زمان كسرى أنوشروان وكانوا عمال كسرى على تخوم أرض العرب، فقتل من أصحاب المنذر مقتلة عظيمة واستاق إبل المنذر وخيله فكتب المنذر إلى كسرى يخبره بما ارتكب منه خالد بن جبلة، فكتب كسرى إلى قيصر أن يأمر خالداً بإقادة المنذر وما قتل من أصحابه ورد ما أخذ من أمواله، فلم يحفل قيصر بكتابه فتجهز كسرى لمحاربه فसार حتى وغل في بلاد الجزيرة وكانت إذ ذاك في يد الروم فاحتوى على مدينة دارا ومدينة الرها ومدينة قنسرين ومدينة منبج ومدينة حلب حتى انتهى إلى أنطاكية فأخذها وكانت أعظم مدينة بالشام والجزيرة وسبى أهلها أهل أنطاكية وحملهم إلى العراق. وأمر فبنيت لهم مدينة إلى جانب طيسفون على بناء مدينة أنطاكية بأزقتها وشوارعها ودورها لا يغادر منها شيئاً وسماها زبر خسرو وهي المدينة التي إلى جانب المدائن تسمى الرومية ثم سرحوا فيها فانطلق كل إنسان منها إلى مثل داره بمدينة أنطاكية وولى القيام بأمرهم رجلاً من نصارى الأهواز يقال له يَزْدَنَه.

وإن قيصر كتب إلى كسرى يسأله الصلح ورد ما احتوى عليه من هذه المدن على أن يؤدي إليه ضريبة موظفة عليه في كل عام، وكره كسرى البغي فأجابه إلى ما بذل، ووكل بقبضه وتوجيهه إليه في كل عام شُروين الدُستبائي فأقام مع ملك الروم هناك ومعه خُزين مملوكة المشهور الخبر وكان نجداً فارساً بطلاً.

ولما قفل كسرى من أرض الشام أصابه مرض شديد فمال إلى مدينة حمص فأقام بها في جنوده إلى أن تماثل للشفاء، فكان قيصر يحمل إليه كفاية عسكره إلى أن شخص.

قالوا: وكانت ملوك الأعاجم يضعون على غلات الأرضين شيئاً معروفاً من المقاسمات النصف والثلث والربع والخمس إلى العشر على قدر قرب الضياع من المدن وعلى حسب الزكاء والريع، فهم قباذ بإسقاط ذلك ووضع الخراج فمات قبل أن يستتم المساحة. فأمر كسرى أنوشروان باستتمامها فلما فرغ منها أمر الكتاب ففضلوها ووضعوا عليها الوضائع ووظف الجزية على أربع طبقات وأسقطها عن أهل البيوتات والمرازية والأساورة والكتاب ومن كان في خدمة الملك ولم يلزم أحداً لم يأت له عشرون سنة أو جاوز الخمسين، وكتب تلك الوضائع في ثلاث نسخ: نسخة خلدها ديوانه ونسخة بعث بها إلى ديوان الخراج ونسخة دفعت إلى القضاة في الكور؛ ليمنعوا العمال من اعتداء ما في الدستور الذي عندهم، وأمر أن يجبي الخراج في ثلاثة أنجم وسمى الدار التي يجبي فيها ذلك سراي سَمَرَه وتفسيره دار الثلاثة الأنجم، وهي التي تعرف بالشَمَرَج اليوم. وقد قيل في تفسير ذلك غير هذا؛ أي إنما هي دار الحساب والحساب سَمَرَه وهذا كلام معروف في لغة فارس إلى اليوم

يسمّون الخراج الشُّمْرَة بالشين على معنى الحساب، ورفع خراج الرؤوس عن الفقراء والزَّمنى وكذلك خراج الغلات رفعه عما نالته الآفة على قدر ما أصاب منها، ووكل بكل ذلك قوماً ثقات ذوي عدالة ينفذونه ويحملون الناس معه على التَّصفّة.

ولم يكن في ملوك العجم ملك كان أجمع لفنون الأدب والحكم ولا للعلم منه، وكان يقرب أهل الآداب والحكمة ويعرف لهم فضلهم. وكان أكبر علماء عصره بُزرجَمهر بن البختكان وكان من حكماء العجم وعقلائهم وكان كسرى يفضل على وزرائه وعلماء دهره. وكان كسرى ولّى رجلاً من الكتاب نبيهاً معروفاً بالعقل والكفاية يقال له بابك بن النهروان ديوان الجند، فقال لكسرى: أيها الملك إنك قد قلدتني أمراً من صلاحه أن تحتل لي بعض الغلظة في الأمور، عرّض الجنود في كل أربعة أشهر وأخذ كل طبقة بكمال ألتها ومحاسبة المؤذنين على ما يأخذونه على تأديب الرجال بالفروسية والرمي والنظر في مبالغتهم في ذلك وتقصيرهم فإن ذلك ذريعه إلى إجراء السياسة مجاريها، فقال كسرى: ما المجاب بما قال بأحظى من المجيب لاشتراكهما في فضله وانفراد المجيب بعد بالراحة فحقّق مقالتي، وأمر فبنيت له في موضع العرض مصطبة ووسط له عليها الفرش الفاخرة ثم جلس ونادى مناديه لا يبقين أحد من المقاتلة إلا حضر للعرض فاجتمعوا ولم ير كسرى فيهم فأمرهم فانصرفوا، وفعل ذلك في اليوم الثاني ولم ير كسرى فانصرفوا، فنادى في اليوم الثالث أيها الناس لا يتخلّفن من المقاتلة أحد ولا من أكرم بالتاج والسرير فإنه عرض لا رخصة فيه ولا محابة، وبلغ كسرى ذلك فتسلّح سلاحه ثم ركب فاعترض على بابك وكان الذي يؤخذ به الفارس تحفافاً ودرعاً وجوشناً وبيضة ومغفراً وساعدين وساقين ورمحاً وترساً وجُرزاً يلزمه منطقتة وطبرزيناً وعموداً وجعبة فيها قوسان وبوترهما وثلاثين نشابة ووترين ملفوفين يعلّقهما الفارس في مغفره ظهرياً، فاعترض كسرى على بابك بسلاح تام خلا الوترين اللذين يستظهر بهما فلم يُجْز بابك على اسمه فذكر كسرى الوترين فعلقهما في مغفره واعترض على بابك فأجاز على اسمه وقال لسيد الكماة أربعة آلاف درهم ودرهم وكان أكثر من له الرزق أربعة آلاف درهم فضّل كسرى بدرهم، فلما قام بابك من مجلسه دخل على كسرى فقال: أيها الملك لا تلمني على ما كان من إغلاظي فما أردت به إلا الدربة للمعدلة والإنصاف وحسم المحابة، قال كسرى: ما غلظ علينا أحد فيما يريد به إقامة أودنا أو إصلاح ملكنا إلا احتملنا له غلظته كاحتمال الرجل شرب الدواء الكريه لما يرجو من منفعة.

قالوا: وكانت كسرى كورة صغيرة فزاد كسرى أنوشروان فيها من كورة بُهْرَسير وكروة هُرمزد خُرة وكورة ميسان فوسّعها بذلك وجعلها طسوجين طسوج

جنديسابور وطسوج الزندورد، وكور بجوخي كورة خسروماه وجعل لها ستة طساسيج: طسوج طيسفون وهي المدائن وطيسفون قرية على دجلة أسفل من قباب حميد بثلاثة فراسخ يقال لها بالنبطية طيسفونج، وطسوج جازر وطسوج كلواذي وطسوج نهر بوق وطسوج جلولا وطسوج نهر الملك.

(أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، جمعها واعتنى بترتيبها اغناطيوس كراتشكوفسكي (لیدن: مطبعة بريل، ١٩١٢)، ص ٦٠ - ٧٥).

الدعوة العباسية:

قالوا: وفي ذلك العام [١٠١هـ] توقدت الشيعة على الإمام محمد بن علي عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هشام، وكان مستقره بأرض الشام بمكان يسمى الحميمية، وكان أول من قدم من الشيعة ميسرة العبدى وأبو عكرمة السراج ومحمد بن خنيس وحيان العطار، فقدم هؤلاء عليه فأرادوه على البيعة وقالوا له: أبسط يدك لنبايعك على طلب هذا السلطان لعل الله أن يحبي بك العدل ويميت بك الجور فإن هذا وقت ذلك وأوانه الذي وجدناه مأثوراً عن علمائكم، فقال لهم محمد بن علي: هذا أول ما نؤمل ونرجو من ذلك؛ لانقضاء مائة سنة من التاريخ فإنه لم تنقض مائة سنة على أمة قط إلا أظهر الله حق المحقين وأبطل باطل المبطلين لقول الله جل اسمه ﴿أَو كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ [البقرة: ٢٥٩] فانطلقوا أيها النفر فادعوا الناس في رفق وستر فاني أرجو أن يتم الله أمركم ويظهر دعوتكم ولا قوة إلا بالله. ثم وجه ميسرة العبدى ومحمد بن خنيس إلى أرض العراق، ووجه أبا عكرمة وحيان العطار إلى خراسان، وعلى خراسان يومئذ سعيد بن عبد العزيز بن الحكم بن أبي العاص، فجعلوا يسيران في أرض خراسان من كورة إلى أخرى فيدعون الناس إلى بيعة محمد ابن علي ويزهدانهم في سلطان أمية لخبث سيرتهم وعظيم جورهم، فاستجاب لهما بخراسان أناس كثير وفشا بعض أمرهما وعلن، فبلغ أمرهما سعيداً فأرسل إليهما فأتي بهما فقال: ما أنتما؟ قالوا: نحن قوم تجار، قال: فما هذا الذي يذكر عنكما؟ قالوا: وما هو؟ قال: أخبرنا أنكما جئتما دعاة لبني العباس، قالوا: أيها الأمير لنا في أنفسنا وتجارتنا شغل عن مثل هذا، فأطلقهما. فخرجوا من عنده وارتحلا من مرو فجعلوا يدوران كور خراسان ورساتيقها في عداد التجار فيدعون الناس إلى الإمام محمد بن علي فمكثا بذلك عامين، ثم قدما على الإمام محمد بن علي بأرض الشام فأخبراه أنهما قد غرسا بخراسان غرساً يرجوان أن يثمر في أوانه وألفياه قد ولد له أبو العباس ابنه فأمر بإخراجه إليهم، قال هذا صاحبكم فقبلوا أطرافه كلها. وكان مع الجنيد بن عبد

الرحمن عامل السند رجل من الشيعة يسمى بكير بن ماهان فانصرف إلى موطنه من الكوفة، وقد أصاب بأرض السند مალأ كثيراً، فلقية ميسرة العبدى وابن خنيس وأخبراه بأمرهما وسألاه أن يدخل في الأمر معهما فأجابهما إليه وقام معهما وأنفق جميع ما استفاد بأرض السند من الأموال بذلك السبب، ومات ميسرة بأرض العراق وكتب الإمام محمد بن علي إلى بكير بن ماهان أن يقوم مقام ميسرة. وكان بكير يكتي بأبي هاشم وبها كان يعرف في الناس، وكان رجلاً مفوهاً فقام بالدعاء وتولى الدعوة بالعراقين. وكان كُتِب الإمام تأتيه فيغسلها بالماء ويعجن بغسالتها الدقيق ويأمر فيختبز منه قرصاً فلا يبقى أحد من أهله وولده إلا أطعمه منه.

ثم إنه مرض مرضه الذي مات فيه فأوصى إلى أبي سلمة الخلال، وكان أيضاً من كبار الشيعة، وكتب إلى الإمام يعلمه ذلك فكتب محمد بن علي إلى أبي سلمة، فولاه الأمر وأمره بالقيام بما كان يقوم به أبو هاشم، ثم كتب إلى أبي عكرمة وحيان وكان صاحب الأمر بخراسان يأمرهما أن يكتابا أبا سلمة وينتھيا إلى أمره ورأيه. وكان يقطين والوليد بن الأزرق صديقين لأبي سلمة فدعاهما إلى الدخول معه في أمره فأجاباه ودخلا معه وكاناه.

ثم إن يزيد بن عبد الملك عزل أخاه مسلمة عن العراق وخراسان واستعمل مكانه خالد بن عبد الله القسري، واستعمل خالد أخاه أسد بن عبد الله على خراسان، فانتھى خبر أبي عكرمة وحيان إلى أسد بن عبد الله فأمر بطلبهما فأخذا وأتي بهما فضربت أعناقهما وُضِلْبا، وبلغ ذلك محمد بن علي فقال الحمد لله الذي صتح هذه العلامة وقد بقي من شيعتي رجال سوف يفوزون بالشهادة.

فلما تم للملك يزيد بن عبد الملك أربع سنين وأشهر توفي بالبلقاء من أرض دمشق وكانت وفاته سنة خمس ومائة، وله يوم مات ثمان وثلاثون سنة، ثم استخلف هشام بن عبد الملك وهو ابن أربع وثلاثين سنة فعزل أسد بن عبد الله عن خراسان وولاه الجعيد بن عبد الرحمن وكان رجلاً من اليمانية ذا فضل وسخاء وهو الذي يقول فيه الشاعر:

ذهب الجود والجُنيْد جميعاً فعلى الجود والجنيْد السلام
ولما قتل أبو عكرمة وحيان، وجه الإمام محمد بن علي إلى خراسان خمسة نفر من شيعته: سليمان بن كثير ومالك بن الهيثم وموسى بن كعب وخالد بن الهيثم وطلحة بن زريق، وأمرهم بكتمان أمرهم وأن لا يفشوه إلى أحد إلا بعد أن يأخذوا عليه العهود المؤكدة بالكتمان. فساروا حتى أتوا خراسان فكانوا يأتون كورة بعد كورة فيدعون الناس سراً إلى أهل بيت نبيهم ويغضون إليهم بني أمية لما يظهر من

جورهم واعتدائهم وركوبهم القبائح حتى استجاب لهم بشر كثير في جميع كور خراسان، وبلغ الجنيد أمرهم فأمر بطلبهم وأخذوا وأتى بهم الجنيد فقال: يا فسقة قدمتم هذه البلاد فأفسدتم قلوب الناس على بني أمية ودعوتهم إلى بني العباس، فتكلم سليمان بن كثير وقال: أيها الأمير أتأذن لي في الكلام؟ قال: تكلم، قال: أنا وإياك كما قال الشاعر:

لو بغير الماء حلقي شرِّقُ لاستغثت اليوم بالماء القراح
نعلمك أيها الأمير أننا أناس من قومك اليمانية وأن هؤلاء المضربة تعصبوا علينا فَرَقُوا إليك فينا الزور والبهتان لأننا كنا أشد الناس على قتيبة فهم الآن يطلبون بثأره بكل علة، فقال الجنيد لمن كان حوله من أصحابه: ما ترون؟ فتكلم عبد الرحمن ابن نعيم رئيس ربيعة وكان من خاصته: نرى أن تمن بهم على قومك فلعل الأمر كما يقولون، فأمر بإطلاقهم فخرجوا وكتبوا بقصتهم إلى الإمام، فكتب إليهم أن هذا أقل ما لكم فاكتموا أمركم وترفقوا في دعوتكم. فساروا من مدينة مرو إلى بخارى ومن بخارى إلى سمرقند ومن سمرقند إلى كش ونسف ثم عطفوا على الصغانيان وجازوا منها إلى ختلان وانصرفوا إلى مرووذ الطالقان وعطفوا إلى هراة وبُوشنج وجازوا إلى سجستان، فغرسوا في هذه البلاد غرساً كثيراً وفشا أمرهم في جميع أقطار خراسان وبلغ ذلك الجنيد فأسف على تركهم ووجه في طلبهم فلم يقدر عليهم، فكتب إلى خالد بن عبد الله القسري وكان على العراق يعلمه انتشار خراسان وما حدث فيها من الدعاة إلى محمد بن علي، فكتب خالد بن عبد الله إلى هشام يعلمه بذلك فكتب إليه هشام يأمره بالكتاب إلى الجنيد ألا يرغب في الدمار وأن يكف عمن كف عنه ويسكن الناس بجهدته وأن يطلب النفر الذين يدعون الناس حتى يجدهم فينفهم، فلما انتهى ذلك إلى الجنيد بعث رسله في أقطار خراسان وكتب إلى عماله في الكور بطلب القوم فطلبوا فلم يُدرك لهم أثر.

قالوا: وكان بدء أمر أبي مسلم أنه كان مملوكاً لعيسى ومعقل ابني إدريس بن عيسى العجليين، وكان مسكنهما بماء البصرة مما يلي أصبهان، وكان أبو مسلم ولد عندهما فنشأ غلاماً فهماً لقناً أديباً ذهنأ فأحباه حتى نزل منهما منزلة الولد، وكانا يتوليان بني هاشم ويكاتبان الإمام محمد بن علي، فمكثا بذلك ما شاء الله. ثم إن هشاماً عزل خالد بن عبد الله القسري عن العراق وولى مكانه يوسف بن عمر الثقفي، فكان يوسف بن عمر لا يدع أحداً يعرف بموالة بني هاشم ومودة أهل بيت رسول الله (ﷺ) إلا بعث إليه فحبسه عنده بواسط. فبلغه أمر عيسى ومعقل ابني إدريس فأشخصهما وحبسهما بواسط فيمن حبس من الشيعة، وكانا أخرجا معهما أبا مسلم فكان يخدمهما في الحبس، وإن سليمان بن كثير ومالك بن الهيثم

ولاهز بن قريظ، وهم كانوا الدعاة بخراسان، قدموا للحج وقدم معهم قحطبة بن شبيب وكان ممن بايعهم وشايعهم على أمرهم فجعلوا طريقهم على مدينة واسط ودخلوا الحبس فلقوا من كان فيه من الشيعة فرأوا أبا مسلم فأعجبهم ما رأوا من هيئته وفهمه واستبصاره في حب بني هاشم، ونزل هؤلاء النفر بعض الفنادق بواسطة فكان أبو مسلم يختلف إليهم طول مقامهم حتى أنس بهم وأنسوا به فسألوه عن أمره فقال: إن أمي كانت أمة لعمير بن بطين العجلي فوقع عليها فحملت بي فباعها وهي حامل فاشتراها عيسى ومعقل ابنا إدريس فولدت عندهما فأنا كهنة المملوك لهما. ثم إن النفر شخصوا من واسط وأخذوا نحو مكة على طريق البصرة فوصلوا إلى مكة وقد وافاها الإمام محمد بن علي حاجاً فلقوه وسلموا عليه وأخبروه بما غرسوا في جميع خراسان من الغرس ثم أخبروه بممرهم بواسطة ودخولهم على إخوانهم المحبسين بها ووصفوا له صفة أبي مسلم وما رأوا من ذكاء عقله وفهمه وحسن بصره وجودة ذهنه وحسن منطقته، فسألهم أحر هو أم مملوك؟، فقالوا: أما هو فيزعم أنه ابن عمير بن بطين العجلي كانت قصته كيت وكيت ثم فسروا له ما حكى لهم من أمره، فقال: إن الولد تبع للأُم فإذا انصرفتم فاجعلوا ممركم بواسطة فاشتروه وابعثوا به إلى الحميمة من أرض الشام لأجعله الرسول فيما بيني وبينكم على أني لا أحسبكم تلقوني بعد عامي هذا فإن حدث بي حدث فصاحبكم ابني هذا، يعني إبراهيم، فاستوصوا به خيراً فإنه سأوصيه بكم خيراً. فانصرف القوم نحو خراسان ومروا بواسطة ولقوا عيسى ومعقل ابني إدريس فأخبروهما بحاجة الإمام إلى أبي مسلم وسألوهما يبيعه منهم، فزعموا أنهما وهباه له، فوجه به القوم إلى الإمام، فلما رآه تفرس فيه الخير ورجا أن يكون هو القيم بالأمر لعلامات رآها فيه قد كانت بلغته، فجعله الرسول فيما بينه وبينهم فاختلف إليهم مراراً كثيرة.

ثم توفي الإمام محمد بن علي فقام بالأمر بعده ابنه إبراهيم بن محمد، وكان أكبر ولده، فأمر أبا مسلم أن يسير إلى الدعاة بالعراق وخراسان فيعلمهم وفاة الإمام وقيامه بالأمر من بعده، فسار حتى وافى العراق ولقي أبا سلمة ومن كان معه من الشيعة فأخبرهم بما أمره به ثم سار إلى خراسان ولقي الدعاة بها فأخبرهم بذلك وبلغ وفاة الإمام جميع من بايع في أقطار خراسان فسودوا ثيابهم حزناً لمصابه وتسلباً عليه، وكان أول من سود منهم ثيابه حريش مولى خزاعة وكان عظيم أهل نسا ثم سودها من بعده قحطبة بن شبيب ثم سود القوم جميعاً.

وكثر الشيعة بخراسان كلها وعُلم أمرهم وكتب يوسف بن عمر، وكان على العراق، إلى هشام يخبره بذلك فكتب هشام إلى يوسف يأمره أن يبعث إليه رجلاً له علم بخراسان ومعرفة بمن فيها من قوادها وجنودها، وقد كان يوسف بن عمر عزل

عنها الجنيد بن عبد الرحمن واستعمل عليها جعفر بن حنظلة البهراني فكتب جعفر إلى يوسف بن عمر مع عبد الكريم بن سليط بن عطية الحنفي يخبره بتفاقم أمر المسوذة بخراسان وكثرة من أجاب الدعاة بها، فلما أتاه كتاب هشام يأمره أن يوجه إليه رجلاً له علم بخراسان حمل عبد الكريم بن سليط إليه على البريد. قال عبد الكريم: فسرت حتى وافيت دمشق فدخلت على هشام فسلمت عليه بالخلافة، فقال لي: من أنت؟ قلت: أنا عبد الكريم بن سليط بن عطية الحنفي، قال: كيف علمك بخراسان وأهلها؟ قلت: أنا بها جدّ عالم، أخبرته أن وجهي كان منها بكتاب أميرها جعفر بن حنظلة الهراقي إلى يوسف بن عمر يخبره بما حدث فيها، قال: إني أريد أن أولي أمرها رجلاً من القواد الذين هم مرتّبون بها، فمن ترى أن أولي أمرها منهم وأيهم أقوم بها؟ قال: عبد الكريم وكان هواي في اليمانية فقلت: يا أمير المؤمنين أين أنت عن رجل من قوادها ذي حزم وبأس ومكيدة وقوة ومكانة من قومه، قال: ومن هو؟ قلت: جديع بن علي الأزدي المعروف بالكرماني، قال: وكيف سمي الكرماني؟ قلت: ولد بكرمان كان أبوه مع المهلب عند محاربة الأزارقة فولد هذا هناك، قال: لا حاجة لي في اليمانية، وكان هشام يبغض اليمانية وكذلك سائر بني أمية... قلت: فأين أنت من العفيف المجرب الباسل المحنك نصر بن سيار الليثي؟ قال فكأنه تفاعل به ومال إليه بالمضربة، قلت: إن اغتفرت منه خصلة، قال: وما هي؟ قلت: ليست له بخراسان عشيرة من جنودها وإنما يقوى على ولاية خراسان من كانت له بها عشيرة من جنودها قال: فأبي عشيرة أكثر مني لا أباً لك، يا غلام انطلق إلى الكتاب فمرهم بإنشاء عهده وأتوني به فكتب لي عهده...

وإن سليمان بن كثير ولاهز بن قريظ ومالك بن الهيثم وقحطبة بن شبيب أرادوا الحج فخرجوا مع الحاج متتكرين حتى أتوا مكة وقد وافاها في ذلك العام إبراهيم بن محمد الإمام فأخبروه بما اجتمع له الناس بخراسان، وقد كانوا حملوا إليه ما بعثت به إليه الشيعة فقالوا: قد جمعنا إليك مالا، قال: وكم هو؟ قالوا: عشرة آلاف دينار ومائتا ألف درهم، فقال: سلّموه إلى مولاي عروة، فدفعوه إليه، فقال لهم إبراهيم: إني قد رأيت أن أولي الأمر هناك أبا مسلم لما جربت من عقله وبلوت من أمانته وأنا موجهه معكم فاسمعوا له واطيعوا أمره فإنّ والدي رحمة الله عليه قد كان وصف لنا صفته وقد رجوت أن يكون هو الذي يسوق لنا الملك، فعاونوه وكانفوه وانتهوا إلى رأيه وأمره، قالوا: سمعاً وطاعة لك أيها الإمام. فانصرفوا وأبو مسلم معهم حتى صاروا إلى خراسان، فتشمر أبو مسلم للدعاء وأخذ القوم بالبيعة ووجه كل رجل من أصحابه إلى ناحية من خراسان، فكانوا يدورون بها كورة كورة وبلداً بلبداً في زِي التجار. فاتبعه عالم من الناس عظيم فواعدهم لظهوره يوماً سمّاه

لهم، وولّى على من بايعه في كل كورة رجلاً من أهلها وتقدم إليهم بالاستعداد للخروج في ذلك اليوم الذي سمّاه لهم حتى أجاب جميع أرض خراسان سهلها وجبلها وأقصاها وأدناها وبلغ في ذلك ما لم يبلغه أصحابه من قبله واستتب له الأمر على محبته وصار من أعظم الناس منزلاً عند شيعة حتى كانوا يتحالفون به فلا يحثون ويذكرونه فلا يملّون.

(المصدر نفسه، ص ٣٣٤ - ٣٤٤).

الطَّبْرِي

تعريف بالكتاب [تاريخ الرسل والملوك]:

قال أبو جعفر [محمد بن جرير الطبري]: وأنا ذاكر في كتابي هذا من ملوك كل زمان من ابتداء ربنا جلّ جلاله خلقه إلى حال قيامهم من انتهى إلينا خبره من ابتداء الله (تعالى) بآلائه ونعمه فشكر نعمه، من رسول له مرسل أو ملك مسلط أو خليفة مستخلف فزاده إلى ما ابتداء به من نعمه في العاجل نعماً وإلى ما تفضل به عليه فضلاً ومن آخر ذلك له منهم وجعله له عنده ذخراً ومن كفر منهم نعمه فسلبه ما ابتداء به من نعمه وعجل له نقمه ومن كفر منهم نعمه فمتعه بما أنعم به عليه إلى حين وفاته وهلاكه، مقروناً ذكر كل من أنا ذاكره منهم في كتابي هذا بذكر نعمائه وجل ما كان من حوادث الأمور في عصره وأيامه؛ إذ كان الاستقصاء في ذكر يقصر عنه العمر وتطول به الكتب، مع ذكرى مع ذلك مدة أكله وحين أجله بعد تقديمي أمام ذلك ما تقديمه بنا أولى والابتداء به قبله أحجى من البيان عن الزمان ما هو وكم قدر جميعه وابتداء أوله وانتهاء آخره وهل كان قبل خلق الله (تعالى) إياه شيء غيره وهل هو فإن وهل بعد فئائه شيء غير وجه المسيح الخلاق تعالى ذكره وما الذي كان قبل خلق الله إياه وما هو كائن بعد فئائه وانقضائه وكيف كان ابتداء خلق الله (تعالى) إياه وكيف يكون فناؤه، والدلالة على أن لا قديم إلا الله الواحد القهار الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى، بوجيز من الدلالة غير طويل؛ إذ لم نقصد بكتابتنا هذا قصد الاحتجاج لذلك بل لما ذكرنا من تاريخ الملوك الماضين وجل من أخبارهم وأزمان الرسل والأنبياء ومقادير أعمارهم وأيام الخلفاء السالفين وبعض سيرهم ومبالغ ولاياتهم والكائن الذي كان من الأحداث في أعصارهم. ثم أنا متبع آخر ذلك كله إن شاء الله وزائد منه بعون وقوة ذكر صحابه نبينا محمد (ﷺ) وأسمائهم وكُنَاهم ومبالغ أنسابهم ومبالغ أعمارهم ووقت وفاة كل إنسان منهم والموضع الذي كانت به وفاته، ثم متبعهم ذكر من كان بعدهم من التابعين لهم

بإحسان على نحو ما شرطنا من ذكرهم، ثم ملحق بهم ذكر من كان بعدهم من الخلف كذلك وزائد في أمورهم للإبانة عمن حدث منهم روايته ونقلت أخباره ومن رفضت منهم روايته ونبتت أخباره ومن وهن منهم نقله وضعف خبره والسبب الذي من أجله نبذ من نبذ منهم خبره والعلة التي من أجلها وهن من وهن منهم نقله. وإلى الله عز وجل أنا راغب في العون على ما أقصده وأنويه والتوفيق لما ألتسمه وأبغيه فإنه ولي الحول والقول وصلى الله على نبيه محمد وآله وسلم تسليمًا.

وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها إلى روايتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه؛ إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء الحداثين غير واصل إلى من لم يشاهدتهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس. فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشعنه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة فليعلم إنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا.

(أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دوغويه، ١٥ ج (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١).

ما جرى بين المهاجرين والأنصار في سقيفه بني ساعدة [سنة ١١هـ]

[حدثنا هشام بن محمد]، عن أبي مخنف قال: حدثني عبد الله بن عبد الرحمن ابن أبي عمرة الأنصاري، أن النبي (ﷺ) لما قبض اجتمعت الأنصار في سقيفه بني ساعدة فقالوا: نولي هذا الأمر بعد محمد (ﷺ) سعد بن عباد، وأخرجوا سعداً إليهم وهو مريض، فلما اجتمعوا قال لابنه أو بعض بني عمه: إني لا أقدر لشكواي أن أسمع القوم كلهم كلامي ولكن تلتني مني قولي فأسمعهموه، فكان يتكلم ويحفظ الرجل قوله فيرفع صوته فيسمع أصحابه. فقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب، إن محمداً (ﷺ) لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأنداد والأوثان فما آمن به من قومه إلا رجال قليل وما كانوا يقدرون على أن يمنعوا رسول الله ولا أن يعزوا دينه ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً عُموا به حتى إذا أراد بكم

الفضيلة ساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة فرزقكم الله الإيمان به وبرسوله والمنع له ولأصحابه والإعزاز له ولدينه والجهاد لأعدائه فكنتم أشد الناس على عدوه منكم وأثقله على عدوه من غيركم حتى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً وأعطى البعيد صاغراً داخراً حتى اتخن الله (عز وجل) لرسوله بكم الأرض ودانت بأسياقكم له العرب وتوفاه الله وهو عنكم راض وبكم قريير عين، استبدوا بهذا الأمر دون الناس فإنه لكم دون الناس. فأجابوه بأجمعهم أن قد وفقت في الرأي وأصبحت في القول ولن نعدو ما رأيت، نوليك هذا الأمر فإنك فينا مقنع ولصالح المؤمنين رضى. ثم إنهم تراءوا الكلام بينهم فقالوا: فإن أبت مهاجرة قريش فقالوا نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأولون ونحن عشيرته وأولياؤه فعلام تنازعونا هذا الأمر بعده، فقالت طائفة منهم: فإننا نقول: إذا منا أمير ومنكم أمير ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً، فقال سعد بن عباد بن سمعها: وهذا أول الوهن. وأتى عمر الخير فأقبل إلى منزل النبي (ﷺ) فأرسل إلى أبي بكر وأبو بكر في الدار وعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه) نائب في جهاز رسول الله (ﷺ) فأرسل إلى أبي بكر أن أخرج إلي، فأرسل إليه أني مشغول فأرسل إليه أنه قد حدث أمر لا بد لك من حضوره فخرج إليه فقال: أما علمت أن الأنصار قد اجتمعت في سقيفة بني ساعدة يرويدون أن يولوا هذا الأمر سعد بن عباد، وأحسنهم مقالة من يقول منا أمير ومن قريش أمير؟ فمضيا مسرعين نحوهم فلقيأ أبا عبيدة بن الجراح فتماشوا إليهم ثلاثهم، فلقاهم عاصم بن عدي وعويم بن ساعدة فقالا لهم: ارجعوا فإنه لا يكون ما تريدون، فقالوا: لا نفعل، فجاؤا وهم مجتمعون. فقال عمر بن الخطاب: أئيناهم وقد كنت زورت كلاماً أردت أن أقوم به فيهم، فلما أن دفعت إليهم ذهبت لابتدئ المنطق فقال لي أبو بكر: رويداً حتى أتكلم ثم انطق بعد بما أحببت فنطق، فقال عمر: فما شيء كنت أردت أن أقوله إلا وقد أتى به أو زاد عليه. فقال عبد الله بن عبد الرحمن: فبدأ أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن الله بعث محمداً رسولاً إلى خلقه وشهيداً على أمته ليعبدوا الله ويوحدوه وهم يعبدون من دونه آلهة شتى ويزعمون أنها لهم عنده شافعة ولهم نافعة وإنما هي من حجر منحوت وخشب منجور، ثم قرأ ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾ وقالوا: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾، فعظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم فخص الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه والإيمان به والمواساة له والصبر معه على أذى قومهم لهم وتكذيبهم إياهم وكل الناس لهم مخالف زار عليهم فلم يستوحشوا لقلة عددهم وشنف الناس لهم وإجماع قومهم عليهم، فهم أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول وهم أولياؤه وعشيرته

وأحق الناس بهذا الأمر من بعده ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم، وأنتم يا معشر الأنصار من لا يُنكر فضلهم في الدين ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله وجعل إليكم هجرته وفيكم جلة أزواجه وأصحابه فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم فنحن الأمراء وأنتم الوزراء لا تفتاتون بمشورة ولا تقضى دونكم الأمور. قال، فقال الحباب بن المنذر بن الجموح فقال: يا معشر الأنصار املكوا عليكم أمركم فإن الناس في فيئكم وفي ظلكم ولن يجترئ مجترئ على خلافكم ولن يصدر الناس إلا عن رأيكم، انتم أهل العز والثروة وأولو العدد والمنعة والتجربة ذوو البأس والنجدة، وإنما ينظر الناس إلى ما تصنعون ولا تحتلفوا فيفسد عليكم رأيكم وينتقض عليكم أمركم أبى هؤلاء إلا ما سمعتم فمنا أمير ومنهم أمير. فقال عمر: هيهات لا يجتمع اثنان في قرن، والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم ولكن العرب لا تمتنع أن تولى أمرها من كانت النبوة فيهم وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين، من ذا ينازعنا سلطان محمد وأمارته ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدلٍ بباطل أو متجانف لإثم أو متورط في هلكة. فقام الحباب بن المنذر فقال: يا معشر الأنصار املكوا على أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر فإن أبوا عليكم ما سألتموه فأجلوهم عن هذه البلاد وتولوا عليهم هذه الأمور، فأنتم والله أحق بهذا الأمر منهم، فإنه بأسيا فكم وأن لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين، أنا جُذِلْنا المحكك وغُذِيْنا المُرجَّب أما والله لئن شئتم لنعيدنها جذعة. فقال عمر: إذا يقتلك الله، قال: بل إياك يقتل. فقال أبو عبيدة: يا معشر الأنصار إنكم أول من نصر وآزر فلا تكونوا أول من بدل وغير. فقام بشير بن سعد أبو النعمان بن بشير فقال: يا معشر الأنصار إنا والله لئن كنّا أولي فضيلة في جهاد المشركين وسابقة في هذا الدين ما أردنا به إلا رضى ربنا وطاعة نبينا والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك ولا نبتغي به من الدنيا عرضاً فإن الله ولي المنة علينا بذلك، ألا إن محمداً (ﷺ) من قریش وقومه أحق به وأولى وإيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً فاتقوا الله ولا تحالفوهم ولا تنازعوهم. فقال أبو بكر: هذا عمر وهذا أبو عبيدة فأيهما شئتم فبايعوا، فقالا: لا والله لا نتولى هذا الأمر عليك فإنك أفضل المهاجرين وثاني اثنين إذ هما في الغار وخليفة رسول الله على الصلاة والصلاة أفضل دين المسلمين فمن ذا ينبغي له أن يتقدمك أو يتولى هذا الأمر عليك؛ أبسط يدك نبايعك. فلما ذهبا ليبايعاه سبقهما إليه بشير بن سعد فبايعه، فناداه الحباب بن المنذر: يا بشير بن سعد عقت عقاق ما أحوجك إلى ما صنعت، أنفست على ابن عمك الإمارة؟ فقال: لا والله، ولكني كرهت أن أنازع

قوماً حقاً جعله الله لهم . ولما رأت الأوس ما صنعه بشير بن سعد وما تدعو إليه قريش وما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة، قال بعضهم لبعض وفيهم أسيد ابن حضير وكان أحد النقباء: والله لئن وَلِيَتْهَا الخزرج عليكم مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة ولا جعلوا لكم معهم فيها نصيباً أبداً فقوموا فبايعوا أبا بكر، فقاموا إليه فبايعوه، فانكسر على سعد بن عبادة وعلى الخزرج ما كانوا أجمعوا له أمرهم .

قال هشام قال أبو مخنف: فحدثني أبو بكر بن محمد الخزاعي أن أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضايقت بهم السلك فبايعوا أبا بكر، فكان عمر يقول: ما هو إلا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر .

قال هشام عن أبي مخنف قال عبد الله بن عبد الرحمن: فأقبل الناس من كل جانب يبايعون أبا بكر وكادوا يطأون سعد بن عبادة، فقال ناس من أصحاب سعد: اتقوا سعداً لا تطأوه، فقال عمر اقتلوه قتلته الله، ثم قام على رأسه فقال له: لقد هممت أن أطأك حتى تندر عضوك فأخذ سعد بلحية عمر فقال: والله لو حصصت منه شعرة ما رجعت وفيك واضحة، فقال أبو بكر: مهلاً يا عمر الفرق هاهنا أبلغ فأعرض عنه، فقال سعد: أما والله لو أن بي قوة ما أقوى على النهوض لسمعت مني في أقطارها وسكلها زئيراً يُججرك وأصحابك أما والله إذاً لأحقنك بقوم كنت فيهم تابعاً غير متبوع احمولوني من هذا المكان، فحملوه، فأدخلوه في داره وترك أياماً ثم بعث إليه أن أقبل فبايع فقد بايع الناس وبايع قومك، فقال: أما والله حتى أرميكم بما في كنانتي من نبل وأخضب سنان رجمي وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي وأقاتلكم بأهل بيتي ومن أطاعني من قومي فلا أفعل، وأيم الله لو أن الجن اجتمعت لكم مع الأنس حتى أعرض على ربي وأعلم ما حسابي . فلما أتى أبو بكر بذلك قال له عمر: لا تدعه حتى يبايع، فقال له بشير بن سعد: إنه قد لَجَّ وأبى وليس بمبايعكم حتى يقتل، وليس بمقتول حتى يقتل معه ولده وأهل بيته، وطائفة من عشيرته، فاتركوه فليس تركه بضاركم إنما رجل واحد، فتركوه وقبلوا مشورة بشير ابن سعد واستنصحوه لما بدا لهم منه فكان سعد لا يصلّي بصلاتهم ولا يجتمع معهم ويحج ولا يفيض معهم بإفاضتهم فلم يزل كذلك حتى هلك أبو بكر (رحمه الله) .

حدثنا عبيد الله بن سعيد قال: حدثنا عمي قال: حدثنا سيف بن عمر عن سهل وأبي عثمان عن الضحاك بن خليفة قال: لما قام الحباب بن المنذر انتضى سيفه وقال: أنا جُذيلها المحكك وعذيقها المرجب أنا أبو شبل في عرينة الأسد يعزى إلى الأسد فحامله عمر فضرب يده فندر السيف فأخذه ثم وثب على سعد ووثبوا على

سعد وتتابع القوم على البيعة وبإيع سعد، وكانت فلتة كفلتات الجاهلية قام أبو بكر دونها، وقال قائل حين أوطئ سعد: قتلت سعداً فقال عمر: قتله الله إنه منافق واعترض عمر بالسيف صخرة فقطعه.

حدثنا عبيد الله بن سعيد قال، حدثني عمي يعقوب قال، حدثنا سيف عن مبشر عن جابر قال، قال سعد بن عباد يومئذ لأبي بكر: إنكم يا معشر المهاجرين حسدتموني على الإمارة وإنك وقومي أجبرتموني على البيعة، فقالوا: إنا لو أجبرناك على الفرقة فصرنا إلى الجماعة كنت في سعة، ولكننا أجبرنا على الجماعة فلا إقالة فيها، لئن نزعنا يداً من طاعة أو فرقنا جماعة لنضربن الذي فيه عينك.

(المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٣٧ - ١٨٤٥).

حديث السقيفة [تمة]:

حدثني علي بن مسلم قال: حدثنا عباد بن عباد قال: حدثنا عباد بن راشد قال: حَدَّثَنَا عَنْ الزَّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَتَبَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كُنْتُ أَقْرَأُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ الْقُرْآنَ، قَالَ: فَحَجَّ عُمَرُ وَحَجَّجْنَا مَعَهُ، قَالَ: فَإِنِّي لَفِي مَنْزِلٍ بِمَنْىَ إِذْ جَاءَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فَقَالَ: شَهِدْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ الْيَوْمَ وَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ فَلَاناً يَقُولُ: لَوْ قَدْ مَاتَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ لَقَدْ بَايَعْتَ فَلَاناً. قَالَ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: إِنِّي لَقَائِمُ الْعَشِيَةِ فِي النَّاسِ فَمَحَذَّرُهُمْ هَؤُلَاءِ الرَّهْطَ الَّذِينَ يَرِيدُونَ أَنْ يَغْضَبُوا النَّاسَ أَمْرَهُمْ، قَالَ فَقُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ الْمَوْسِمَ يَجْمَعُ رِعَاقَ النَّاسِ وَغَوْغَاءَهُمْ وَإِنَّهُمْ الَّذِينَ يَغْلِبُونَ عَلَى مَجْلِسِكَ وَإِنِّي لَخَائِفٌ إِنْ قُلْتَ الْيَوْمَ مَقَالَةً أَلَّا يَعْوَهَا وَيَحْفَظُوهَا وَلَا يَضَعُوهَا عَلَى مَوَاضِعِهَا وَأَنْ يَطْيَرُوا بِهَا كُلَّ مَطِيرٍ وَلَكِنْ أَمْهَلْ حَتَّى تَقْدَمَ الْمَدِينَةَ تَقْدَمَ دَارَ الْهَجْرَةِ وَالسَّنَةِ وَتَخْلُصَ بِأَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَتَقُولَ مَا قُلْتَ مَتَمَكِّناً فَيَعُوا مَقَالَتَكَ وَيَضَعُوهَا عَلَى مَوَاضِعِهَا، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَأَقُومَنَّ بِهَا فِي أَوَّلِ مَقَامِ أَقَوْمِهِ بِالْمَدِينَةِ.

قال: فلما قدمنا المدينة وجاء يوم الجمعة... فلما جلس عمر على المنبر أذن المؤذنون، فلما قضى المؤذن أذانه قام عمر فحمد الله وأثنى عليه وقال: أما بعد، فإنني أريد أن أقول مقالة قد قُدر أن أقولها، من وعائها وعقلها وحفظها فليحدث بها حيث تنتهي به راحلته، ومن لم يعها فإنني لا أحل لأحد أن يكذب عليّ، إن الله (عز وجل) بعث محمداً بالحق وأنزل عليه الكتاب وكان فيما أنزل آية الرجم فرجم رسول الله (ﷺ) ورجمنا بعده، وإنني قد خشيت أن يطول بالناس زمان فيقول قائل والله ما نجد الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، وقد كنا نقول: لا ترغبوا عن

آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم . ثم إنه بلغني أن قائلاً منكم يقول لو قد مات أمير المؤمنين بايعت فلاناً فلا يغررُ أمراً أن يقول إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فقد كانت كذلك غير أن الله وقى شرها وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر، وإنه كان من خبرنا حين توفي الله نبيه (ﷺ) أن علياً والزبير ومن معهما تخلفوا عنا في بيت فاطمة وتخلفت عنا الأنصار بأسرها واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر فقلت لأبي بكر: انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار فانطلقنا نؤمهم، فلقينا رجلاً صالحاً قد شهدا بدرأ فقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ فقلنا: نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار، قال: فارجعوا فاقضوا أمركم بينكم، فقلنا: والله لنأتينهم . قال: فأتينا وهم مجتمعون في سقيفة بني ساعدة، قال: وإذا بين أظهرهم رجل مزمل، قال قلت: من هذا؟ قالوا: سعد بن عباد، فقلت: ما شأنه؟ قالوا وجع، فقام رجل منهم فحمد الله وقال: أما بعد فنحن الأنصار وكتيبة الإسلام وأنتم يا معشر قريش رهط نبينا وقد دقت إلينا من قومكم دافة، قال: فلما رأيتهم يريدون أن يختزلونا من أصلنا ويغصبونا وقد كنت زورت في نفسي مقالة أقدمها بين يدي أبي بكر وقد كنت أداري منه بعض الحد وكان هو أوفر مني وأحلم فلما أردت أن أتكلم قال: على رسلك فكرهت أن أعصيه، فقام فحمد الله وأثنى عليه فما ترك شيئاً كنت زورت في نفسي أن أتكلم به لو تكلمت إلا قد جاء به أو بأحسن منه، وقال: أما بعد يا معشر الأنصار فإنكم لا تذكرن منكم فضلاً إلا وأنتم له أهل وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، وهم أوسط داراً ونسباً ولكن قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم، فأخذ بيدي وبيد أبي عبيدة بن الجراح وإني والله ما كرهت من كلامه شيئاً غير هذه الكلمة أن كنت لأقدم فتضرب عنقي فيما لا يقربني إلى إثم أحب إلي من أن أؤمر على قوم فيهم أبو بكر، فلما قضى أبو بكر كلامه قام رجل منهم فقال: أنا جُذَيْلُهَا المحكك وعُذَيْقُهَا المرجب منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش . قال: فارتفعت الأصوات وكثر اللغط فلما أشفقت الاختلاف قلت لأبي بكر: ابسط يدك أبايك فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون وبايعه الأنصار، ثم نزونا على سعد حتى قال قائلهم: قتلتم سعد بن عباد، فقلت: قتل الله سعداً، وأنا والله ما وجدنا أمراً هو أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعةً فإما أن نتابعهم على ما لا نرضى أو نخالفهم فيكون فساد.

حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة عن محمد بن إسحاق عن الزهري، عن عروة بن الزبير قال: إن أحد الرجلين اللذين [لُقوا] من الأنصار حين ذهبوا إلى السقيفة عويم بن ساعدة والآخر معن بن عدي أخو بني العجلان، فأما عويم بن

ساعده فهو الذي بلغنا أنه قيل لرسول الله (ﷺ) من الذين قال الله لهم ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين﴾، فقال رسول الله (ﷺ): نعم المرء منهم عويم بن ساعدة، وأما معن فبلغنا أن الناس بكوا على رسول الله (ﷺ) حين توفاه الله، وقالوا: والله لوددنا أننا متنا مثله، إنا نخشى أن نفتتن بعده، فقال معن بن عدي: والله ما أحب أني مت قبله حتى أصدقه ميتاً كما صدقته حياً، فقتل معن يوم اليمامة شهيداً في خلافة أبي بكر.

حدثنا عبيد الله بن سعيد الزهري قال: حدثنا عُمَيَّ يعقوب بن إبراهيم قال: أخبرني سيف بن عمر، عن الوليد بن عبد الله بن أبي ظبية البجلي قال: حدثنا الوليد ابن جميع الزهري قال: قال عمرو بن حريث لسعيد بن زيد: أشهدت وفاة رسول الله (ﷺ) قال: نعم، قال: فمتى بويح أبو بكر؟ قال: يوم مات رسول الله (ﷺ) كرهوا أن يبقوا بعض يوم، وليسوا في جماعة...»

(المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢٠ - ١٨٢٤).

النزاع بين المستعين والمعتز (سنة ٢٥١هـ):

ولما اتصل بمحمد بن عبد الله خبر البيعة للمعتز وتوجهه العمال أمر بقطع الميرة عن أهل سامرا، وكتب إلى مالك بن طوق في المسير إلى بغداد هو ومن معه من أهل بيته وجنده، وإلى نجوبة بن قيس وهو على الأنبار في الاحتشاد والجمع، وإلى سليمان بن عمران الموصل في جمع أهل بيته ومنع السفن أو شيء من الميرة أن ينحدر إلى سامرا، ومنع أن يصعد شيء من الميرة من بغداد إلى سامرا وأخذت سفينة فيها أرز وسَقَطَ فهرب الملاح منها وبقيت السفينة حتى غرقت.

وأمر المستعين محمد بن عبد الله بن طاهر بتحسين بغداد فتقدم في ذلك فأدير عليها الحصن من دجلة من باب الشماسية إلى سوق الثلاثاء حتى أورده دجلة، ومن دجلة من باب قطيعة أم جعفر حتى أورده قصر حُميد بن عبد الحميد، ورتب على كل باب قائداً في جماعة من أصحابه وأمرهم بحفر الخنادق حول السورين كما يدوران في الجانبين جميعاً ومظلات يأوي إليها الفرسان في الحر والأمطار، فبلغت النفقة فيما ذكر على السورين وحفر الخنادق والمظلات ثلثمائة ألف دينار وثلثين ألف دينار وجعل على باب الشماسية خمس شداخت بعرض الطريق فيها العوارض والألواح والمسامير الطوال الظاهرة، وجُعل من خارج الباب الثاني باب معلق بمقدار الباب ثخين قد أليس بصفائح الحديد وشد بالحبال؛ كي إن وافى أحد ذلك الباب أرسل عليه الباب المعلق فقتل من تحته، وجعل على الباب الداخل عُرَّادة وعلى الباب

الخارج خمس مجانيق كبار وفيها واحد كبير سمّوه الغضبان وست عرادات ترمى بها إلى ناحية رقة الشماسية وصير على باب البردان ثمان عرادات في كل ناحية أربع شداخت، وكذلك على كل من أبواب بغداد في الجانب الشرقي والغربي، وجعل لكل باب من أبوابها دهليزاً بسقائف تسع مائة فارس ومائة راجل ولكل منجنيق وعرادة رجالاً مرتبين يمدّون بحباله ورامياً يرمي إذا كان القتال. وفرض فروضاً ببغداد ومن قوم من أهل خراسان قدموا حجاجاً فسألوهم المعونة على قتال الأتراك فأعانوا، وأمر محمد بن عبد الله بن طاهر أن يفرض من العيارين فرض وأن يجعل عليهم عريف ويعمل لهم تراس من البواري المقيرة وأن يعمل لهم محال تملأ بالحجارة ففعل ذلك وتولى فيما ذكر عمل البواري المقيرة محمد بن أبي عون، وكان الرجل منهم يقف خلف البارية ولا يرى منها عملت بسائج أنفق عليها زيادة على مائة دينار، وكان العريف على أصحاب البواري المقيرة من العيارين رجل يقال له بنبوية وكان الفراغ من عمل السور يوم الخميس لسبع بقين من المحرم. وكتب المستعين إلى عمال الخراج بكل بلدة وموضع أن يكون حملهم ما يحملون من الأموال إلى السلطان إلى بغداد ولا يحملون إلى سامرا شيئاً، وإلى عمال معاون في رد كتب الأتراك، وأمر بالكتاب إلى الأتراك والجند الذين بسامرا يأمرهم بنقض بيعة المعتز ومراجعة الوفاء ببيعتهم إياه، ويذكّره أبايده عندهم وينهاهم عن معصيته ونكث بيعته، وكان كتابه بذلك إلى سيما الشراي.

ثم جرت بين المعتز ومحمد بن عبد الله بن طاهر مكاتبات ومراسلات يدعو المعتز محمداً إلى الدخول فيه من بايعه بالخلافة وخلع المستعين ويذكره ما كان أبو المتوكل أخذ له عليه بعد أخيه المنتصر من العهد وعقد الخلافة ودعوة محمد بن عبد الله المعتز إلى ما عليه من الأوبة إلى طاعة المستعين واحتجاج كل واحد منهما على صاحبه فيما يدعو إليه من ذلك بما يراه حجة له تركت ذكرها كراهة الإطالة بذكرها وأمر محمد بن عبد الله بكسر القناطر وبنق المياه بطسوج الأنبار وما قرب منه من طسوج بادوريا ليقطع طريق الأتراك حين تخوف من ورودهم الأنبار...

وكتب كل واحد من المستعين والمعتز إلى موسى بن بغا وهو مقيم بأطراف الشام قرب الجزيرة وكان خرج إلى حمص لحرب أهلها يدعوه إلى نفسه وبعث كل واحد منهما إليه بعدة ألوية يعقدها لمن أحب ويأمره المستعين بالانصراف إلى مدينة السلام ويستخلف على عمله من رأى فانصرف إلى المعتز وصار معه وقدم عبد الله بن بغا الصغير بغداد وكان قد تخلّف بسامرا حين خرج أبوه منها مع المستعين وصار إلى المستعين واعتذر إليه وقال لأبيه إنما قدمت إليك لأموت تحت ركابك وأقام بغداد أياماً ثم استأذن ليخرج إلى قرية بقرب بغداد على طريق الأنبار فأذن له فأقام فيها إلى

الليل ثم هرب من تحت ليلته فمضى في الجانب الغربي إلى سامراً مجاناً لأبيه ومالياً عليه واعتذر إلى المعتز من مصيره إلى بغداد وأخبره إنما صار إليها ليعرف أخبارهم وليصير إليه فيعرفه صحيحاً فقبل ذلك منه ورّده إلى خدمته وورد الحسن بن الأفشين بغداد فخلع عليه المستعين وضم إليه من الأشروسنية وغيرهم جماعة كبيرة وزاد في أرزاقه ستة عشر ألف درهم في كل شهر... .

وعقد المعتز لأخيه أبي أحمد بن المتوكل يوم السبت لسبع بقين من المحرم من هذه السنة وهي سنة ٢٤١ على حرب المستعين وابن طاهر وولاه ذلك وضم إليه الجيش وجعل إليه الأمر والنهي، وجعل التدبير إلى كلباتكين التركي فعسكر بالقاطول في خمسة آلاف من الأتراك والفراغنة وألفين من المغاربة وضم المغاربة إلى محمد بن راشد المغربي، فوافوا عكبراء ليلة الجمعة لليلة بقيت من المحرم فصلى أبو أحمد ودعا للمعتز بالخلافة وكتب بذلك نسخاً إلى المعتز: فذكر جماعة من أهل عكبراء أنهم رأوا الأتراك والمغاربة وسائر أتباعهم وهم على خوف شديد يرون أن محمد بن عبد الله قد خرج إليهم فسبقهم إلى حربهم وجعلوا ينتهبون القرى ما بين عكبراء وبغداد، وهرب الناس ما بين عكبراء وبغداد وأوانا وسائر القرى من الجانب الغربي تخوفاً على أنفسهم وخلّوا عن الغلات والضياح فخربت الضياح وانتهبت الغلات والأمتعة وهدمت المنازل وسلب الناس في الطريق. ولما وافى أبو أحمد عكبراء ومن معه خرج جماعة من الأتراك الذين كانوا مع بغا الشراي بمدينة السلام من مواليه والمضمومين إليه فهربوا ليلاً فاجتازوا بباب الشماسية وكان على الباب عبد الرحمن بن الخطاب ولم يعلم بخبرهم وبلغ محمد بن عبد الله ذلك فأنكره عليه وعتقه وتقدم في حفظ الأبواب وحراستها والنفقة على من يتولاها، ولما وافى الحسن بن الأفشين مدينة السلام وكّل بباب الشماسية. ثم وافى أبو أحمد وعسكره الشماسية ليلة الأحد لسبع خلون من صفر ومعه كاتبه محمد بن عبد الله بن بشر بن سعد المرندي وصاحب خبر العسكر من قبل المعتز الحسن بن عمرو بن قماش ومن قبله صاحب خبر له يقال له جعفر بن أحمد... فقال رجل من البصريين كان في عسكره ويعرف بياذنجان:

يا بني طاهر أتتكم جنود الله والموت بينها منشور
وجيوش أمامهن أبو أحمد مد نعم المولى ونعم النصير
ولما صار أبو أحمد بباب الشماسية ولّى المستعين الحسين بن اسماعيل باب الشماسية وصيّ من هناك من القواد تحت يده فلم يزل مقيماً هناك مدة الحرب إلى أن شخّص إلى الأنبار فولّى مكانه إبراهيم بن إسحق بن إبراهيم ولثلاث عشرة مضت من صفر صار إلى محمد بن عبد الله جاسوس له فأعمله أن أبا أحمد قد عتّى قوماً يحرقون ظلال الأسواق من جانبي بغداد فكشطت في ذلك اليوم. وذكر أن محمد بن عبد الله

وجه محمد بن موسى المنجّم والحسين بن إسماعيل وأمرهما أن يخرجوا من الجانب الغربي وأن يرتفعا حتى يجاوزا عسكر أبي أحمد ويجزرا كم في عسكره، فزعم محمد ابن موسى أنه حزرهم ألفي إنسان معهم ألف دابة. فلما كان يوم الاثنين لعشر خلون من صفر وافت طلائع الأتراك إلى باب الشماسية فوقفوا بالقرب منه، فوجه محمد بن عبد الله الحسين بن إسماعيل والشاه بن ميكال ويندار الطبري فيمن معهم وعزم على الركون لمقاتلتهم فانصرف إليه الشاه فأعلمه أنه وافى بمن معه باب الشماسية فلما عاين الأتراك الأعلام والرايات وقد أقبلت نحوهم انصرفوا إلى معسكرهم فانصرف الشاه والحسين وترك محمد الركوب يومئذ. فلما كان يوم الثلاثاء لإحدى عشرة ليلة خلت من صفر عزم محمد بن عبد الله على توجيه الجيوش إلى القفص ليعرض جنده هناك ويرهب بذلك الأتراك وركب معه وصيف ويغا في الدروع... ومضى معه بالفقهاء والقضاة وعزم على دعائهم إلى الرجوع عما هم عليه من التماذي في الطغيان واللجاج والعصيان وبعث يبذل لهم الأمان على أن يكون أبو عبد الله وليّ العهد بعد المستعين فإن قبلوا الأمان وإلا باكرهم بالقتال يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة تخلو من صفر، فمضى نحو باب قُطْرُبَل فنزل على شاطئ دجلة هو ووصيف ويغا ولم يمكنه التقدم لكثرة الناس...

ووافى الأتراك في هذا اليوم باب الشماسية فرموا بالسهم والمنجنيق والعزادات وكان بينهم قتلى وجرحى كثير وكان الأمير الحسين بن إسماعيل لمحاربتهم، ثم أمّد بأربع مائة رجل من المطلبين مع رجل يعرف بأبي السنا الغنوي ثم أمدهم بقوم من الأعراب نحو من ثلثمائة رجل وحمل في هذا اليوم من الصلوات لمن أبلى في الحرب خمسة وعشرين ألف درهم وأطوقه وأسورة من ذهب... فكان الجرحى من أهل بغداد أكثر من مائتي إنسان والقتلى عدة وكذلك الجراحات في الأتراك والقتلى أكثرهم بالمجانيق، وانهزم أكثر عامة أهل بغداد وثبت أصحاب البواري وانصرفوا جميعاً وهم في القتلى والجرحى شبيه بالسواء وجرح من هؤلاء فيما ذكر مائتان ومن هؤلاء مائتان وقتل جماعة من الفريقين. وجاء كردوس من الفراغنة والأتراك في هذا اليوم إلى باب خراسان من الجانب الشرقي ليدخلوا منه وأتى الصريخ محمد بن عبد الله وثبت لهم المبيضة والغوغاء فردوهم...

وأحضر الأتراك منجنيقاً فغلبهم الغوغاء عليه والمبيضة وكسروا قائمة من قوائمه...

وكان محمد بن عبد الله اتصل به أن جماعة من الأتراك قد صاروا إلى ناحية النهروان فوجه قائدين من قواده يقال لهما عبد الله بن محمود السرخسي ويحيى بن

حفص المعروف بحبوس في خمسمائة من الفرسان والرّجال إلى هذه الناحية ثم أردفهم بسبعمائة رجل أيضاً وأمرهم بالمقام هناك ومنع من أراده من الأتراك، فتوجه آخرهم إلى هذه الناحية يوم الجمعة لسبع خلون من صفر. فلما كان ليلة الاثنين لثلاث عشرة بقيت من صفر صار قوم من الأتراك إلى النهروان فخرج جماعة ممن كان مع عبد الله بن محمود فرجعوا هزّاباً وأخذت دوابهم وانصرف من نجا منهم إلى مدينة السلام مغلولين وقتل زهاء خمسين رجلاً وأخذوا ستين دابة وعدة البغال قد كانت جاءت من ناحية حلوان عليها السلاح فوجهوا بها إلى سامراء ووجهوا برؤوس من قتلوا من الجند فكانت أول رؤوس وافت في تلك الحرب سامراً وانصرف عبد الله ابن محمود مغلولاً في شردمة وصار طريق خراسان في أيدي الأتراك وانقطع الطريق من بغداد إلى خراسان.

ووجه المعتز عسكرياً من الأتراك والمغاربة والفراغنة ومن هو في عدادهم، وعلى الأتراك والفراغنة الدرغمان الفرغاني وعلى المغاربة ربله (؟) المغربي فساروا إلى مدينة السلام من الجانب الغربي فجازوا قطربل إلى بغداد وضربوا عسكرهم بين قطربل وقطيعة أم جعفر وذلك عشية الثلاثاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من صفر، فلما كان يوم الأربعاء من غد هذه الليلة وجّه محمد بن عبد الله بن طاهر الشاه ابن ميكال من باب القطيعة وبندار وخالد من عمران فيمن معهم من أصحابهم من الفرسان والرجالة فصادفهم الشاه وأصحابه فتراموا بالحجارة والسهام وألجأوا الشاه إلى مضيق عند باب القطيعة وكثر الميّضة من أهل بغداد، ثم حمل الشاه والمبيضة حملة واحدة أزالوا بها الأتراك والمغاربة ومن معهم عن موضعهم وحمل عليهم المبيضة وأصحروا بهم وحمل عليهم الطبرية فخالطوهم وخرج عليهم بندار وخالد بن عمران من الكمين وكانوا كمنوا في ناحية قطربل فوضعوا في أصحاب أبي أحمد الأتراك منهم وغيرهم السيف فقتلوهم أبرح قتل فلم يفلت منهم إلا القليل وانتهب المبيضة عسكرهم وما كان فيه من المتاع والأهل والأنقال والمضارب والخزني فكل من أفلت من السيف رمى بنفسه في دجلة؛ ليعبر إلى عسكر أبي أحمد فأخذه أصحاب الشبّارات وكانت الشبّارات قد شحنت بالمقاتلة فقتلوا وأسروا وجعل القتل والرؤوس من الأتراك والمغاربة وغيرهم في الزواريق، فنصبت بعضها في الجسرين وعلى باب محمد بن عبد الله فأمر محمد بن عبد الله لمن أبلى في هذا اليوم بالأسورة فسوّ قوم كثير من الجند وغيرهم.... وذكر أن عسكر الأتراك يوم هزموا بباب القطيعة كانوا أربعة آلاف فقتل منهم يوم الواقعة هناك ألفان وكان وضع فيهم السيف من باب القطيعة إلى القفص فقتلوا من قتلوا وغرق من غرق وأسّر منهم جماعة.... وكان انصرافهم من الواقعة مع المغرب، وسخرت البغال وأخذ لها الجواليق لتحمل فيها الرؤوس إلى

بغداد وكان كل من وافى دار محمد برأس تركي أو مغربي أعطوه خمسين درهماً، وكان أكثر ذلك العمل للمبيضة والعيارين، ثم وافى عيارو بغداد قطربل فانتهبوا ما تركه الأتراك من متاع أهل قطربل وأبواب دورهم. فوجه محمد في آخر هذا اليوم أخاه أبا أحمد عبيد الله بن عبد الله والمظفر بن سيسل في أثر المنهزمين حيطة لأهل بغداد؛ لأنه لم يأمن رجعتهم عليه فبلغا القفص وانصرفا سالمين وزعجا من أقام من الرجال والعيارين بناحية قطربل. وأشير على محمد بن عبد الله أن يتبعهم بعسكر في اليوم الثاني وفي تلك الليلة ليوغل في آثارهم فأبى ذلك ولم يتبع مولياً ولم يأمر أن يجهز على جريح وقبل أمان من استأمن، وأمر سعيد بن حميد فكتب كتاباً يذكر فيه هذه الوقعة فقرأ على أهل بغداد في مسجد جامعها نسخته:

بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد فالحمد لله المنعم فلا يبلغ أحد شكر نعمته والقادر فلا يعارض في قدرته والعزيز فلا يذل في أمره... والله عند أمير المؤمنين في رئيس دعوته وسيف دولته والمحامي عن سلطانه ومحل ثقته والمتقدم في طاعته ونصيحته لأوليائه والذاب عن حقه والقائم بمجاهدة أعدائه محمد بن عبد الله مولى أمير المؤمنين نعمة يرغب إلى الله في إتمامها والتوفيق لشكرها والتطول بمن أراد المزيد فيها فإن الله قدر لأبائه القيام بالدعوة لأبناء أمير المؤمنين ثم جمع له آثارهم بقيامه بالدولة الثانية حين حاول أعداء الله أن يطمسوا معالم دينه ويعفوها، فقام بحق الله وحق خليفته محامياً عنها ومرامياً من ورائها متناً للبعيد برأيه ونظره مباشراً للقريب بإشرافه وتفقدته بآلاً نفسه في كل ما قربه من الله وأوجب له الزلفة عنده وسميتم الله أمير المؤمنين به ولياً مكانفاً على الحق وناصرراً مؤازراً على الخير وظهيراً مجاهداً لعدو الدين، وقد علمتم ما كان من كتاب أمير المؤمنين تقدم به إليكم فيما أحدثته الفرقة الضالة عن سبيل ربها المفارقة لعصمة دينها الكافرة لنعم الله ونعم خليفته عندها المبينة لجماعة الأمة التي ألف الله بخلافته نظامها المحاولة لتشتيت الكلمة بعد اجتماعها الناكثة لبيعته الخالعة لريقة الإسلام من أعناقها... إلخ.

وركب محمد بن عبد الله بن طاهر يوم الثلاثاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من صفر إلى الشماسية وأمر بهدم ما وراء سور بغداد من الدور والخوانيت والبساتين وقطع النخل والشجر من باب الشماسية إلى ثلاثة أبواب؛ ليتسع الناحية على من يحارب فيها وكان وجه من ناحية فارس والأهواز نيف وسبعون حماراً بمال إلى بغداد قدم به فيما ذكر منكجور بن قارن الأشروسني القائد فوجه الأتراك وأبو أحمد بن بابك إلى طارستان في ثلثمائة فارس وراجل ليتلقى ذلك المال إذا صار إليها فوجه محمد بن عبد الله قائداً يقال له يحيى بن حفص يحمل ذلك المال فعدل به عن طارستان خوفاً من ابن بابك فلما علم ابن بابك أن المال قد فاته صار بمن معه إلى

النهر و ان فآوقع من كان معه من الجند بأهلها وأخرج أكثرهم وأحرق سفن الجسر وهي أكثر من عشرين سفينة وانصرف إلى سامراء وقدم محمد بن خالد بن يزيد وكان المستعين قلده الثغور الجزرية وكان مقيماً بمدينة بلد ينتظر من يصير إليه من الجند والمال، فلما كان من اضطراب أمر الأتراك ودخول المستعين بغداد ما كان لم يمكنه المصير إلى بغداد إلا من طريق الرقة فصار إليها بمن معه من خاصته وأصحابه وهم زهاء أربعمائة فارس وراجل ثم انحدر إلى مدينة السلام فدخلها يوم الثلاثاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من صفر فصار إلى دار محمد بن عبد الله بن طاهر فخلع عليه خمس خلع ديبقي وملحم وخز ووشى سواد، ثم وجهه في جيش كثيف لمحاربة أيوب بن أحمد فأخذ على ظهر الفرات فحاربه في نفر يسير فهزم وصار إلى ضيعة بالسواد. فذكر عن سعيد بن حميد أنه قال: لما انتهى خبر هزيمة محمد بن خالد إلى محمد بن عبد الله قال: ليس يفلح أحد من العرب إلا أن يكون معه نبي ينصره الله به وفي هذا اليوم كانت للأتراك وقعة بباب الشماسية كانوا صاروا إلى الباب فقاتلوا عليه قتالاً شديداً حتى كشفوا من عليه ورموا بالمنجنق المنسوب يسرة الباب بالنفط والنار فلم يعمل فيه نارهم وكثرهم من على الباب من الجند حتى أزالوهم عن موقعهم ودفعوهم عن الباب بعد قتلهم عدة يسيرة من أهل بغداد وجرحهم منهم جماعة كثيرة بالسهام، فوجه محمد بن عبد الله إليهم عند ذلك العرادات التي كانت تحمل في السفن والزواريق، فرموهم بها رمياً شديداً فقتلوا منهم جماعة كثيرة نحواً من مائة إنسان ففتحوا عن الباب...

وذكر أن الغوغاء اجتمعوا بسامراء بعد هزيمة الأتراك يوم قطربل ورأوا ضعف أمر المعتز فانتهبوا سوق أصحاب الحلي والسيوف والصيافة وأخذوا جميع ما وجدوا فيها من متاع وغيره فاجتمع التجار إلى إبراهيم المؤيد أخي المعتز فشكوا ذلك إليه وأعلموه أنهم قد كانوا ضمنوا لهم أموالهم وحفظها عليهم، قال لهم: كان ينبغي أن تحولوا متاعكم إلى منازلكم وكبر عنده ذلك...

وفي شهر ربيع الأول منها (٢٥١هـ) أمر محمد بن عبد الله أن يتخذ لعياري أهل بغداد كافر كويات وأن يصير فيها مسامير الحديد ويجعل ذلك في دار المظفر بن سيسل؛ لأنهم كانوا يحضرون القتال بغير سلاح وكانوا يرمون بالآجر، ثم أمر منادياً فنادى: من أراد السلاح فليحضر دار المظفر فوافاه العيارون من كل جانب فقسم ذلك فيهم وأثبت أسماءهم ورأس العيارون عليهم رجلاً يدعى بنبوية ويكنى أبا جعفر وعدة آخر يدعى أحدهم دونل والآخر دمحال والآخر أبا نملة والآخر أبا عصارة، فلم يثبت منهم إلا بنبوية فإنه لم يزل رئيساً على عياري الجانب الغربي حتى انقضى أمر هذه الفتنة. ولما أعطي العيارون الكافر كوبات تفرقوا على أبواب بغداد

فقتلوا من الأتراك ومن أتباعهم نحواً من خمسين نفساً في ذلك اليوم وقتل منهم عشرة أنفس وخرج منهم خمسمائة بالنشاب وأخذوا من الأتراك علمين وسلمين .

وفيها كانت لنجوبة بن قيس وقعة مع جماعة من الأتراك بناحية بزغى لقيهم هو ومحمد بن أبي عون وغيرهما فأسروا منهم سبعة وقتلوا ثلاثة ورمى بعضهم بنفسه في الماء فغرق بعضهم ونجا بعضهم . . . وخرج فيما ذكر بنبوية وأصحابه من العيارين في بعض هذه الأيام من باب قطربل فمضوا يشتمون الأتراك حتى جازوا قطربل ، فعبر من عبر إليهم من الأتراك ناشبة في الزواريق فقتلوا منهم رجلاً وجرحوا منهم عشرة وكاثرهم العيارون بالحجارة فأثخنوهم فرجعوا إلى معسكرهم فأحضر بنبوية دار بن طاهر فأمر ألا يخرج إلا في يوم قتال وسور وأمر له بخمسمائة درهم . ولأربع عشرة خلت من ربيع الأول منها قدم من ناحية الرقة مزاحم بن خاقان وأمر القواد وبني هاشم وأصحاب الدواوين بتلقيه وقدم من كان معه من أصحابه الخراسانية والأتراك والمغاربة وكانوا زهاء ألف رجل معهم عتاد الحرب من كل صنف ودخل بغداد ووضيف عن يمينه ، وبغا عن شماله وعبيد الله بن عبد الله ابن طاهر عن يسار بغا وإبراهيم بن إسحاق خلفهم وهو بوقار ظاهر ، فلما وصل خلع عليه سبع خلع وقلد سيفاً وخُلع على ابنه على كل واحد منها خمس خلع ثم أمر أن يفرض له ثلاثة آلاف رجل من الفرسان والرجالة ووجه المعتز موسى بن أشناس ومعه حاتم بن داود بن حور (؟) في ثلاثة آلاف رجال من الفرسان والرجالة فعسكر بإزاء عسكر أبي أحمد من الجانب الغربي بباب قطربل لليلة خلت من ربيع الأول ، وخرج رجل من العيارين يعرف بديكوية على حمار وخليفته على حمار ومعهما ترسة وسلاح وخرج آخر في الباب الشرقي يكنى أبا جعفر ويعرف بالمخرمي في خمسمائة رجل في سلاح ظاهر معهم الترسه وبواري مقبيرة وسيوف وسكاكين في مناطقهم ومعهم كافر كوبات ، وقرب العسكر الوارد من سامرا إلى الجانب الغربي من بغداد . . .

(المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٤٢ - ١٥٩٢).

المراجع

١ - العربية

كتب

ابن آدم، أبو زكريا يحيى بن سليمان. كتاب الخراج. صححه وشرحه أحمد محمد شاكر. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م.

ابن أبي حديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. شرح نهج البلاغة.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. تاريخ الكامل: وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٠هـ/١٨٧٣م. ١٢ ج.

———. الكامل في التاريخ. [تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ]. لندن: مطبعة بريل، ١٨٥١ - ١٨٧١. ١٢ ج.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. صفوة الصفوة. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥ - ١٣٥٦هـ/١٩٣٦ - ١٩٣٧م. ٤ ج.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. تهذيب التهذيب. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/[١٩٠٧م]. ١٢ ج.

———. لسان الميزان. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩ - ١٣٣١هـ/١٩١١ - ١٩١٢م. ٦ ج.

———. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١. ٧ ج.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس بن محمد. وفيات الأعيان. تحقيق فرديناند وستفلد. غوطا: دويرليخ، ١٨٣٥ - ١٨٥٠. ٣ ج.

———. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: [ويليه فوات الوفيات للصالح

- الكتبي]. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٩هـ/١٨٨١م. ٢ ج.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧ - ١٩٥٨.
- ____. كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية. عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]. لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ - ١٩١٨. ٩ ج.
- ابن سلام، أبو عبد القاسم الهروي. الأموال. صححه وعلق هواشه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م. ٤ ج في ١.
- ابن سيد الناس، فتح الدين أبو الفتح محمد. عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م. ٢ ج.
- ابن شاکر الکتبی، أبو عبد الله محمد. فوات الوفيات. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٣هـ/١٨٦٦م. ٢ ج.
- ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله بن علي. مختارات ابن الشجري. [القاهرة]: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٥.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد. القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم. حققه وقدم له ووضع فهارسه إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥.
- ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. فتوح مصر وأخبارها. تحقيق شارلز كتلر توري. لندن: مطبعة بريل، [١٩٢٢]. (سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣)
- ____. نيوهافن: [د.ن.]، ١٩٣٢.
- ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠ - ١٣٥١هـ/١٩٣١ - ١٩٣٢م. ٨ ج.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. المعارف. [تحقيق فرديناند وستنفلد]. غوتنغن: فاندنهوك وروبرخت، [١٨٥٠].
- ____. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٣٤.
- ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر. البداية والنهاية في التاريخ. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٨ - ١٣٥٨هـ/١٩٢٩ - ١٩٣٩م.

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد. **جمهرة النسب**. المتحف البريطاني. (قسم منه مخطوط).

_____. رواية محمد بن حبيب عنه؛ تحقيق وخط لوحات محمود فردوس العظم. دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٨٦. ج٣.

_____. **كتاب الأصنام**. بتحقيق أحمد زكي؛ [مع مقدمة وترجمة وشروح لروزا كلنكه - روزنبرغر. ليزينغ: هراسوفيتش، ١٩٤١].

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**. تحرير غوستاف فلوغل واعتنى به بعد موته يوهانس روديفر وأوغست موللر. ليزينغ: فوغل، ١٨٧١ - ١٨٧٢. ج٢ في ١.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **التيجان في ملوك حمير**. نشره ف. كرنكو. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م.

_____. **سيرة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم**. تحقيق فرديناند وستنفلد. غوتنغن: [د.ن.]. ١٨٥٩ - ١٨٦٠. ج٢.

_____. **السيرة النبوية لابن هشام**. حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: الباي، ١٩٣٦. ج٤.

أبو تمام، حبيب ابن أوس. **ديوان الحماسة**. مختصر من شرح العلامة التبريزي. القاهرة: [د.ن.]. ١٣٣٥هـ/١٩١٦. ج٢.

أبو حنيفة الدينوري، أحمد بن داود. **الأخبار الطوال**. جمعها واعتنى بترتيبها اغناطيوس كراتشوفسكي. ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٢.

أبو عبيدة، معمر بن المثنى. **كتاب النقائص: نقائص جرير والفرزدق**. تحرير انطوني اشلي بفان. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٧ - ١٩١٢. ج٣.

_____. **مجاز القرآن**. عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين. القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٤.

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٧ - ١٩٧٤. ج٢٤.

- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢ - ١٩٣٨. ١٠ ج.
- الأصفهاني، حمزة بن الحسن. تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء. بطرسبورج: [د.ن.]. ١٨٤٤ - ١٨٤٨. ٢ ج.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. تاريخ الكبير. حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٣٦٠ - ١٣٦٤ هـ/ [١٩٤١ - ١٩٤٤ م]. ٣ ج.
- ____. صحيح البخاري. القاهرة: بولاق، ١٢٩٦ هـ/ ١٨٧٨ م. ٨ ج.
- البداء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la Creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi* اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلتمان هوار. باريس: ارنست لورو، ١٨٩٩ - ١٩١٩. ٦ ج.
- البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غويتن. القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠. ٢ ج في ٤.
- ____. الجزء الحادي عشر من تاريخ مصنف مجهول وهو لعله كتاب أنساب الأشراف وأخبارهم. غرايفسفالد: مطبعة يولس آبل، ١٨٨٣. ١١ ج.
- ____. فتوح البلدان. نشره ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٢. ٣ ج.
- ____. كتاب فتوح البلدان. تحرير م. ج. دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٦٦.
- ____. البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie Orientalischer Volker*. تحقيق أدوارد ساخو.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد. لطائف المعارف. تحرير بيتر دو يونغ. ليدن: مطبعة بريل، [١٨٦٧].
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ - ١٩٥٠. ٤ ج. (مكتبة الجاحظ؛ ٢)

الجمحي، أبو عبد الله محمد بن سلام. طبقات الشعراء. نشره حامد عجان الحديد. القاهرة: مطبعة السعادة، [١٩٢٠].

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. كشف الظنون من أسامي الكتب والفنون. لندن: بتلي، ١٨٣٥ - ١٨٥٨.

_____. عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف مجرداً عن الزيادات واللاحق من بعده وتعليق حواشيه ثم بترتيب الذبول عليه وطبعها محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي. استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١ - ١٩٤٣. ٢ مج.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣هـ. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١.

الدوري، عبد العزيز. مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. بغداد: مكتبة المثني، [١٩٤٩].

_____. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١).

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. تذكرة الحفاظ. ط ٢. حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٣ - ١٣٣٤هـ / ١٩١٤ - ١٩١٥ م. ٤ ج في ٢.

_____. تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم. نشره أوغست فيشر. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٠.

_____. ميزان الاعتدال في نقد الرجال - [رجال الحديث]. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧ م. ٣ ج.

رسائل البلغاء. اختيار وتصنيف محمد كرد علي.

الزبير بن بكار، أبو عبد الله محمد. الأخبار الموفقيات. تحقيق سامي مكّي العاني. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٢.

الزبيري، أبو عبد الله المصعب بن عبد الله. نسب قریش. عني بنشره إ. ليفي بروفنسال. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٣]. (ذخائر العرب؛ ١١)

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الله. الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل]

- التاريخ. دمشق: القدسي، ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م.
- السلطان الملك الأشرف، عمر بن يوسف. طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب. تحقيق صلاح الدين المنجد.
- _____. حقه ك. و. سترستين. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٤٩.
- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد. كتاب الأنساب لأبي سعد [نسخة مصورة عن مخطوط المتحف البريطاني]. مع مقدمة بقلم د. ص. مارغوليث. ليدن: مطبعة بريل، [١٩١٢]. (مجموعة تذكارات ج ٢٠)
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الشماريخ في علم التاريخ. تحرير كريستيان فريديرخ سيولد. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٤.
- _____. المزهري في علوم اللغة وأنواعها. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [١٩٩]. ج ٢.
- الشايب، أحمد. تاريخ النقائض في الشعر العربي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٤٦].
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. الوافي بالوفيات. باعتناء هلموت ريتز. استانبول: مطبعة وزارة المعارف، ١٩٣١.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م. ج ١٣ في ٥.
- _____. راجعه وصححه وضبطه نخبة من العلماء الأجلاء. القاهرة: المكتبة التجارية؛ مطبعة الإستقامة، ١٩٣٩. ج ٨.
- _____. تاريخ الرسل والملوك. [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١. ج ١٥.
- _____. تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. حقه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ - ١٣٧٨هـ/١٩٥٤ - ١٩٥٨م. ج ١٥.
- _____. جامع البيان في تفسير القرآن [وبهامشه] تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان لنظام الدين النيسابوري. القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٢١هـ/

١٩٠٣ م. ٣٠ ج في ١٠.

——. المنتخب من كتاب ذيل المذيل.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. الفهرست. صححه وعلق عليه محمد صادق آل بحر العلوم. النجف: المكتبة المرتضوية، ١٩٣٧.

كريستنسن، آرثر. إيران في عهد الساسانيين: ترجمه يحى الخشاب؛ راجعه عبد الوهاب عزام. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. كتاب التنبيه والإشراف. تحقيق ميخائيل جان دو غويه. لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٣. (المكتبة الجغرافية؛ ٨)

——. مروج الذهب ومعادن الجوهر. طبعة بريه دي مينار وبافيه دي كرتاي. باريس: [د.ن.]، ١٨٦١ - ١٨٧٦. ٩ ج.

المنقري، نصر بن مزاحم. كتاب صفين. [تحقيق] عبد السلام هارون. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥ هـ/١٩٤٦ م.

النوي، أبو زكريا يحيى بن شرف. تهذيب الأسماء.

الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد. الأكليل. حققه وعلق حواشيه محب الدين الخطيب. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٦٨ هـ/١٩٤٨ م.

——. حققه أوسكار لوفكرن. ابسالو: [د.ن.]، ١٩٥٣.

هوروفتس، جوزيف. المغاري الأول ومؤلفوها. ترجمة حسين نصار. القاهرة: البابي، [١٩٤٩].

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. المغازي. تحرير ألفرد فون كريمر. كلكتة: مطبعة بيتست مش بريس، ١٨٥٥.

——. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٨.

——. [لندن]: مكتبة مدرسة اللغات الشرقية، [د.ن.].

اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧ - ١٣٣٩ هـ/١٩٢٠ - ١٩٢١ م. ٤ ج.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. إرشاد الأريب إلى معرفة

الأديب المعروف بمعجم الأدباء أو طبقات الأدباء. تحقيق د. ص. مرجليوث. ط ٢. القاهرة: مطبعة هندية، ١٩٢٣ - ١٩٢٦. ج ٤. (سلسلة و. ج. التذكارية؛ ج ٦).

_____. معجم الأدباء. نشره مرجليوث. ليدن: [مطبعة بريل]، ١٩٠٧ - ١٩٢٧. ج ٧.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. البلدان. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٢. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٧)

_____. تاريخ اليعقوبي. تحرير مارتن ثيودور هوتسما. ليدن: مطبعة بريل، [١٨٨٣]. ج ٢.

ج ١: تاريخ ما قبل الإسلام.

ج ٢: التاريخ الإسلامي حتى المعتمد على الله العباسي.

_____. النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م. ج ٣ في ١.

دوريات

علي، جواد. «موارد تاريخ الطبري». مجلة المجمع العلمي العراقي: السنة ٣، العدد ١، ١٩٥٢.

الهاجري، طه. «أبو عبيدة». مجلة الكاتب المصري: السنة ٢، العدد ٦، ١٩٣٦.

٢ - الأجنبية

Books

Abbot, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri*. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1957-1972]. 3 vols. (Oriental Institute Publications; v. 75-77)

Vol. 1: *Historical Texts*.

Vol. 2: *Quranic Commentary and Tradition*.

Vol. 3: *Language and Literature*.

Bainton, Roland H. [et al.]. *The Idea of History in the Ancient Near East*. New Haven: Yale University Press, 1955.

Becker, Carl H. *Papyri Schott-Reinhardt I*. Heidelberg: [n.pb.], 1906.

Blachère, Régis. *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^{ème} siècle de J.-C.* Paris: A. Maisonneuve, 1952.

Blachère, Régis. *Le Problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'islam.* Paris: Presses universitaires de France, 1952.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen litteratur.* 2nd ed. den supplement bnden angepasste aufl. Leiden: E.J. Brill, 1943.

Chauvin, Victor Charles. *La Recension égyptienne des mille et une nuits.* Paris; Bruxelles: Société belge de librairie, 1899.

Christensen, Arthur. *L'Iran sous les Sassanides.* Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1936.

Corpus inscriptionum Semiticarum. Paris: Academie des inscription et belles-lettres, 1889-1931.

Encyclopedia of Islam.

Fück, Johann. *Muhammad ibn Ishâq.* Frankfurt am Main: [n.pb], 1923.

Gibb, H.A.R. *Studies on the Civilization of Islam.* Stanford J. Shaw and William R. Polk. Boston, MA: Beacon Press, [1962] (Beacon Books on World Affairs).

Goldziher, Ignaz. *Etudes sur la tradition islamique: Extraites du tome II des Muhammedanische Studien.* Traduites Léon Bercher. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1952. (Initiation à l'islam; 7)

———. *Muhammedanische Studien.* Halle: M. Niemeyer, 1888-1890. 2 vols. in 1.

Grohmann, Adolf (ed.). *Arabic Papyri Hirbet el-Mird.* Louvain: Publications universitaires, 1963. (Bibliothèque du Muséon; v. 52)

Loth, Otto. *Das Classenbuch Des Ibn sa'd.* Leipzig: Druck von G. Kreysing, 1869.

Margoliouth, D.S. *Lectures on Arab Historians.* [Calcutta]: University of Calcutta, 1930.

Moberg, Axel. *The Book of the Himyarites.* London: C.W.K. Gleerap, 1924.

Nldeke, Theodor. *Geschichte der perser und Araber Zu Zeit der Sasaniden: Aus der Arabischen Chronik des Tabari Übers.* Leiden: Brill, 1879.

Pellat, Charles. *Le Milieu Basrien et la Formation de Gahiz.* Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien; Maisonneuve, 1953.

Répertoire d'Epigraphie Sémitique. Paris: Imprimerie nationale, 1929-1950.

Richter, G. *Das Geschichtsbild der Arabischen Historiker der Mittelalters.*

- Tubingen: [n.pb.], 1933. (Philosophie und Geschichte; 43)
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1952.
- Ryckmans, Jacques. *L'Institution monarchique en Arabie méridionale avant l'islam (ma'in et saba)*. Louvain: Publications universitaires, 1951. (Bibliothèque du Muséon; 28)
- Sauvaget, Jean. *Introduction à l'histoire de l'orient Musulman, elements de bibliographie*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1923. (Initiation à l'islam)
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Wellhausen, Julius. *Skizzen und Vorarbeiten*. Berlin: [n.pb.], 1899.
- Wüstenfeld, F. *Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke*. Gottingen: Dieterichsche Verlagsbuchh und Lung, 1882.

Periodicals

- Caskell, W. «Aiyam al-Arab.» *Islamica*: vol. 3, 1931.
- Horovitz, J. «The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors I.» *Islamic Culture*: vol. 1, 1927.
- . «The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors II.» *Islamic Culture*: vol. 2, 1928
- Krenkow, F. «The Two Oldest Books on Arabic Floklore.» *Islamic Culture*: vol. 3, 1928.
- Islamic Culture*: vol. 33, 1959.
- Lichtenstadter, Il se. «Arabic and Islamic Historiography.» *Muslim World*: vol. 35, 1954.
- Mackensen, Ruth Stellhorn. «Arabic Books and Libraries in the Umayyad Period.» *A.J.S.L.*: vol. 53, 1936-1937.
- Marçais, W. «Les Origines de la prose littéraire arabe.» *Revue africaine*: vol. 68, 1927.
- Smith, Sidney. «Events in Arabia in the 6th Century A.D.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 16, 1954.
- Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*: 1890.

Thesis

- Arafat, Walid. «A Critical Introduction to the Study of the Poetry Ascribed to Hassan Ben Thabit.» (Ph. D. Dissertation, [n.d.]).

فهرس

- أ -

ابن إسحق، محمد: ٩، ١٠، ٢٠، ٢١، ٢٤ -
 ٢٨، ٣٣، ٣٤، ٤٥، ٤٦، ٧٠، ٨٧، ٩٣،
 ٩٦، ٩٨، ١٠٣، ١٠٦، ١١٨، ١٢٧، ١٢٩ -
 ١٣١، ١٣٦، ١٤٤، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦ -
 ١٦٤، ٣٢٨، ٣٤٩
 ابن الأشتر النخعي، إبراهيم بن مالك:
 ٢١٢، ٢٧٣، ٢٧٤
 ابن الأشعث الكندي، أبو القاسم محمد: ٨٥
 ابن الأشعر: ١٢٥
 ابن أم مكتوم، عمر بن قيس: ١٧١
 ابن جريج، عبد الملك بن عبد العزيز: ٢٩٤
 ابن حزم، عبد الله بن أبي بكر: ٢١، ١٥٤،
 ١٧٠، ١٨١
 ابن الحضرمي: ٥٩، ١٢٣
 ابن الحقيق اليهودي: ٧٤
 ابن حيد، محمد بن جعفر: ١٦٣، ٣٤٩
 ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد: ٥٤،
 ٩٠، ٩١، ٩٥
 ابن ذي الكلاع الحميري: ١٩١
 ابن زياد، عبد الله بن نافع: ٢٨٩
 ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن
 منيع: ٩، ٢٨، ٥٤، ٩٢، ١٧٦، ١٨٢

آمنة بنت وهب: ٧١، ٢٦٨
 أبان بن صالح: ١٦٧
 أبان بن عثمان: ١٩، ٦٨
 إبراز (مرزيان مرو): ٢٣٥
 إبراهيم بن إسحق: ٣٥٢، ٣٥٧
 إبراهيم بن سعد: ٦٩، ٧٠
 إبراهيم بن محمد: ٢٤٣، ٣٤٠، ٣٤١
 إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك: ٢٤٢
 إبراهيم بن يحيى: ١٨٥
 ابن أبي حبيبة: ١٦٩ - ١٧١، ١٨٧
 ابن أبي حديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة
 الله: ٣٤
 ابن أبي خازم، أبو نوفل: ٢٥٦
 ابن أبي سرح، عبد الله بن سعد: ١٣٢،
 ١٣٣، ٢٢٩، ٢٩٣، ٣٢٩
 ابن أبي معيط، أبو الوليد عقبة بن أبان: ٢٢٩
 ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد:
 ١٦
 ابن الأختس الأسلمي، ثور بن معن بن يزيد:
 ١٨٠، ٢٠٧
 ابن أدهم، أبو إسحاق: ٢٥٦
 ابن الأرقم، المنذر: ٢٧٣، ٣١٧

٢٨٣، ٢٨٨ - ٢٩١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥
 ابن مسعود الأموي، محمد بن حبيب: ١٣٣
 ابن المقفع، عبد الله: ٤٠
 ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق: ٣٨، ٣٩، ٩٣
 ابن هشام البصري، أبو محمد عبد الملك: ٩، ١٠، ٢٦، ٢٧، ٩٦
 أبو أجا بن كعب بن مالك: ٢٨٠
 أبو أحمد بن بابك: ٣٥٥
 أبو أحمد بن المتوكل على الله: ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٧
 أبو إسحاق السبيعي: ١٦٢، ١٨٢، ٢٤٨
 أبو أسماء السكسكي: ٢٩٨
 أبو إسماعيل بن عبد الله بن عطية ١٦٨
 أبو أسيد الساعدي: ٢٩٣، ٢٩٤
 أبو الأعور السلمي، سعيد بن زيد: ١٨٩، ١٩١، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٩٣، ٣٥٠
 أبو أيوب الخوزي: ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٧٥
 أبو البخترى إسماعيل بن طلحة بن عبيد الله: ١٤٣، ٢٧٤
 أبو البداح بن عاصم: ١٨٧
 أبو بردة بن نيار: ١٨٧
 أبو بكر بن عبد الله بن أبي بكر: ١٦٧
 أبو بكر بن عبد الله بن أبي سيرة: ١٤٦، ١٧١، ١٨٧
 أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث: ١٢٨
 أبو بكر الصديق: ٢٢، ٣٤، ٥٧، ٦٢، ٦٣، ٦٦، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ٨٤، ٨٦، ١٠٠، ١٣٠ - ١٣٣، ١٤٠، ١٤٥، ١٤٧، ١٦٣ - ١٦٥، ١٧٠، ١٧٦ -

ابن سيد الناس، فتح الدين أبو الفتح محمد: ٩، ١٠، ٢٠، ٢٤، ٧٠
 ابن سيرين، أبو محمد: ٣٣٠
 ابن صلوبا السوادي: ١٦٣
 ابن عباس: ١٦٩، ١٤٠، ١٧٨، ٣٤٨
 ابن عباس، أبو العباس عبد الله: ٢٤١ - ٢٤٥، ٢٤٩، ٣٠٩، ٣٣٧
 ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله: ٤٨
 ابن عبد ربه، أحمد بن محمد: ١٦
 ابن عياش الهمداني: ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٩٨
 ابن فارس، أبو الحسن أحمد: ١٦
 ابن قتادة، عاصم بن عمر: ٢١، ١٥٤، ١٥٨، ١٦٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٤
 ١٨٢، ١٨٥ - ١٨٧، ٢٢١، ٣٣٠
 ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: ١٦، ٢٤، ٣٩، ٤٦، ٥٠، ٥٤، ٩٢ - ٩٥، ٩٨، ١١٢، ١١٣، ١١٩، ٣٢٧ - ٣٣٣
 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: ٩، ١٠، ٢٠، ٢٤، ٩١
 ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب: ٩، ٣٢، ٣٦، ٤٥، ٤٦، ١٠٦، ١١١، ١١٢، ١١٨، ٢٠٣ - ٢٠٥، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٥، ٢٥٠ - ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٠ - ٢٦٢، ٢٧٨، ٢٩٧، ٣٠٤، ٣٠٧ - ٣٠٩، ٣٤٤، ٣٤٧
 ابن ماء السماء، عمرو بن المنذر: ٣٠٩
 ابن المثني، أبو عبيدة معمر: ١٦، ٣٨ - ٤٠، ١١١، ١١٢، ١١٨، ٢٧٨، ٢٨٢

- ١٧٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ،
 ٢٦٣ ، ٢٧٠ ، ٣١٦ - ٣١٩ ، ٣٢٩ ،
 ٣٤٥ - ٣٥٠
 أبو جندل بن سهيل بن عمرو: ١٣١
 أبو جهل، عمرو بن هشام: ٧٤ ، ١٤٣ ،
 ١٦٦ ، ١٦٧
 أبو الحسن علي بن محمد: ٣٠٧
 أبو حيد الساعدي: ٢٩٤
 أبو حيد المروزي: ٢٤٣ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨
 أبو حنيفة الدينوري، أحمد بن داود: ٤٧ ،
 ٥٠ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٩ .
 أبو الخصيب، وهيب بن عبد الله ٢٤٦ ،
 ٢٤٨ ، ٢٤٩
 أبو الخير السويدي، عبد الرحمن بن عبد الله:
 ١٧٨ ، ١٨٦
 أبو الدرداء، عويمر بن عامر: ٣٠٠
 أبو دهل الجمحي، وهب بن زمعة: ٢٠٣
 أبو ذر الغفاري: ٦٥ ، ١٣٣ ، ١٧٣ ، ٣١٧ ،
 ٣٢٥
 أبو الذئبال، زهير بن هنيد: ١٠٦ ، ٢٣٥ ،
 ٢٣٧ ، ٢٣٨
 أبو الزعيرة: ٢٧٢ ، ٢٧٣
 أبو الزناد، عبد الله بن ذكوان: ٦٦
 أبو السري المروزي، النعمان: ٢٣٥ ، ٢٤١ ،
 ٢٤٥
 أبو سفیان بن حرب: ١٢٣ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ،
 ١٦١ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧١ -
 ١٧٣ ، ١٨٧ ، ٢٥٥
 أبو سلمة الخلال: ٢٤١ ، ٣٣٨ ، ٣٤٠
 أبو سمال الأسدي، سمعان بن هبيرة: ٢٦٨
 أبو السنا الغنوي: ٣٥٣
 أبو سيارة العدواني: ٣٣١
 أبو شريح الجذامي: ٢٢٤
 أبو الصلت بن كتاري: ٢٣٥
 أبو ضرار: ٢٢٢
 أبو طالب، عبد مناف: ٢٥٦
 أبو الطفيل، عامر بن وائلة: ٢٢٤
 أبو العاصي بن الربيع بن وائل: ٢٦٩ ، ٢٧٠
 أبو عبد الأعلى بن أبي عمرة: ١٦٤
 أبو عبد الرحمن يزيد بن ثعلبة: ١٤٤ ، ١٨٦
 أبو عبيد بن عبد مناف: ٢٥٠
 أبو عبيدة بن الجراح: ١٦٥ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ،
 ٣٠٣ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٩ ، ٣٤٥ ،
 ٣٤٦ ، ٣٤٩
 أبو عثمان، الوليد بن أبي الوليد: ١٨٣ ،
 ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٣٤٧
 أبو العمرطة بن يزيد: ١٩٢
 أبو عمرو بن بديل بن ورقاء: ٢٩٢
 أبو عمرو بن عبد مناف: ٢٥٠
 أبو عمرو بن العلاء: ٣٨ ، ١٠٥ ، ١١١ ،
 ١١٢ ، ٢١٨ ، ٢٨٧
 أبو عيسى بن هارون: ٣٣٢
 أبو قلابة، الحارث بن صعصعة بن هذيل:
 ٢٦٩
 أبو قيس بن عبد مناف بن زهرة: ٣٣١
 أبو كرب، أسعد: ٢٥٣
 أبو كلبة بن قيس بن ثعلبة: ٢٨٧
 أبو اللحم التغلبي، سريع بن عمرو: ٢٨١
 أبو المختار، فراس بن خندق القيسي: ٢٨٣ ،
 ٢٨٦
 أبو مسعود الكوفي: ٣٠٧ - ٣١٠
 أبو مسلم الخراساني: ٤٦ ، ٢٤٢ ، ٢٤٥ -

الأزدي، أبو حفص سعيد بن عبد العزيز:

٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨،

٢٤٩، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤

الأزدي، أبو عون عبد الملك بن يزيد: ٢٤١،

٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥

الأزدي، أبو خنief لوط بن يحيى: ٩، ٣١،

٣٤، ٣٦، ٤٣، ٩٧، ١٠٦ - ١٠٩،

١١١، ١١٢، ١١٦، ١٨٩ - ٢٠٠،

٢٠٢، ٢٣٥، ٢٥٨، ٢٦٠ - ٢٦٢،

٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠١،

٣٠٦، ٣٤٤، ٣٤٧

الأزدي، جديع بن علي: ٣٤١

الأزدي، جذيمة بن الأبرش بن مالك:

٢٥٢ - ٢٥٥

الأزدي، جندب بن زهير: ٢٠٠، ٢٠١،

٣١٠

الأزدي، عبد الله بن أبي العنيس: ٢٦٢

الأزدي، عبد الله بن عوف بن الأحمر: ١٨٩

الأزدي، عمرو بن فهم: ٢٥٣

الأزدي، مالك بن فهم: ٢٥٣

الأزرق، إسحق بن يوسف: ١٨٢

أسامة بن زيد: ٥٥، ٦٢، ٦٥، ٧٩، ١٧٧،

١٨٧، ٢١٦، ٢١٧

إسحاق بن طلحة: ٢٤١

إسحق بن إبراهيم بن أبي منصور: ١٨٥

إسحق بن عبد الله: ١٧٩

أسد بن خزيمة: ٢٦٨

أسدة بن خزيمة: ٢٦٨

الأسدي، إسماعيل بن إبراهيم: ١٨٢

الأسدي، بشر بن خزيمة: ٢٤٣

الأسدي، حبيب بن ربيعة: ٢١٦

٢٤٩، ٣٣٩ - ٣٤١

أبو مسهر، عبد الأعلى: ٣٠١

أبو هريرة، عبد الرحمن بن صخر: ٥٥،

١٨٥، ١٩٨

أبو الهياج الأسدي عمرو بن مالك بن جنادة:

٣٠٥

أبو الهيثم بن التيهان: ١٠١، ١٤٤، ١٨٥ -

١٨٨

أبو يعقوب بن هارون: ٣٣٢

أبو اليقظان النسابة: ٣٥، ١١٠، ٣٣٠،

٣٣١

أبي بن خلف: ٧٥

أبي بن كعب: ١٧٣، ٣١٧

أثال الحنفي: ٢١٨

أحمد بن أسد: ٣٢١

أحمد بن إسماعيل بن يعقوب: ٣٢٢

أحمد بن الحجاج الخراساني: ١٨٤

أحمد بن طولون: ٣٢٢، ٣٢٣

أحمد بن محمد بن المدير: ٣٢٢، ٣٢٣

الأحتف بن قيس: ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٨٩

الأخباريون: ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٤٢،

٤٣، ٤٩، ١٠٦ - ١١١، ١١٣، ١١٦ -

١١٨

الأخطل، غياث بن غوث: ٢٨٢، ٢٨٨

الأخفش، محمد سعيد: ١١١

الأخنس بن سريق: ١٦٦، ١٦٧، ١٧٢

الأخنس بن شهاب: ١٥٣

إدريس بن حنظلة: ٢٣٥

إدريس بن عيسى: ٣٣٩

الأراشي، الريان بن مسلمة: ٢٦٤، ٢٦٥

أردشير بن بابك (ملك فارس): ٢٥٢

الإسناد الجمعي: ٢٢، ٢٦، ٢٧، ٤٣، ٨٠

الأسود بن كلثوم: ٢٣٥

الأسود بن المطلب بن أسد: ١٧١، ١٨٣،

١٨٤، ٢١٦

الأسود العنسي: ٦٢

أسيد بن حضير: ١٧٤، ١٧٦، ٣١٧، ٣٤٧

الأشتر النخعي، مالك بن الحارث: ١٨٩،

١٩١، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٢٢، ٢٢٣،

٢٢٥ - ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٩٢

الأشديق، أبو الربيع سلمان بن موسى: ٢٧٣

الأشعث بن قيس الكندي: ٦٢، ١٨٩،

٢٢٥ - ٢٢٧، ٢٣١

الأشعري، أبو موسى: ٣٢٩

أصغر بن قيس بن الحارث بن وقاص

الحارثي: ٢٠١

الأصفهاني، حمزة بن الحسن: ١٦

الأصم بن هرم بن عبد بن معيص: ٢٦٩

الأصمعي، عبد الملك بن قريب: ٢٨٣،

٣٣٠ - ٣٣٢

الأعمش، سليمان بن مهران: ١٨٣

الأقرع بن حابس: ٢٦٧

أكثم بن أبي الجون: ٢٦٧

الياس بن مضر: ٢٦٧

إليان (والي الأندلس): ١٨١

اماء بن رخصة: ٧٤

أم بكر بنت المسور: ١٦٦

أم حبيب بنت أسد بن عبد العزى: ٢٦٩

أم حكيم بنت الحارث بن هشام: ١٤٦

أم سعد بنت سعد بن ربيع: ١٨٥

أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة: ١٢٨

أم الفضل بنت حمزة: ٢٧١

الأسدي، عبد الله بن سليم: ١٩٤ - ١٩٦

الأسدي، عبد الرحمن بن خنيس: ٢٠١

الأسدي، عدي بن حرملة: ١٩٤ - ١٩٦

الأسدي، عمارة بن فلان: ٢١٦

الأسدي، غالب بن عبد الله: ٢٢٠، ٢٢١

الأسدي، قيس بن هيرة: ٢٢٠

الأسدي، المذري بن المشمعل: ١٩٤ - ١٩٦

الأسدي، المنذر بن جهم: ١٧٩

الإسرائيليات: ١٠، ١١، ١٤، ١٧، ٢٣ -

٢٥، ٤٧، ٨١، ٨٧، ٨٩، ٩١ - ٩٣،

١١٨

أسعد بن زرارة: ١٠٠، ١٠١، ١٤٤، ١٨٥

- ١٨٨

الإسكندر: ٤٠، ٢٥٢

الإسلام: ١٣، ١٧، ٣٥، ٤١، ٤٩، ٥٠،

٥٧، ٧٠، ٧٣، ٧٨، ٩٨، ١٠٣،

١٠٥، ١١٥، ١١٦، ١٢٢، ١٢٥،

١٢٧، ١٢٩، ١٣١، ١٤٤، ١٥٨،

١٥٩، ١٦٣، ١٨١، ١٨٥ - ١٨٧، ٣٣١

أسماء بنت أبي بكر: ٥٣، ٢٠٨، ٢١٤

إسماعيل بن أبي خالد: ٣٢٦

إسماعيل بن الحسن: ٢٤٤

إسماعيل بن عبد الله: ١٨١

إسماعيل بن عبد الكريم بن عبد الصمد:

٩٣، ١٣٥، ٢٩٤

إسماعيل بن عياش: ٢٩٩

إسماعيل بن محمد بن سعد: ١٧٧

الإسناد: ١٩، ٢٠، ٢٢ - ٢٤، ٢٦، ٢٧،

٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٨، ٤٣، ٤٧،

٤٩، ٦٤، ٨٠، ٩٧، ١٠٩، ١١١،

١١٢

الأوزاعي، عبد الرحمن بن عمرو: ١٨٤،
٣٠٢

أوس بن جابر الجشمي: ٢٣٤

أوس بن قيطي: ١٥٨

إياد بن نزار: ٢٦٧

الإيادي، أبو داؤود: ٣٠٨

إياس بن عبد الله: ٢٣٦

إياس بن قبيصة الطائي: ٢٨٣ - ٢٨٦

الأيام: ١٥ - ١٨، ٢٢، ٢٤، ٣٢ - ٣٤،

٣٩، ٤٩، ٨٢، ٩٦، ٩٧، ١٠٣،

١٠٤، ١٠٩، ١١٥

أيوب بن أحمد: ٣٥٦

أيوب بن مسلمة: ٢٦١

- ب -

بابك بن النهروان: ٣٣٦

بابليون بن سبأ عبد شمس: ١٣٧، ١٣٨

باذان (حاكم اليمن): ٧٨

الباهلي، إياس بن بيهيس: ٢٣٨

الباهلي، حاتم بن النعمان: ٢٣٥

الباهلي، قتيبة بن مسلم: ٢٣٦ - ٢٤٠،

٣٢٩، ٣٣٩

بايكباك: ٣٢٢

البجلي، إبراهيم بن عبد الله بن جرير:

٢٦٤

البجلي، رفاعه بن شداد: ٢٢٩

البجلي، الوليد بن عبد الله: ٣٥٠

البجلي، يزيد بن أسد: ١٨٩

بحشل، أبو عبد الله أحمد بن عبد الرحمن بن

وهب: ٤٨

بحير بن ريسان الحميري: ١٩٣

أم كلثوم بنت عبد الله: ٢٧١

أم كلثوم بنت علي: ٢٧٠

أم كلثوم بنت محمد: ٢٦٩، ٢٧٠

أم هاشم بنت أبي هشام بن عتبة بن ربيعة:

٢٩٨

أماجور: ٣٢٢، ٣٢٣

أمامة بنت أبي العاصي: ٢٧٠

أمرؤ القيس: ٢٦٧، ٢٨٢

أمية بن أهر اليشكري: ٢٣٥

أمير بن خلف: ١٦٩

أميمة بنت مالك بن كيان بن هذيل:

٢٦٩

الأميين: ٣٣٢

أنس بن أبي شيخ: ٣٣٢

أنس بن عمرو: ٢٦٤

أنس بن فضالة: ١٧٤

الأنساب: ١٦ - ١٨، ٢٢، ٢٦، ٢٩، ٣١،

٣٢، ٣٤ - ٣٨، ٤٢، ٤٣، ٤٦، ٤٩ -

٥١، ٨٢، ١٠٣، ١٠٤، ١١٠، ١١٢،

١١٥

الأنصاري، أبو طالب: ٢٤٥

الأنصاري، بشير بن عمرو بن محسن: ١٩٠

الأنصاري، جابر بن عمير: ٢٢٣

الأنصاري، رفاعه بن رافع: ٢٩٢

الأنصاري، عبد الله بن عبد الرحمن: ٣٤٤،

٣٤٥، ٣٤٧

الأنصاري، عمير بن سعد: ١٦٤

الأنصاري، محمد بن مسلمة: ٢٩٤، ٣٠٦

الأنصاري، النعمان بن بشير: ٢٠٥، ٢٠٧،

٢٥٨

أنمار بن نزار: ٢٦٧

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل:

٦٨

يختصر: ٢٥٢

بدليل بن ورقاء: ١٢٥، ١٢٩

البراء بن عازب: ٣١٧

البراء بن فلان: ٢١٨

البراء بن معرور: ١٨٧، ١٨٨

برة بنت عبد العزى بن قصي: ٢٦٩

برة بنت عدي بن عويج بن عدي بن كعب:

٢٦٩

برة بنت مر بن مضر بن نزار: ٢٦٨

برد بن حارثة الشكري: ٢٨٦

البرم، يوسف: ٣٢١

بزرجمهر بن البختكان: ٣٣٦

بسام بن إبراهيم: ٢٤٣، ٢٤٤

بشر بن ربيعة: ٣٠٨

بشر بن سفيان الكعبي: ١٢٩، ١٣٠

بشر بن شريك: ٢٨٨

بشر بن عبد الملك: ٣٣١

بشير بن سعد: ٣١٧، ٣٤٦، ٣٤٧

بشير بن العسوس الطائي: ١٩٢

البكائي، حكيم بن سعد: ٣٠٨

البكائي، زياد بن عبد الله: ٢٦، ٩٧، ١٥٤

بكر بن مسمار: ١٧٢

بكر بن الهيثم: ٢٩٤

البكري، حريث بن جابر: ٢٢٨، ٢٢٩

البكري، شفيق بن ثور: ٢٢٧

البكري، كردوس بن هاني: ٢٢٧

بكير بن ماهان: ٢٤٤، ٣٣٨

البلاذري، أحمد بن يحيى: ٣١، ٣٦، ٣٧

٤٢ - ٤٤، ٧٠، ١٠٧، ١١٢، ١١٣

١١٩، ٢٩٢

بلال (مؤذن الرسول): ٦٥، ٦٦، ١٤٠

بلعاء بن قيس بن عبد الله بن يعمر: ٢٥٧

البلوي، عبد الرحمن بن عديس: ٢٩٢

٢٩٣، ٢٩٦

بهرام جوبين: ٢٨٣

بهرام جور: ٣٣٤

البهراني، جعفر بن حنظلة: ٣٤١

بورخ بن ناريا: ٢٥١

بيبة بن قرط بن سفيان: ٢٧٩

بيش الأعور (ملك الصغانيان): ٢٣٦

- ت -

التستري، الهامرز: ٢٨٤

تميم بن جذيم: ٢٢٤

تميم بن الحارث: ١٨٩

تميم بن مر: ٢٦٨

- ث -

ثابت بن قيس النخعي: ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤

٢١٨، ٣١٧

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد: ٩٨

ثعلبة بن إيراد: ٣١٤

ثماعة بن أثال: ٢١٨

ثماعة بن أوس بن لام الطائي: ٢١٧

- ج -

جابر بن أبجر: ٢٨٦

جابر بن حنى: ٢٨١

جابر بن سمرة: ٣٠٦

جاسر بن عبد الله: ١١٧، ١٤٠، ١٤٦

١٨٥، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٩٤

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: ٣٨

جاماسف بن فيروز (ملك الفرس): ٣٣٣،
٣٣٤

جسر بن مطعم: ٢٩٣

الجبرية: ٢٣، ٤١، ٥٠، ٨١، ١٠٦،
١١٦، ١١٧

جبله بن فروخ: ٢٣٧، ٢٤١

جبير بن الحويرث: ١٧٦

جبير بن مطعم: ١٧١، ١٧٦، ٢٥٣، ٣١٠

الجليلي، أبو عبد الله: ١٨٢

جذام بن عدي: ٢٦٨

جذيمة بن مالك: ٣٠٩

جرير بن الخطفي: ٢٦٨

جرير بن عبد الله: ٢٤٠، ٢٦٧، ٢٨٨

جزء بن سعد الرياحي: ٢٨٨

الجمعي، أبو الحسن: ٢٣٧

جعفر بن أبي طالب: ١٢٨

جعفر بن أحمد: ٣٥٢

جعفر بن حذيفة: ١٩٢

جعفر بن الزبير: ٢٥٩، ٢٦٠

جعفر بن العباس الكندي: ٢٦٤

جعفر بن يحيى: ٣٣٢

الجمحي، عبد الله بن صفوان: ٢١٢

الجمعي، قدامة بن مظعون: ١٩٨

جميل بن الحارث بن سعد: ٢٦٦

جميل بن مرثد: ١٩٧

جندب بن عبد الله: ١٨٩

الجنيد بن عبد الرحمن: ٣٣٧ - ٣٣٩، ٣٤١

جويرية بنت الحارث: ٦٠

- ح -

حاتم بن داود بن حور: ٣٥٧

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله: ١٦،
٦٤، ٦٩، ٧٠، ٩٣، ٩٧

الحارث بن عامر: ١٧٠

الحارث بن عبد الله: ٢٠١

الحارث بن عبد كلال: ٦١

الحارث بن عبد المطلب: ١٥١، ١٥٢

الحارث بن عبد مناة: ١٢٥

الحارث بن عمرو: ٢٧٨

الحارث بن عوف بن أبي حارثة المري: ١٥٥،
١٥٨

الحارث بن الفضل: ١٨٧

الحارث بن قيس بن صهبان: ٢٩٠

الحارث بن مرة: ٢٣٣

الحارث بن هشام: ١٢١، ١٧٠، ١٧١

الحارث الملك بن عمرو الكندي: ٢٧٨

حارثة بن أبي الرجال: ١٨٣

الحارثي، زياد بن النضر: ١٩١

الحارثي، عامر بن إسماعيل: ٢٤٤، ٢٤٥

الحارثي، قطن بن عبد الله: ٢٧٤

حاطب بن بلتعة: ٦٠

الحباب بن المنذر بن الجموع: ١٦٩، ١٧١،

١٧٤، ٣٤٦، ٣٤٧

حباش بن حبيب الطائي: ٢٤١، ٢٤٦

حبان بن عبد مناف: ٢٦٩

حبيب بن أبي ثابت: ٣١٠

حبيب بن بعيج: ٢٨٠

حجاج بن أبي منيع: ٧٠

الحجاج بن غزوية: ٢٩٢

الحجاج بن الفرافصة: ١٨٤

الحجاج بن يوسف الثقفي:

١٧٩ - ١٨١، ٢١٣ - ٢١٥، ٢٣٧ -

٢٤٠، ٣٠٧، ٣٣١

حجار بن أبجر: ٢٧٤

حجر بن عدي الكندي: ٣٣، ١٠٧، ١٩١، ٢٠١

حجر بن عمرو الكندي: ٣١٦

حجير بن أبي هاب: ١٧١

حجير بن عمير: ٢١٨

حدالة بنت وعلان: ٢٦٧

الحديث: ١٣، ٢١، ٢٨، ٢٩، ٥٣، ٥٥، ٦٦، ١٠٥

الحذاء، خالد: ٣٣٢

حذيفة بن اليمان: ١٦٠، ١٦١، ٢٢٠، ٢٩٤

الحرب بن يزيد التميمي: ١٩٦

الحرشي، سعيد: ٣٢١

حزام بن هشام: ١٧٧

حسان بن تبع: ٢٥٣

حسان بن ثابت: ١٥٩، ٢٦٩، ٢٩٣، ٣٢٥، ٣٠٠

حسان بن محدوج: ٢٠١

الحسن البصري: ٣٣٠

الحسن بن الأفشين: ٣٥٢

الحسن بن رشيد: ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤١

الحسن بن علي: ٣٢، ٨٣، ٨٤، ١٣٤، ٢٦٠، ٢٧٠، ٢٧١

الحسن بن عمارة: ٢٧٤

الحسن بن عمرو بن قماش: ٣٥٢

الحسن بن قحطبة: ٢٤٦

الحسن بن يحيى: ١٣٥، ١٨٢

الحسين بن إسماعيل الطاهري: ٣٢٢، ٣٥٢، ٣٥٣

الحسين بن الأسود: ٣١٠

الحسين بن علي: ٣٣، ١٠٧، ١٣٤، ١٩٢ - ١٩٧، ٢٠٣، ٢٥٨ - ٢٦٠، ٢٧٠

٢٧١، ٣١٠

الحصين بن نمير، أبو عبد الرحمن: ١٩٤،

٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨

الحضين الربيعي: ٢٢٨، ٢٢٩

الخطيئة: ٢٢٠

حفص بن عمر العمري: ٢٧٢، ٣٠٦

حفصة بنت عمر: ٢٩٤

حكيم بن جبلة: ٢٣٣، ٢٩٢

الحكم بن الصلت: ٢٦٣، ٢٦٤

الحكم بن ضبعان: ٢٤٣

حكيم بن حزام: ١٢٥، ٢٩٣

حماد بن زيد: ١٨٢، ١٨٤، ٣٠٨، ٣٣٠

حماد بن سلمة: ٣٣٠

حماد الراوية: ١٠٥، ٢٥٣

حدونة بن هارون: ٣٣٢

حمران بن أبان: ٢٩٧

حمة بن الزبير: ١٧٩

حمة بن عبد المطلب: ٧٥، ١٤٥، ١٧٥

حميد بن عبد الحميد: ٣٥٠

حميد بن قحطبة: ٢٤٤

حمير بن سبأ عبد شمس: ١٣٨، ١٣٩

حنظلة بن زيد: ١٩٨

حنظلة بن مالك: ٢٧٨

الحنظلي، صبرة: ٢٦٠

الحنفاء بنت إيراد بن معد: ٢٦٧

الحوفزان بن شريك: ٢٨٨

حويطب بن عبد العزى: ١٧١

حيان العطار: ٣٣٧، ٣٣٨

الحيقار بن الحيق: ٢٥٢

داود بن علي: ١٩٦، ٢٦٠

دحية الكلبي: ٧٨

الدورقي، أحمد بن إبراهيم: ٢٩٨

- خ -

خارجة بن زيد بن ثابت: ١٨٣

خالد بن جبلة: ٣٣٤، ٣٣٥

خالد بن زيد: ٢٩٥

خالد بن سعيد بن العاص: ٢٥٧، ٣١٧

٣١٩

خالد بن عرفطة: ٢٦٥

خالد بن المعمر: ١٩١، ٢٢٨، ٢٢٩

خالد بن الهيثم: ٣٣٨

خالد بن الوليد: ٦١، ٦٢، ٧٨، ١٢٥

١٢٩، ١٦٣ - ١٦٥، ٢١٧ - ٢٢٠

٣٠٠ - ٣٠٣، ٣٢٩

خالد بن يزيد بن أبي سفيان: ٢٠٦ - ٢٠٨

٢١٥، ٢٩٩

خبيب بن الزهير: ١٧٩

خبية بنت عك بن عدنان: ٢٦٧

خديجة بنت خويلد: ٥٣، ٥٦، ٦٢، ٧١

٧٢، ١٢١، ٢١٥، ٢٦٩

خراش: ١٨٢، ٢٧٨

الخزرجي، أبو طلحة زيد بن سهل: ١٩٩

خزيمة بن عامر بن الياس: ٢٦٨

خزيمة بن مدركة بن الياس: ٢٥٥، ٢٦٨

خوات بن جبير: ١٥٧

الخوارزمي، إبراهيم بن مسلم: ٣١٠

الخوارزمي، أبو جعفر محمد بن موسى: ٤٥

- د -

دارا (ملك الفرس): ٢٥٢

داود بن أبي هند: ٣٠٥

داود بن الحصين: ١٦٩، ١٧٠، ١٨٧

- ذ -

ذكوان بن عبد قيس: ١٤٤، ١٨٥، ١٨٦

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: ٦٩

٨٩، ٩٠، ٩٢

ذو السنين: ٢٨٠

- ر -

الرازي، حسين بن مجاهد: ٢٣٧

رافع بن عميرة الطائي: ١٦٤

رافع بن ليث بن نصر بن سيار: ٣٣٢

رافع بن مالك الزرقي: ١٤٤، ١٨٥ - ١٨٧

ربة بنت الحارث بن غنيم: ٢٦٩

ربطة بنت عبد مناف: ٢٥٠

ربله المغربي: ٣٥٤

الربيع بن زياد: ٢٤٩، ٢٧٦، ٢٧٧، ٣٢٠

٣٣٠

ربيعة بن حارثة: ٣١٤

ربيعة بن نزار: ٢٦٧

رجاء بن أبي سلمة: ٣٠١

الرجيع خبيب: ١٥٧

رقاش بنت مالك: ٢٥٤

رقية بنت عمر: ٢٧١

رقية بنت محمد: ٢٦٩، ٢٧٠

رملة بنت الزبير: ٢١٥

الروايات التاريخية: ٩، ١٩، ٤٨ - ٥٠

٦٤، ٦٥، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٨، ١١٠

١١٢

روح بن زنباع الجذامي: ٢٠٥، ٢٠٨

روزنثال، فرانز: ٩٣ ، ١٢١ ، ١٢٧ ، ١٢٩ - ١٣٢ ، ١٣٤ ،

١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٤ ، ١٥٨ ،

١٧١ ، ١٧٨ ، ١٨٤ ، ٢٩٤ ، ٣٤٨ ،

٣٤٩

الزهري، الوليد بن جميع: ٣٥٠

زهير بن أبي أمية بن المغيرة: ١٤٣

زياد بن حفص التميمي: ١٩١

زياد بن عمر: ٢٧٤

زياد بن عمرو: ٢٠٩

زيادة بن زيد: ٢٦٦

الزيادي، أبو عاصم: ٢٤٠

زيد بن أخزم: ٣٣٠ ، ٣٣١

زيد بن أسلم: ١٧٧ ، ١٨٥

زيد بن ثابت: ٢٩٣ - ٢٩٥

زيد بن حارثة: ٧٦

زيد بن حصن الطائي: ٢٠١ ، ٢٣٠

زيد بن صوحان: ٢٠٠ ، ٢٠١

زيد بن علي: ٤٥ ، ١٩٦ ، ٢٦٠ - ٢٦٥

زيد بن عمر: ٢٧١

زيد بن كلاب: ٢٥١

زيد بن واقد: ٢٩٨

زين بن علي: ٢٦٣

زينب بنت علي: ٢٧١

زينب بنت محمد: ٢٦٩ ، ٢٧٠

- س -

سالم بن كعب بن عمر بن ذهل بن شيبان:

٢٧٩

السائب بن يزيد: ١٧٧

سبأ عبد شمس بن يشجب بن يعرب بن

قحطان: ١٣٧ - ١٣٩

روزنثال، فرانز: ٩٣

رؤية بن العجاج: ٣٣٠

الرياشي، العباس بن الفرغ: ٣٣٠

- ز -

زبيدة بنت جعفر: ٣٣٢

الزبير بن بكار، أبو عبد الله محمد: ٤٣ ، ٦٧

الزبير بن العوام: ٥٣ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ١٢٣ -

١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٤٦ ، ١٦٢ ،

١٦٩ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ٢١٥ ، ٢٧٠ ،

٢٩٥ ، ٣١٧ ، ٣٤٩

الزبييري، أبو عبد الله المصعب بن عبد الله:

٢٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٥٤ ، ٨٢ ، ١١٠ ،

١١٢ ، ٢١٢ - ٢١٤ ، ٢٣٠ ، ٢٦٦ ،

٢٦٧ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤

زدارة بن أوفى: ١٨٢

زدارة بن يزيد: ٣٠٨

زرعة بن ذي يزن: ٦١

زرمهر بن شوخر: ٣٣٣

زفر بن الحارث: ٢٠٧ ، ٢٠٩

زفر بن عبد الله: ٢٠٥

زمنة بن الأسود: ١٤٣ ، ١٦٧ ، ١٧٠ ، ١٧١

الزهري، أبو بكر محمد بن مسلم: ٦٨ ، ٨٦ ،

٨٧ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٨٤

الزهري، عبد الله بن الأسود: ٢٩١

الزهري، عبد الله بن جعفر: ١٧٧

الزهري، عبيد الله بن سعيد: ٢١٦ ، ٣٤٧ ،

٣٥٠ ، ٣٤٨

الزهري، محمد بن مسلم بن عبيد الله بن

شهاب: ٩ - ١١ ، ٢١ - ٢٤ ، ٣٦ ، ٤٣ ،

٥٣ ، ٥٥ ، ٦٦ - ٨٧ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ،

٢٢٧ ، ٢٢٦
 سعيد بن المسيب: ٦٨ ، ٦٩ ، ١٣٢ ، ١٦٧
 سفيان بن الأبرد الكلبي: ٢٠٦ ، ٢١٠
 سفيان بن أبي العوجاء: ١٨٣ ، ١٨٧ ، ٣١٠
 سفيان بن حارثة بن سليط بن يربوع: ٢٨١
 سفيان بن حرب: ٣١٨
 سفيان بن عوف: ١٧٣
 سفيان بن مجاشع: ٢٧٩
 سفيان بن مجيب الأزدي: ٣٠٣
 سفيان الضمري: ١٦٨ ، ١٦٩
 السكن بن قتادة العريني: ٢٣٤
 سلام بن أبي الحقيق: ١٥٤
 سلمان الفارسي: ٣١٧
 سلمة بن الحارث: ٢٧٨ - ٢٨٠
 سلمة بن خالد بن زهير بن بكر بن حبيب:
 ٢٧٩
 سلمة بن ذويب الرياحي: ٢٨٩ ، ٢٩٠
 سلمة بن محمد: ٢٤١
 سلمة بن هشام: ١٦٧
 سلمى بنت أسد بن ربيعة بن نزار: ٢٦٨
 سلمى بنت عدي بن ربيعة: ٢٨٠
 السلمي، راشد بن عبد الله: ٢٥٦
 السلمي، يزيد بن أسيد: ٢٤٥ ، ٢٤٩
 سليط: ٢٨٦ ، ٢٨٨
 سليم الناصح: ٢٣٧ ، ٢٣٨
 سليمان بن حبيب المحاري: ٣٠٢
 سليمان بن خازجة بن زيد بن ثابت: ١٨٣
 سليمان بن سراقه البارق: ٢٦٣
 سليمان بن صرد الخزاعي: ٢٠١
 سليمان بن عبد الملك: ١٨١ ، ٢٤٠ ، ٣٢٩
 سليمان بن علي الهاشمي: ٤٥

السبيع بن سبع بن صعب: ٢٠١ ، ٣٠٧
 السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الله:
 ٢٤ ، ٢٦ ، ٦٤ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٩٢
 السراج، أبو عكرمة: ٣٣٧ ، ٣٣٨
 سراقه بن جشم: ٧٣ ، ٨١
 السرخسي، عبد الله بن محمود: ٣٥٣ ، ٣٥٤
 سعد بن أبي وقاص: ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٦٢ ،
 ١٦٣ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٩٩ ، ٢٢٠ ،
 ٢٢١ ، ٢٧٢ ، ٢٩٥ ، ٣٠٤ - ٣٠٨ ،
 ٣٢٩
 سعد بن ربيع: ١٠١ ، ١٧٣
 سعد بن زيد: ٢٧٨
 سعد بن عبادة: ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ،
 ١٧٤ ، ١٧٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣٤٤ ،
 ٣٤٥ - ٣٤٩
 سعد بن مالك: ١٧٨
 سعد بن مفاذ: ٦٠ ، ١٤٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ،
 ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٤ ، ١٧٦ ،
 ٢٦٩
 سعد بن هشام: ١٨٢
 السعدي، حرقوص بن زهير: ٢٠٠
 السعدي، زهرة بن حوية: ٣٠٧
 سعيد بن أبي عروبة: ١٨٢
 سعيد بن أوس: ٢٤٥
 سعيد بن حيد: ٣٥٥ ، ٣٥٦
 سعيد بن سليمان: ١٨٤
 سعيد بن صالح: ٣٢٢
 سعيد بن العاص: ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ ،
 ٢٣٥ ، ٢٩٣ ، ٣٠٧ ، ٣٢٩ ، ٣٣٧
 سعيد بن عثمان بن عفان: ٣٢٨
 سعيد بن قيس الهمداني: ١٩٠ ، ١٩١ ،

- سليمان بن عمران الموصلي: ٣٥٠
 سليمان بن كثير العمي: ٢٣٦، ٣٣٨، ٣٩٩، ٣٤١
 سليمان بن مجالد: ٢٧٥
 سماك بن سلمة: ٣٣١
 سنان بن مسلمة بن المحبق الهذلي: ٢١٧، ٢٣٤
 سنجبو خاقان (ملك الترك): ٣٣٤
 سهل بن حنيف: ٢٩٥
 سهل بن محمد: ٣٣١، ٣٤٧
 سهيل بن عمرو: ٧٦، ١٣٠، ١٣١، ١٦٧
 سواد بن زيد: ٣٠٨
 سودان بن حمران الموادي: ٢٩٣
 سويد بن أبي كاهل: ٢٨٦
 السيرة: ١٠، ١١، ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٩، ٣٤، ٤٩، ٥١، ٦٦، ٨٠، ٨٩، ٩٧، ٩٨، ١٠٤، ١٠٦
 سيف بن عمر: ٩، ٣٣، ١٠٦، ١٠٩
 ١١٦، ٢١٦، ٢١٨ - ٢٢١، ٣٤٧
 ٣٥٠، ٣٤٨

- ش -

- الشاري، خراشة: ٣٣٢
 الشاري، الوليد بن طريف: ٣٣٢
 الشاري، يحيى: ٣٢١
 الشاه بن ميكال: ٣٥٤، ٣٥٥
 شيث بن ربيعي، أبو عبد القدوس: ١٨٩ - ١٩١
 شبيب بن شبة: ٣١٩
 الشراي، بغا: ٣٥٢
 الشراي، سيما: ٣٥١

- ص -

- شراحيل بن سعد: ٢١
 شرحبيل بن أبي عون: ٢٩٦
 شرحبيل بن الحارث: ٢٧٨ - ٢٨٢
 شرحبيل بن حسنة: ١٦٥، ٢١٨، ٣٠٠، ٣٢٩، ٣٠١
 شرحبيل بن ذي الكلاع: ٢٠٧
 شرحبيل بن السمط الكندي: ١٩١
 الشرقي القطامي: ٣٠٩
 شروين الدستبائي: ٣٣٥
 شريح بن أوفى العبيسي: ٢٠٠
 شريح بن عبد كلال: ٦١
 شريك بن الأعور: ٢٣٤
 شريك بن عبد الله: ٣١٠
 شعبة بن كثير: ٢٤٤
 الشعبي: ٢٢٥، ٢٣٥، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٠
 الشعوية: ٩، ٣٥، ٣٨ - ٤٠، ١١٠، ١١٩
 الشماخ، بن ضرار: ٢٢٠
 شمر بن عطية: ٣١٠
 الشيباني، يونس بن بكر: ٢٦
 شيبة الحمد بن هاشم: ٢٥١

طلحة بن أبي طلحة: ١٧١، ١٧٣
طلحة بن الأعمى: ١٠٦، ٢١٦، ٢١٨ -
٢٢٠

طلحة بن زريق: ٣٣٨
طلحة بن عبيد الله: ٨٣، ٨٤، ١٣٣،
١٣٤، ١٤٧، ١٦٢، ١٧٨، ١٩٩،
٢٢٠، ٢٩٥

طلحة الأسدي: ٢١٦، ٢١٧
الطهوي، عائذ بن حملة: ٢٠١
طيفور: ٤٨

- ظ -

ظبيان بن عمار: ١٨٩، ١٩٠

- ع -

عائكة بنت عبد المطلب: ٧٤
عائكة بنت مرة بن مضر: ٢٥٠
عاصم بن عدي: ٣٤٥
عامر بن إلياس بن مضر: ٢٦٧، ٢٦٨
عامر بن بكير: ٢٩٢
عامر بن الظرب: ٣٣١
عامر بن عبد الملك: ٢٨٨
عامر بن عبد نهم: ٢٥٠
العامري، عبد الله بن الطفيل: ٢٠١
عائذ بن يحيى: ١٧٦
عائشة بنت أبي بكر: ٢٠، ٥٣، ٥٥، ٦٢،
٦٣، ٦٥، ٨٣، ١٢١، ١٣٣، ١٥٤
١٨٢ - ١٨٥
عباد بن راشد: ٣٤٨
عباد بن زياد: ٢٤٠
عباد بن عباد: ٣٤٨
عبادة بن الصامت: ١٠١، ١٤٤، ١٨٦

صفية بنت عبد المطلب: ١٨٠، ٢١٥

الصقعب بن زهير: ١٠٩

صلاة بن مالك: ٣٠٨

السلطان العبدى، قثم بن خبيبة: ٢٢٩

الصنابحي، عبد الرحمن بن عسيلة: ١٨٦

الصنعاني، أبو الأشعث: ٣٠١

الصنعاني، أبو عثمان: ٣٠١

الصنعاني، أبو المهلب: ٣٠١

صهيب بن سنان: ١٦٢، ١٩٨، ١٩٩

صيفي أبو أكرم: ٣٣١

- ض -

الضبي، ضرار بن حصين: ٢٣٧

الضحاك بن خليفة: ٣٤٧

الضحاك بن يربوع: ٢١٩

ضرار بن الأزور: ٢١٧

ضرار بن الخطاب بن مرداس: ١٥٨

ضمرة بن ربيعة: ٣٠١

- ط -

طارق بن زياد: ١٨١، ٣٢٩

طارق بن عمرو: ١٨٠

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: ٩، ٢٠،

٢٤، ٣٠، ٣٤، ٤٧، ٤٨، ٥٤، ٥٥،

٧٠، ٨٣، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٨، ١٠٦،

١٠٧، ١١٢، ١١٣، ١٢٠، ٣٤٣

الطبري، بندار: ٣٥٣، ٣٥٤

الطرماس بن عدي: ١٠٥، ١٩٧

الطفيل بن أدهم: ٢٢٤

طفيل بن مرداس: ٢٣٦، ٢٣٨

عبادة بن الوليد: ١٨٧
العباس بن سعيد: ٢٦٤
عباس بن عبادة: ١٨٦
العباس بن عبد المطلب: ١٠٠، ٧٩، ٦٣، ١٠١، ١٧٣، ١٨٧، ١٨٨، ٢١٧، ٢٤٧، ٢٧١، ٣١٧، ٣١٨
العباس بن الوليد: ٣٠٦
العباس بن يزيد: ٢٤٤
عبد الله بن أباض: ٢٨٩
عبد الله بن أبي: ٥٨، ٥٩، ٧٣، ٧٥، ٨٦، ١٤٤، ١٤٦، ١٧٥
عبد الله بن أبي ربيعة: ١٢٨، ١٦٢، ١٧١
عبد الله بن بفا: ٣٥١
عبد الله بن الجارود: ٣٠٧
عبد الله بن جحش: ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٢
٦٣، ٧٣، ١٢٣
عبد الله بن جدعان: ١٩٨
عبد الله بن جعفر: ١٧١، ١٧٨، ٢٧١
عبد الله بن حازم: ٢٣٥
عبد الله بن خليفة: ١٩٢
عبد الله بن دينار: ٢٩٩
عبد الله بن رواحة: ١٠١، ١٣١، ١٤٥، ١٥٧
عبد الله بن الزبير، أبو بكر: ٣٦، ٥٣، ٥٤، ٨٤، ٨٥، ١٣٤، ١٤٦، ١٧٩ - ١٨١، ١٩٣، ٢٠٢ - ٢٠٨، ٢١٢ - ٢١٥، ٢٥٨ - ٢٦٠، ٢٧٠، ٢٨٩، ٢٩٧ - ٢٩٩
عبد الله بن سعد: ٢٩٦
عبد الله بن سلام: ٢٣
عبد الله بن سهيل بن عمرو: ١٣١
عبد الله بن سوار: ٢٣٤
عبد الله بن عامر بن كريز: ٢٣٣ - ٢٣٥، ٣٢٨، ٣٢٩
عبد الله بن عباس: ٥٥، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٣
عبد الله بن عبد العزى بن حنيفة: ٢٨٢
عبد الله بن عبد المطلب: ٧١، ٢٥٥، ٢٦٨، ٣٣٧
عبد الله بن عثمان بن خيثم: ١٨٥
عبد الله بن عثمان بن عفان: ٢٧٠، ٢٩٠
عبد الله بن علي: ٢٤١ - ٢٤٤، ٢٤٦، ٣٠٣، ٢٤٩
عبد الله بن عمر: ١٨٣، ٢٠٨، ٢٥٨
عبد الله بن عمرو بن أبي حكيم الأسلمي: ١٧٣
عبد الله بن عمرو بن زهير: ١٧٣
عبد الله بن عمرو بن العاص: ٥٥، ٦٥، ٢٢٦، ٢٩٥
عبد الله بن عمرو بن عثمان: ٢٥٨
عبد الله بن كعب بن مالك: ١٥٤
عبد الله بن المبارك: ١٨٤
عبد الله بن محمد: ٢٦٩
عبد الله بن مروان: ٥٥، ٥٦، ٢٤١، ٢٤٣
عبد الله بن مطيع: ١٩٥
عبد الله بن النواحة: ٢١٨
عبد الله بن وألان العدوي: ٢٣٨
عبد الله بن وهب: ٣٠٢
عبد الله بن يزيد بن روح بن زنباع: ٢٤٣
عبد الله بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان: ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١١
عبد الله بن يزيد المقرئ: ١٨٣، ١٨٧
عبد الله البهي: ٢٧٠

١٨٧
٢٦٤
١٨٦
١٠٠، ٧٩، ٦٣، ١٠١، ١٧٣، ١٨٧، ١٨٨، ٢١٧، ٢٤٧، ٢٧١، ٣١٧، ٣١٨
٣٠٦
٢٤٤
٢٨٩
٥٨، ٥٩، ٧٣، ٧٥، ٨٦، ١٤٤، ١٤٦، ١٧٥
١٢٨، ١٦٢، ١٧١
٣٥١
٣٠٧
٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٢
٦٣، ٧٣، ١٢٣
١٩٨
١٧١، ١٧٨، ٢٧١
٢٣٥
١٩٢
٢٩٩
١٠١، ١٣١، ١٤٥، ١٥٧
٣٦، ٥٣، ٥٤، ٨٤، ٨٥، ١٣٤، ١٤٦، ١٧٩ - ١٨١، ١٩٣، ٢٠٢ - ٢٠٨، ٢١٢ - ٢١٥، ٢٥٨ - ٢٦٠، ٢٧٠، ٢٨٩، ٢٩٧ - ٢٩٩
٢٩٦
٢٣
١٣١

عبد الله الطائي: ٢٤٤، ٢٤١
عبد الجبار بن عمارة: ١٨١
عبد الحميد بن جعفر: ١٨٦، ٣٠٤
عبد الحميد بن ربيعي الطائي: ٢٤١
عبد الحميد بن عبد الرحمن: ٣٠٧
عبد الرحمن بن أبي الزناد: ١٧١، ٧٠، ١٧١
٣٣٠، ١٧٩
عبد الرحمن بن الأسود: ٢٩٦
عبد الرحمن بن أم حكيم الثقفي: ٢٠٩، ٢٧٣، ٢١٠
عبد الرحمن بن أمية: ٢٤٣
عبد الرحمن بن بكرة: ٢٨٩
عبد الرحمن بن حسان بن ثابت: ٢٦٩
عبد الرحمن بن خالد: ١٩١
عبد الرحمن بن الخطاب: ٣٥٢
عبد الرحمن بن عبد العزيز: ١٧١
عبد الرحمن بن عتاب بن أسيد: ٢٩٤
عبد الرحمن بن عوف: ١٦٣، ١٦٢، ١٣١
٣٤٨، ٣١٧، ٢٠٠، ١٩٩، ١٧٨
عبد الرحمن بن عويم بن ساعدة: ١٨٧
عبد الرحمن بن القاسم بن محمد: ١٨٥
عبد الرحمن بن حمز الكندي: ١٩١
عبد الرحمن بن مهران: ١٣٥
عبد الرحمن بن نعيم: ٣٣٩
عبد شمس بن عبد مناف: ٢٥٠
عبد الصمد بن علي: ٢٤٣، ٢٤٤
عبد الصمد بن معقل: ١٣٥، ٣٣٠
عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز: ٢٤٢
عبد العزيز بن مروان: ٢٧٣
عبد العزيز بن الوليد: ٢٤٠
عبد الكريم بن سليط: ٣٤١

عبد المسيح بن بقليلة: ٣٠٥
عبد المطلب بن هاشم: ١٥١، ١٥٢، ٢٥٥، ٣٣١
عبد الملك بن أبي حرة الحنفي: ١٩٠
عبد الملك بن جعفر: ١٦٦
عبد الملك بن حيد الكاتب: ٢٧٥
عبد الملك بن سليمان: ١٧٧
عبد الملك بن صفوان: ١٨٠، ١٨١
عبد الملك بن عبد العزيز: ١٦٧
عبد الملك بن عمير: ٣٠٦
عبد الملك بن مروان: ٣٢، ٤٣، ٥٥، ٥٧، ٥٨، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٨٤، ٨٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٨١، ٢٠٩ - ٢١٣، ٢٤٠، ٢٧٢ - ٢٧٤، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٧
عبد مناف بن قصي: ٢٥٠
عبد النعم بن إدريس بن سنان: ٩٣، ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ١٤٠
عبد الوارث بن سعيد: ١٨٢
عبد الوهاب بن عطاء: ١٨٢
العبدري، مصعب بن عمير: ١٤٤، ١٧٠، ١٨٦، ١٧١
عبيد الله بن أبي بكر: ٢٣٧
عبيد الله بن زياد: ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢٥٨، ٢٨٩ - ٢٩١
عبيد الله بن العباس الكندي: ٢٦٥
عبيد الله بن عبد الله بن طاهر: ٣٥٧
عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: ٦٨، ٦٩، ١٧٨، ٣٤٨
عبيد الله بن عمر بن الخطاب: ٨٦، ١٩١، ١٩٤

- عبيد بن سعيد بن العاص: ١٦٩
عبيد بن شربة: ١٤، ٩٧
عبيد بن عمير: ٢١٨، ٢١٩
عبيد بن يحيى: ١٧٠، ١٨٥، ١٨٧
عبيدة بن هلال العنزي: ٢٨٩
عتاب بن إبراهيم: ٣٠٣
عتاب بن ورقاء: ٢٧٤، ٣٠٩
عتبة بن أبي لهب: ٢٧٠، ٣١٧
عتبة بن ربيعة: ٧٤، ١٨٥
عتبة بن غزوان: ١٩٨، ٣٢٩
عثمان بن أبي العاصي الثقفي: ١٩٨، ٢٣٣، ٣٢٩
عثمان بن الحويرث: ٣١٦
عثمان بن السعدي: ٢٣٦
عثمان بن سفيان: ٢٤١
عثمان بن عفان: ٢٢، ٢٨، ٤٣، ٨٣، ٨٤، ٨٩، ١٠٧، ١١٧، ١٣٠، ١٣٢ - ١٣٤، ١٦٢، ١٧٦، ١٧٨، ١٩٠، ١٩٩ - ٢٠٢، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٣، ٢١٥، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٧٠، ٢٩٢ - ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٢٩، ٣٢٨
عثمان بن نهيك: ٢٤٩
عثمان بن يزيد بن خالد: ٢٣٩
المعجلي، أبو النجم: ٢٨٧
المعجلي، حنظلة بن ثعلبة: ٢٨٤ - ٢٨٦
المعجلي، ضرار بن سلامة: ٢٨٨
المعجلي، العذيل بن الفرخ: ٢٨٧
المعجلي، عمير بن بطين: ٣٤٠
عدسة بنت مالك بن عوف: ٣٠٩
العدوي، أبو الجهم بن حذيفة: ٢٩٣
- عدي بن أبي الزغباء: ١٦٧
عدي بن حاتم الطائي: ٢٠٠، ٢٢٦، ٣٢٥
عدي بن زيد: ٢٨٣
عدي بن نصر بن ربيعة: ٢٥٤، ٢٥٥
عروة بن الزبير: ٩ - ١١، ١٩ - ٢٢، ٥٣ - ٥٩، ٦١ - ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٨٧، ١٠٣، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٩، ١٤٤، ١٥٤، ١٧١، ١٨٤، ٢٠٣، ٣٤١، ٣٤٩
عروة بن زيد الخيل الطائي: ١٩٨
عروة بن شسيم بن البياح: ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٥
العرين بن الهيثم: ٢٧٤، ٢٧٥
عصم بن النعمان بن مالك: ٢٧٩
عطاء بن يسار: ٣٣٠
القطار، داود بن عبد الرحمن: ١٨٥، ٢٩٤
عفان بن مسلم: ١٨٢ - ١٨٤
عقبة بن العيزار: ١٩٧
عقبة بن سمعان: ١٩٢، ١٩٣
عقبة بن عامر بن نابي: ١٨٦
عقبة بن عمرو: ١٠٠
عقيل بن أبي طالب: ١٧٦
عكرمة بن أبي جهل: ١٤٦، ١٤٧، ١٥٨ - ١٦٠، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ٢١٨
العلاء بن الحضرمي: ١٩٨
العلاف البصري، إبراهيم: ٣٠٦
علي بن أبي حرمة: ٣٠١
علي بن أبي طالب: ٢٢، ٣٢ - ٣٤، ٧٣، ٧٩، ٨٢ - ٨٤، ٨٦، ١٠٠، ١٠٧، ١١٦، ١١٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٨، ١٥٩

عمر بن العلاء: ٣٢٩، ٣٢١
 عمر بن كعب القرظي: ١٦٠
 عمرو بن أبي بزل: ٢٦٤
 عمرو بن الياس بن مضر: ٢٥١، ٢٦٧
 عمرو بن بديل: ٢٩٦
 عمرو بن حريث: ٢٦٥، ٣٠٥، ٣٥٠
 عمرو بن حسين: ١٧١
 عمرو بن حاد بن أبي حنيفة: ٣٠٢
 عمرو بن حسة الدوسي: ٣٣١
 عمرو بن الحقم الخزاعي: ٢٢٦، ٢٩٣
 عمرو بن دينار: ٢٩٤
 عمرو بن سالم الخزاعي: ١٧٣
 عمرو بن سعيد بن العاص: ١٢٨، ١٦٢،
 ١٦٣، ١٦٥، ١٧٢، ١٨٩، ١٩٣
 ٢٠٨ - ٢١٢، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٠
 ٢٣٥، ٢٥٨، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٩٥
 ٣٢٩، ٣٠٠
 عمرو بن شمر: ٢٢٢ - ٢٢٥
 عمرو بن عاصم: ١٨٣
 عمرو بن عبد مناف: ٢٥٠، ٢٥١
 عمرو بن عبد ود بن أبي قيس: ١٥٨،
 ١٥٩، ١٧٠
 عمرو بن عثمان: ٢٧٠، ٢٧١
 عمرو بن عدي بن نمارة بن لخم: ٢٥٣
 عمرو بن لحي بن قمعة: ٢٦٧، ٣١٤
 عمرو بن محمد: ٣٠٢
 عمرو بن معدي كرب: ٢٢٠
 عمرو بن ميمون الأودي: ١٦٢
 عمرو بن الهيثم: ١٨٣
 عمرو بن يزيد الحكمي: ١٩٢، ٢٠٦
 عمرو القنا بن عميرة: ٢٨٩

١٦٢، ١٦٩، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٩ -
 ١٩٢، ١٩٥، ١٩٩ - ٢٠١، ٢٠٨
 ٢٢٢ - ٢٢٤، ٢٢٦ - ٢٣٣، ٢٤٠
 ٢٧٠، ٢٧١، ٢٩١، ٢٩٣ - ٢٩٧
 ٣١٧ - ٣١٩، ٣٢٦، ٣٤٥، ٣٤٩
 علي بن الحسين: ١١٧
 علي بن زيد بن جدعان التميمي: ٢٧١
 علي بن عبد الله: ٢٧١
 علي بن عيسى: ٣٣٢
 علي بن مجاهد: ٢٣٥
 علي بن محمد: ٣٢٢
 علي بن مسلم: ٣٤٨
 علي بن المغيرة الأثرم: ٣٠٤
 عمار بن ربيعة: ٢٢٢
 عمار بن ياسر: ١٣٣، ١٩٨، ٢٩٢، ٢٩٤
 ٢٩٦، ٣٠٦، ٣١٧
 عمارة بن عمرو بن حزم: ١٨١
 عمر بن بكير: ٢١٥
 عمر بن خالد: ١٩٦
 عمر بن الخطاب: ١٨، ٦٢، ٦٣، ٧٢،
 ٧٧، ٨٢ - ٨٤، ١٠٠، ١٣٠ - ١٣٢
 ١٤٧، ١٦٢، ١٦٧، ١٧٦ - ١٧٨
 ١٩٨ - ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٣٣، ٢٦٣
 ٢٧١، ٢٧٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠١
 ٣٠٢، ٣٠٤ - ٣٠٦، ٣١٠، ٣١٦ -
 ٣١٩، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٤٥ - ٣٤٨
 عمر بن سعد بن أبي وقاص: ٢٢٩، ٢٦٥
 ٣٠٨
 عمر بن عبد العزيز: ٥٥، ٧٠، ٨٥، ٩٠
 ١٨١، ٢٣٩ - ٢٤١، ٣٠١ - ٣٠٣
 ٣٠٧

عمرو الناقد: ٣٠٢

عمير بن إسحاق: ٢٧٠

عمير بن إلياس بن مضر: ٢٦٧

عمير بن وهيب: ٧٤

العنبري، عامر بن عبد الله: ٢٣٥

العنبري، قيس بن سليمان: ١٨٢

عنبة بن سعيد بن العاص: ٣٠٧

عوانة بن الحكم: ٩، ٣٢، ٣٣، ٣٦، ٤٣،

١٠٦ - ١٠٩، ١١١، ١١٢، ١١٧،

٢٠٣ - ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠،

٢١٢ - ٢١٥

عوانة بنت قيس بن عيلان: ٢٦٨

عوف بن الحارث: ١٨٦

عوف الجذمي: ٢١٧

عون بن جعفر بن أبي طالب: ٢٧١

عوير بن شجنة بن الحارث: ٢٨٢

عويم بن ساعدة: ١٤٤، ١٨٦، ٣٤٥،

٣٤٩، ٣٥٠

عياش بن أبي ربيعة: ١٦٧

عياض بن غنم: ٣٢٩

عيسى بن إدريس: ٣٣٩، ٣٤٠

عيسى بن شيخ: ٣٢٢

عيسى بن علي: ٢٤٧

عيسى بن عمر الثقفي: ١١١

عيسى بن مصعب: ٢٧٤

عيسى بن موسى: ٢٤٦ - ٢٤٩، ٣٢٠

عيلان بن مضر: ٢٦٧

عينة بن حصن بن حذيفة بن بدر: ١٥٥،

١٥٨، ٢١٧

عينة بن موسى: ٢٤١

- غ -

الغضبان بن القبعثري: ٢٧٤

غيسلستان: ٢٣٦

- ف -

فاطمة بنت زائدة بن جندب: ٢٦٩

فاطمة الزهراء: ٦٣، ٨٢، ١٤٠، ١٩٥،

١٩٧، ٢٦٩ - ٢٧١، ٣١٩، ٣٤٩

الفرافصة بن الأحوص: ٢٦٧

الفرافصة الكلبي: ٢٦٧

الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة: ٣٦،

١٩٤، ٢٧٩، ٢٩١

الفرغاني، الدرغمان: ٣٥٤

الفزاري، حذيفة بن بدر: ١٣٩

الفضل بن دكين: ١٨٢

الفضل بن دينار: ٢٤٤، ٢٤٥

الفضل بن العباس: ٣١٧، ٣٢٣، ٣٢٤

الفضل بن يحيى: ٣٣٢

فضيل بن خديج: ١٩١، ٢٣٠

فهر بن مالك بن النضر: ٢٥١

الفهري، حبيب بن مسلمة: ١٩١، ٢٢٩

الفهري، الضحاك بن قيس: ٢٠٥ - ٢٠٧،

٢٩٧ - ٢٩٩

- ق -

القاسم بن سلام: ٣٠١

القاسم بن محمد الثقفي: ٢٦٩، ٣٣٠

القاسم التنعي: ٢٦٤

قباذ (ملك الفرس): ٣٣٣ - ٣٣٥

قيصة بن إلياس: ١٦٣

قيصة بن ذؤيب الخزاعي: ٢١١، ٢٧٢

قحطبة بن شبيب: ٢٤١، ٣٤٠، ٣٤١

قرة بن عبد الرحمن: ٨٢

قرط بن سفيان: ٢٧٩

القرقساني، محمد بن مصعب: ١٨٤

القصري، أسد بن عبد الله: ٣٠٩، ٣٣٨

القصري، خالد بن عبد الله: ٨٢، ٢٦٨

٢٧٤، ٣٠٥، ٣٠٩، ٣٣٨، ٣٣٩

القصص الشعبي: ٩ - ١١، ١٤، ٢٣ - ٢٦

٢٧، ٣٦، ٦٥، ٦٧، ٨١، ٨٧، ٨٩

٩٢، ٩٧، ٩٨، ١٠٤، ١١١، ١١٥

١١٦

قصي بن كلاب: ٢٥٠

قضاة بن مالك: ٢٦٦

قضاة بن معد بن عدنان: ٢٦٦

قطبة بن عامر بن حديدة: ١٨٦

قلاية بنت الحارث: ٢٦٩

قلاية بنت سعيد: ٢٦٩

قيس بن امرؤ القيس: ١٦٦

قيس بن الربيع: ٣١٠

قيس بن زهير العبيسي: ١٣٨، ١٣٩

قيس بن سعد: ١٩١

قيس بن فهدان الكناني: ١٩١

قيس بن كنانة بن خزيمة بن مدركة: ٢٥١

قيس بن مخزومة بن المطلب: ١٦٤

قيس بن مسعود: ٢٨٤

قيس بن مسهر الصيدائي: ١٩٤

قيس بن الهيثم: ٢٩١

قيس بن يزيد: ١٩٢

- ك -

الكاظم، موسى: ٤٦

كثير بن محمد: ٢٩٨

كثير بن همام: ٣٣١

كرز بن جابر: ١٢٥

كريب بن أبرهة: ٢١٠

الكسائي، علي بن حمزة: ٩٨

كسرى أنوشروان (ملك الفرس): ٧٢،

٧٨، ٨١، ٩٠، ١٥٧، ١٦٣، ١٦٤،

٢٥٠، ٢٥٣، ٢٧٤، ٢٨٣، ٢٨٤،

٣٣٣ - ٣٣٦

كعب الأحبار: ٩، ٢٣، ٧١، ٨١، ٩٧،

٢١١

كعب بن أسد القرظي: ١٥٦، ١٥٧

كعب بن الأشرف: ٧٤

كعب بن عبدة النهدي: ٢٠٠، ٢٠١، ٢٩٢

كعب بن عمرو: ٢٦٨

كعب بن لؤي: ١٢٣

كعب بن مالك: ٢٩٣، ٢٩٤

كلباتكين: ٣٥٢

الكلبي، أبو جناب: ١٩٤ - ١٩٦، ٢٧٢

الكلبي، الأصيل بن شهاب: ٢١٣

الكلبي، حسان بن مالك بن بحدل: ٢٠٥ -

٢١١، ٢٧٢، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١

الكلبي، حمية بن حريث: ٢١٠

الكلبي، حميد بن حريث بن بحدل: ٢٠٩،

٢١١

الكلبي، زهير بن الأبرد: ٢٠٩، ٢١٠

الكلبي، العباس بن هشام: ١٩٨ - ٢٠٠،

٢١٤، ٢٩٢، ٢٩٨، ٣٠٦

الكلبي، محمد بن السائب: ٣٥، ٩٧،

١١٠، ١١٢

كليب بن خلف: ٢٣٦

مالك الرماح بن محرز الإيادي: ٣٠٩
 المأمون: ٣٢٥، ٣٣٢
 مبشر بن أحمد: ٣٤٨
 التلمس جرير بن عبد المسيح: ٣٣١
 متمم بن نويرة: ٦٢
 المثني بن حارثة الشيباني: ١٦٤
 المثني بن مخربة العبدي: ٢٩٢
 مجاشع بن مسعود السلمي: ٢٣٤
 المجالد بن سعيد: ١٠٩
 المحدثون: ١٩، ٢٦ - ٢٨، ٣٤، ٣٧، ٤٢،
 ٤٨، ٤٩، ٦٧ - ٦٩، ٩٨، ١٠٣،
 ١٠٨، ١٠٩، ١١٣، ١٢٠
 محرز بن إبراهيم: ٢٤٥
 محرق بن سعد: ٢٨٢
 محمد بن أبي بكر: ١٣٢ - ١٣٤، ٢٩٣،
 ٢٩٦
 محمد بن أبي حذيفة: ٢٩٣
 محمد بن أبي عون: ٣٥١، ٣٥٧
 محمد بن الأشعث بن عقبة الخزاعي: ٣٠٨
 محمد بن بحر أبو طلحة: ٩٧، ١٠٠
 محمد بن جعفر بن أبي طالب: ٢٧١
 محمد بن الحنفية: ٢٦٠
 محمد بن خالد بن يزيد: ٣٥٦
 محمد بن خنيس: ٣٣٧، ٣٣٨
 محمد بن دينار: ١٧١
 محمد بن راشد المغربي: ٣٥٢
 محمد بن سعد: ١٣٢، ٢٧٠، ٢٩٤، ٢٩٦،
 ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٤
 محمد بن سهل: ١٨٧
 محمد بن سول: ٢٤٢، ٢٤٣
 محمد بن صالح: ١٤٧، ١٦٨، ١٧٠،

كليب بن ربيعة: ٢٨٠
 الكميث: ٢٣٨
 كميل بن زياد النخعي: ٢٠١
 كنانة بن بشر التجيبي: ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٦
 كنانة بن بشر السكوني: ٢٩٢
 كوفية بن عمر: ٢٧٢، ٣٠٦
 - ل -
 لاهز بن قريظ: ٣٤٠، ٣٤١
 لبنى بنت الحارث: ٢٦٩
 اللحام بن الحارث: ٢٨١
 اللغويون: ٢٨، ٣٠، ٣٨، ٣٩، ١١٠،
 ١١١، ١١٣
 الليث بن سعد: ٨٦، ١٨٣
 ليلي بنت حلوان: ٢٦٧

- م -
 مادية المنقرية: ٢٨٢
 مارية بنت شمعون إبراهيم: ٢٦٩
 مال بن قادم: ٢٤٤
 مالك بن أنس: ٧٠، ٨٦، ١٢١، ١٨٤،
 ٣٠٢
 مالك بن ثعلبة: ٣٠٨
 مالك بن الحارث: ٢٠٠
 مالك بن حبيب التميمي: ٢٠١
 مالك بن حسل: ١٢٣
 مالك بن زهير: ٢٥٢
 مالك بن سعد: ٣٢٦
 مالك بن طوق: ٣٥٠
 مالك بن قيس: ٣٠٨
 مالك بن هبيرة السكوني: ٢٠٧، ٢٠٨
 مالك بن الهيثم: ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤١

١٧١، ١٧٤، ١٨٥ - ١٨٧، ٢٢٠

محمد بن طلحة: ١٣٤

محمد بن عبد الله بن بشر: ٣٥٢

محمد بن عبد الله بن طاهر: ٣٥٠ - ٣٥٦

محمد بن عبد الله بن مسلم: ١٠٦، ١٢١،

١٣٢، ١٧١، ٣٥٠

محمد بن عبد الرحمن: ٣٢٠

محمد بن عبيد الطنافسي: ١٨٣

محمد بن علي: ٢٢٤، ٢٦٣، ٣٣٧ - ٣٤٠

محمد بن عمر بن علي: ٢٦٠ - ٢٦٢

محمد بن القاسم: ٢٣٩، ٢٤٠

محمد بن قدامة: ١٧١

محمد بن قيس: ١٩٤

محمد بن كعب القرظي: ١٥٤

محمد بن المثنى: ٢٣٧

محمد بن مروان: ٢٧٤

محمد بن مصفى الحمصي: ٢٩٩

محمد بن موسى المنجم: ٣٥٣

محمد بن هارون: ٣٣٢

محمد بن هرثمة بن أعين برقة: ٣٢٢

محمد بن هلال: ٣٢٢

محمد بن يحيى بن سهل بن أبي حثمة: ١٧١

محمد بن يزيد الرفاعي: ٢٩٨

محمود بن لييد: ١٦٨، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٥،

١٨٦

محمود بن مسلمة: ١٣١

المخارق بن غفار: ٢٤١، ٢٤٢

المختار بن أبي عبيد: ٣٠٦

مخرمة بن نوفل: ١٦٦، ١٧٢، ١٧٦

الدائني، علي بن محمد: ٩، ١٦، ٣٢، ٣٤،

٣٥، ٤٣، ٤٥، ١٠٦، ١١٠، ١١٢،

١١٨، ٢٣٣ - ٢٤١، ٢٤٣ - ٢٤٦،

٢٤٨، ٢٤٩، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٥،

٣٠٧

مدرسة العراق: ١١، ١٠٣، ١١٥

مدرسة المدينة: ١١، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٨،

٥٣، ٨٧، ٩٠، ٩٧، ٩٨، ١١٣،

١١٥، ١١٨

مرار بن مرة: ٣٣١

مرة بن سفيان: ٢٧٩

مرداس بن فضلة: ٢٤١

مروان بن الحكم: ٨٣، ١٣٢ - ١٣٤،

٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧ - ٢٠٩، ٢١٢،

٢٤١ - ٢٤٥، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٩٣،

٢٩٤، ٢٩٦ - ٢٩٨، ٣٠٣، ٣٠٩

المروزي، أبو صالح: ٢٤١، ٣٢٦

المري، حصين بن الحمام: ٢١٢

مزامح بن خاقان: ٣٥٧

مزدك بن مازيار: ٣٣٣، ٣٣٤

المزدلف بن أبي ربيعة بن ثعلبة: ٢٨٣

المستعين: ٣٥٠ - ٣٥٣، ٣٥٦

المستوغر، عمر بن ربيعة: ٢٥٦

مسحل بن زيداء بنت جرير: ٢٨٨

مسروق بن الأجدع: ١٨٢، ١٨٣

مسعر بن رخیلة بن نويرة: ١٥٥

مسعر بن فدكي: ٢٣٠

مسعر بن كدام: ٣٠٧

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: ٩٣،

٩٨، ٩٤

مسلم بن عقيل: ١٠٨، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٧،

مسلم بن المغيرة: ٢٤٥، ٢٤٦

مسلمة بن عبد الملك: ٣٣٨

- مسلمة بن محارب: ٢٣٤، ٢٤٥، ٢٨٤، ٣٠٥
- المسور بن غرمة: ١٧٨، ٢٠٠
- مسيلم الكذاب، أبو ثمامة: ٢١٦ - ٢٢٠
- مصعب بن ثابت: ١٨٠، ٣٠٢
- مصقلة بن هيرة: ٢٢٨
- مضر بن نزار: ٢٦٧
- المطعم بن عدي: ١٤٣
- الطلب بن عبد مناف: ٢٥٠
- المظفر بن سيسل: ٣٥٦
- معاذ بن جبل: ١٤٥
- معاذ بن الحارث: ١٨٦
- معاذ بن رفاعه بن رافع: ١٧٠، ١٨٥، ١٨٧
- معاذ بن عفراء: ١٤٤، ١٨٥
- معاذ بن محمد: ١٧١
- معانة بنت جوشم: ٢٦٦
- معاوية بن أبي سفيان: ٣٣ - ٣٥، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٧٧، ٨٣، ٨٤، ١٠٧، ١١٦، ١١٧، ١٢٣ - ١٢٥، ١٤٦، ١٦٢، ١٨٩ - ١٩٢، ١٩٥، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٢٣ - ٢٢٨، ٢٣٠ - ٢٣٤، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣٠٢ - ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٢٩، ٣٣١
- معاوية بن إسحق بن زيد: ٢٦٢، ٢٦٣
- معاوية بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان: ٢٩٧ - ٢٩٩، ٢٠٥، ٢٠٨
- معبد الجهني: ٣٣٠
- معتب بن قشير: ١٥٧
- المعتز: ٣٥٠ - ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٧
- المعتصم: ٣٤، ٤٦، ٣٣٢
- المعتضد: ٣٢٣
- المعتمد على الله: ٣٢٢، ٣٢٣
- معد بن عدنان: ٢٥١، ٢٦٦
- معدي كرب بن الحارث: ٢٨٠
- معقل بن إدريس: ٣٣٩، ٣٤٠
- معقل بن قيس الرياحي: ١٩١، ٢٠١
- المعل بن زياد: ١٨٢
- معمار بن راشد: ١٢١، ١٢٧، ١٣٥، ١٧١، ١٨٤، ٢٩٤
- معن بن عدي: ٣٤٩، ٣٥٠
- معن بن عيسى الأشجعي: ١٨٤
- المغيرة بن أبي لييد: ١٥٣
- المغيرة بن شعبة: ١٦٢، ١٦٣، ٢٢٠، ٢٩٣، ٢٩٥، ٣٠٥ - ٣٠٧، ٣١٧
- ٣١٨، ٣٣٠، ٣٣١
- المغيرة بن قصي: ٢٥١
- المغيرة بن نوفل: ٢٧٠
- المفضل الضبي: ١٠٦
- المفضل الكرماني: ٢٣٤، ٢٣٦
- مقاتل بن حسان: ٣٠٨
- المقداد بن الأسود: ١٦٢
- المقداد بن عمر: ١٦٧، ٣١٧
- المقلل: ٢٨٣
- المقوقس: ٢٦٩
- مكرز بن حفص: ١٣١
- المكر الأضجم الضراري: ٢٨٨
- منبه بن الحجاج: ١٦٩
- المتصر: ٣٥١
- المنذر بن ساوى: ٦١
- المنذر بن محمد بن الأشعث: ٢٦٤
- النصور: ٢٤٥ - ٢٤٩، ٢٧٥ - ٢٧٧، ٣١٠، ٣١٩، ٣٢٠

ميمون بن مهران: ٣٣١

المنقري، نصر بن مزاحم: ٩، ٣٣، ٣٤،
١٠٧، ١٠٩، ١١٧، ٢٢٢ - ٢٢٥،

٢٢٧، ٢٣٠

منكجور بن قارن الأشروسي: ٣٥٥

المنهال بن فتان: ٢٤١

المهتدي: ٣٢٢

المهدي، أبو عبد الله: ٤٦، ٢٧٦، ٢٧٧،

٣١٩ - ٣٢١

مهدي بن ميمون: ١٨٣

المهلب بن أبي صفرة، أبو سعيد: ٢١٢،

٢٣٣، ٣٢٩، ٣٤١

المهلب بن إياس: ٢٣٧، ٢٣٨

مهلهل بن زيد: ٢١٧

المهلهل، عدي بن ربيعة: ٢٨٠

المؤتمن: ٣٣٢

موسى بن أبي عبد الله: ٣٢٠

موسى بن أشناس: ٣٥٧

موسى بن بغا: ٣٥١

موسى بن داود: ١٨٤

موسى بن عبد الله بن عامر: ٢٣٥

موسى بن عقبة: ٢٤، ٦٨، ٨٧، ١٠٨،

١٤٢، ١٤٤ - ١٤٧

موسى بن كعب: ٢٤١، ٢٤٢، ٣٣٨

موسى بن محمد بن إبراهيم: ١٧١

موسى بن نصير: ١٨١، ٢٣٩، ٣٢٩

موسى بن يعقوب بن عبد الله: ١٧٩

مؤمل بن إسماعيل: ١٨٣

مؤنس بن فضالة: ١٧٤

المؤيد إبراهيم: ٣٥٦

ميسرة العبدي: ٣٣٧، ٣٣٨

ميمون الأعشى: ٢٨٦، ٢٨٧، ٣٠٨

- ن -

ناتل بن قيس: ٢٠٥، ٢٠٧

نافع أبو محمد: ١٨٥، ٣٠٢، ٣١٠

نافع بن الأزرق الحنفي: ٢٨٩

نافع بن كثير: ١٨٥

نائلة بنت الفرافصة: ٢٩٦

النجاشي (ملك الحبشة): ٦٥، ٧٣، ١٢٢،

١٢٨، ١٤٣، ٢٢٨، ٢٥٠

نجدة بن عامر الحنفي: ٢٨٩

نجوية بن قيس: ٣٥٧، ٣٥٠

نزار بن معد بن عدنان: ٢٦٦، ٢٦٧

نسطاس: ١٧٢

النصر بن الحارث: ١٧١

نصر بن خزيمة: ٢٦٢، ٢٦٤

نصر بن سيار: ٢٣٦، ٣٤١

نصير بن المحتضر: ٢٤١

النضري، حيي بن أخطب: ١٥٦، ١٥٧

النضري، النعمان بن الأفقم: ٢٣٥

النعمان بن ثعلبة: ١٧٥

النعمان بن زرعة التغلبي: ٢٨٣، ٢٨٤

نعمان بن صهبان الراسبي: ٢٩١

نعمان بن قريع بن عبيد: ٢٧٩

النعمان بن مقرن: ٣٢٩

النعمان بن المنذر: ١٦٣، ١٩٧، ٢٨٣،

٢٨٤، ٣٣٤، ٣٣٥

نعيم بن حماد: ٣٠١

نعيم بن عبد كلال: ٦١

نعيم بن مسعود بن عامر: ١٥٩، ١٦٠

النمير بن قاسط: ٢٧٨

الهلوات الكلبي: ٢٤٠
 همام بن يحيى: ١٨٣
 الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد: ١٤،
 ٩٧، ٣٦

الهمداني، حمزة بن مالك: ١٩٢، ١٩١
 الهمداني، عبد الله بن نمير: ١٨٣، ١٨٤
 الهمداني، محمد بن مالك: ٢٦٤

هند بنت أبي سفيان: ٢٩١

هند بنت أبي هالة: ٢٦٩

هند بنت عتبة: ١٧٢

هند بنت عتيق: ٢٦٩

هند الفزارية: ٢٩٠

هوروقس، جوزيف: ٥٧، ٩١

الهيون بن خزيمه: ٢٦٨

الهيثم بن الأسود النخعي: ٢١٢، ٢١٣

الهيثم بن بسام: ٢٤٣

الهيثم بن عدي: ٣٢، ٣٧، ٤٥، ١١٢

١١٨، ٢٧٢، ٢٧٤ - ٢٧٦، ٣٠١

٣٠٦

- و -

واصل الخناط: ٢٦٥

واقدة بنت أبي عدي: ٢٥٠

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر: ٩،

٢٠، ٢١، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٤٣،

٤٥، ٤٦، ٦٧، ٧٠، ٨٠، ١١٨

١٢٣، ١٢٧، ١٣٢، ١٤٦، ١٦٦ -

١٧٤، ١٧٦ - ١٨١، ١٨٥ - ١٨٧

٢٧٠، ٢٩٢ - ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٩

٣٠٤، ٣٠١

الوالي، الحارث بن كعب: ١٩٢، ١٩٣

نمير بن ولة: ٢٣٥

نهار الرجال بن عثوة: ٢١٨

نهيك بن عزيز: ١٩٢

نوفل بن عبد مناف: ٢٥٠

نوفل بن معاوية الديلي: ١٧٢

نيزك طرخان: ٢٣٧، ٢٤٧، ٢٤٨

- ه -

هارون بن عيسى: ٢٣٧

هارون الرشيد: ٣٢٠، ٣٢١، ٣٣٢

هاشم بن عبد مناف: ٢٥٠

هالة بنت أبي هالة: ٢٦٩

هالة بنت عبد مناف: ٢٦٩

هانئ بن عروة: ١٩٥

هانئ بن قبيصة: ٢٨٥، ٢٨٦

هانئ بن مسعود بن هانئ: ٢٨٣، ٢٨٤

هيرة بن أبي وهب: ١٥٨، ١٧٠

هذبة بن خشرم: ٢٦٦

هذيل بن عامر بن الياس: ٢٦٨

هرقل: ٦٠، ٧٨، ٨١، ٢٥٠، ٣٠١

هرمز: ٢٢١، ٣٣٤

هشام بن سعد: ١٢٧، ١٧٧، ١٨٥

هشام بن عبد الملك: ٨٥، ٨٦، ٢٦٠،

٢٦١، ٢٧٥، ٣٣٨ - ٣٤١

هشام بن عروة: ٣٣، ٥٤، ١٠٨، ١١١،

١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٨٣، ١٨٤

٢١٦

هشام بن عمار: ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٣

هشام بن عمرو التغلبي: ١٤٣، ٢٤٣

هشام بن القاسم الكلبي: ١٨٣

هشام بن الوليد: ١٦٣

يحيى بن حزة: ٣٠١
 يحيى بن خالد: ٣٣٢
 يحيى بن سعيد: ١٩٣، ٢١١، ٢٧٣
 يحيى بن صفوان: ٢٤٤
 يحيى بن عبد الله بن أبي قتادة: ١٧٠، ١٧١
 يحيى بن المغيرة بن عبد الرحمن: ١٧٠
 يزيد بن الوليد (ملك إيران): ٤١
 يزيد بن حارث: ٣٣٥
 يزيد بن أبي حبيب المصري: ١٥١، ١٨٦
 يزيد بن أبي النمير الغساني: ٢٠٦، ٢٠٩
 يزيد بن حارث: ٢٨٦
 يزيد بن حمار السكوني: ٢٨٥، ٢٨٦
 يزيد بن خالد القسري: ٢٦٠، ٢٦١
 يزيد بن ربيعة بن مفرغ: ٢٩٠
 يزيد بن رومان: ١٥٤، ١٧٠، ١٧١، ١٨٧
 يزيد بن زياد: ١٦٠
 يزيد بن عبد الملك: ٨٥، ٣٠١، ٣٠٧
 ٣٣٨
 يزيد بن عمر: ٣٠٩
 يزيد بن قيس الأرحبي: ٢٠١
 يزيد بن مزيد الشيباني: ٣٢١، ٣٣٢
 يزيد بن مسهر الشيباني: ٢٨٥، ٢٨٦
 يزيد بن معاوية: ٤٣، ١٠٦، ١١٧، ١٦٥
 ١٩٣، ٢٠٢ - ٢٠٨، ٢٣٤، ٢٥٨
 ٢٦٠، ٢٨٩، ٢٩٧ - ٣٠١، ٣٠٣

٣٣٤، ٣٢٩، ٣٠٤

يزيد بن المكسر: ٢٨٥

يزيد بن المكف النخعي: ٢٠١

يزيد بن المهلب: ١٨١، ٣٢٩

يزيد بن هارون: ١٨٢، ٣٠٥

يزيد بن هانئ: ١٣٠، ٢٤٥

الوالي، مخزومة بن سليمان: ١٧٩
 الوالي، أبو عمار: ١٥٤
 الوالي، هوزة بن قيس: ١٥٤
 الوثنية: ٧٢، ٩٥
 ورقاء بن المعمر: ٢٢٤
 ورقة بن نوفل: ٥٦، ٦٥، ٧٢، ٣١٦
 الوضين: ٣٠٣، ٣٠٤
 وكيع بن الجراح: ١١١، ١٨٤، ٣١٠
 الوليد بن الأزرق: ٣٣٨
 الوليد بن عبد الملك: ٥٥، ٦٢، ٦٥، ٨٣
 ٨٤، ٩٢، ١٨١، ٢٣٩ - ٢٤١، ٢٧٣
 ٣٠٣، ٣٠٢
 الوليد بن عتبة بن أبي سفيان: ٢٠٦، ٢٥٨
 ٢٩٧، ٢٥٩
 الوليد بن عقبة: ٢٠٠، ٣٠٦، ٣٠٧
 الوليد بن مسلم: ٢٩٨، ٣٠٢
 الوليد بن معاوية: ٢٤١، ٢٤٢ - ٢٤٤
 الوليد بن هشام بن المغيرة: ١٧٦، ٣٣١
 وهب بن بقية الواسطي: ٣٠٥
 وهب بن جرير بن حازم: ١٨٣، ٢٩٨
 وهب بن منبه: ٩ - ١١، ١٤، ٢٣ - ٢٥
 ٢٧، ٨٧، ٨٩ - ١٠٠، ١١٣، ١١٨
 ١٣٥ - ١٤٠، ١٥٣، ١٥٤، ٣٢٨
 ٣٣١

- ي -

يارجوخ: ٣٢٢، ٣٢٣

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن

عبد الله: ٩٠، ٩١، ٩٥

يحيى بن جعفر الهاشمي: ٢٤٤

يحيى بن حفص: ٣٥٣، ٣٥٥

يعقوب بن إبراهيم: ٣٥٠، ٣٤٨

يعقوب بن عبد الله السلمي: ٢٦٢

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: ١٩، ٤٤ -

٤٦، ٨٤، ٨٥، ٩٨، ١١٢، ١١٣،

١١٩، ٣١١

يعلى بن عبيد الطنافسي: ١٨٣

يقطين بن موسى: ٢٤٦، ٢٤٧، ٣٢٠،

٣٣٨

يوسف بن عمر: ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣،

٢٦٤، ٣٠٧، ٣٣٩ - ٣٤١

يوليوس قيصر: ١٥٧، ٣٣٥

يونس بن أبي إسحق السبيعي: ١٩٤، ٢٣٧،

٣١٠

يونس بن حبيب: ٣٨، ١١١

يونس بن الحسن: ١٨٢

يونس بن عبيد: ٣٣٠

يونس بن محمد الظفري: ١٧١، ١٨٦

يونس بن يزيد: ٧١

هذا هو المجلد الثاني من الأعمال الكاملة للمؤرخ العربي الأبرز الدكتور عبد العزيز الدوري يُقدّمها مركز دراسات الوحدة العربية إلى القارئ العربي.

إن كتاب نشأة علم التاريخ عند العرب مرجعٌ أساس في تطوّر الكتابة التاريخية ودراسة تاريخ التاريخ لدى العرب، والتي بدونها تتعذّر الكتابة التاريخية النقدية. فيه فحصٌ للمصادر التاريخية، ونقدٌ لرواياتها، وتمييزٌ القوي من الضعيف، والأول من التالي، والأصيل من الموضوع، وتحليلٌ لأسباب نشأة الكتابة التاريخية عند العرب، ولدوافع كتابة التاريخ، واتجاهات المؤرخين، وآرائهم التاريخية، وأسلوبهم في تمحيص الروايات، ونظرتهم إلى أهمية التاريخ ودوره في الحياة الثقافية والحياة العامة، بالإضافة إلى إبراز عوامل الوضع والارتباك، وأثر التيارات السياسية والحزبية.

يشتمل هذا المجلد على خمس رسائل: الأولى: «نشأة التاريخ عند العرب وتطوّره خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة»، والثانية: «أصول مدرسة التاريخ في المدينة: عروة - الزهري»، والثالثة: «بداية القصص التاريخي: وهب بن منبه»، والرابعة: «أصول مدرسة التاريخ في العراق»، والخامسة: «دوافع الكتابة التاريخية والآراء التاريخية التي تنطوي عليها مؤلفات المؤرخين الأولين».

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

التمن: ١٢ دولاراً

أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-143-6



9 789953 821436



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٣)

المعصر العباسي الأول

دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي

الدكتور عبد العزيز الدوري

العصر العباسي الأول
دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي

كلمة شكر

يشكر مركز دراسات الوحدة العربية
مؤسسة عبد الحميد شومان
على المساهمة في تمويل جزء من نفقات طبع وإصدار
الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٣)

العصر العباسي الأول

دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الدوري، عبد العزيز

العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي/
عبد العزيز الدوري.

٣٠٤ ص. - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣)

ببليوغرافية: ص ٢٨٣-٢٩٢.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-82-087-2

١. التاريخ الإسلامي - العصر العباسي. ٢. العباسيون. أ. العنوان.
ب. السلسلة.

956.01

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى عن مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت، تموز/ يوليو ٢٠٠٦

وأول العلم بكل غائب الظنون. والظنون إنما تقع في
القلوب بالدلائل. فكلما زاد الدليل قوي الظن حتى
ينتهي إلى غاية تزول معها الشكوك عن القلوب، وذلك
لكثرة الدلائل وتراصفها.

الجاحظ

المحتويات

١٣		مقدمة
١٥		الفصل الأول : الدعوة العباسية
١٧		تمهيد
١٧		أولاً : الحالة الاجتماعية للموالي
١٩		ثانياً : الأوضاع المالية
٢٠		١ - المساواة العامة
٢٢		٢ - الوضع في العراق
٢٤		٣ - الوضع في خراسان
٢٥		ثالثاً : الحالة المعنوية
٢٥		١ - الحالة في الكوفة
٢٦		٢ - الحالة في خراسان
٢٨		رابعاً : الدعوة
٢٨		١ - الدعوة الشيعية
٣١		٢ - الدعوة العباسية
٣٤		٣ - أساليب الدعاة
٣٦		٤ - سير الدعوة
٤٣		خامساً : المبادئ التي استفادت منها الدعوة

٤٩		الفصل الثاني : معنى الانتقال من الأمويين إلى العباسيين
٥٩		الفصل الثالث : أبو العباس
٦١		أولاً : دخول العباسيين الكوفة
٦٢		ثانياً : دسائس الخلال
٦٤		ثالثاً : البيعة لأبي العباس
٦٦		رابعاً : برنامج العباسيين
٦٩		خامساً : انتصار أبي العباس على الأمويين
٧٠		سادساً : قتل الخلال
٧١		سابعاً : أبو العباس وأبو مسلم الخراساني
٧٢		ثامناً : الإداريات
٧٤		تاسعاً : انتصار العباسيين في آسيا الوسطى
٧٤		عاشراً : كلمة ختامية في أبي العباس
٧٧		الفصل الرابع : أبو جعفر المنصور
٧٩		أولاً : مزايا أبي جعفر المنصور
٨٠		ثانياً : المشاكل الداخلية
٨١		١ - ثورة عبد الله بن علي
٨٣		٢ - التخلص من أبي مسلم الخراساني
٨٦		٣ - المنصور والعلويون
٩٢		ثالثاً : الحركات الفارسية في عهدي أبي العباس والمنصور
٩٢		١ - بهافريد
٩٣		٢ - الحركات الدينية الأخرى
١٠٠		رابعاً : العلاقات الخارجية
١٠٣		خامساً : الإداريات
١٠٣		١ - العاصمة
١٠٦		٢ - السياسة الإدارية

١٠٩	٣ - السياسة المالية
١١٠	٤ - ولاية العهد
١١١	سادساً : تقدير
١١٣	الفصل الخامس : المهدي والهادي
١١٥	تمهيد
١١٥	أولاً : سياسة المهدي
١١٨	ثانياً : المشاكل الداخلية
١١٨	١ - مطاردة الزندقة
١٢٣	٢ - ثورة المقتنع (١٥٩ - ١٦٣ هـ / ٧٧٦ - ٧٨٠ م)
١٢٧	ثالثاً : المهدي والبيزنطيون
١٢٩	رابعاً : الإداريات
١٢٩	١ - الاستقرار السياسي والإداري
١٣٠	٢ - المالية
١٣١	٣ - التنظيمات الإدارية
١٣٢	٤ - ولاية العهد
١٣٣	٥ - كلمة ختامية
١٣٤	خامساً : سياسة موسى الهادي
١٣٩	الفصل السادس : هارون الرشيد
١٤١	مقدمة
١٤٤	أولاً : المشاكل الداخلية
١٤٤	١ - خراسان
١٤٧	٢ - شمال أفريقية واليمن
١٤٨	٣ - الرشيد والعلويون
١٥٠	٤ - الخوارج
١٥١	٥ - الشام

١٥١		ثانياً : السياسة الخارجية
١٥١		١ - علاقة الرشيد بالبيزنطيين
١٥٥		٢ - الصلات بين الرشيد والهند والصين
١٥٦		٣ - الصلات بين هارون الرشيد وشارلمان
١٦١		٤ - الرشيد والبرامكة
١٦٤		ثالثاً : البرامكة قبل الرشيد
١٦٦		١ - نفوذ البرامكة في عصر الرشيد
١٧٢		٢ - أسباب نكبة البرامكة
١٨٠		رابعاً : الإداريات
١٨٢		خامساً : كلمة ختامية
١٨٥		الفصل السابع : الخلاف بين الأمين والمأمون
١٨٧		مقدمة
١٩١		أولاً : مشكلة العهد
١٩٣		ثانياً : الخلاف وأسبابه
١٩٥		ثالثاً : دور الدبلوماسية في الخلاف
٢٠٢		رابعاً : نظرة في النزاع المسلح (١٩٥ - ١٩٨ هـ / ٨١٠ - ٨١٣ م)
٢٠٥		الفصل الثامن : المأمون
٢٠٧		مقدمة
٢٠٩		أولاً : المشاكل الداخلية
٢٠٩		١ - ثورات العلويين
٢١١		٢ - البيعة لعلي الرضا
٢١٤		٣ - علاقة المأمون ببني سهل
٢١٨		٤ - المأمون وبنو طاهر بن الحسين
٢٢١		ثانياً : الاضطرابات في الجزيرة والشام ومصر
٢٢٣		ثالثاً : المأمون والبيزنطيون

٢٢٥	رابعاً : عهد المأمون ووصيته
٢٢٥	خامساً : تقدير
٢٢٧	الفصل التاسع : المعتصم بالله (أبو إسحاق محمد)
٢٢٩	مقدمة
٢٣١	أولاً : المعتصم والأثر الك
٢٣٤	ثانياً : المشاكل الداخلية
٢٣٤	١ - حركة بابك الخرمي (٢٠١ - ٢٢٢هـ)
٢٣٤	أ - أصول الحركة
٢٣٧	ب - أتباع بابك وحلفاؤه والظروف التي ساعدته
٢٣٩	ج - فشل الحركة
٢٤٢	٢ - ثورة الزط
٢٤٣	٣ - ثورة المازيار
٢٤٦	٤ - نكبة الأفشين
٢٤٩	٥ - الثورات الأخرى
٢٥٠	ثالثاً : المعتصم والبيزنطيون
٢٥٥	رابعاً : الإداريات
٢٥٥	١ - الوزارة
٢٥٦	٢ - الجيش
٢٥٨	٣ - العاصمة
٢٦٠	خامساً : تقدير
٢٦١	الفصل العاشر : نظام الضرائب في العصر العباسي الأول
٢٦٣	تمهيد
٢٦٤	أولاً : الخراج
٢٧٦	ثانياً : الجزية
٢٧٨	ثالثاً : الصدقات

٢٧٩	رابعاً : الضرائب الأخرى
٢٧٩	١ - أخماس المعادن
٢٧٩	٢ - الضرائب على المستغلات
٢٨٠	٣ - المكس
٢٨١	خامساً : المصادرة
٢٨٣	المراجع
٢٩٣	فهرس

مقدمة

بينما قطع البحث التاريخي أشواطاً بعيدة في الغرب، واتجهت عناية مؤرخيه إلى نواحيه المختلفة من مالية واجتماعية وثقافية، فضلاً عن النواحي السياسية، فإن مؤرخ تاريخ الإسلام لا يجد بين يديه إلا معلومات مرتبكة (غالباً) قليلة لا تفي بالمراد. فما كتب في تاريخه السياسي لا يرضي، وتاريخه الاقتصادي مهممل إلى الآن وأما تاريخ الحضارة فما زال في بدئه.

فعسى أن تسدّ هذه المحاضرات (وهي مما ألقى على طلاب السنة الثالثة في دار المعلمين العالية) بعض الفراغ في التاريخين المالي والسياسي للعصر العباسي الأول.

أما رسالة هذه المحاضرات فهي تعويد طلابنا على طريقة البحث العلمي في مجابهة معضلات التاريخ، ولا ننكر أن هذه المحاضرات لم تف هذا الموضوع حقّه، إذ إنها نتاج بحث أعد في أثناء السنة الدراسية. وإذا ما سمحت لنا الأيام، فسنعيد كتابتها على وجه أدق وأوفى، والله الموفق للرشاد.

بغداد، ١٤ شباط/فبراير ١٩٤٤

عبد العزيز الدوري

الفصل الأول

الدعوة العباسية

تمهيد

نشأت الدولة العباسية على أثر دعاية واسعة النطاق دامت حوالي ثلث قرن، فضمت إلى صفوفها كل من عادي الأمويين، وتركت آثاراً مهمة في نفوس المسلمين (من غير العرب)، وبخاصة الفرس. ولكي نفهم هذه الدعوة علينا أن ندرس أوضاع الأماكن التي انتشرت فيها من الناحيتين المالية والاجتماعية. هذا إضافة إلى دراسة نشوئها وأساليبها ومبادئها التي بشرت بها.

وقد انتشرت الدعوة العباسية الأولى بين الموالي (المسلمين من غير العرب) في العراق وخراسان، إذ أسرعوا وانضموا إليها رغبة في التخلص من أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية السيئة، كما انضم بعضهم لتحقيق آراء كانوا يدينون بها.

أولاً: الحالة الاجتماعية للموالي^(١)

تغلب العرب على الفرس والروم بسرعة فارتفعت نفسياتهم، وتملكهم الشعور بالسيادة. وأخذوا يشعرون أن العربي خلق ليسود وخلق غيره ليعلم، ونظروا إلى العناصر الأخرى نظرة السيد إلى المسود. وتمثلت نظرهم في قول أحدهم عن الموالي «يكسحون طرقنا ويحززون خفافنا ويحكون ثيابنا».

واعتقدوا أنهم هم الأشراف، وأن غيرهم لا حسب لهم حتى بعد إسلامهم إلا بعد أن يلتحقوا ببعض القبائل العربية على أن يكونوا موالي لتلك القبائل^(٢). وربما كان من المفيد أن نذكر أن كلمة «مولى» تعني «العبد» أيضاً.

ولم يحتقروا الموالي لجنسيتهم فقط، بل احتقروهم لمهنتهم، فالعرب يحترفون السياسة والحرب، بينما يشتغل الموالي بالمهن اليدوية (على الأغلب) كالزراعة والصناعة.

(١) انظر في هذا: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨)، ج ٤، ص ٥٥ وما بعدها، وأحمد أمين، ضحى الإسلام، ٣ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٤)، ج ١، ص ١٧ وما بعدها.

(٢) Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1937), p. 27.

ولم يستخدموا الموالي إلا في الأعمال الكتابية وفي الجباية وهم يحتقرونها، وأبعدوهم عن الوظائف النبيلة، فلما ولي سعيد بن جبير القضاء بالكوفة، ضجّ الناس وقالوا: «لا يصلح للقضاء إلا عربي»^(٣).

وكانوا يستخدمونهم في الحروب مشاة، حتى إن المختار بن عبيد الثقفي صديق الموالي أوصى ابن الأشتر عندما أرسله لمحاربة عبيد الله بن زياد: «إن عامة جنودك هؤلاء الحمراء (الموالي) وأن الحرب إن ضرستهم هربوا، فاحمل العرب على متون الخيل وأرجل الحمراء أمامهم»^(٤).

وأبوا أن يقاسمهم الموالي ثمرات البلاد المفتوحة، فحرموهم من العطاء، ومنحوهم بعض الشيء من الغنائم أو الفية. فيذكر الطبري أن أهل الكوفة سخطوا على المختار وأنه «لم يكن في ما أحدث المختار عليهم شيء هو أعظم من أن جعل للموالي من الفية نصيباً»^(٥). وكيف يشاركونهم في الفية (وارد البلاد المفتوحة) وهم يعتبرون البلاد المفتوحة وأهلها كأملك يتصرفون بها؟ يتضح هذا في قول الكوفيين للمختار: «عمدت إلى موالينا وهم فيء أفاءه الله علينا وهذه البلاد جميعاً فاعتقنا رقابهم. نأمل الأجر في ذلك والثواب والشكر، فلم ترض بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا!»^(٦). وتظهر هذه النظرة في قول (شريك): «أهل السواد أرقاء»^(٧)، وقول عمرو بن سعيد والي الكوفة: «السواد بستان قريش»^(٨).

وكان الموالي محتقرين في المجتمع، فلا يخاطبهم العرب بالكنية وكانوا يقولون: «لا يقطع الصلاة إلا ثلاثة: حمار أو كلب أو مولى»^(٩). ولما بنى الحجاج مدينة واسط نفى النبط منها وكتب إلى عامله على البصرة: «إذا أتاك كتابي فانف من قبلك من النبط

(٣) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، عارضه بأصوله وعلق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة، ج ٣ (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، [١٩٥٦])، ج ٢، ص ٤٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٥-٤٠٦.

(٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٧، ص ١١٦، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/١٨٨٥م)، ج ٤، ص ٩٠.

(٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١١٦.

(٧) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، اختلاف الفقهاء، باعتناء يوسف شخت (ليدن: [مطبعة بريل]،

١٩٣٣)، ص ٢٢٥.

(٨) انظر: زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٢، ص ١٩.

(٩) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل

العصر، ٤ ج (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ج ٢، ص ١٦٠.

فإنهم مفسدة للدين والدنيا»^(١٠). ومنع العرب التزاوج مع الموالي، فجلد والي المدينة مولى تزوج من بني سليم وفرق بينه وبين زوجته وضربه مائتي سوط وحلق رأسه ولحيته وحاجبيه^(١١).

وقد امتد احتقارهم إلى أولاد الإماماء، ويسمون ابن الأمة الهجين «لأنه معيب»^(١٢). ويقول ابن عبد ربه: «وكانت بنو أمية لا تستخلف بني الإماماء وقالوا لا تصلح لهم العرب»^(١٣). واحتج الخليفة هشام على زيد بن علي (عليه السلام) عند طلبه الخلافة قائلاً: «بلغني أنك تخطب الخلافة ولا تصلح لها لأنك ابن أمة»^(١٤). حتى إن محمداً ذا النفس الزكية افتخر على المنصور قائلاً: «إني لست من أولاد الطلقاء ولا أعرفت في الإماماء ولا حضنتني أمهات الأولاد»^(١٥).

ولذلك سخط الموالي على الأمويين وعلى من ينتقصهم. يذكر المبرد أن الشاعر جرير هجا بعض بني العنبر بن تميم الذين لم يقرؤه حتى اشترى منهم القرى، فقال: قالوا نبيعهك ببيعاً فقلت لهم بيعوا الموالي واستحيوا من العرب. ويضيف: «وتزعم الرواة أن ما أنفت منه جلة الموالي هذا البيت لأنه حطهم ووضعهم ورأى الإساءة إليهم غير محسوبة عيباً»^(١٦).

وكانت هذه النظرة سائدة في الأوساط الرسمية وبين القبائل والأعراب. أما الأوساط العلمية والدينية، فكانت تنظر إليهم بعين المساواة.

ثانياً: الأوضاع المالية

كانت الضرائب التي فرضها عمر بن الخطاب (عليه السلام) على البلاد المفتوحة معتدلة بالنسبة إلى ما كانت عليه قبل الفتح الإسلامي^(١٧). ولكن الأمويين كانوا بحاجة إلى الأموال الكثيرة لاصطناع الأحزاب ولتهدة الثورات، ولسد حاجات البلاط

(١٠) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، ج ١، ص ٢١٨.

(١١) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني (القاهرة: الساسي، [د.ت.ا])، ج ٤، ص ١٥٠.

(١٢) أمين، ضحى الإسلام، ج ١، ص ٢٥.

(١٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد.

(١٤) انظر: زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٤، ص ٥٧.

(١٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٠.

(١٦) المبرد، الكامل، ج ٢، ص ٥٩ و ٦١.

(١٧) انظر: ألفرد جوشيا بتلر، فتوح العرب لمصر، عربه محمد فريد أبو حديد (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣)، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

وللفتوحات، فأدى ذلك بهم إلى زيادة الضرائب وجمعها بمختلف الطرق، فنتج من هذا الاتجاه مساوئ عامة وأخرى تختص بمناطق معينة.

١ - المساوئ العامة

من المساوئ العامة زيادة كمية الجزية والخراج. فمثال الزيادة في الجزية ما أضيف على أهل الجزيرة (القسم الشمالي من العراق)، حيث كانت جزيتهم ديناراً ومدين قمحاً وقسطين زيتاً وقسطين خلاً في العام لكل رجل. فلم يرض عبد الملك بن مروان بذلك وبعث إلى عامله، فأحصى الجماجم واعتبر الناس كلهم عمالاً بأيديهم، وبحسب ما يكسبه العامل سنته كلها، ثم طرح من ذلك نفقته في طعامه وإدامه وكسوته، وطرح أيام الأعياد في السنة كلها، فوجد الذي يحصل بعد ذلك في السنة لكل فرد أربعة دنانير، فألزمهم ذلك جميعاً وجعلهم طبقة واحدة^(١٨).

وأمثلة الزيادة في الخراج كثيرة منها ما يرويه المقرئ من أن عبيد الله بن الحبحاب صاحب خراج مصر «كتب (سنة ١٠٦هـ) . . إلى هشام بأن أرض مصر تحتل الزيادة، فزاد في كل دينار قيراطاً»^(١٩). ويروي الجهشيارى أن عامل مصر قال لسليمان بن عبد الملك: «يا أمير المؤمنين إني ما جئتك حتى نهكت الرعية وجهدت، فإن رأيت أن ترفق بها وترقها عنها وتخفف من خراجها ما تقوى به على عمارة بلادها وصلاح معاشها فافعل، فإنه يستدرك ذلك في العام المقبل»، فأجاب سليمان: «هبلتك أمك. أحلب الدر، فإذا انقطع، فاحلب الدم والنجا»^(٢٠). وفي سنة ١٠٤هـ في خلافة يزيد بن عبد الملك «اشتد أيضاً أسامة بن زيد التنوخي متولي الخراج على النصرى، وأوقع بهم وأخذ أموالهم ووسم أيدي الرهبان»^(٢١). وفي خلافة هشام بن عبد الملك «تشدد» العامل «على النصرى وزاد في الخراج»^(٢٢).

(١٨) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢هـ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ٢٣ - ٢٤.

(١٩) أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، الولاة وكتاب القضاة، مهذباً ومصححاً بقلم رفن كست (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٧٣، أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية السماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٥ (القاهرة: مكتبة الميحي، ١٩٠٦ - ١٩٠٨)، ج ٤، ص ٣٩٤.

(٢٠) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٥١ - ٥٢.

(٢١) المقرئ، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٩٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٩٥.

واتبع الأمويون طرقاً سيئة في الجباية . فكانوا يستعملون العنف والإهانة في جباية الجزية التي اعتبروها رمز الذل والصغار ، وأجحفوا أحياناً في تقدير الخراج كما في فارس حيث «كان عمال بني أمية يخربون الثمار على أهلها، أي يجزرون مقدارها ثم يقومونها بسعر دون سعر الناس الذي يتبايعون به ، فيأخذونها قرفاً على قيمتهم التي قدروها»^(٢٣).

وأخذوا الجزية والخراج ممن لا تحب عليهم ، ففرضوا الجزية على الرهبان كما فعل عبد العزيز بن مروان في مصر . يقول المقرئزي : «أمر (عبد العزيز) بإحصاء الرهبان ، فأحصوا وأخذت منهم الجزية عن كل راهب ، وهي أول جزية أخذت من الرهبان»^(٢٤). وأخذوا الجزية والخراج من المغلوبين حتى بعد إسلامهم ، كما فعل الحجاج مع الموالي في العراق^(٢٥). وكانت الحال كذلك في خراسان كما يظهر من شكوى خراساني إلى عمر بن عبدالعزيز «يا أمير المؤمنين عشرون ألفاً من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق ، ومثلهم قد أسلموا من أهل الذمة يؤدون الخراج»^(٢٦). ويروي الجهمشيري أن يزيد بن أسلم والي أفريقية ليزيد بن عبد الملك أراد اتباع طريقة الحجاج مع أهل أفريقية فقتلوه^(٢٧).

وفرض الأمويون ضرائب إضافية ، كالرسوم على الصناعات والحرف^(٢٨) ، وضرائب على من يتزوج أو يكتب عرضاً^(٢٩). وأرجعوا الضرائب الساسانية التي تسمى «هدايا النوروز والمهرجان» ، فيذكر الجهمشيري أن معاوية «طالب أهل السواد أن يهدوا له في النوروز والمهرجان ، ففعلوا ذلك فبلغ عشرة آلاف درهم . . .»^(٣٠). وصار العمال يأخذون في الخراج دراهم وزنها أكثر من أربعة عشر قيراطاً (وهي الدراهم الشرعية التي قررها عمر بن الخطاب) ، فكان ذلك يزيد زيادة فاحشة في الضرائب التي يدفعها الأهالي^(٣١).

(٢٣) انظر : جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي ، ج ٥ (القاهرة : مطبعة الهلال ، ١٩٠٣) ، ج ٢ ، ص ٢٢.

(٢٤) المقرئزي ، المصدر نفسه ، ج ٤ ، ص ٣٩٤.

(٢٥) انظر : الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، ج ٨ ، ص ٣٥ ؛ ابن الأثير ، تاريخ الكامل ، ج ٤ ، ص ١٧٩ ، و J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, translated by Margaret Graham Weir, (Calcutta: University of Calcutta, 1927), pp. 279-280.

(٢٦) الطبري ، المصدر نفسه ، ج ٨ ، ص ١٣٤ ، وابن الأثير ، المصدر نفسه ، ج ٥ ، ص ١٩.

(٢٧) الجهمشيري ، الوزراء والكتاب ، ص ٥٧.

(٢٨) بندي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام (القدس : [د.ن.] ، ١٩٢٨) ، ص ٤٢.

(٢٩) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، ج ٨ ، ص ١٢٩ ، وابن الأثير ، تاريخ الكامل ، ج ٥ ، ص ٢٣.

(٣٠) الجهمشيري ، الوزراء والكتاب ، ص ٢٤.

(٣١) الطبري ، المصدر نفسه ، ج ٨ ، ص ١٢٩ ؛ أحمد بن أبي يعقوب البعقوبي ، تاريخ البعقوبي ، ج ٣ ، في ١ (النجف : المكتبة المرتضوية ، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م) ، ج ٢ ، ص ١٩٤ ، وغير لوف فان فلوطن ، السيادة =

وربما كانت الضرائب الإضافية، كما يقول بندلي جوزي أشد وطأة من الخراج والجزية لأنها لم تكن محدودة ولا مستندة إلى قاعدة مقبولة بل كان مقدارها يتوقف على رغبة العمال^(٣٢).

واتخذ العمال ولاياتهم وسيلة للإثراء، فاعترف والي خراسان ليزيد بأنه قد حصل له عشرون مليوناً من الدراهم فسوّغه إياها^(٣٣). وبدل أن يتخذ الخلفاء تدابير لمحاسبة الولاة ومنعهم من الظلم نجدهم يقاسمونهم في فوائدهم في الأموال التي جمعوها بتلك الطرق الباطلة، وهذا معناه رضى الخلفاء بسوء تصرف العمال مع أهل البلاد، إضافة إلى أنه دليل على أن بعضهم كان يهيم مصالح الخزينة المركزية بالدرجة الأولى^(٣٤).

٢ - الوضع في العراق

فقد أسندت الجباية إلى الموالي والدهاقنة (النبلاء المحليون)^(٣٥) لأنهم «أبصر بالجباية وأوفى بالأمانة» من غيرهم، كما قال عبيد الله بن زياد^(٣٦). كما إن الدهاقنة سارعوا إلى اعتناق الإسلام وصاروا حلفاء العرب، فحافظوا على نفوذهم وجمعوا ثروات طائلة، فوقع ثقل الضرائب على الطبقة العامة. يقول ابن قتيبة: «ولم أر في الشعوبية أرسخ عداوة ولا أشد نصباً للعرب من السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرة القرى»^(٣٧).

وقد فرض العرب على أهل الذمة (غير المسلمين في الدولة الإسلامية) في العراق ضريبتين هما: الجزية والخراج، وعند إسلام الذمي يعفى من الجزية^(٣٨).

= العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمه عن الفرنسية ونقده وعلق عليه حسن ابراهيم حسن ومحمد زكي ابراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٤)، ص ٢٩.

(٣٢) جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص ٤٢.

(٣٣) الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ٢٩.

(٣٤) انظر: فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٢٨ - ٣٣.

(٣٥) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٩.

(٣٦) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي (١٩٠٣)، ج ٢، ص ٢٣.

(٣٧) رسائل البلغاء: تحتوي على ما عرف لعبد الله بن المقفع من الأدب الصغير والأدب الكبير وغيرها وما لعبد الحميد بن يحيى الكاتب من الرسائل والنتف والحكم وعلى الرسالة العذراء في موازين البلاغة وأدوات الكتابة لأبي اليسر ابراهيم بن محمد بن المدبر، غني بجمعها محمد كرد علي (القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، ١٩١٣)، ص ٢٧٠.

(٣٨) انظر: أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه أحمد محمد شاكر (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، ص ٣٩؛ أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ في ١ (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م)، ص ٧٨ و٩٣، ويوليوس فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، نقله إلى العربية يوسف العش (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦)، ص ٢٧٦.

وإذا اشترى العربي المسلم أرض خراج لا يدفع عنها إلا العشر. فلما دخل كثير من الذميين في الإسلام، عن عقيدة أو غير ذلك، وكثر شراء العرب الأراضي الخراجية، إضافة إلى توسع نفقات الدولة للإدارة ولواجهة الثورات، أصبحت الدولة مهددة بأزمة مالية. فحاول الحجاج إنقاذ مالية الدولة بأن فرض الجزية على من أسلم، وأعاد بعض الأراضي الخراجية التي تحولت إلى العشر على يد العرب إلى الخراج، وأرجع الفلاحين النازحين إلى المدن إلى قراهم لثلاث ثبورات المزارع^(٣٩). فضج الموالي من سياسة الحجاج لأنها كانت تنافي مبادئ الإسلام، ولم يكتفوا بالأمور. واستمر هذا الوضع حتى خلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ)، فوضع حلاً يتفق والإسلام ويحفظ للجزية حقوقها، ذلك أن أعفى من أسلم من الجزية، ولكنه اعتبر الخراج إيجاراً لأرض الخراج التي هي ملك مشترك للمسلمين، ويترتب على زارع هذه الأرض أن يدفعه سواء أكان مسلماً أم ذمياً^(٤٠). كما ألغى عمر الضرائب الإضافية، كهدايا النوروز والمهرجان، وضرائب الزواج، و«أجور الضرابين»، و«أجور البيوت»، ورسوم العرائض^(٤١).

ولكن إصلاحات عمر انتهت بوفاته، إذ أمر خلفه بنقضها بأن كتب إلى عماله: «أما بعد فإن عمر كان مغروراً... فدعوا ما كنتم تعرفون من عهده، وأعيدوا الناس إلى طبقتهم الأولى، أخصبوا أم أجدبوا، أحبوا أم كرهوا، حيوا أم ماتوا»^(٤٢). وكانت نتيجة هذه السياسة في العراق أن رجع الضغط على دافعي الضرائب وأرجعت الضرائب الإضافية^(٤٣).

ثم دفعت كثرة الضرائب الملاكين الصغار إلى أن يحتتموا بالملاكين الكبار من العرب أو برجال الدولة، فكانت الأرض تسجل باسم الحامي، ويدفع مالكمها الحقيقي له جزءاً من الحاصل لقاء حمايته من عبث العمال^(٤٤)، وهذا هو «الإلجاء». وفي ولاية الحجاج ألجأ عدد كبير من الملاكين أراضيهم إلى مسلمة بن عبد الملك^(٤٥)، ولكن تسجيل الأرض باسم شخص ثان كان يفقد الملاك الأصلي أرضه في كثير من الأحيان.

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٨، ص ٣٥، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٤، ص ١٧٩.

(٤٠) انظر: ابن آدم، المصدر نفسه، أرقام (٣٤)، (٥٠) و(١٩٣).

(٤١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٢٩.

(٤٢) محمد كرد علي، الإدارة الإسلامية في عهز العرب (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٣٤)، ص ١٤.

(٤٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٥٥.

(٤٤) الجهنياري، الوزراء والكتاب، ص ١١٨.

(٤٥) أبو الفرج قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، باعثناء جان دو غويه، المكتبة الجغرافية

العربية؛ ٦ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٨٩)، ص ٢٤١.

٣- الوضع في خراسان

عقد الفاتحون العرب مع أمراء المناطق الإيرانية عقوداً تعهد الأمراء بموجبها أن يدفعوا جزية سنوية مشتركة عن مناطقهم، ولم يُشر فيها إلى الخراج على الأرض لأن وضع الخراج يأتي بعد استقرار الفتح، وهذا فتح المجال للتلاعب.

وتعاون الدهاقنة وعمال الدولة في جباية الضريبة بتأكيد الجزية، فاتفقت مصالحهما على حساب الرعية^(٤٦). ويقول بارتولد (Barthold): «رضيت الدهاقين في العصور الإسلامية الأولى في إيران بزوال خطورتهم السياسية نظير ما نالوا من الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية»^(٤٧)، فكان الوضع في خراسان، كما قال أعجمي لعربي: «الشريف من كل قوم نسب الشريف من كل قوم»^(٤٨).

ووقع ثقل الضرائب في الجباية على رؤوس الأهلين لا على مساحة الأرض، إذ لو فرضت على الأرض لوقع أكثرها على الدهاقنة^(٤٩). وهكذا استغل الدهاقنة موقفهم للتفريغ عن أنفسهم وللضغط على الرعية.

وبما أن اعتناق الإسلام يعني من ضريبة الرؤوس، كان انتشاره يتعارض مع مصلحة الدولة المالية من جهة، ومع مصلحة الدهاقنة المادية ونفوذهم المعنوي^(٥٠) من الجهة الأخرى، ففرض الأمويون الضريبة أحياناً على من أسلم، كما أنهم حرموا من دخل الجيش من الموالى من العطاء، فكان ذلك مدعاة لتدمير الخراسانيين.

فلما بويع عمر بن عبد العزيز بالخلافة حاول وضع حد لهذه المساوئ، فأعفى المسلمين من الجزية وأعطى الموالى المقاتلة مثل العرب^(٥١). فزاد انتشار الإسلام. ولكن يزيد بن عبد الملك نقض هذه السياسة وزاد في الضرائب كي يسدّ النقص الذي سببه سلفه^(٥٢).

(٤٦) فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٤٨ - ٥٠.

(٤٧) ف. بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، نقله من التركية إلى اللغة العربية حمزة طاهر؛ قدم له عبد الوهاب عزام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٢)، ص ٦٥.

(٤٨) رسائل البلغاء: تحتوي على ما عرف لعبد الله بن المقفع من الأدب الصغير والأدب الكبير وغيرها وما لعبد الحميد بن يحيى الكاتب من الرسائل والتنقذ والحكم وعلى الرسالة العذراء في موازين البلاغة وأدوات الكتابة لأبي اليسر إبراهيم بن محمد بن المبر، ص ٢٧٠.

(٤٩) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج ٨، ص ١٩٦؛ فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٥٠، و G. H. Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire* (Paris: Les Presses modernes, 1938), p. 5.

(٥٠) انظر: فلوتن، المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٤٩.

(٥١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٣٤ و ١٣٩، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٤٥.

(٥٢) انظر: فلوتن، المصدر نفسه، ص ٥١.

وقامت محاولة أخرى لإصلاح الوضع الاقتصادي في خلافة هشام، إذ وعد واليه أشرس بن عبد الله السلمي (١٠٩ - ١١٢ هـ / ٧٢٧ - ٧٢٩ م) بإعفاء من أسلم من ما وراء النهر من الجزية. فنجحت دعوته إلى درجة بعيدة، فرعب الوالي لأن «في الخراج قوة للمسلمين» كما قال، وتذمر الدهاقنة لأنهم «لا يودّون نشر دين فيه روح المساواة»، كما يقول بارتولد، فقال لعماله: «خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه منه»، فأعادوا الجزية على من أسلم^(٥٣)، فقامت ثورة عامة في ما وراء النهر استمرت حتى ولاية نصر بن سيار. ولا ننسى ما كان للدهاقنة من يد في عرقلة ما قام به الأمويون من محاولات إصلاحية^(٥٤).

وأخيراً، حاول نصر بن سيار (١٢٠ - ١٣١ هـ / ٧٣٨ - ٧٤٨ م) تنظيم الضرائب في خراسان بطريقة عادلة، فقرر إعفاء المسلمين من الجزية، ولم يجد صعوبة في ذلك، إذ وجد ثلاثين ألف مسلم يدفعون الجزية، وثمانين ألف رجل من المشركين رفعت عنهم جزيتهم، وفرض عليهم الجزية وأعفى المسلمين. ثم قسم خراسان إلى مناطق ضرائب، وفرض على كل منطقة كمية معينة تحبى على الأرض مهما كان مالكةا^(٥٥). وقد أغضبت تدابير نصر هذه الدهاقنة، إضافة إلى أنها جاءت متأخرة.

ثالثاً: الحالة المعنوية

١ - الحالة في الكوفة

كانت الكوفة مهد الدعوة العباسية، وكانت شبه بوتقة صهرت فيها كثير من الثقافات القديمة، كما انتشرت فيها بعض الديانات القديمة، كاليهودية والزرذشتية والمناوية وبعض العقائد البابلية. وأدى وجود هذه الديانات إلى تسرب بعض الآراء الغربية إلى غير العرب من سكانها كمبدأ تقديس الملوك، وبعض المبادئ الغربية كمبدأ تناسخ الأرواح والحلول، فلا غرابة إذاً من انتشار بعض عناصر الغلو في الدعوة العباسية. هذا، إضافة إلى أن سخط موالي الكوفة كان شديداً على السياسة الأموية.

(٥٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٩٦ - ١٩٧؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٥، ص ٥٤،

W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, translated from the original Russian and revised by the author with the assistance of H. A. R. Gibb, E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series; V, 2nd ed. (London: Luzac and Co., 1928), pp. 189-190.

(٥٤) انظر: فلوتن، المصدر نفسه، ص ٥٥، و Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire*, p. 48.

(٥٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٦٨، وفلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، ص ٤٧٨ -

كما إن القبائل العراقية كرهت أن ترى السواد يستغله الأمويون، وسعت لاسترجاع حقها فيه، وكانت تميل إلى العلويين وترى فيهم منذ مقتل علي (عليه السلام) رمز سلطتها المفقودة. ولكن عرب العراق لم يعترفوا للموالي بالمساواة، وكان عددهم كبيراً جداً بالنسبة إلى الموالي. ولعلنا ندرك من ميول العرب العلوية في الكوفة، ومن احتقارهم الموالي، أن الكوفة ما كانت تصلح لأن تكون مهدياً رئيسياً للدعوة.

٢ - الحالة في خراسان

أما خراسان، فكان فيها من أسلم رغبة في الإسلام، ومن أسلم طمعاً في الامتيازات، ومن حافظ على دينه الأصلي. وكان كل من هذه الجماعات ساخطاً على الأمويين، فـ أولاهم حققت عليهم لإهمالهم مبادئ الإسلام، والثانية خاب ظنها بالمساواة، والثالثة كانت تنتظر الفرصة لتتخذ دينها^(٥٦).

ولم ينتشر الإسلام بصورة متساوية في إيران، فكان انتشاره في الغرب قوياً، وفي طبرستان والديلم كاد يكون معدوماً، وأما في خراسان فانتشر في المدن الكبيرة. ولكن الديانات الفارسية بقيت منتشرة في القرى، فساعد ذلك على انتشار بعض الآراء القديمة غير الإسلامية في التناسخ والحلول. ووجدت إلى جانب هذه بعض المذاهب الفارسية القديمة التي لم تتخل عن عقائدها، ولم تقبل الدين الإسلامي، بل سلكت طريقاً وسطاً حافظ على الأسس الفارسية واقتبس شيئاً من الإسلام كما هو الحال مع «الخرمية»^(٥٧).

ووجدت في خراسان بوادر روح قومية فارسية تضيق بحكم العرب، وتعتبره نوعاً من عجائب القدر، وتسعى للخلاص منه بكل وسيلة، إلا أن وجود تباين في المصالح بين طبقات الشعب الإيراني، وعدم وجود شعور عام، واقتصار الثقافة على طائفة صغيرة نسبياً، يحملنا على الاعتقاد بأن الحركة القومية كانت محدودة. وقد فكر الطامحون بإرجاع مجد إيران، ولكنهم وجدوا أن محاولة الانفصال عن العرب مباشرة ضرب من الحمق لأن ذلك يوحد العرب ضدهم، وعليه فخير طريقة كانت أن يؤيدوا بني هاشم، فإذا ما انتقلت السيادة إلى هؤلاء بمساعدتهم فستصبح السلطة في أيديهم، وعند ذاك يحققون نياتهم الأصلية^(٥٨).

(٥٦) قدم صديقي (Sadighi) هذا الكتاب كرسالة للدكتوراه لجامعة باريس، وطبع منه مئة نسخة فقط، وقد ظفرت قبل عدة سنين بواحدة [أهداها المؤلف لصديقي الدكتور لويس أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة لندن]، وأخذت ملاحظاتي آنذ، ولذا فيؤسفني ألا أستطيع إعطاء رقم الصحائف دائماً.

Sadighi, Ibid., pp. 48 ff.

(٥٧)

(٥٨) أمين، ضحى الإسلام، ج ١، ص ٣١.

وكانت غاية الخراسانيين الأولى التخلص من ظلم الأمويين، ولا يهمهم أكان الإمام عباسياً أم علوياً، وقد ظهر هذا من تأييدهم العباسيين حين استأثر هؤلاء بالسلطة. ولم تكن الدعوة العلوية قوية في خراسان، فكانت تلك البلاد صالحة لأن تكون حقلاً خصباً للدعوة الجديدة.

وكان عدد العرب قليلاً نسبياً في خراسان، إذ قدرهم فلهاوزن بمئتي ألف^(٥٩)، ولم يحصروا أنفسهم في المراكز العسكرية، بل امتلكوا الضياع في الأرياف، واختلطوا بأهل البلاد، وتزوجوا الإيرانيات، واقتبسوا العوائد الإيرانية، وصار بعضهم يشعر بشيء مشترك مع الأهالي^(٦٠).

ولكن عدم اعتراف العرب للموالي بالمساواة كان الحجر الأساسي في النزاع، كما إن انتشار الإسلام، وهو دين المساواة، أثار روح التذمر. هذا مع العلم بأن العرب هم أول من نظم وأثار الموالى. ففي سنة ١١٦ هـ ثار الحارث بن سريج المرجئي في بلاد ما وراء النهر يدعو إلى «الكتاب والسنّة»^(٦١)، وإلى حفظ اليهود مع أهل الذمة، وإلى إعفاء المسلمين من الجزية ورفع الظلم عنهم، ومن ثم أراد أن تكون الخلافة بالانتخاب، وكانت رايته سوداء، فانضم إليه بعض رؤساء الأزد وتميم، وبعض الدهاقنة، وكثير من الموالى. وانتهت حركته بمقتله سنة ١٢٨ هـ (٧٤٦ م) بعد أن هزت الموالى، وكان لها أثر في نجاح الدعوة العباسية في ما بعد^(٦٢).

وقد أظهر العباسيون تفضيلاً لخراسان على العراق كمسرح للدعوة، ويتضح سبب ذلك من الكلمة التي تنسب إلى محمد بن علي، والتي قالها لدعائه حين وجههم إلى خراسان. وسواء أصبحت تلك الكلمة أم لم تصح، فهي توضح لنا وضع مختلف الأمصار، إضافة إلى أنها تعرض أمامنا برنامج الدعوة. قال محمد بن علي: «أما الكوفة وسوادها فشيعة علي وولده، وأما البصرة وسوادها فعثمانية (نسبة إلى الخليفة عثمان رضي الله عنه) تدين بالكف (عن الاشتراك في النزاع على الخلافة)، وتقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل، وأما الجزيرة فحرورية مارقة، وأعراب كأعلاج،

(٥٩) فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، ص ٤٩٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٩٣ - ٤٩٨.

(٦١) الطبري، تاريخ الطبري، ج ٨، ص ٥١٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥١٩ - ٥٢١؛ فاسيلي فلاديفروفتش بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم (المكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، قسم التراث العربي، ١٩٨١)، ص ١٩٠ - ١٩٣؛ فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٦٠ وما بعدها، و Sadighi, Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire.

ومسلمون في أخلاق النصارى، وأما أهل الشام فليس يعرفون إلا آل أبي سفيان وطاعة بني مروان وعداوة راسخة وجهلاً متراكماً، وأما مكة والمدينة فقد غلب عليهما أبو بكر وعمر، ولكن عليكم بخراسان فإن هناك العدد الكثير والجلد الظاهر، وهناك صدور سليمة وقلوب فارغة لم تنقسمها الأهواء ولم يتوزعها الدغل، وهم جند لهم أبدان وأجسام ومناكب وكواهل وهامات ولحى وشوارب (يشير إلى شجاعته)، وأصوات هائلة ولغات فخمة تخرج من أجواف منكرة (إشارة إلى التذمر). وبعد فإني أتفاءل إلى المشرق وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق (إشارة إلى النبوءات التي ترمز إلى خراسان)» (٦٣).

رابعاً: الدعوة

١ - الدعوة الشيعية

كانت لفظة شيعة تعني الأتباع والأنصار، ثم صارت تطلق بصورة خاصة على أتباع العلويين^(٦٤). ويقول الأشعري: «قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا علياً (عليه السلام) ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله»^(٦٥). وكان حزبهم من أقوى الأحزاب المناوئة للأمويين وأكثرها نفوذاً، ولذلك تسترت باسمه بعض العناصر الغريبة عنه وعن الإسلام، قاصدة تحقيق غاياتها من وراء ذلك الستار.

وهكذا دخل تحت اسم الشيعة جماعتان: الشيعة المعتدلون، وكانوا يختلفون عن بقية المسلمين بقولهم إن الإمامة بالنص لا بالاختيار، وإنها في آل علي^(٦٦)، ثم الغلاة وهؤلاء جاؤوا بأراء غريبة عن الإسلام^(٦٧).

والذي أراه أن حركة الغلو كانت استمراراً لحركات دينية ظهرت في إيران وانتشرت في العراق قبل الإسلام، كما كانت استمراراً للأراء الدينية القديمة من

(٦٣) أحمد بن حمد بن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٥ (لندن: مطبعة بريل، ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م)، ص ٣١٥.

(٦٤) انظر: محمد حسين الزين، الشيعة في التاريخ (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣٨)، ص ١٦.

(٦٥) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هـ. ريتز،

٢ ج (استانبول: [د. ن.])، ١٩٣٠، ج ١، ص ٥.

(٦٦) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي: وبهامشه شرح الملا محمد صالح المازندراني (طبع حجر)، ص ١٠١، وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره ألفرد جيوم (لندن: أوكسفورد يونيفرستي برس، [١٩٣١])، ص ٤٨٤ - ٤٨٧.

(٦٧) انظر: الأشعري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥، والزين، الشيعة في التاريخ، ص ١٦٧ وما بعدها.

مجوسية وبوذية وبابلية عند أناس أسلموا لأغراض خاصة، فكسوا آراءهم الحقيقية بثوب إسلامي^(٦٨). وهي تمثل سخط الطبقات المثقلة اجتماعياً ومالياً من جهة، ورد فعل الديانات التي غمرها الإسلام من جهة أخرى^(٦٩).

ويتفق الغلاة جميعاً في الحلول والتناسخ^(٧٠)، وأولهم السبئية أتباع عبد الله بن سبأ^(٧١)، وهم في رأي سيف بن عمر أصل البلاء في الإسلام^(٧٢)، ومنهم تشعبت أصناف الغلاة^(٧٣).

وقد بنى السبئية آراءهم على فكرة تجسد الألوهية، فزعموا أن جزءاً إلهياً حلّ في علي، وقالوا «بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي»^(٧٤). وقد لا يظهر ذلك الجزء الإلهي دائماً في العالم، بل يجوز أن يعود إلى مقره السماوي حتى يتجسد في شخص آخر^(٧٥). يتضح هنا أثر الاعتقادات القديمة، ويرى الشهرستاني أن هذه الآراء مأخوذة من المزدكية والهند (البرهمية) والفلاسفة والصابئة^(٧٦).

وقد كان موطن السبئية الكوفة وحواليها، وأكثرهم من الموالي، ولكن بينهم قليلاً من العرب^(٧٧). وبانت أهميتهم التاريخية لأول مرة في حركة المختار (٦٤ هـ - ٦٧ هـ) (وإن كانوا موجودين قبل ذلك). فالمختار استمال الموالي وتقرّب منهم، ومن بينهم السبئية، والظاهر أنه اطلع على بعض مبادئهم^(٧٨). ولم تمت السبئية في الكوفة مع المختار، بل عاشت في الطبقات الواطئة، وكان بين أتباعها من له معرفة جيدة بأساليب الدعاية السرية^(٧٩).

(٦٨) انظر: فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٨٤ - ٨٥، و Edward Granville Browne, *Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge [Eng.]: University Press, 1928-1929), vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, pp. 311-313.

(٦٩) انظر: فلوتن، المصدر نفسه، ص ٨٣ - ٨٤، و Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, p. 504.

(٧٠) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل (طبع حجر)، ص ١٠١.
(٧١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ومعه بحث في الصوفية والفرق الإسلامية، [ضبط] مصطفى عبد الرازق؛ بمراجعة وتحرير علي سامي النشار (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨)، ص ٥٧.

(٧٢) انظر: فلوتن، المصدر نفسه، ص ٥٠٢. Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, p. 502.

(٧٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٠٠.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٠٠ - ١٠١.

(٧٥) انظر: فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٧٩.

(٧٦) الشهرستاني، المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٧٧) انظر: Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, pp. 501-503.

(٧٨) انظر: الشهرستاني، المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٧٩) انظر: الزين، الشيعة في التاريخ، ص ١٦٧ - ١٦٩، و Wellhausen, *Ibid.*, p. 504.

وكنتيجة لحركة المختار ظهرت الكيسانية، وهي في مبادئها الأساسية متصلة بالسبئية. وتغلو الكيسانية في اعتقادها بإحاطة الأئمة بالعلوم الإلهية، فتذهب إلى أن محمد بن الحنفية قد أحاط بالعلوم كلها^(٨٠)، «ويجمعهم القول بأن الدين طاعة رجل»، حتى قال بعضهم إن طاعة ذلك الرجل تبطل ضرورة التمسك بقواعد الإسلام^(٨١)، ويقول الأشعري: «وأبطلوا جميعاً الاجتهاد في الأحكام»^(٨٢).

ومن الكيسانية تفرعت الهاشمية القائلون بانتقال الإمامة من محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هاشم (عبد الله)^(٨٣)، إذ إن محمداً أطلع ابنه على أسرار العلوم والحكم، وعلمه التأويل وعلم الباطن. ويذكر الشهرستاني أن الهاشمية قالوا: «إن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً». والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في الشخص الإنساني، وهو العلم الذي استأثر علي (عليه السلام) به ابنه محمد بن الحنفية، وهو أفضى ذلك السر إلى ابنه أبي هاشم، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً^(٨٤). وقد ساعد تطرف الهاشمية في التأويل على تسرب كثير من الآراء غير الإسلامية إليهم، وعلى دخول كل من أسلم لطمع أو خوف من دون فهم الدين الإسلامي في صفوفهم^(٨٥).

وقد تورع الأئمة من ادعاءات المغالين وتبرأوا منهم، كما فعل علي (عليه السلام) ومحمد بن الحنفية^(٨٦). ولكن أبا هاشم كان طموحاً، فحاول الاستفادة من هذه الآراء. ويعتقد فان فلوتن أنه أول من نظم الدعوة وشجع شعور التقديس للإمام والآراء المتعلقة بالتأويل^(٨٧). ويذكر ابن عبد ربه أنه قام بـ «أمر الشيعة»، وأنهم كانوا يأتونه و«يقوم بأمرهم ويؤدون إليه الخراج»^(٨٨).

ويجمع عدد من المصادر على أن أبا هاشم وفد إلى سليمان بن عبد الملك، وأن الخليفة خاف من طموحه، فأقعد له في طريق رجوعه من سَمَه، فلما شعر بدنو أجله عرج على الحميمة مقر محمد بن علي فأوصى له، و«دفع إليه كتبه وصرف الشيعة

(٨٠) انظر: فلوتن، السيادة العربية والاشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٨٠.

(٨١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٨٢ - ٨٣.

(٨٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ١، ص ١٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠، وأبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠)، ص ٢٨.

(٨٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٨٥.

(٨٥) انظر: فلوتن، السيادة العربية والاشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٨٢ - ٨٩.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٩٠ - ٩١، والزين، الشيعة في التاريخ، ص ١٦٨.

(٨٧) فلوتن، المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٥.

(٨٨) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ١٩٤.

نحوه... وسلم إليه كتاب الدعاة^(٨٩). وكانت وفاة أبي هاشم سنة ٩٨هـ.

ويظهر أن علي بن عبد الله بن العباس جاء إلى دمشق في خلافة عبد الملك ليسكن فيها، واشتهر بتقواه، ولكنه كان طموحاً يسعى لنيل الخلافة^(٩٠)، فأساء الوليد معاملته، ولذلك انتقل سنة ٩٥ إلى الحميمة^(٩١)، وتوفي سنة ١١٨هـ، ولكن محمد بن علي كان الشخصية القوية في بني العباس حتى في حياة والده. ويضيف فلهاوزن أن أبا هاشم انتقل إلى الحميمة، وهناك تحالف مع العباسيين، وعند وفاته أوصى لمحمد بن علي^(٩٢). ويؤكد فان فلوتن أهمية الوصية، ولكن فلهاوزن لا يقتنع بصحتها، ويعتقد أنها بحسب روايتها ضعيفة، ولا بد من أنها حصلت في وقت سابق لوجود شهود كثيرين عليها^(٩٣). وعلى كل، يمكننا أن نجزم بأن أبا هاشم توفي «ولا عقب له»^(٩٤)، وبأن التفاهم بينه وبين محمد بن علي جعل الهاشمية ينضمون إلى محمد ويكوّنون نواة الدعوة العباسية^(٩٥). يقول الرازي: «وهم (أي الهاشمية) يقولون إنه مات وأوصى بالخلافة إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس»^(٩٦).

٢ - الدعوة العباسية

كان محمد بن علي المنظم الأول للدعوة العباسية. يقول الدينوري عنه: «وهو أول من قام بالأمر وبثّ دعاته في الآفاق»^(٩٧)، وظل يسكن في الحميمة، ولكنه جعل الكوفة مركز دعوته.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٥؛ شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليهِ فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ٢ (القاهرة: الخليلي، ١٣١٠هـ/١٨٩٢م)، ج ١، ص ٤٥٤ - ٤٥٥؛ يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، ص ١٤٠، وعبد الرحمن سنبت الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك (بيروت؛ القدس: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥)، ص ١١.

(٩٠) انظر: المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (النسب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار، ج ٦ (باريس: ارتست لورو، ١٨٩٩)، ج ١، ص ٥٧.

(٩١) الطبري، تاريخ الطبري.

(٩٢)

Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, pp. 501-503.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٠٣.

(٩٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليهِ فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٤٥٤ - ٤٥٥.

(٩٥) انظر: يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، ص ٤٠ - ٤١.

(٩٦) انظر: الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ومعه بحث في الصوفية والفرق الإسلامية، ص ٦٣، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٨.

(٩٧) أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhar et-tiwal*، تصحيح فلاديمير جرجاس (لندن: بريل، ١٨٨٨)، ص ٣٥٩.

ويظهر أن خلافة عمر بن عبد العزيز كانت فرصة لنشاط أعداء الأمويين ولبدء الدعوة. فابن عبد ربه واليعقوبي والطبري والدينوري وابن خلكان يجعلون سنة مئة هجرية السنة التي بدأ فيها محمد بن علي أعماله. وها نحن أولاء نحمل أخبار الدعوة كما وردت في الطبري، إذ جاء فيه:

في سنة ١٠٠هـ أرسل محمد بن علي ميسرة إلى الكوفة، فأوفد ميسرة ثلاثة من الكوفيين إلى خراسان لبث الدعوة. وهناك انتخب أحد الدعاة اثني عشر نقيباً وسبعين تابعاً، فأرسل إليهم محمد بن علي إرشادات مكتوبة. [لكن تتمة المئة سنة، وذكر اثني عشر نقيباً وسبعين تابعاً تثير الشك^(٩٨). كما إن الروايات المتأخرة في الطبري تبين أن الأمر لم ينظم بهذا الشكل. ثم إن عدم اتساق الروايات تقوي الشكوك، فيذكر الطبري أن محمد بن علي أرسل رسولاً واحداً إلى خراسان سنة ١٠٢ أو سنة ١٠٣هـ، وبعد أن تبعه سبعون انتخب اثني عشر نقيباً من بينهم. وهناك اختلاف في أسماء النقباء على روايات متعددة في الطبري. ثم إن نجاح الدعوة المحدود يشكك في ضرورة تنظيم مثل هذا^(٩٩).

وفي سنة ١٠٢هـ أرسل ميسرة دعائه إلى خراسان من العراق، فوشى بهم إلى أمير خراسان (سعيد خذينة) لأعمالهم المريبة فادعوا أنهم تجار. وشفع لهم بعض الخراسانيين وأغلبهم من ربيعة واليمن، فأطلق سراحهم^(١٠٠).

وفي سنة ١٠٥هـ انضم بكير بن ماهان إلى الدعوة. وقد رجع في تلك السنة من السند (حيث كان كاتباً لأمرها)، ومعه أربعة قضبان فضة، وقضيب من ذهب، فأقنعه الدعاة بالانضمام إليهم، فأعطى ماله لمحمد بن علي، وأصبحت له معه صلة شخصية، وصادف أن توفي ميسرة فعين بكيراً محله^(١٠١).

وفي سنة ١٠٧هـ أو سنة ١٠٨هـ أرسل بكير بن ماهان دعاة إلى خراسان، فأخبر عنهم الوالي أسد بن عبد الله فنكل بهم^(١٠٢).

Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, p. 506.

(٩٨) انظر:

ويذكر المقدسي أن أول من استجاب الدعوة أربعة نفر من الكوفة، فأمرهم ببث الدعوة فيها، فلما كثر أتباعه أمر ببث الدعوة في خراسان. ثم يذكر أن دعاة بكير بن ماهان في خراسان اختاروا اثني عشر نقيباً فقط، بينما يذكر اليعقوبي أن دعاة محمد بن علي (غرسوا غرساً) في خراسان، ولا يشير إلى أية تنظيمات. انظر: المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de* Motahhar ben Tahir el-Maqdisi، ج ١، ص ٥٩، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٥٠.

(٩٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٨، ص ١٣٥ - ١٣٦ و ١٦٧، وج ٩، ص ٩٨.

(١٠٠) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٦٧.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٨٠.

(١٠٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٨٨ و ١٩٠.

وفي سنة ١١٣هـ ظهر عدة دعاة عباسيين في ولاية جنيد، فقتل الوالي واحداً منهم وأمر بتتبع الباقيين^(١٠٣).

وفي سنة ١١٨هـ أرسل ابن ماهان عمار بن يزيد إلى خراسان ليرأس الدعوة فيها، فبدل اسمه إلى «خداش» وسكن «مرو»، فنجح نجاحاً طيباً، ولكنه زاغ وبشر بدين الخرمية وسمح باشتراكية النساء. فقبض عليه الوالي ومثل به وقتله^(١٠٤).

وتبرأ محمد بن علي من خداش بعد مقتله، وأظهر غضبه على شيعته لأنهم اتبعوا تعاليم خداش ضد مبادئه، وبعد مراسلات رضي عنهم. وترأس الدعوة بعد خداش سليمان بن كثير الخزاعي^(١٠٥).

ثم توفي محمد بن علي في ١ ذي القعدة ١٢٥هـ وعمره ثلاث وستون سنة، وأوصى لابنه إبراهيم. وفي سنة ١٢٦هـ أرسل إبراهيم الإمام بكير بن ماهان إلى خراسان، فجمع الأتباع في مرو وأخبرهم بوصية محمد وأعطاهم رسالة إبراهيم، فاعترفوا به ودفعوا له ما جمعه من الأموال للإمام^(١٠٦).

وفي سنة ١٢٧هـ عين إبراهيم الإمام عند وفاة بكير بن ماهان، وتبعاً لوصيته، أبا سلمة حفص بن سليمان الخلال لرئاسة الدعوة. فذهب أبو سلمة إلى خراسان «فصدقه وقبلوا أمره ودفعوا إليه ما اجتمع قبلهم من نفقات الشيعة وخمس أموالهم»^(١٠٧).

إن العودة إلى مصادر الدعوة العباسية (بما فيها «أخبار الدولة العباسية») تشير إلى أنها بدأت حوالي ٩٨هـ انطلاقاً من الحميمة مقر الإمام، وأن الكوفة كانت مركز رئيس الدعوة، وأن الدعوة كانت بين الموالي في الكوفة ابتداءً، وأنها لم تتقدم كثيراً فيها خلال عامين. ولذا تقرر الاتجاه بالدعوة إلى خراسان حوالي ١٠٠هـ.

وأرسل الدعاة إلى خراسان ابتداءً من الكوفة. وتوسعت الدعوة في العقد الأول للقرن الثاني للهجرة، فوشي ببعض الدعاة إلى الولاية ونُكِّل بهم، وبخاصة في ولاية أسد بن عبد الله القسري الأولى (١٠٥ - ١٠٩هـ).

ولعل سهولة كشف الغرباء أدت إلى تعيين الدعاة في خراسان من أهلها،

(١٠٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢١٦ - ٢١٧.

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٢٩.

(١٠٥) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٤٩.

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٤٣.

(١٠٧) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٦٦.

وجلهم عرب، وتوسع انتشار الدعوة.

وأرسل خدّاش من الكوفة، وكان من الغلاة، واتصل بالخرمية وكثر أتباعه، وكُثِف أمره في ولاية أسد القسري الثانية سنة ١١٨هـ ونكل به.

وسارع محمد بن علي (الإمام) لتدارك الوضع، فأرسل بكير بن ماهان، رئيس الدعوة، إلى خراسان لدراسة الوضع، وليؤكد السرية والاتجاه الإسلامي للدعوة، وليحكم تنظيمها، فكوّن مجلس النقباء من أهل خراسان، وجعل رئاسته إلى سليمان بن كثير الخزاعي.

ونشط المجلس في الدعوة حتى اشتدت العصبية القبلية في خراسان، وزاد التمزق في الدولة الأموية بعد مقتل الوليد بن يزيد (١٢٦هـ).

وآن أوان التحرك، فطلب مجلس النقباء من إبراهيم إرسال ممثل له يتولى الأمر، فأرسل أبا مسلم الخراساني سنة ١٢٨هـ. وكانت بيعة أبي مسلم، بحسب وصية الإمام، على كتاب الله وستة نبيه والعمل بالعدل ورفع الظلم^(١٠٨).

٣ - أساليب الدعاة

قال محمد بن علي لدعائه: «انطلقوا أيها النفر فادعوا الناس في رفق وستر»^(١٠٩)، فكان الدعاة يجوبون خراسان ظاهر أمرهم للتجارة ويراسلون الإمام في الحميمة بوساطة الكوفة أو يجتمعون به وقت الحج. وحاولوا ستر حقيقتهم بكل وسيلة، فلما قبض أسد بن عبد الله في ولايته الثانية (سنة ١١٧هـ) على جماعة منهم، ومن بينهم سليمان بن كثير الخزاعي، قال سليمان: «أيها الأمير إنا أناس من قومك اليمانية، وإن هؤلاء المضرية تعصبوا علينا فرقوا إليك فينا الزور والبهتان»، فخلّى سبيلهم^(١١٠). فلما سمع الإمام بهذا، أوصاهم مرة أخرى: «فاكتموا أمركم وترفقوا في دعوتكم»^(١١١).

وعني الدعاة بالتبشير في المناطق التي كان العداء فيها للأمويين بالغاً منتهاه، ففي ما وراء النهر كانت الثورة مشتعلة في ذلك الحين. وفي خراسان كان التذمر المالي

(١٠٨) انظر: عبد العزيز الدوري، «الدعوة العباسية»، في: أحمد محمود بدر [وآخرون]، بحوث ودراسات في تاريخ العرب، ٢ ج (دمشق: دار طلاس، ٢٠٠٢)، ج ١: مهداة إلى نبيه عاقل، و. Wellhausen، *The Arab Kingdom and its Fall*, pp. 513-514.

(١٠٩) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhhbar et-tiwal*، ص ٣٣٥.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٧، الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٨، ص ٢٢٨.

(١١١) الدينوري، المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

والاجتماعي شديداً، فنشروا دعوتهم في هاتين المنطقتين بخاصة. يقول الدينوري : «فساروا (أي الدعوة) من مدينة مرو إلى بخارى، ومن بخارى إلى سمرقند، ومن سمرقند إلى كش ونسف، ثم عطفوا على الصغانيان، وجازوا منها إلى ختلان، وانصرفوا إلى مروروذ والطارقان، وعطفوا إلى وهراة وبوشنج، وجازوا إلى سجستان، فغرسوا في هذه البلدان غرساً كثيراً، وفشا أمرهم في جميع أقطار خراسان»^(١١٢).

كما إن خدشاً أغرى الأهالي بتساهله في بعض العقائد غير الإسلامية، وبخاصة اشتراكية مزدك، فانضم إليه عدد كبير منهم.

ثم حاول الدعاة العباسيون جلب كل المقاومة الشيعية (العلوية) إلى صفوفهم مهما كان نوعها. وأظهروا غايتهم الأولى وهي قلب الدولة الأموية، وأخفوا الثانية وهي سعيهم لأخذ الخلافة، ولم يظهروا للناس كمدعين للملك، بل كوسيلة للثورة التي يريدونها الله. وبيّنوا أن قضيتهم هي قضية جهاد الحق ضد الباطل، فلم تكن البيعة تؤخذ باسم العباسيين، بل لشخص غير معين من آل البيت يتفق عليه في ما بعد (الرضى من آل محمد). وتجنبوا كل ما يبين أنهم قاموا لأخذ محل العلويين، بل إنهم أعلنوا في مناسبات عدة بأنهم جاؤوا لأخذ ثأر من استشهد منهم^(١١٣).

كما أخفى الغلاة من الدعاة حقيقة عقائدهم عن المعتدلين. وقد ساعد إهمال الولاة على انتشار الدعوة العباسية، فإن أسد بن عبد الله كان الوالي الوحيد الذي تشدد مع الدعاة، فقتل بعضهم، ولم يخلفه أحد بشدته. والظاهر أن الأمويين لم يدركوا أهمية الدعوة، فعندما أخبر العامل «جنيد» الخليفة هشام عن الدعوة كتب إليه الخليفة «ألا يرغب في الدماء وأن يكف عمن كف عنه ويسكن الناس بجهد، وأن يطلب النفر الذين يدعون الناس حتى يجدهم وينفيهم»^(١١٤). ولكن جنيداً لم يجدهم.

وكان لحسد الولاة بعض الأثر في توسيع الدعوة، فكان ابن هبيرة والي العراق يحجز كتب نصر بن سيار عن هشام «لئلا تقوم لنصر قائمة عند الخليفة»^(١١٥).

كما إن نصر بن سيار شغل في ما وراء النهر عن معالجة المشاكل الداخلية^(١١٦)، ثم إن العصبية القبلية أضعفت العرب لأنها مزقت قوتهم، فكانوا في خراسان على ثلاثة أحزاب. فأكثر «ربيع» كانت مع شيبان بن سلمة الحروري الخارج على الدولة

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(١١٣) انظر: Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, pp. 517-518.

(١١٤) الدينوري، المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(١١٥) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ١٩٦.

(١١٦) Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, pp. 192-193.

(١١٦) انظر:

يطلب العمل بكتاب الله وسنة نبيه، ثم «مضر» وزعيمها نصر الذي لم يستخدم في الأربع سنين الأولى من ولايته غير المضرين، ولما حاول بعدئذ تغيير سياسته لم يفلح، و«الأزد» اليمانية ورئيسها جديع بن شبيب الكرمانى^(١١٧).

وقد ملّ الناس حكم الأمويين المضطرب، حتى قال الشاعر يخاطبهم:

إن البرية قد ملت سياستكم فاستمنسكوا بعمود الدين وارتدعوا
واستغل الدعاة ذلك، فصوروا ظلم الأمويين بأقبح الصور^(١١٨).

٤ - سير الدعوة

إن مشكلة خدش وتوسع وانتشار الدعوة، واضطراب أحوال خراسان، استوجبت اتصال الإمام بها مباشرة بواسطة أحد ثقافته، والسيطرة على الوضع، كما إنها حتمت وجود رجل قوي على رأس الدعوة. ولم يكن سليمان بن كثير بالرجل المناسب، إذ كان له نفوذ محلي في خراسان يعطيه شبه استقلال، هذا إلى أنه لم يظهر براعة خاصة، فأرسل الإمام أبا مسلم في سنة ١٢٨ هـ ليكون ممثله في خراسان.

أما شخصية أبي مسلم، فيكتنفها الغموض، ونسبه مختلف فيه^(١١٩)، فيذكر الفخري أنه «ولد بأصفهان ونشأ في الكوفة»^(١٢٠). ويقول الدينوري إنه ولد «بماه البصرة مما يلي أصفهان»^(١٢١). ويشير إليه الإمام «بالأصبهاني»^(١٢٢)، بينما يعترف المسعودي باضطراب الروايات، ويقول: «كان من قرية من أعمال الكوفة وسوادها»^(١٢٣)، ويبيّن الطبري أن اسم هذه القرية «خطرنية»^(١٢٤).

(١١٧) انظر: أمين، ضحى الإسلام، ج ١، ص ٣.

(١١٨) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tawal*، ص ٣٣٧.

(١١٩) يقول الفخري لابن الطقطقى عن أبي مسلم: «أما نسبه ففيه اختلاف كثير لا فائدة لاستقصاء القول فيه». انظر: محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧ هـ/١٨٩٩ م).

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(١٢١) الدينوري، المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(١٢٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليهِ فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٢٨١.

(١٢٣) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. بارييه دو مينار وبافيه دو كورتني، ج ٩ (باريس: المطبعة العسكرية الامبراطورية، ١٨٦١ - ١٨٧٦)، ج ٤، ص ٥٩.

(١٢٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٨٦.

وقد كان إيرانيّاً، مولى أو عبداً^(١٢٥)، واسترعى انتباه رجال الحزب العباسي على الرغم من كونه شاباً بما رأوا فيه «من ذكاء عقله وفهمه وحسن بصره وجودة ذهنه وحسن منطقته» فأخذوه وقدموه إلى إبراهيم الإمام، ففقهه في مبادئ الدعوة وأصولها واختصه وجعله رسولاً بينه وبين أتباعه في خراسان، ثم عيّنه ممثله هناك^(١٢٦).

وكان يكتب اسمه على نقوده «عبد الرحمن بن مسلم»، ولم يكن هذا اسمه حقيقة^(١٢٧). ويقول صديقي أن اسمه الحقيقي بهزادان. ويصفه ابن خلكان نقلاً عن المدائني بأنه كان «قصيراً أسمر جميلاً حلواً نقي البشرة أحور العين عريض الجبهة، حسن اللحية وافرها، طويل الشعر، طويل الظهر، قصير الساق والفخذ، خافض الصوت، فصيحاً بالعربية والفارسية، حلو المنطق، راوية للشعر، عالماً بالأموال. ولم يُر ضاحكاً ولا مازحاً في وقته، ولا يكاد يقطب في شيء من أحواله. تأتبه الفتوحات العظام فلا يظهر عليه أثر السرور، وتنزل به الحوادث الفادحة فلا يرى مكتئباً»^(١٢٨).

وأوصى إبراهيم الإمام شيوخ الدعوة في خراسان بإطاعة أبي مسلم^(١٢٩)، كما أمره ألا يخالف الشيخ سليمان بن كثير^(١٣٠). وينسب الطبري وابن قتيبة إلى إبراهيم الإمام وصية أوصى بها أبا مسلم حين أرسله، جاء فيها: «يا عبد الرحمن إنك رجل من أهل البيت، فاحتفظ بوصيتي، وانظر هذا الحي من اليمن فأكرمهم وحل بين

(١٢٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليهِ فوات الوفيات لصلاح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٢٨٠ - ٢٨١، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٦٧. وادعى أبو مسلم في أول أيامه أن أمة لوالده عمير بن بطين العجلي، باعها وهي حامل بأبي مسلم. وادعى بعد نجاحه أنه من نسل سليط بن عبد الله بن العباس. انظر: الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٣٣٩.

(١٢٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٨٢ - ٢٨٣ و ٢٩٩؛ الدينوري، المصدر نفسه، ص ٣٣٩ - ٣٤٧؛ ابن الطقطقي، الفخري في الأداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٠٠، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٧.

(١٢٧) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليهِ فوات الوفيات لصلاح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٢٨٠؛ ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٠٠، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٧.

(١٢٨) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨١.

(١٢٩) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٣٤٣، وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله، ورقمه، وضبط مبهمه، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ٣، ص ١٦٩.

(١٣٠) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨١؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٧٦، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة النيل، ١٣٣١هـ/ ١٩١٢م)، ج ٢، ص ٢١٨.

أظهرهم، فإن الله لا يتم أمره إلا بهم، وانظر هذا الحي من ربيعة فاتهمهم في أمرهم، وانظر هذا الحي من مضر فإنهم العدو القريب الدار، فاقتل من شككت في أمره، ومن كان في أمره شبهة، ومن وقع في نفسك منه شيء. وإن استطعت أن لا تدع بخراسان لساناً عربياً فافعل. فأبي غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه فاقتله^(١٣١). ولعل هذه الوصية تلخص سياسة أبي مسلم في خراسان، ولكنني أعتقد أنها موضوعة وخاصة وتوجد فيها عبارة «وإن استطعت أن لا تدع بخراسان لساناً عربياً فافعل»، وكيف يوصيه بذلك والعرب على تنازعهم قوة عسكرية يخشى بأسها، والدعوة العباسية لا تزال ضعيفة، وكيف يوصيه بمحو العرب من خراسان، ويطلب منه في الوقت عينه أن يخاطب وذ اليمن لأن نجاح القضية العباسية يتوقف عليهم وهم عرب؟ وكيف يوصيه بسحق العرب، وأهم شيوخ الدعوة كسليمان بن كثير الخزاعي وقحطبة بن شبيب الطائي وأبي داود الشيباني عرب؟ ويجب أن نتذكر أن الدعوة في خراسان كانت ضد الأمويين وليست ضد العرب^(١٣٢). وما يؤيد رأيي أنها ترد في الطبري من دون إسناد، وترد في ابن قتيبة وهو مرتبك في بعض رواياته على العباسيين، ولا ذكر لها في يعقوبي أو ابن خلكان أو المسعودي أو الدينوري^(١٣٣).

وذهب أبو مسلم إلى خراسان، فأظهر من ثبات الرأي وحسن التنظيم والمقدرة على انتهاز الفرص والمرونة السياسية والشدة ما أدى إلى نجاح الحركة العباسية. واهتم أولاً بتنظيم الدعوة، فوجه إلى كل ناحية من خراسان أحد دعائه. وكان الدعاة «يدورون خراسان كورة كورة في زي التجار»، ثم «ولى على كل من بايعه في كل كورة رجلاً من أهلها»^(١٣٤). وانتفع من تجربة خدّاش، فحاول التوفيق بين الإسلام وبين العقائد المحلية، وبخاصة عقيدة تناسخ الأرواح، وجلب بذلك عدداً كبيراً من الدهاقنة والفلاحين إلى جانبه^(١٣٥). وقام بجولة في غرب إيران (جمادى الثانية في سنة ١٢٩هـ) ليتصل بالشيعة المبعثرة هناك، وليستميل رؤساءهم كمقدمة للاستعداد للثورة، وكان ظاهر عزمه الذهاب إلى الحج، ولكنه أرسل قحطبة لمقابلة الإمام ورجع هو^(١٣٦).

(١٣١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧٦، وابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٨.

(١٣٢) انظر: الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٣٣٧.

(١٣٣) يقول الدينوري إن أبا العباس أوصى أبا مسلم «ألا يدع بخراسان عربياً لا يدخل في أمره إلا ضرب عنقه»، وهذه الرواية أقرب إلى الفهم. وترد إشارات إلى الوصية المزعومة في مصادر متأخرة، ولكنها لا نهمنا لأنها منقولة من المصادر التي ذكرناها. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, p. 194.

(١٣٥)

(١٣٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٨٢ - ٨٣، وفلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها،

ص ٥٢١.

وهكذا نجح أبو مسلم في دعوته، فقد «وافاه في يوم واحد أهل ستين قرية»^(١٣٧). ويدعي الدينوري أنه أجاب دعوته «جميع أرض خراسان»^(١٣٨). ويقول بارتولد إن معظم الدهاقنة دخلوا في الإسلام لأول مرة بتأثيره^(١٣٩). وقد وقفت في طريقه بعض الصعوبات، مثل صعوبة المواصلات بين جهات خراسان، ما يعرقل جمع الأتباع، فحاول التغلب على هذه الصعوبة بتعيين موعد للاجتماع. ثم إن العرب، حتى الخارجين منهم على الحكومة، أبوا في أول الأمر أن يشتركوا مع الموالي. ولكن أبا مسلم استفاد من حماس المسودة وإخلاصهم للدعوة، واستغل انشغال الأمويين في الشام عن نجدة نصر.

ولا شك في أن الخصومة بين نصر بن سيار وربيعة والأزد أشغلت الوالي عن أبي مسلم، وقد حاول نصر تسوية الخلاف مع الكرمان، فلم يفلح^(١٤٠)، فكتب إلى الخليفة يبين توسع حركة أبي مسلم وخطرها على الأمويين، ويستنجد به، فلم يستطع مروان نجده^(١٤١). ثم استنجد به ثانية بعد أن استفحل أمر أبي مسلم، فأمر مروان واليه على العراق يزيد بن هبيرة أن يسرع لنجدة نصر، ولكن ابن هبيرة لم يفعل «وتشاغل بدفع فتنة العراق»^(١٤٢)، كما يقول المسعودي، بينما يذكر الدينوري أن ابن هبيرة احتج بقله ولاء العراقيين^(١٤٣)، وهكذا ترك نصر وحيداً في المعركة.

ومضى أبو مسلم بنشاط وحكمة في حركته فجعل «سفيزنج» قرية سليمان بن كثير الخزاعي مركزه الأول للثورة. وهناك توافد عليه الأتباع من مختلف أنحاء خراسان ومن ما وراء النهر، فيروي الدينوري «وانجفل الناس على أبي مسلم من هراة وبوشنج ومرو الروذ والطالقان ومرو ونسا وأبيورد وطوس ونيسابور وسرخس وبلخ والصغانيان والطخارستان وختلان وكش ونسف فتوافوا جميعاً مسودي الثياب»^(١٤٤). وفي اليوم المعين ٢٥ رمضان سنة ١٢٩ هـ رفع اللواء (الظل) والراية

(١٣٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٨٣.

(١٣٨) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhhbar et-tiwal*، ص ٣٤٤.

(١٣٩) بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٦٥.

(١٤٠) انظر: الدينوري، المصدر نفسه، ص ٣٥٥-٣٥٦.

(١٤١) انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ١٩٦، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن

الجمهر (١٩٣٨)، ج ٣، ص ١٧٠-١٧١.

(١٤٢) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧١-١٧٢، يروي أن نصراً بن سيار كتب إلى ابن هبيرة

رأساً.

(١٤٣) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhhbar et-tiwal*، ص ٣٥٨-٣٥٩.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٩-٣٦٠.

(السحاب) اللذين أرسلهما الإمام وهو يتلو: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾^(١٤٥)، ثم لاحظ أن سليمان بن كثير كان حجر عثرة في طريقه، فانتقل في أواخر سنة ١٢٩هـ إلى قرية «ماخوان»، حيث أصبح حاكماً حقيقياً وزاد أتباعه وتقوى جيشه^(١٤٦).

ثم أثارت قوة أبي مسلم شكوك القبائل العربية التي كانت تتطاحن في مرو، وانتبهوا للخطر المشترك، فحاولوا التفاهم ضده. وحاول نصر مصالحة اليمانية، وتحذير القبائل من الخطر الجديد قائلاً:

أبلغ ربيعة في مرو وأخوتها	أن يغضبوا قبل أن لا ينفع الغضب
ما بالكم تلفحون الحرب بينكم	كأن أهل الحجا عن فعلكم غيب
وتتركون عدواً قد أظلمكم	ممن تأشب لا دين ولا حسب
ليسوا إلى عرب منا فنعرفهم	ولا صميم الموالي إن هم نسبوا
قوماً يدينون ديناً ما سمعت به	عن الرسول ولا جاءت به الكتب
فمن يكن سائلاً عن أصل دينهم	فإن دينهم أن تقتل العرب ^(١٤٧)

وبتأثير البكرين تصالح شيبان الخروزي أولاً مع نصر، ثم اقتدى به علي بن جديع الكرمانى. ويقول ابن خلدون: «توادت قبائل العرب من ربيعة ومضر واليمن على وضع الحرب والاجتماع على قتال أبي مسلم الخراساني»^(١٤٨). وتراءى اتفاق العرب لضرب العدو المشترك ولكن الحزازات منعتهم، فافتكوا بحملة صغيرة ضده، فلم يجد صعوبة في صدها. واستطاع أن يفرق بينهم بدعائه، فمن أساليبه في ذلك ما أورده ابن خلدون حين قال: «فجعل أبو مسلم يكتب إلى شيبان الخارجي يذم اليمانية تارة، ومضر أخرى، ويوصي الرسول بكتاب مضر أن يتعرض لليمانية ليقروا ذم مضر، وللرسول بكتاب اليمانية أن يتعرض لمضر ليقروا ذم اليمانية»^(١٤٩). ويروي الطبري أنه أرسل لعلي الكرمانى من يقول له: «أما تأنف من مصالحة نصر وقد قتل

(١٤٥) القرآن الكريم، «سورة الحج»، الآية ٣٩، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٨٣.

(١٤٦) انظر: Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, pp. 529-530.

(١٤٧) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٣٦٠.

(١٤٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ج ٧ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٤هـ/١٨٦٧م)، ج ٢، ص ١٢١.

(١٤٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٩.

بالأمس أبالك وصلبه؟! ما كنت أحسبك تجمع نصر بن سيار في مسجد تصليان فيه^(١٥٠). وأخيراً ذهب أبو مسلم إلى مرو واستطاع أن يقنع الكرمانى بقطع علاقاته مع نصر وباستئناف القتال.

ثم رجع في أوائل سنة ١٣٠هـ إلى «ماخوان»، وترك المتقاتلين وحدهم لينتظر الفرصة المناسبة.

لم يكن موقف أبي مسلم قوياً منذ بدء دعوته كما تصوره بعض المصادر كالدينوري وابن قتيبة والطبري، بل كان هو طالب الود، ولم يستطع مقاومة القبائل العربية علناً بل ذر الرماد في أعينهم لئلا يدركوا غايته، وبذل جهده في استمالة الأزدي لأنهم ساطعون على بني أمية، فنجح بذلك في أواخر سنة ١٢٩هـ أو أوائل سنة ١٣٠هـ وتحالف معهم «لأن السلطان في مضر وهم عمال مروان وقتله يحيى بن زيد»^(١٥١)، ولكنه تجنب التصادم مع نصر^(١٥٢). وبقي أبو مسلم يغالط الطرفين حتى حاصر الكرمانى مدينة «مرو» سنة ١٣٠هـ وهجم على جيش نصر في داخلها، وحيث دخلها أبو مسلم وأوقف القتال.

ولعل موقف أبي مسلم حتى سقوط مرو بيده يتضح من ذكر روايتين في الطبري تبينان كيفية دخوله تلك المدينة: ف الأولى تذكر أنه جاء إلى مرو والكرمانى محاصراً لها، فعرض عليه أن يدخلها سوية فرفض قائلاً: «لست آمن أن تجتمع يدك ويد نصر على حربي ولكن أدخل أنت فانشب الحرب». ففعل الكرمانى ذلك، ثم دخل أبو مسلم المدينة وأمر الطرفين بالكف عن القتال^(١٥٣). والرواية الثانية تقول إن أبا مسلم أتى مرو في أثناء النزاع، فعرض عليه نصر «أن يدخل مدينة مرو ويوآدعه»، فأجابته، لأن نصراً خاف اجتماع الكرمانى مع أبي مسلم عليه^(١٥٤). ومهما كان الأمر، فالظاهر أن أبا مسلم لم يصرح علناً لطرف معين، وأنه كان يسيء الظن في القبائل بعامّة وإنما حاول استخدام اليمانية على حذر منهم.

وبعد دخول مرو، أخذ أبو مسلم البيعة على الجند من الهاشمية بخاصة، ونصّها: «أبايعكم على كتاب الله عز وجل وستة نبيه (ﷺ) والطاعة للرضا من أهل بيت رسول الله (ﷺ) وعلى أن لا تسألوا رزقاً ولا طمعاً حتى يبدأكم به ولا تكتم،

(١٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٩٧.

(١٥١) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٩٧.

Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, pp. 530-531.

(١٥٢) انظر:

(١٥٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٩٨.

(١٥٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٩٩ - ١٠٠.

وإن كان عدو أحدكم تحت قدمه فلا تهبجوه إلا بأمر ولا تكتم»^(١٥٥)، فنرى في البيعة وعداً بالسير على الكتاب والسنة، كما نرى فيها التكتّم وعدم ذكر الإمام، وذلك لاستغلال الفرق التي تميل إلى العلويين، وخشية أن يقتل الأمويون الإمام إن عرفوا اسمه. أما باقي نص البيعة، فهو تأكيد الطاعة والنظام في الجيش.

وبعد فتح مرو بدأ النضال المسلح بين أبي مسلم وأعدائه، وأعطيت قيادة الجيوش العباسية إلى قحطبة بن شبيب بحسب أوامر الإمام. وبدأ أبو مسلم بشيخان الخارجي الذي هرب إلى سرخس بعد سقوط مرو، فطلب منه البيعة للإمام، ولما أبى هاجمه وتغلب عليه وقتله، فهربت بقية جيشه، وأكثرهم من بكر، والتحقت بنصر في نيسابور. وأرسل نصر بن سيار ابنه ضد الجيش العباسي، فهزم وقتل قرب طوس، فهرب نصر من نيسابور في آخر شوال سنة ١٣٠هـ^(١٥٦)، فسار إليها أبو مسلم وجعلها مركزه.

وحاول أبو مسلم التخلص من رؤساء اليمانية، فتخلص من علي بن جديع الكرمانى في طريقه إلى نيسابور، وفي الوقت نفسه قتل واليه أبو داود عثمان بن جديع الكرمانى في طخارستان. وهكذا تخلص أبو مسلم من منافسة زعماء اليمانية بعد أن أدى التحالف معهم غايتهم المطلوبة^(١٥٧).

وذهب نصر إلى قومس على حدود جرجان، ومعه العرب من بكر وقيم الهاربين من خراسان. وكان والي العراق قد أرسل جيشاً بأمر مروان إلى جرجان بقيادة نباتة بن حنظلة الكلبي، ولكن نباتة لم يتعاون مع نصر، وجاء قحطبة بن شبيب فتغلب على نباتة وقتله في ذي الحجة سنة ١٣٠هـ. أما نصر فوقف قليلاً في وجه الحسن بن قحطبة، ثم هرب بعد مقتل نباتة إلى همدان، وأخيراً توفي شريداً في «ساوة» سنة ١٣١هـ.

وفي سنة ١٣١هـ، اجتمع قحطبة وابنه الحسن وسارا غرباً، فأخضعا الري وهمدان. ثم تقدم الحسن لمحاصرة الجيش الأموي في نهاوند. ولكن والي كرمان أرسل نجدة لإنقاذ نهاوند، فقابلها الحسن وهزمها، ثم تقدم على نهاوند وفتحها، وأصبح الطريق إلى العراق مفتوحاً أمام القوات العباسية، فأرسل قحطبة ابنه الحسن إلى العراق على مقدمته، ثم تبعه. وفي هذا الحين سار ابن هبيرة بجيش قوي لمقابلة

(١٥٥) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٩٩.

Wellhausen, Ibid., p. 583.

(١٥٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١١١، و

(١٥٧) المصدران نفسهما، ج ٩، ص ١٠٣ - ١٠٤، وص ٥٣٩ على التوالي.

الجيوش العباسية وعسكر في جلولاء. ولكن قحطبة استطاع بمهارته أن يتجنب جيش ابن هبيرة بأن عبر الدجلة إلى الكوفة، فتبعه ابن هبيرة وعسكر عند «فراة بادقلي»، وأرسل فرقة إلى الكوفة، فعبر قحطبة الفرات، وسار على ضفته الغربية وعسكر مقابل جيش ابن هبيرة. وفي ليلة ٨ محرم ١٣٢هـ/ ٢٧ آب/ أغسطس ٧٤٩م عبر قحطبة النهر مع فرقة صغيرة وباغت جيش ابن هبيرة وانتصر عليه، فانسحب ابن هبيرة إلى واسط، ولكن قحطبة لاقى حتفه بطريقة مبهمة في الليل بعد أن قام بأعظم الخدمات العسكرية للعباسيين، فتسلم ابنه الحسن القيادة ودخل الكوفة حيث بويع لأبي العباس^(١٥٨).

خامساً: المبادئ التي استفادت منها الدعوة

١ - استغلت الدعوة التشاؤم العام من الفوضى التي أنتجتها الحروب الأهلية بين الأمويين، وثورات الخوارج والعصية القبلية. وتتمثل حالة الفوضى في قول العباس بن الوليد مخاطب الأمويين:

إني أعيدكم بالله من فتن مثل الجبال تسامى ثم تندفع
إن البرية قد ملّت سياستكم فاستمسكوا بعمود الدين وارتدعوا^(١٥٩)

وأضاع الناس أملهم في تحسن نظام الأمويين وأحسوا بأن في بقائه ضياع الإسلام^(١٦٠). وانتشرت بينهم فكرة مجيء رجل ينقذ الناس من الشر، وقد اختمرت هذه الفكرة في ذلك الوقت بين بعض الشيعة وانتشرت بين بقية المسلمين أيضاً، فاستغلها الدعاة وصارت رمزاً للمنقذ من آل البيت «الذي سيملا الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً»^(١٦١).

٢ - واستغل الدعاة التنبؤ والتكهن اللذين انتقلا إلى المسلمين على أيدي القسيسين والرهبان واليهود^(١٦٢)، ووضعوا النبوءات عن مجيء سلطان آل البيت منذ أول الدعوة. يروي الدينوري أن في سنة ١٠١هـ «توافدت الشيعة على الإمام محمد بن علي... وقالوا له أبسط يدك نبايعك على هذا السلطان، لعل الله يحبي بك العدل ويميت بك الجور، فإن هذا وقت ذاك وأوانه الذي وجدناه مأثوراً عن

Wellhausen, Ibid., pp. 540 ff.

(١٥٨) انظر:

(١٥٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٨.

(١٦٠) فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ١٢٣.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٢٣.

(١٦٢) عن التنبؤ، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧ - ١١٩.

علمائكم»^(١٦٣). وبشر العباسيون بالرجل ذي الأعلام السود الذي يخرج من المشرق ويزيل عرش بني أمية، فيذكر ابن عبد ربه أن أبا هاشم تنبأ لمحمد بن علي بما يلي: «والله ليتمن هذا الأمر حتى نخرج الرايات السود من قعر خراسان»^(١٦٤). وقد كان لهذه النبوءات أثر قوي، حتى إنها تغلغلت بين الأمويين أنفسهم، كما يفهم من قول اليعقوبي بأن مروان بن محمد قصد الزاب لمواجهة الجيوش العباسية «لأن بني أمية كانت تروي في ملاحمها أن المسودة لا يجوز سلطانهم الزاب»^(١٦٥).

وكان لاختيار الراية السوداء علاقة بكتب الملاحم (أي النبوءات المنظومة شعراً)، إذ كان لواء الرسول في حروبه مع الكفار أسود، ولذا صارت الراية السوداء رمز الحق والعدل. ومن ثم صار من الضروري للإمام الذي يزول على يده سلطان بني أمية أن يتخذ الألوية السوداء شعاراً له^(١٦٦).

٣ - ولم يتورع الدعاة من إدخال بعض الآراء غير الإسلامية كمبدأ تناسخ الأرواح ومبدأ الحلول في دعوتهم، وبهذا جذبوا قسماً كبيراً ممن لم يدخل الإسلام في قلوبهم وأكسبوا الأئمة حقاً مقدساً. ويتضح هذا لأول مرة في حركة خدّاش الذي أظهر قبولاً لبعض مبادئ الخرمية، واتخذ ذلك وسيلة لجذب هذه الطائفة. ويقول الطبري إن خدّاشاً «أظهر دين الخرمية ودعا إليه ورخص لبعضهم في نساء بعض»^(١٦٧). ويقول المقدسي عن خدّاش: «ثم لم يلبث أن غيّر ما دعاهم (أتباعه) إليه، ومثل لهم الباطل في صورة الحق، فرخص لبعضهم في نساء بعض وهو أول من بدأ مذهب الباطنية»^(١٦٨). وتظهر شدة تمسك أتباع خدّاش به حين لم يصدقوا قول ابن همام بأن الإمام تبرأ من تعاليمه^(١٦٩).

ويرى فلهاوزن أن الخرمية لم تكن طائفة دينية (وإنما هي ميل للتمتع بملاذ الحياة)، وأن الهاشمية لضجّهم من تقييدات الإسلام مالوا إلى الوثنية الإيرانية^(١٧٠)، وهو رأي خطأ، فقد أظهر صديقي أن الخرمية فرقة دينية ترجع

(١٦٣) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhhbar et-tiwai*، ص ٣٣٤.

(١٦٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(١٦٥) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٨٣.

(١٦٦) فلوطن، السيادة العربية والشيعية والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ١٢٥ - ١٢٦.

(١٦٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٨، ص ٢٢٩.

(١٦٨) المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et*

de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi، ج ٦، ص ٦٠ - ٦١.

(١٦٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٤٩.

(١٧٠) فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، ص ٥١٦.

مبادئها إلى «مزدك» الإباحي، ثم حصل فيها تطور بمرور الزمن، وأنهم اتخذوا لأنفسهم لقب «خرم دينان» أو أهل الدين الفرح، وأنهم باتصالهم بالإسلام كَوَّنوا لأنفسهم حلاً وسطاً بين دينهم المجوسي وبين الإسلام، ولكنهم بقوا يعتقدون بالنور والظلمة، ويقولون بالحللول ويتناسخ الأرواح وباشترابية النساء برضاهن^(١٧١)، فخدش إذاً شجع هذه الميول واستفاد منها.

وسار أبو مسلم على خطة خدش مع الخرمية، حتى إن طائفة منهم صارت تعتقد بإمامته وبأن فيه جزءاً إلهياً، ويقول الشهرستاني إن «الرزامية» قالوا عن أبي مسلم: «له حظ في الإمامة»، وادعوا حلول روح الآلهة فيه، وقالوا بتناسخ الأرواح^(١٧٢).

ثم إن الراوندية، وهي شيعة بني العباس في خراسان، كانت تدين بالتناسخ والحللول^(١٧٣)، فيذكر الطبري «أن رجلاً من الراوندية... زعم أن الروح التي كانت في عيسى بن مريم صارت في علي بن أبي طالب، ثم في الأئمة في واحد بعد واحد إلى إبراهيم بن محمد، وأنهم آلهة، فلم يزل ذلك فيهم إلى اليوم، فعبدوا أبا جعفر المنصور»^(١٧٤).

ووضعوا الأحاديث عن الرسول بأنه بشر بانتقال السلطان إلى العباسيين، فرووا عن الرسول أنه قال لعمة العباس: «إنها تكون في ولدك»، وأنه حين أتاه ابنه عبد الله أذن في أذنه وتغل في فيه، وقال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل. ثم دفعه إلى أبيه، وقال: «خذ إليك أبا الأملاك»^(١٧٥). واستفادوا من آراء الفرس في شرعية الحكم في العائلة المالكة واحتجوا بالقراية، فكتب أبو مسلم على نقوده التي ضربها في خراسان: «قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى»^(١٧٦).

٤ - وحاول بعض الدعاة استثارة عاطفة الفرس القومية، وبخاصة في خراسان ضد العرب بعمامة، والأمويين بخاصة، فخطب قحطبة بن شبيب في الخراسانيين قائلاً: «يا أهل خراسان، هذه البلاد كانت لأبائكم الأولين، وكانوا ينصرون على

(١٧١) Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire*.

(١٧٢) الشهرستاني، الملل والنحل (طبع حجر)، ص ٨٧.

(١٧٣) Sadighi, *Ibid*.

(١٧٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٣٠٦-٣٠٧.

(١٧٥) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٠٣.

(١٧٦) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية ٢٣، و Henri Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale*, 3 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1887-1896), vol. 1: *Khalifes orientaux*, p. xlvii.

عدوهم لعدلهم وحسن سيرتهم حتى بدلوا وظلموا، فسخط الله عز وجل عليهم، فانتزع سلطانهم وسلط عليهم أذل أمة في الأرض كانت عندهم [يشير إلى العرب]، فغلبوا على بلادهم... واسترقوا أولادهم، فكانوا بذلك يحكمون بالعهد وينصرون المظلوم، ثم بدلوا وغيروا وجاروا في الحكم، وأخافوا أهل البر والتقوى... فسלטكم عليهم لينتقم منهم بكم ليكونوا أشد عقوبة لأنكم طلبتموهم بالثأر»^(١٧٧). ويشير فلهاوزن إلى ذكر «نيوفان» فظائع الموالي مع العرب وانتقامهم منهم^(١٧٨).

ولكن يجب ألا نبالغ في أثر الشعور القومي في الحركة العباسية، فأساسها إسلامي ولها دوافع اجتماعية واقتصادية، إضافة إلى الدوافع السياسية. فقد انتشرت الدعوة العباسية بخاصة في أول الأمر بين الخرمية، لكون هؤلاء العمود الفقري للحزب العباسي في خراسان، ولا شك في أن الخرمية كانوا أقلية دينية في خراسان، وكان أساس نشوئها (كما يبين كريستنسن (Christensen)) السخط على النظام الطبقي وعلى الأوضاع المالية في إيران في العصرين الساساني والإسلامي. ولعل نصر بن سيار، ذلك الخبير بأوضاع خراسان، قصد هذه الطائفة حين قال أتباع أبي مسلم:

ليسوا إلى عرب منا فنعرفهم ولا صميم الموالي إن هم نسبوا

وانتشرت الدعوة بين الطبقات العامة في الأماكن التي كان الضغط المالي فيها بالغاً منتهاه، وما سهل انضمام تلك الطبقات إلى العباسيين أن الدعاة أعطوا دعوتهم ثوباً يتناسب والآراء الدينية القديمة السائدة بين العامة.

والتف الدهاقنة حول أبي مسلم أملاً بالفوائد المادية والاجتماعية بعد أن جردتهم إصلاحات نصر بن سيار منها.

ثم إن الدعوة انتشرت في بقاع معينة من خراسان، واشترك فيها بعض العرب حتى كان بعض رؤسائها البارزين كقحطبة بن شبيب وأبي داود وزياد بن صالح وسليمان بن كثير عرباً^(١٧٩). وهناك بعض الحوادث التي تبين اشتراك الإيرانيين مع القبائل العربية ضد الشيعة العباسية في خراسان^(١٨٠).

ولكن الدعوة أثارت آمالاً في نفوس الإيرانيين بوعودها الكثيرة، فجعلتهم

(١٧٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٠٦.

(١٧٨) فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، ص ٥٣٦.

(١٧٩) بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٦٥ - ٦٦.

(١٨٠) فلهاوزن، المصدر نفسه، ص ٥١٧.

يتطلعون إلى عيش أرفه وأيام أسعد من أيامهم في عهد بني أمية، وبذلك دفعت بوادر اليقظة الفارسية من حالة سلبية تتذمر من وضع سيئ إلى حالة إيجابية تتطلب العز والسيادة.

وعلىنا ألا نتصور أن الدعوة انتهت بانتصار العباسيين، بل استمرت واستمر تأثيرها بصورة إيجابية حيث حاول العباسيون تثبيت سلطانهم باتباعهم أساليب الدعاية، كما ظهر أثرها بصورة سلبية في إيران في الثورات الدينية والاضطرابات طوال العصر العباسي، وذلك نتيجة خيبة الآمال التي أثارها الدعوة العباسية في نفوس الفرس.

٥ - ويجب أن نلاحظ أن أبا مسلم جمع تحت رايته عناصر غير متجانسة، يجمعها العداء لبني أمية لأسباب متباينة، فكانت نواة الجيش العباسي من الهاشمية^(١٨١)، وهم الأتباع المخلصون، وكان أكثر أتباع أبي مسلم فلاحين من جهات مرو مدفوعين بوضعهم السيئ^(١٨٢). واجتمع النبلاء حوله لفقدانهم امتيازاتهم بعد تنظيمات نصر^(١٨٣). كما إن بعض أتباع العلويين ساهموا في التحرك لأنهم ظنوا أن الدعوة كانت لإرجاع حقوق آل علي المهضومة، واشترك بعض العرب في الحركة على أساس إحياء السنة وإرجاع العدل. هذا إضافة إلى من اشتركوا بدوافع قومية، فكان من المحتم أن تؤكد هذه العناصر المتباينة ميولها الحقيقية بعد زوال الخطر المشترك كما سنرى^(١٨٤).

(١٨١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٩٨.

(١٨٢) فلهاوزن، المصدر نفسه، ص ٥٣٢.

(١٨٣) انظر: W. Barthold, *Mussulman culture*, translated from the Russian by Shahid Suhrawardy; with a foreword by Hassan Suhrawardy ([Calcutta]: University of Calcutta, 1934), p. 73.

Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, pp. 194-195.

(١٨٤)

الفصل الثاني

معنى الانتقال من الأمويين إلى العباسيين

سمى العباسيون حكومتهم «دولة»، فكانت في زعمهم فاتحة عصر جديد في الإسلام^(١). وقد تصحّ هذه التسمية، إلا أنها تحتاج إلى تحديد، فقد حلّ بنو العباس محل بني أمية في الحكم، ولكنهم ساروا في أثر الأمويين في كثير من أنظمتهم وتقاليدهم، ولم يخلقوا دولتهم خلقاً جديداً. ولكي نضع صورة حقيقية للوضع، علينا أن نأخذ أواخر دولة بني أمية وأوائل دولة بني العباس بنظر الاعتبار، لأنهما بمثابة حلقتي وصل لطالما أغفلهما الباحثون. وإلى القارئ في ما يلي مدى الشبه والاختلاف بين هذين الدورين.

١ - يقول الجاحظ: «دولة بني العباس أعجمية خراسانية، ودولة بني مروان أموية عربية»^(٢). ويرى المسعودي أنه باستخدام العباسيين الموالي «سقطت قيادات العرب وزالت رياستها وذهبت مراتبها»^(٣). ويقول بيكر: «إن انتصار العباسيين معناه انتصار الفرس على العرب»^(٤). ويرى فلهاوزن (Wellhausen) أن حكم العرب انتهى بمجيء العباسيين، وأن «الفارسية انتصرت على العربية تحت ستار الأمية الإسلامية»^(٥).

ولعل هذه الأقوال صحيحة في أساسها، ولكنها متطرفة على ما أرى، فمن المبالغة أن تقول بأن سلطان العرب انتهى بسقوط الأمويين، فالخلفاء العباسيون كانوا

(١) انظر: يوليوس فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، نقله إلى العربية يوسف العث (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦)، ص ٥٥٦، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٩، ص ٩٨، ١٥٣ و ١٦٧.

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، حققه وشرحه حسن السندوي، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢)، ج ٣، ص ٢٠٦.

(٣) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. باربيه دو مينار وبافيه دو كورتبي، ٩ ج (باريس: المطبعة العسكرية الامبراطورية، [١٨٦١ - ١٨٧٦])، ج ٨، ص ٢٩٢.

(٤) C. H. Becker, «The Expansion of the Saracens», in: *Cambridge Medieval History*, planned by J. B. Bury; edited by H. M. Gwatkin [and] J. P. Whitney, 8 vols. (Cambridge, MA: [University Press], 1911-1936), vol. 2: *The Rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire*, reprinted with corrections, p. 364.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، ص ٥٥٧.

عرباً هاشميين (من جهة الأب على الأقل)، وكانوا يعتزّون بنسبهم ويعتبرونه أكبر مناقبهم. ومع أنهم قرّبوا الفرس، إلا أنهم سيطروا عليهم، فنكلوا بهم حين شعروا بتعاضم نفوذهم، كما فعل أبو العباس بالخلال، والمنصور بأبي مسلم، والرشد بالبرامكة، والمأمون بالفضل بن سهل.

وقد أعطيت بعض المناصب المهمة كالوزارة إلى الفرس، ولكن عدداً كبيراً من الولاة والقواد كانوا عرباً في العصر العباسي الأول، فكان أكثر الولاة في خلافة أبي العباس والمنصور من العائلة المالكة، وكثيراً ما تنافس كبار الموظفين من العرب والفرس في البلاط وفي الولايات. وكان الجيش العباسي يتألف من فرق عربية وخراسانية.

وظلت اللغة العربية لغة السياسة والثقافة والأدب. كما بقي الناس ينزعون إلى الفخر بالنسب العربي وبالولاء العربي، فأبو مسلم الخراساني انتحل لنفسه نسباً عربياً، والشاعر والبة بن الحباب كان يدّعي النسب إلى العرب، وإسحق الموصلي (مطرب الرشيد) ذهب إلى خازم بن خزيمة ليتشرف له بالولاء له. ولكننا نرى إلى جانب هذه النزعة، نزعة فارسية تفخر بشرفها علانية كما في قول بشار بن برد:

أصبحت مولى ذي الجلال وبعضهم مولى العريب فخذ بفضلك فافخر
مولاك أكرم من تميم كلها أهل الفعال ومن قريش المشعر^(٦)

فسلطان العرب لم ينته بسقوط الأمويين، وإن زالت سيادتهم على العناصر المختلفة في الدولة، إذ فقدت القبائل العربية امتيازاتها، وزال الفرق بين العرب والمسلمين من غير العرب^(٧). لقد كانت دولة بني العباس أممية إسلامية، بينما كانت دولة بني أمية عربية، فبعد أن كان استخدام الموالي في الوظائف نادراً، أصبح في الدولة العباسية أمراً طبيعياً. ويقول المسعودي عن المنصور: «إنه أول خليفة استعمل مواليه وغلماؤه وصرفهم في مهماته وقدمهم على العرب، فامتثلت ذلك الخلفاء من بعده»^(٨).

ولكن العباسيين اختصوا بالخراسانيين من بين عناصر المملكة، وأطلقوا عليهم اسم الشيعة والأنصار والأبناء (أبناء الدولة)، ومنهم كونوا زهرة جيوشهم في العصر العباسي الأول^(٩).

(٦) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٣ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٤)، ج ١، ص ٢٩.

(٧) فلهاوزن، المصدر نفسه، ص ٥٥٧.

(٨) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٨، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

(٩) انظر: فلهاوزن، المصدر نفسه، ص ٥٥٨.

٢ - ويتميز العهد الجديد بعلاقته بالدين، فادّعى العباسيون أنهم يريدون إحياء السنة وإعادة حكم العدل، وإرجاع الخلافة الحقّة بدل الملك الذي أقامه الأمويون، فارتدى خلفاؤهم البردة (كرمز لسلطتهم الدينية) في المناسبات الخاصة كصلاة الجمعة والعيد، وأحاطوا أنفسهم بالفقهاء واستشاروهم في مشاكل الدولة^(١٠). وهكذا اتحد الدين والسياسة، وكانت غاية العباسيين الاستفادة من الدين لتثبيت مركزهم السياسي^(١١). ويقول الفخري: «إن هذه الدولة ساست العالم سياسة ممزوجة بالدين والملك، فكان أخيار الناس وصلحاؤهم يطيعونها تديناً، والباقون يطيعونها رهبة أو رغبة»^(١٢).

واستغل العباسيون دعوتهم المنظمة لتقوية مركزهم وجلب الناس إليهم، فادّعوا بأن السلطة ستبقى في أيديهم، ولن تخرج منهم حتى يسلموها إلى عيسى بن مريم^(١٣)، وأن نظام العالم سيختل إذا ذهب خلافتهم^(١٤).

ولكن المثل الأعلى للمساواة والعدل ظلا وهماً، إذ لم يحقق العباسيون وعودهم، فاستمر العسف والجور، واستمرت الثورات. ففي سنة ١٣٣ هـ احتج شريك بن شيخ المهري الثائر في بخارى ضد مظالم العباسيين قائلاً: «ما على هذا اتبعنا آل محمد، على أن نسفك الدماء ونعمل بغير الحق»، وتبعه على رأيه أكثر من ثلاثين ألفاً^(١٥). وقال أبو العطار الشاعر:

يا ليت جور بني مروان عاد لنا يا ليت عدل بني العباس في النار^(١٦)

واعتمد العباسيون على القوة أكثر من الأمويين في تنفيذ رغباتهم وسياستهم، وكان أبو العباس أول من أشار إلى هذا الاتجاه في خطبته الافتتاحية^(١٧). وصار للجلاد مكان معلوم في البلاط إلى جانب العرش ليزيد من سطوة الخليفة. ويعتقد

(١٠) Thomas W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford: Clarendon Press, 1929), pp. 89-91.

(١١) فلهاوزن، المصدر نفسه، ص ٥٦٢.

(١٢) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧ هـ/ [١٨٩٩ م])، ص ١٠١.

(١٣) عبد الرحمن سنبط الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك (بيروت؛ القدس: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥)، ص ٤٠.

(١٤) انظر: Arnold, *The Caliphate*, pp. 81-82.

(١٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٨.

(١٦) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني (القاهرة: إلساسي، [د.ت.])، ج ١٦، ص ٨٤.

(١٧) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ٤٠.

فلهاوزن أن العباسيين اقتبسوا وظيفة الجلاد من الفرس الذين كان للموكلهم حق الحياة والموت على الرعية^(١٨).

قلنا إن العباسيين اعتمدوا على الدين وقربوا الموالي، ولكنهم أخفقوا كما أخفق الأمويون من قبلهم في خلق وحدة متجانسة من إمبراطوريتهم^(١٩). وقد يعزى بعض فشلهم هذا إلى موقف الموالي الذين لم يكن تذرهم وطلبهم المساواة إلا لرغبتهم في التخلص من حكم الأمويين وللتحرر من سيادة العرب التي كانت تتمثل في الدين واللغة والأسرة الحاكمة زمن العباسيين، لا رغبة في المساواة نفسها.

٣ - وتغيرت نظرية الحكم في العصر العباسي، فبعد أن كان الخليفة الأموي أشبه برئيس قبيلة يستمد سلطانه من رضى رؤساء القبائل ويستشيرهم في الأمور ويحاول استرضاءهم، أصبحت السلطة عند العباسيين مقدسة ومستمدة من الله تعالى، فخطب المنصور قائلاً: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأيدده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته، وأعطيته بإذنه. فارغبوا إلى الله وسلوه... أن يوفقني للرشاد والصواب، وأن يلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم...»^(٢٠).

وصار الخليفة خليفة الله على الأرض، فيذكر المسعودي من قول عبد الله بن عمرو بن عتبة يعزي المهدي «ولا مصيبة أعظم من إمام والد، ولا عقبي أجل من خلافة الله على أولياء الله»^(٢١).

وبينما كان الأمويون محاطين بأرستقراطية عربية لها مركز ممتاز، أحاط العباسيون أنفسهم بالخراسانيين وغيرهم من صنائعهم، وهم أدوات بأيدي الخلفاء. وإذا استثنينا الهاشميين لم يتبق للنسب أهمية للتقدم في الدولة، بل كان مركز الرجل وأهميته يتوقفان على تشريف الخليفة له. فحلت جماعات من الموظفين محل الأرستقراطية العربية، وقسمت إلى طبقات يسيطر بعضها على بعض وكان على رأسها الوزير^(٢٢).

(١٨) فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، ص ٥٦٢.

(١٩) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «بنو أمية».

(٢٠) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل

العصر، ج ٤ (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ج ٣، ص ٣٧٠.

(٢١) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ١٣٩.

(٢٢) فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، ص ٥٥٩ - ٥٦١.

٤ - ويرى الأستاذ ليفي ديلافيدا (Levi della Vida) «أن النظام الإداري الذي جرى عليه العباسيون هو في جوهره نظام الأمويين»^(٢٣)، واستمرت النظم الأموية في الضرائب والإدارة المحلية والجيش والدواوين في العهد العباسي.

إلا أن النظام الإداري الجديد لم يكن قائماً على أساس التفريق في الجنس أو على أساس التنافر بين طبقات الأمة المختلفة، فلم تكن هناك طبقة المحاربين العرب ذات الامتيازات الكثيرة من جهة، وطبقة المزارعين التي تشتغل لفائدة المحاربين من جهة أخرى، كما كان في زمن الأمويين، بل أصبح الدين أساس الإدارة، واعتبر مرجعاً لتحديد العلاقات بين الشعب والحكومة.

ثم إن الإدارة العباسية اتخذت شكلاً يختلف عن الإدارة الأموية، إذ استندت إلى الوزارة، وهي مؤسسة أدخلها العباسيون، فظهرت طبقة الكتاب التي أدت دوراً يعدل دور أرباب السيوف أو قد يفوقه في تسيير دفة الدولة.

واهتم العباسيون بالتنظيمين الإداري والمالي، ولا ريب في أن ظروفهم ساعدتهم على ذلك.

٥ - أما من الوجهة الثقافية، فقد كان العصر العباسي متمماً للعصر الأموي، إذ كان العصر الأموي عصر انتقال مثل فيه القديم إلى جانب الجديد، فإضافة إلى وجود العادات البدوية والشعر العربي والدراسات الدينية، نرى بدء تسرب عادات أجنبية وأفكار مسيحية ويونانية في النواحي الدينية والعلمية.

لقد أخذ العرب بعض ضروب الغناء والموسيقى عن الفرس، واقتبس البلاط الأموي في عهده الأخير بعض تقاليد البلاط الساساني في مجالسه، كعادة جلوس الخلفاء خلف ستارة في مجالس الغناء^(٢٤)، كما أنه تأثر بالبيزنطيين. وفي العصر الأموي بدأت حركة التأليف، إذ بدأ جمع الشعر الجاهلي، وظهرت بوادر حركة تدوين التاريخ^(٢٥)، ونشأت الدراسات الفقهية^(٢٦).

وترجمت بعض الكتب، ولعل خالد بن يزيد بن معاوية أول من بدأ بالترجمة، إذ

(٢٣) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «بنو أمية».

S. Khuda Bukhsh, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, 2 vols. (Calcutta: [n. (٢٤) pb.], 1929-1930), vol. 1, pp. 89-91.

(٢٥) علي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تطور الفقه الإسلامي (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة)، ١٩٤٢، ص ١١٣.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠ وما بعدها.

أمر أن تترجم له بعض الكتب من اليونانية والقبطية إلى العربية، وكتب هذا الأمير بضع رسائل في الكيمياء^(٢٧). وفي خلافة عمر بن عبد العزيز ترجم ماسرجويه بعض الكتب السريانية، كما انتقل مركز الدراسات اليونانية من الاسكندرية إلى حران وأنطاكية، فسهل انتشارها بين المسلمين. وترجم سالم بن جبلة كاتب هشام بعض كتب أرسطو، كما ترجم ابنه جبلة عدة كتب من الفارسية إلى العربية، منها كتاب في تاريخ الفرس من بدء ملكهم إلى انتهائه، ترجمه بأمر الخليفة هشام في سنة ١١٣هـ^(٢٨).

ولم تكن حركة الترجمة في العصر الأموي منظمة، بل كانت فردية، ولكن ما إن جاء العصر العباسي حتى لقيت من تشجيع الخلفاء ورجال الدولة ومن تطور الزمن ما ساعدها على النضوج والتقدم. واستمرت بعض تقاليد الحياة البدوية، إذ وجدت الأسواق (كما كانت قبلاً)، فكانت مجمعاً لأهل العلم والأدب ومحلات لتبادل السلع كما في المربد^(٢٩).

٦ - وتغيّرت وضعية بعض الأحزاب، إذ انكششت الحروب القبلية التي كانت متأصلة بين القبائل في العصر الأموي، وانحصرت في الجزيرة العربية وسورية، وحمل نفوذ الموالي العرب على الشعور بالوحدة، فبينما حاولت الشعوبية أن تحطّ من شأن العرب، جابهها الكتاب، فأثبت الجاحظ وحدة العرب^(٣٠). وذهب بديع الزمان الهمداني والثعالبي إلى أنها «خير أمة أخرجت للناس»^(٣١)، واستمرت الخصومة في العصر العباسي الأول بين العرب والفرس واتخذت أشكالا شتى، أدبية ودينية وسياسية.

ثم تغيّرت وضعية الأحزاب المتخاصمة على الخلافة، فبعد أن كان النزاع بين أمية وهاشم أصبح بين بني هاشم أنفسهم، إذ خاب ظن العلويين بحسن نيات العباسيين بعد استئثار هؤلاء بالسلطة، فسعوا لقلب الخلافة العباسية، ونجحوا فعلاً

(٢٧) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، الفهرست (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨هـ/ [١٩٢٩م])، ص ٤٩٧ - ٤٩٨.

(٢٨) انظر: Von Krener, in: Bukhsh, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, vol. 1. pp. 286-288.

(٢٩) انظر: سعيد الأفغاني، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام (دمشق: المطبعة الهاشمية، ١٩٣٧)، ص ٣٥٦ وما بعدها.

(٣٠) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، ٣ ج، ج ١: الرسائل السياسية، مناقب الترك، ص ٦ - ٧.

(٣١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١١٠.

بإقامة دولة الأدارسة، والدولة الفاطمية التي كانت أخطر أعداء العباسيين بين القرنين العاشر والثاني عشر للميلاد.

كما إن العباسيين نكلوا ببعض العلويين تنكيلاً لم يسبق له مثيل، فيروى عن محمد ذي النفس الزكية أنه قال: «لقد كنا نقمنا على بني أمية ما نقمنا، فما بنو العباس إلا أقل خوفاً لله منهم، وإن الحجة على بني العباس لأوجب منها عليهم، ولقد كان للقوم أخلاق ومكارم وفواضل ليست لأبي جعفر»^(٣٢). أما حزب الخوارج فقد ضعف وقلت أهميته.

٧ - وجعل العباسيون عاصمتهم في العراق، فكان ذلك رمزاً لنجاح العراق في نضاله السياسي مع الشام طوال العصر الأموي.

كما إن نقل العاصمة إلى العراق أدى إلى أن تسود الثقافتان الفارسية والسريانية والعادات الفارسية في الدولة العباسية. وقد ظلت الثقافة الفارسية عاملاً مهماً في الدولة العباسية حتى بعد زوال نفوذ الفرس السياسي.

ولكن هناك مبالغاة كثيرة عن الدور الذي لعبه الفرس في الثقافة العباسية، وهي ناتجة من محاولات الشعبويين في أثناء خصومتهم الطويلة مع العرب أن ينسبوا كل أنظمة العباسيين وثقافتهم إلى الفرس. ولكننا لو درسنا الأنظمة الساسانية^(٣٣) لتبين لنا أنها كانت أبسط مما كان عند العباسيين، كما إن كثيراً من الأنظمة العباسية لم يكن يعرفها الساسانيون، فلم يكن الفرس مثلاً يميزون بين كلمتي «جزية» و«خراج»، ولم يعرفوا نظام «الحسبة». وقد تطور نظام البريد عند المسلمين، فصار يقوم بالتجسس للخليفة على العمال والرعية، إضافة إلى نقل الأخبار الرسمية، وهذا أمر لم يعرفه الفرس، وهناك أمثلة كثيرة لا محل لذكرها.

وأثر وقوع العراق على طرق التجارة المهمة في الحضارة العباسية، شجع حركة التجارة، فأصبح المجتمع تجارياً زراعياً بعد أن كان زراعياً في العصر الأموي. وقد انتبه أبو جعفر المنصور إلى أهمية التجارة في اختياره موقع بغداد^(٣٤).

(٣٢) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج ١٠، ص ١٠٦.

(٣٣) خير من كتب في هذا الموضوع هو: Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen: Levin et Munksgaard, 1936).

(٣٤) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٣٩)، ص ٩.

وقد أدى بُعد العراق عن البحر، وقلّة خطر البيزنطيين البحري على مركز الدولة، إلى إهمال العباسيين الأسطول، فتقلص النفوذ البحري للمسلمين.

وأهمل العباسيون الولايات الغربية بعامة، واهتموا بالقسم الشرقي من الامبراطورية التي ورثوها، فساعد ذلك على انفصال الولايات الغربية النائية، كمراكش وتونس.

٨ - ولأول مرة في تاريخ الإسلام نرى أكثر من دولة واحدة تحكم أراضيّه، إذ انفصلت الأندلس ونشأت فيها دولة مستقلة عن العباسيين.

الفصل الثالث

أبو العباس (*)

لست ممن يستحسن جعل التاريخ مجموعة دراسات لحياة الخلفاء المختلفين، بل أرى أن تلاحظ التيارات والاتجاهات العامة التي تسيطر على مجرى الحوادث مع مراعاة الأدوار التي يؤديها الوزراء والخلفاء في الفترات المختلفة. ولكن ارتباك المعلومات وتضارب المصادر في التاريخ الإسلامي، وقلة البحوث الحديثة تدفعني إلى أن أتبع الطريقة المعهودة في بحث أعمال وسياسة كل خليفة على انفراد من دون أن أغفل الإشارة إلى بعض التيارات الخفية التي تؤثر في وضع الدولة وسياستها.

ولنرجع إلى ما وصلنا إليه في بحث الدعوة ليتضح لنا سير الحوادث.

أولاً: دخول العباسيين الكوفة

اكتشف مروان بن محمد اسم الإمام المنظم للدعوة، وهو إبراهيم بن محمد بن علي، فأمر بإلقاء القبض عليه، ولما عرف إبراهيم ذلك أدرك أن نهايته قد قربت، فأوصى (سنة ١٣١هـ) إلى أخيه أبي العباس «وأمر أهل بيته أن يسمعوا له ويطيعوا»، وطلب إليه أن يذهب بأهله خفية إلى الكوفة^(١).

سار أبو العباس مع زمرة من أهله وأقاربه إلى الكوفة، وأخبروا أبا سلمة الخلال بقدومهم، فأنكر ذلك وقال: «خاطروا بأنفسهم وعجلوا»، وأراد أن يبقئهم خارج الكوفة، ولكنهم ذكروه بخطر ذلك، فسمح لهم بدخول تلك المدينة «على كره منه»^(٢) في محرم سنة ١٣٢هـ^(٣). ثم أنزلهم في دار الوليد بن سعد الجمال

(١) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشباري، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٨٥، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٩، ص ١٢٢.

(٢) الجهشباري، المصدر نفسه، ص ٨٥-٨٦.

(٣) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٣ ج في ١ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ج ٣، ص ٨٢.

مولى بني هاشم في بني أود^(٤) «وكنتم أمرهم نحواً من شهرين عن جميع القواد والشيعه»^(٥).

ثانياً: دسائس الخلال

وصارت السيادة في الكوفة للشيعه العباسية، إذ دخل الحسن وحيد ابناً قحطبة على رأس الجيش العباسي مدينة الكوفة يوم ١١ محرم سنة ١٣٢ بعد هزيمة ابن هبيرة و«أظهروا أبا سلمة وسلموا إليه الرياسة وسموه وزير آل محمد ودبر الأمور»^(٦).

ثم عسكر أبو سلمة في حمام أعين، على نحو ثلاثة فراسخ من الكوفة^(٧) «وفرق عماله على السهل والجبل، وصارت الدواوين بحضرته، والكتب ترد منه وتنفذ عليه»^(٨). ولكن أبا سلمة حاول نقل الخلافة إلى العلويين. ومع أن المصادر المختلفة تذكر هذه المحاولة، إلا أنها تختلف في تفسيرها، فبين المسعودي أنه «لما قتل إبراهيم الإمام خاف أبو سلمة انتقاض الأمر وفساده»^(٩)، لذلك أراد البيعة لعلوي. ولكن هذا التفسير مردود لأن مركز العباسيين تحسن بانتصاراتهم العسكرية وتراءى النصر أمامهم. ويقول الفخري: «لما سبر أبو سلمة أحوال بني العباس عزم على العدول عنهم إلى بني علي»^(١٠). وهذا تفسير اعتذاري لأن الحكم لم يصبح بيد العباسيين بعد. ويذكر الطبري أنه لما أُلح أحد القواد (أبو الجهم) على أبي سلمة بإظهار أبي العباس أجاب: «ليس هذا وقت خروجه لأن واسطاً لم تفتح بعد»^(١١)، ولكن أبا الجهم لاحظ سوء نية الخلال، ولم يقتنع بهذا العذر.

وأما المقدسي، فيرى أن الخلال كنتم أمر العباسيين حين قدموا إلى الكوفة وحاول

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٢، وأحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، تصحيح فلاديمير جرجاس (ليدن: بريل، ١٨٨٨)، ص ٣٥٨.

(٥) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٨٦، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٤، يجعل المدة «نحواً من أربعين ليلة».

(٦) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٢٢.

(٨) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٩) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. بارييه دومينار وبافيه دو كورتبي، ج ٩ (باريس: المطبعة العسكرية الامبراطورية، ١٨٦١ - ١٨٧٦)، ج ٣، ص ١٨٣.

(١٠) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة:

شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م)، ص ١١٢.

(١١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٢.

نقل الخلافة إلى العلويين، وقال: «ينبغي أن يتربصوا، فإن الناس بايعوا إبراهيم وقد مات ولعله يحدث بعده أمر، وأراد أن يصرف الأمر إلى ولد علي»^(١٢). ويتفق الجهشيارى واليعقوبي والطبري مع المقدسي (في قوله إن الخلال أراد نقل الخلافة إلى العلويين عندما بلغته وفاة إبراهيم)، فيقول الجهشيارى: «وكان لما صحَّ عنده موت إبراهيم الإمام لقي رجلاً من شيعة علي (عليه السلام)، فناظرهم في نقل الأمر إلى ولد علي»^(١٣). وكان أول ما عمله بعد أن سلم إليه ابنا قحطبة الرياسة أن «أظهر الإمامة الهاشمية ولم يسم الخليفة»^(١٤)، مع أن العباسيين لم يكونوا في خطر آنذاك. ويذهب اليعقوبي إلى أنه أخفى أبا العباس وأهل بيته لأنه «دبر أن يصير الأمر إلى بني علي»^(١٥)، بينما يقول الطبري: «وأراد في ما ذكر... تحويل الأمر إلى آل أبي طالب»^(١٦). وأخيراً يقول ابن قتيبة: «وكان أبو سلمة يريد صرف الخلافة إلى ولد علي»^(١٧).

إذاً أراد الخلال أن يبايع العلويين، وكان مدفوعاً بميوله في ذلك، فالكوفة كانت علوية والخلال يميل إلى بني علي. ولما كانت غاية الموالى الأولى التخلص من الأمويين انضم الخلال إلى الدعوة العباسية المنظمة لهذا الغرض. ولكن انتصار الجيوش العباسية ومقتل إبراهيم الإمام أفسح المجال له ليحقق ما كان يميل إليه حقيقة، وبخاصة أن المدعو له لم يكن معروفاً عند الجمهور.

وقد كتب الخلال إلى ثلاثة من العلويين ليعقد الأمر لأحدهم، وهم الإمام جعفر بن محمد الصادق، وعبد الله بن الحسن، وعمر الأشرف بن زين العابدين، فأحرق الصادق الكتاب، ورفض عمر الأشرف. أما عبد الله، فقد «قبل الكتاب، فحذره جعفر بن محمد فلم يحذر»^(١٨)، ويذكر اليعقوبي أنه قال: «أنا شيخ كبير وابني محمد أولى بهذا الأمر»، وأرسل إلى جماعة بني أبيه وقال: «بايعوا إبني محمد»^(١٩).

(١٢) انظر: المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (النسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار، ج ٦ (باريس: أرست لورو، ١٨٩٩)، ج ٦، ص ٦٧.

(١٣) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٨٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٨٤، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٨٦.

(١٥) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨١.

(١٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٤.

(١٧) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة النيل، ١٣٣١هـ/١٩١٢م)، ج ٢، ص ٢٢٦.

(١٨) انظر: الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٨٦، وابن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١١١ - ٢١٢.

(١٩) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٨٦.

وفشلت مساعي الخلال، إذ شك زعماء العلويين به وبالشيعة العباسية، فيذكر الجهشيارى أن الإمام الصادق نصح عبد الله ألا يقبل دعوة أبي سلمة «وأعلمه أن أهل خراسان ليسوا بشيعة»^(٢٠). ويروي المسعودي ما حدث بصورة أتم، فيقول إن الصادق قال لعبد الله: «يا أبا محمد، ومتى كان أهل خراسان شيعة لك؟ أنت بعثت أبا مسلم إلى خراسان؟ أنت أمرته بلبس السواد؟ وهؤلاء الذين قدموا إلى العراق أنت كنت سبب قدومهم أو وجهت فيهم، وهل تعرف منهم أحداً؟»^(٢١).

ومن جهة أخرى، ارتاب الخراسانيون من تصرفات أبي سلمة، وتكلموا وقالوا: «يا أبا سلمة ما لك دعوتنا وما أنت لنا بإمام؟»^(٢٢). ثم اكتشف أحدهم غيباً العباسيين، فأخبر بعض القواد الخراسانيين فجاءوا، وعلى رأسهم أبو الجهم «إلى أبي العباس ومعهم أصحابهم في السلاح وبايعوه»، وهكذا جابهوا الخلال بحقيقة واقعة، فبايع واعتذر^(٢٣). وكانت مدة انفراد أبي سلمة بالأمور إلى أن بويع أبو العباس شهرين ونصفاً^(٢٤).

ثالثاً: البيعة لأبي العباس

وفي اليوم التالي، خرج أبو العباس إلى المسجد تصحبه ثلة من الجند من ألفي فارس، إذ لم يكن واثقاً من تأييد الكوفيين^(٢٥)، وهناك كانت البيعة العامة. وتضطرب المصادر في تعيين تاريخ البيعة، والمرجح أنها كانت في ربيع الأول سنة ١٣٢ هـ^(٢٦). ويجعلها اليعقوبي في «١٣ ربيع الأول المصادف تشرين الآخر من شهور العجم».

(٢٠) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٨.

(٢١) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ١٨٤.

(٢٢) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٥؛ المسعودي،

المصدر نفسه، والقدس، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*.

(٢٤) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٨٧، ومما يسترعي الانتباه أن الدينوري يتجاهل القصة بكاملها.

انظر: الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tawal*، ص ٣٦٨.

(٢٥) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٢٦) على روايات الجهشيارى والطبري واليعقوبي. ويقول الدينوري إنها كانت في رجب، ويجعلها حال دخول ابني قحطبة الكوفة، انظر: الدينوري، المصدر نفسه، ص ٣٦٨، ولذلك لا يؤخذ به. ويضعها المسعودي في ١٣ ربيع الآخر، انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٣٨)، ص ٢٩٢، ويتفق معه الطبري في رواية ثانية، انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٣.

ويرى الجهشيارى أنها كانت يوم ٢٦ ربيع الأول سنة ١٣٢هـ/ ١٣ كانون الأول/ ديسمبر سنة ٧٤٩م^(٢٧).

واعتبلى أبو العباس المنبر، وجلس عمه داوود بن علي درجة دونه، فخطب الخليفة قائلاً: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكرامة وشرّفه وعظمه واختاره لنا وأيده بنا، وجعلنا أهله وكهفه وحصنه والقوام به والذابين عنه والناصرين له... وخصنا برحم رسول الله وقرابته... وأنبتنا من شجرته... ووضعنا من الإسلام وأهله في الموضع الرفيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يتلى عليهم، فقال... ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾، وقال: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾^(٢٨)، فأعلمهم جل ثناؤه فضلنا وأوجب عليهم حقنا ومودتنا... بنا هدى الناس بعد ضلالتهم ونصرهم بعد جهالتهم وأنقذهم بعد هلكتهم، وأظهر بنا الحق ودحض بنا الباطل، وأصلح بنا منهم ما كان فاسداً... فتمم الله ذلك منة ومنحة لمحمد (ﷺ)، فلما قبضه الله إليه قام بذلك الأمر من بعده أصحابه وأمرهم شورى، فحجوا مواريث الأمم، فعدلوا فيها ووضعوها مواضعها وأعطوها أهلها... ثم وثب بنو حرب وبنو مروان فابتزوها وتداولوها بينهم، فجاروا فيها واستأثروا بها وظلموا أهلها، فأملى الله لهم حيناً حتى آسفوه، فلما آسفوه انتقم منهم بأيدينا ورد علينا حقنا وتدارك بنا أمتنا وولى نصرنا... ليمن بنا على الذين استضعفوا في الأرض.

«يا أهل الكوفة أنتم محل محبتنا... أنتم الذين لم يتغيروا عن ذلك، ولم يثكنكم من ذلك تحامل أهل الجور عليكم حتى أدركتم زماننا وأتاكم الله بدولتنا، فأنتم أسعد الناس بنا وأكرمهم علينا. وقد زدكم في أعطياتكم مائة درهم فاستعدوا، فأنا السفاح المبيح والناثر المبير»^(٢٩).

ثم اشتد عليه الوعك فجلس، وخطب داوود بن علي، فمما قاله: «وإنما أخرجتنا الأنفة من ابتزازهم حقنا والغضب لبني عمنا وما كرثنا من أموركم، ولقد كانت أموركم ترمضنا... ويشد علينا سوء سيرة بني أمية فيكم وخرقهم بكم واستذلالهم لكم واستثثارهم بفيئكم وصدقاتكم ومغانمكم عليكم، لكم ذمة الله تعالى وذمة رسول الله (ﷺ) وذمة العباس أن نحكم فيكم بما أنزل الله ونعمل فيكم

(٢٧) البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٣، ص ٨٦، والجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٨٤ و ٨٦.

(٢٨) القرآن الكريم: «سورة الأحزاب»، الآية ٣٣، و«سورة الشورى»، الآية ٢٣.

(٢٩) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٢٥-١٢٦، وعبد الرحمن سبط الأربلي، خلاصة الذهب

المسبوك مختصر من سيرة الملوك (بيروت؛ القدس: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥)، ص ٤٠-٩٣.

بكتاب الله ونسير في العامة منكم والخاصة بسيرة رسول الله (ﷺ)، ثم قال: «يا أهل الكوفة إنا والله ما زلنا مظلومين مقهورين على حقنا حتى أتاح الله لنا شيعتنا من أهل خراسان، فأحيا بهم حقنا، وأفلج بهم حجتنا، وأظهر بهم دولتنا، وأراكم الله ما كنتم به تنتظرون... وأدالكم على أهل الشام ونقل إليكم السلطان وعز الإسلام»^(٣٠).

وهكذا بين العباسيون الأسس التي يستندون إليها، وأعلنوا للناس سياسة وعدوا بالسير عليها، فظل الناس يتطلعون إلى تحقيقها من دون جدوى. ويلاحظ من مضمون الخطبتين ما يلي:

(١) إن أبا العباس في خطابه هذا افتخر بكونه «ثائراً»، أي خارجاً على الظلم وقالباً للنظام السابق.

(٢) إن العباسيين قاموا بحق شرعي لهم جاءهم من قرابتهم من الرسول (ﷺ)، ولم يغفلوا الرعية، بل فكروا في حقوقها المهضومة، وأن الله نصر المظلوم المستضعف بهم، وفي ذلك إشارة إلى أهل العراق وخراسان.

(٣) إنهم جاؤوا لإحياء سنة الرسول (ﷺ)، وسيعملون بالكتاب والسنة.

(٤) ومثلوا انتصارهم كانتصار للعراقيين على أهل الشام، فأغروا أهل الكوفة بزيادة العطاء وبالوعود الخلافة كي يحصلوا على تأييدهم. ثم إن روح الدعاية قوية في الخطبتين حتى قال داوود بن علي: «واعلموا أن هذا الأمر (أي الخلافة) فينا، وليس بخارج منا حتى نسلمه إلى عيسى بن مريم»^(٣١).

رابعاً: برنامج العباسيين

بويح أبو العباس، وكانت مهمته شاقة، فمروان وجيوشه في الشام، وابن هبيرة مع جيشه القوي في واسط، ومركزه ضعيف في الكوفة ووزيره الخلال لا يعتمد عليه. ولكن أبا العباس أظهر مقدرة فائقة ووضع أسس الدولة العباسية.

اهتم أبو العباس أولاً بالجهة الشمالية، ولنفهم تسلسل الحوادث أرى أن نرجع إلى فتح نهاوند. فبعد أن خضعت هذه المدينة، أرسل قحطبة جيشاً بقيادة «أبي العون» أحد زعماء الأزد، وأمره أن يشغل الجيش الأموي الذي أرسله مروان بقيادة ابنه عبد

(٣٠) انظر: المصدران نفسيهما، ج ٩، ص ١٢٥ - ١٢٦، وص ٣٩ - ٤٠ على التوالي، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٧.

(٣١) الأربلي، المصدر نفسه، ص ٤٠، والطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٢٧.

الله، فانتصر أبو العون عند شهرزور وتراجع عبد الله، فقدم مروان لنجدة ابنه، فسارع أبو العباس بإرسال بقية جنوده في الكوفة لمساعدة أبي العون، وأعطى القيادة العليا لعبد الله بن علي.

وفي ١١ جمادى الأولى سنة ١٣٢هـ - ٢٥ كانون الثاني سنة ٧٥٠م التقى الجيشان على نهر الزاب الكبير، ودارت معركة حاسمة انتهت بانتصار العباسيين، وكان عدد جيشهم يقارب الأربعين ألف جندي^(٣٢)، وربما كان الجيش الأموي ضعف هذا العدد^(٣٣). ولا تهمنا تفاصيل المعركة، فإنها مذكورة في كتب التاريخ. أما أسباب هزيمة الأمويين، فهي ضعف معنوياتهم وقوة معنويات الخراسانيين^(٣٤)، ثم العصبية الهدامة في الجيش الأموي وتحاذله في أثناء القتال. ويروي الطبري: «وقال مروان لقضاة: إنزلوا، فقالوا: قل لبني سليم فليزلوا، فأرسل إلى السكاسك أن احملا، فقالوا قل لبني عامر فليحملوا، فأرسل إلى السكون أن احملا، فقالوا: قل لغطفان فليحملوا»^(٣٥).

وحاول مروان تشجيع جنده، فعرض المال أمامهم، وما إن وقعت أبصارهم عليه حتى كفوا عن القتال وتوجهوا صوبه، فحاول صدهم وأرسل ابنه لإرجاعهم، فظنوا أنها الهزيمة وهربوا. ولعل مروان أخطأ خطأ أخرى حين عبر النهر إلى العباسيين، فقطع خط رجعتهم وغرق قسم كبير من جيشه.

وعلينا أن نتذكر أن الحروب أنهكت جيش مروان وهدت قواه، هذا إضافة إلى أن هجوم جيش بني العباس كان خاطفاً وفجائياً، فلم يكن في وسع مروان أن ينظم جنده ويشد قواه قبل أن ينزل إلى الميدان.

وظل مروان يهرب من مدينة إلى أخرى بين الجزيرة والشام ومصر حتى قتل في ٢٧ ذي الحجة سنة ١٣٢هـ في قرية بوسير^(٣٦).

ولكن معركة الزاب لم تضع حداً لنضال الأمويين، بل ثار كثير من أنصارهم في

(٣٢) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١١٦ و ١٣٠.

(٣٣) يذكر الطبري في المصدر نفسه روايتين على عدد الجيش الأموي، الأولى تجعله مائة وعشرين ألفاً في: ج ٩، ص ١٣٣ - ١٣٤، والثانية تجعله اثني عشر ألفاً في: ج ٩، ص ١٣٥.

(٣٤) انظر: ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٠٦.

(٣٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٣١.

(٣٦) انظر تفاصيل الواقعة في: المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٣٠ - ١٣٤؛ ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٠٦ - ١٠٧؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٨٣ - ٨٤، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ١٧٥ - ١٧٦.

حمص وقنسرين والجزيرة وحوار^(٣٧). ونلاحظ ظاهرة جديدة في هذه الثورات، إذ إنها اتخذت البياض شعاراً لها (بالمقابلة للون الأسود شعار العباسيين)، فأخذ أبو العباس هذه الحركات بمهارة سياسية وبمناورات سلمية أحياناً، إذ استمال زعماءهم بالأموال والوعود.

وفي الجنوب كان الحسن بن قحطبة يحاصر ابن هبيرة في واسط، فأرسل أبو العباس أخاه أبا جعفر للإشراف على الحصار، وكان لإرساله أهمية خاصة، إذ إن حضور رجل من آل البيت العباسي كان سيقوّي معنويات الجيش^(٣٨). واستمر حصار واسط أحد عشر شهراً^(٣٩)، وقد ساعدت منعة حصون واسط ومهارة يزيد بن هبيرة على إطالته.

وحاول العباسيون أن يملأوا السفن حطباً، ثم يضرموها بالنار ويسيروها إلى المدينة لتحرق ما مرت به، وكان ابن هبيرة يهیی حراقات فيها كلاليب تجر تلك السفن^(٤٠).

وعلق ابن هبيرة آمالاً على قيام ثورات في أنحاء المملكة، وخابر العلويين بعد مقتل مروان ودعاهم إلى المطالبة بالخلافة^(٤١) ليزيد في مشاكل العباسيين وليشير الفوضى من جهة، ولیدفع اليمانية الذين كانوا في واسط إلى التضامن معه لمقاومة الحصار العباسي من جهة أخرى^(٤٢). ولكن أبا جعفر انتبه لهذا الخطر، ولخوفه من «أن يثور اليمانية مع ابن هبيرة» كتب إليهم قائلاً: «السلطان سلطانكم والدولة دولتكم»^(٤٣)، بينما يذكر الطبري أن أبا العباس «كاتب... اليمانية من أصحاب ابن هبيرة وأطمعهم»^(٤٤).

وفرق أبو جعفر صفوف ابن هبيرة، فكتب إلى قواده وأشراف من معه من

(٣٧) انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٢ - ٩٥.

(٣٨) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhhbar et-tiwal*، ص ٣٦٨، والطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٣٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤٤.

(٤١) كتب ابن هبيرة إلى محمد النفس الزكية [ابن عبد الله بن الحسن] فأبطأ جوابه. انظر: المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤٤.

(٤٢) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٩٠، وابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ٢٤١.

(٤٣) ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤١.

(٤٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٤.

العرب «يستميلهم بالأطماع وينبهمهم على حظوظهم ويعرفهم انصرام دولة بني أمية، فأجابوه جميعاً، وكان زياد بن صالح الحارثي - عامل ابن هبيرة على الكوفة سابقاً وأخص أصحابه عنده - أول من أجاب دعوة أبي جعفر»^(٤٥). ودبّ التخاذل في جيش ابن هبيرة بتأثير الدسائس وطول الحصار «فقاتل اليمانية... لا والله لا نقاتل على دعوة بني أمية لسوء رأيهم فينا وبغضهم لنا، وقالت القيسية: لا والله لا نقاتل حتى تقاتل اليمانية»^(٤٦)، فلم يكن يقاتل مع ابن هبيرة غير «الصعاليك والفتيان»^(٤٧).

وأخيراً، طلب ابن هبيرة الصلح، وكتب له الأمان كما اشترط بعد مفاوضات طويلة^(٤٨). ولكن العهد لم يحفظ وقتل ابن هبيرة، ويعزو اليعقوبي ذلك إلى أن العباس اطلع على كتب ابن هبيرة إلى محمد بن عبد الله بن الحسن يدعو إلى الخلافة، فقال: «نقض عهده وأحدث ما أحل به دمه»^(٤٩). ويبين الطبري وابن قتيبة (يوافقهما اليعقوبي) أن قتله كان بإشارة من أبي مسلم الذي كتب إلى الخليفة «لا والله لا يصلح طريق فيه ابن هبيرة»^(٥٠)، وأن أبا جعفر تردد في قتله، فألح عليه أبو العباس «وكرث كتبه بذلك»^(٥١)، حتى كتب لأخيه «والله لتقتلنه أو لأرسلن من يخرج من حجرتك ثم يتولى قتله»^(٥٢). وطبيعي أن يكون وجود ابن هبيرة خطراً على الدولة الجديدة^(٥٣).

خامساً: انتصار أبي العباس على الأمويين

وبعد تخلص أبو العباس من خطر الأمويين العسكري، كان عليه أن يتخلص من بقية منافسيه، فطارده من بقي من بني أمية، وكان ساعده في ذلك عبد الله بن علي في الشام، وداوود بن علي في الحجاز، فقتل عبد الله كل من ظفر به منهم في دمشق،

(٤٥) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٣٦٨.

(٤٦) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ٢٤٠.

(٤٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٤.

(٤٨) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٩٠. انظر أيضاً نص كتاب الأمان في: ابن قتيبة،

المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٢ - ٢٤٦.

(٤٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٠.

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٤، وابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٧.

(٥١) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩١.

(٥٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤٤ - ١٤٥، وابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٨.

(٥٣) انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩١، ويتضح أثر الوضع السياسي على رواية

الدينوري، وخلاصتها أن ابن هبيرة طلب الأمان، فقال له المنصور: «إن أردت أن أؤمنك على حكم أمير المؤمنين فعلت»، فرضي ابن هبيرة وسلم. ثم كتب أبو جعفر يستعلم رأي أخيه، فكتب أبو العباس: «لا حكم لابن هبيرة إلا السيف»، وعند ذاك أمر أبو جعفر بقتله. انظر: الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٣٧٠ - ٣٧٢.

وارتكب أنواع الفظائع حتى نبش القبور وقتل حوالى ثمانين من رؤساء بني أمية عند نهر أبي فطرس (بين فلسطين والأردن) بعد أن وعدهم بالعفو والصلوات^(٥٤).

سادساً: قتل الخلال

ثم تخلص أبو العباس من الخلال، ويتفق أكثر المؤرخين وأوثقهم، كالطبري والجهشياري والفخري واليعقوبي وابن قتيبة، على أن أبا العباس كان صاحب فكرة قتله، بينما كان أبو مسلم المنفذ لها. وكانت محاولة أبي سلمة في نقل الخلافة إلى ولد علي السبب الأول لمصرعه.

وأراد أبو العباس أن يقتل الخلال، فنصحه أصحابه أن يستشير أبا مسلم لئلا يستوحش ويرتاب^(٥٥)، فكتب إليه أبو العباس عن خيانة أبي سلمة، فأجاب أبو مسلم: «إن كان رابك من ريب فاضرب عنقه»^(٥٦)، ولكن الخليفة لم يفعل ذلك بإشارة من أصحابه «لئلا يوحش أبا مسلم أو يوجد لأهل خراسان حجة»^(٥٧)، وطلب إلى أبي مسلم أن يرسل أحد رجاله لقتل الخلال، ففعل^(٥٨).

وهناك رواية أخرى ترد في الدينوري والمسعودي، وهي تبرئ الخليفة من قتل الخلال، وتضع المسؤولية على أبي مسلم وتجعل من حسد هذا المركز الخلال ومنافسته له سبباً في تنكيل الأخير به، فيقول الدينوري إن أبا مسلم لما سمع بأن الخليفة «ولى أبا سلمة جميع ما وراء بابه وجعله وزيره وأسند إليه جميع أموره، أرسل أحد قواده وأمره بقتل الخلال»^(٥٩). ويقول المسعودي: «لما سمع أبو مسلم بخيانة الخلال، أشار على الخليفة بقتله لأنه «نكت وغير وبدل»، ولكن الخليفة رفض، فطلب أبو مسلم من داوود بن علي ومن أبي جعفر حثه على قتله، فرفض أبو العباس قائلاً: «ما كنت لأفسد كثير إحسانه وعظيم بلائه... بزلة كانت منه»، فلما سمع أبو مسلم بذلك «خاف من

(٥٤) انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩١ - ٩٣؛ المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٦، ص ٧٢ - ٧٣، وابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٥٥) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٩٠؛ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١١٢، وابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣١.

(٥٦) ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣١، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤١.

(٥٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٨٩.

(٥٨) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤٠ - ١٤١، حيث يروى أن أبا العباس خاف أن يكون تصرف الخلال عن مبالاة أبي مسلم، فأرسل أبا جعفر إلى خراسان لأخذ البيعة ولمعرفة رأي أبي مسلم «فإن كان عن رأيه أخذنا لأنفسنا، وإن لم يكن عن رأيه طابت أنفسنا».

(٥٩) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٣٦٨.

ناحية أبي سلمة أن يقصده بالمكرهه، فوجه جماعة من ثقات أصحابه في أعمال الحيلة في قتل أبي سلمة^(٦٠)، ولكن الدينوري غير دقيق في روايته لأنه تجاهل خيانة الخلال، وإن صحت رواية المسعودي فهي تدل على دهاء الخليفة لا على عدم رغبته في قتل الخلال، ولكني أرى فيها أثر الصنعة، إضافة إلى أنها تناقض الروايات الأخرى.

ويجب ألا ننسى أن مركز الخلال كان خطراً على الخليفة، لأنه لم يكن مديناً به لأبي العباس، فيقول ابن قتيبة: «وكان أبو سلمة يظهر الإدلال والقدرة على أمير المؤمنين»^(٦١)، بينما يذكر الدينوري أنه «كان ينفذ الأمور من غير مؤامرة»^(٦٢)، فكان لزاماً على الخليفة أن يقتله ليتقي شره.

أما علاقة الخليفة بأبي مسلم، فهي أن أبا العباس كان يخاف سلطانه وحب أهل خراسان له، لأنه لم يكن والياً فحسب، وإنما كان زعيماً دينياً ومنقذاً في نظر بعض الخراسانيين^(٦٣)، وكان أبو مسلم فوق هذا يتدخل في شؤون الدولة، إذ كان له مثل في البلاط اسمه أبو الجهم، وكان الخليفة لا يعدو رأيه. يقول الطبري: «وكان أبو الجهم عيناً لأبي مسلم على أبي العباس»^(٦٤)، ويضيف ابن قتيبة: «وكان أبو الجهم يكتب إليه (إلى أبي مسلم) بالأخبار، وكان أبو العباس لا يقطع أمراً من دون رأي أبي مسلم»^(٦٥). ويؤيدهم اليعقوبي، إذ يقول: «وكان الغالب عليه (أبي العباس) أبو الجهم بن عطية الباهلي»^(٦٦).

سابعاً: أبو العباس وأبو مسلم الخراساني

ولم يبق لأبي العباس إلا اتباع الحيلة للتخلص من أبي مسلم، فحاول أن يستعمل زياد بن صالح والي بلاد ما وراء النهر للقيام ضده، «وأمره إن رأى فرصة أن يشب على أبي مسلم فيقتله»^(٦٧). وثار زياد (سنة ١٣٥هـ / ٧٥٢ - ٣م) على أبي مسلم وأظهر

(٦٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ١٩٩.

(٦١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ٢٣١.

(٦٢) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٣٦٨.

(٦٣) W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, translated from the original Russian and revised by the author with the assistance of H. A. R. Gibb, E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series; V, 2nd ed. (London: Luzac and Co., 1928), p. 196.

(٦٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٤.

(٦٥) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ٢٤٧.

(٦٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٩٧.

(٦٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٥٢.

«كتاباً من أبي العباس بولايته على خراسان»^(٦٨)، ولكن أبا مسلم قضى على ثورته بسرعة.

وبقي أبو مسلم يتدخل في كل شيء حتى «ثقلت وطأته... على أبي العباس، وكثر خلافه وإياه ورده لأمره»^(٦٩). كما إن الخليفة «شكا إلى خالد (البرمكي)... اهتمامه بهيبة الجند... أبا مسلم»، فأشار عليه خالد برأي ظاهره تقوية جيش أبي مسلم وباطنه تحطيم مركزه. وكان رأي خالد أن يأمر الخليفة أبا مسلم بعرض جيشه وإسقاط من لم يكن من أهل خراسان منهم، ففعل ذلك، فأسقط أبو مسلم بشراً كثيراً في يومين متتاليين، ولما جلس في اليوم الثالث قام إليه رجل، فقال: «علام تسقط الناس أيها الرجل منذ ثلاث؟ فقال: أسقط من لم يكن من أهل خراسان. قال: فابدأ بنفسك، فإنك من أهل أصبهان وقد دخلت في أهل خراسان. فوثب أبو مسلم عن مجلسه، وقال: هذا أمر أحكم بليل... وفطن لما أريد به وبلغ الخبر أبا العباس فسر»^(٧٠). ولم يجرؤ أبو العباس على اتخاذ تدبير حاسم ضد أبي مسلم، فقد أشار عليه أبو جعفر سنة ١٣٢ - ١٣٣ هـ عند رجوعه من خراسان بقتل أبي مسلم وقال له: «لست بخليفة ما دام أبو مسلم حياً، فاحتل لقتله قبل أن يفسد عليك أمرك، فلقد رأيته وكأنه لا أحد فوقه، ومثله لا يؤمن غدره ونكته»، فرفض أبو العباس حذراً من الخراسانيين «وقد أشرب قلوبهم حبه واتباع أوامره وإيثار طاعته»^(٧١). ثم أشار عليه ثانية بقتله سنة ١٣٦ هـ عندما جاء للحج، فرفض للسبب عينه^(٧٢)، وهكذا ترك أبو العباس إنجاز هذه المهمة الصعبة لأخيه.

ثامناً: الإداريات

ويقال إن أبا العباس اتخذ أبا سلمة الخلال وزيراً له، ولكن علينا أن نتذكر أن العباسيين لم يعرفوا آنئذ نظام الوزارة وسلطات الوزير ومناطق نفوذه بصورة واضحة. لذلك يجب ألا نتصور أنه منذ تعيين الخلال تحددت سلطة الوزير وتعين مركزه وأعماله، وإنما وضع الحجر الأساسي لهذه المؤسسة عند استيزار الخلال، ثم نمت وتدرجت حتى اتخذت شكلها الثابت في أواخر العصر العباسي الأول (كما سنرى).

(٦٨) المقدسي، البدء والتاريخ (النسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٦، ص ٧٥.

(٦٩) الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ٩٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٧١) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhhbar et-tiwal*، ص ٣٧٣.

(٧٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٥٤.

ويجدر بالذكر أن الخلال كان يسمى «وزير آل محمد» قبل بيعة أبي العباس، وأن رجال الدعوة العباسية هم الذين أعطوه هذا اللقب^(٧٣)، ولعلهم كانوا متأثرين بالتقاليد الفارسية. ولكنني أرى أن منصب الخلال ووظائفه تقارب وظيفة عبد الحميد الكاتب، كاتب آخر خلفاء بني أمية، ويؤيد هذا قول المسعودي: «استخارت بنو العباس تسمية الكاتب وزيراً» لوجود الآية ﴿وَجْعَلْ لِي وَزيراً مِنْ أَهْلِي﴾^(٧٤). إذا لم يحدث العباسيون تغييراً إدارياً جوهرياً بتسمية الخلال وزيراً، ولكن فكرة الوزارة العباسية واشتراك الفرس في السلطان الجديد، أديا بمرور الزمن إلى تكوّن نظام الوزارة الحقيقي، وإلى رسوخه كأساس للإدارة العباسية.

أما ولاية أبي العباس، فكانوا من العائلة المالكة أو من كبار أنصار الدعوة، فقد عين:

- أبا جعفر - على الجزيرة وأرمينية وأذربيجان.
- داود بن علي - على الحجاز واليمن واليمامة.
- عبد الله بن علي - على الشام.
- سليمان بن علي - على البصرة وتوابعها البحرين وعمان.
- إسماعيل بن علي - على كور الأهواز.
- أبا مسلم الخراساني - على خراسان.
- أبا العون - على مصر وشمال أفريقية^(٧٥).

وجعل إلى خالد بن برمك ديوان الخراج وديوان الجند، فأدخل نظام الدفاتر بأن جعل سجلاتها في دفاتر بعد أن كانت في صحف متفرقة^(٧٦).

ولما لم يكن أبو العباس مطمئناً إلى نيات أهل الكوفة، اهتم باختيار مدينة تكون مركزاً له، فنزل في أول الأمر (سنة ١٣٢هـ) في الهاشمية قرب الكوفة، ثم انتقل إلى الحيرة، ومنها إلى الأنبار سنة ١٣٤هـ^(٧٧).

(٧٣) انظر: الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ٨٤.

(٧٤) القرآن الكريم، «سورة طه»، الآية ٢٩، والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٢٩٤.

(٧٥) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٧٩-٩٢.

(٧٦) الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ٨٩.

(٧٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٥١.

وبيّن الدينوري أنه استطاب الأنبار «فابتنى بها مدينة بأعلى المدينة عظيمة لنفسه وجمّوعه وقسمها خططاً بين أصحابه من أهل خراسان، وبنى لنفسه في وسطها قصراً عالياً. وأقام بتلك المدينة طوال خلافته»^(٧٨). وتدعى هذه المدينة بـ «الهاشمية»^(٧٩).

ونظم قضية العهد، ففي السنة ١٣٦هـ جعل أخاه أبا جعفر ولي عهده، وبعده ابن أخيه عيسى بن موسى، فأعاد بذلك خطأ الأمويين ووضع سنة غير حسنة للعباسيين.

تاسعاً: انتصار العباسيين في آسيا الوسطى

وفي عهد أبي العباس كانت الصين تتدخل في شؤون آسيا الوسطى وما وراء النهر، وقتلوا أمير الشاش لعدم ولائه لهم، فاستنجد ابنه بالعرب فأنجدوه. وفي تموز/يوليو ٧٥١م (١٣٣هـ) هزم زياد بن صالح الجيش الصيني الذي كان يقوده كاوهسين شي (Kao-Hsien-chih)، ويقول المؤرخون العرب إن القتلى الصينيين كانوا بين ٤٥ و ٥٠ ألفاً، وإن الأسرى كانوا بين ٢٠ و ٢٥ ألفاً، بينما يدعي الصينيون بأن عدد الجيش الصيني كان لا يزيد على ثلاثين ألفاً. وكان للمعركة أثر بعيد، إذ إنها قررت أن تسود الحضارة العربية بدل الحضارة الصينية في بلاد ما وراء النهر^(٨٠).

عاشراً: كلمة ختامية في أبي العباس

وعلى الرغم من قصر خلافة أبي العباس، فإنه قضى على أكثر خصومه، واستطاع تهدئة قسم من منافسيه مثل العلويين، وبخاصة آل الحسن الذين أكرمهم غاية الإكرام^(٨١)، وسأيرهم باللطف والدهاء حتى «طفئ أمر محمد (ذي النفس الزكية)»^(٨٢)، وحتى حصل من عبد الله بن الحسن على الوعد التالي: «يا أمير المؤمنين لك عهد الله وميثاقه ألا ترى منهما (أي ولديه محمد النفس الزكية وإبراهيم) شيئاً

(٧٨) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٣٧٢ - ٣٧٣.

(٧٩) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٩٥.

(٨٠) المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de* Barthold, *Turkestan down to the*، ص ٧٤ - ٧٥، ج ٦، *l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi Mongol Invasion*, pp. 194-196.

(٨١) انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٦، وعلي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين (التجف: [د.ن.، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م])، ص ١٢٥.

(٨٢) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٧.

تكرهه ما كان (محمد) في الدنيا»^(٨٣). وهكذا اكتفى أبو العباس بهذا مع أنه عرف بمراسلات سرية بين محمد ذي النفس الزكية وبعض الناس يدعوهم إلى نفسه^(٨٤).

ويظهر أن أبا العباس كان أميل إلى اللين والمساومة من أبي جعفر، كما يظهر من معاملته أبا مسلم والعلويين. وهنا ترد تسميته بـ «السفاح»، وأرى أنها نتيجة التباس بعض المؤرخين بين عبد الله بن محمد أبي العباس، وعمه عبد الله بن علي، فالخليفة أعلن عند بيعته «أنا السفاح المبيح»، وأراد بذلك تهديد أعدائه، ولم يعط هذا اللقب لسفكه الدماء، بينما استحق عمه لقب «السفاح» للمجازر التي عملها. ويؤيد هذا قول ابن قتيبة «ذكروا أن أبا العباس ولّى عمه عبد الله بن علي الذي يقال له السفاح الشام»^(٨٥). وعندما يعدد اليعقوبي أولاد علي بن عبد الله بن العباس يذكر عبد الله الأصغر وهو السفاح»^(٨٦). وبينما يلقب عبد الله بن علي بالسفاح في ابن قتيبة واليعقوبي، لا نجد أثراً لنسبة هذا اللقب للخليفة في المصادر الأولى كالطبري والجهشياري وابن قتيبة واليعقوبي والدينوري^(٨٧). والمسعودي أول مصدر يذكره^(٨٨) وهو يعتمد على القصص أحياناً، ويظهر أن المؤرخين المتأخرين أخذوه عنه^(٨٩)، إذ عزّ عليهم أن يدعوا أبا العباس بلا لقب يشيرون به إليه.

ولا يذكر عن أبي العباس التقتيل إلا قليلاً^(٩٠). ويقول المقدسي: «كان أبو العباس يكره الدماء»^(٩١)، ما يدل على أنه لم يكن بطبعه سفكاً. ويذكر ابن قتيبة أن أبا العباس غضب كثيراً حينما قتل عمه عبد الله العالم الزاهد عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك، وكتب إلى عمه «ألا يقتل أحداً من بني أمية حتى يعلم به أمير المؤمنين»^(٩٢)، والظاهر أنه اعتبر القتل ضرورة سياسية لتوطيد ملكه في تلك الظروف الاستثنائية، فحاول تحديده.

(٨٣) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٨٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٧، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٦ - ٩٧.

(٨٥) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ٢٢٢.

(٨٦) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٢.

(٨٧) يسميه الدينوري أحياناً (الإمام). انظر: الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*.

ص ٣٦٥ و ٣٧٤.

(٨٨) انظر: المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، والتنبيه والإشراف، ص ٢٩٢.

(٨٩) الفخري مثلاً.

(٩٠) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٩٤.

(٩١) المقدسي، البدء والتاريخ (النسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de*

l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi، ج ٦، ص ٩٩.

(٩٢) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ٢٣٥.

وكان أبو العباس ذا شخصية قوية، ولعل لهذه أثراً في توليته العهد قبل أخيه أبي جعفر، وكان أكبر منه سناً، ثم إن أبا العباس كان ملازماً لأخيه إبراهيم الإمام، بينما كان أبو جعفر يتجول بين حين وآخر في العراق وفارس، هذا إضافة إلى أن أم أبي العباس كانت عربية.

ويصفه المؤرخون بالحلم وكرم الخلاق، ويصفه المسعودي بأنه كان «سديد الرأي، ماضي العزيمة، كريم الأخلاق، متألّفاً للرجال سمحاً بالأموال»^(٩٣). ويقول اليعقوبي عنه: «وكان... حليماً جواداً، وصولاً لذوي أرحامه»^(٩٤)، ويقول الفخري: «وكان كريماً حليماً وقوراً عاقلاً كاملاً كثير الحياء حسن الأخلاق»^(٩٥).

توفي أبو العباس في ١٣ ذي الحجة سنة ١٣٦ هـ بالجدري، وخلف تسع جباب، وأربعة أقمص، وخمسة سراويل، وأربعة طيالس، وثلاثة مطاريق خز. ولعله لم يترك في بيت المال شيئاً.

(٩٣) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٢٩٣.

(٩٤) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٩٧.

(٩٥) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٠٩.

الفصل الرابع

أبو جعفر المنصور^(*)

أولاً: مزايا أبي جعفر المنصور

بويغ المنصور بالخلافة والمملكة لا تزال مضطربة، والدولة لم تتوطد أركانها ولم يستقر حكمها بعد، لكنه استطاع أن يثبت أركانها بمقدرته النادرة، وبفضل امتداد حكمه مدة تقرب من اثنتين وعشرين سنة.

وقد عرك المنصور وجرب قبل الخلافة، فقد لاقى من المصاعب في شبابه ما جعله يعتاد حياة الخشونة والتعب، ثم كان مشاور أبي العباس وساعده الأيمن، فحارب ابن هبيرة وولي أرمينية وأذربيجان والجزيرة، واشتغل بالإدارة والسياسة قبل مجيئه إلى الحكم.

أما صفته وأخلاقه، فأرى من المفيد أن أثبتها هنا، إذ إنها ذات علاقة بسياسته، فيصفه المسعودي والطبري بأنه كان «طويلاً أسمر نحيفاً خفيف العارضين، يخضب بالسواد»^(١). ويذكر المؤرخون مزاياه، فيقول المسعودي إنه كان «محنك السن حازم الرأي، قد عركته الدهور، وحلت الأيام سطوته، وروى العلم وعرف الحلال والحرام، لا يدخله فتور عند حادثة، ولا تعرض له ونية عند مخوفة، يجود بالأموال حتى يقال هو أسمح الناس، ويمنع في الأوقات حتى يقال هو أبخل الناس، ويسوس سياسة الملوك ويثب وثوب الأسد العاري، لا يبالي أن يحرس ملكه بهلاك غيره»^(٢). ويقول الفخري: «كان من عظماء الملوك وحزمائهم وعقلائهم وعلمائهم وذوي الآراء الصائبة فيهم والتدابير السديدة، وقوراً شديداً الوقار، حسن الخلق في الخلوة، من أشد الناس احتمالاً لما يكون من عبث أو مزاح، فإذا لبس ثيابه وخرج إلى المجلس العام تغير لونه واحمرت عيناه وانقلبت جميع أوصافه»^(٣).

ووصفه ابن هبيرة، فقال: «ما رأيت رجلاً في حرب أو سلم أملك ولا أنكر

(١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٣٨)، ص ٢٩٥، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٩، ص ٢٩٣.

(٢) المسعودي، المصدر نفسه، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٣) محمد بن علي بن طباطبائي الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م)، ص ١١٥.

ولا أشد تيقظاً من المنصور، لقد حاصرني تسعة شهور، ومعني فرسان العرب، فجهدنا كل الجهد حتى ننال من عسكره شيئاً، فما قدرنا لشدة ضبطه لعسكره وكثرة تيقظه^(٤). وبيّن الطبري أنه «لم ير في دار المنصور لهو قط»^(٥) لانصرافه بكليته إلى تدبير شؤون المملكة حتى كان يتحاشى التمتع «فكان يلبس الخشن وربما رفع قميصه» حتى قال الإمام الصادق عنه: «الحمد لله الذي ابتلاه بفقر نفسه في ملكه»^(٦).

ونستخلص من هذا أن المنصور كان مجرباً حازماً، وقوراً، ظريفاً في مجالسه الخاصة، شديد الدهاء، مثقفاً كثير الخذر، يتحاشى اللذائذ، مهتماً بإدارة الدولة، مدبراً في المال، قوي الإرادة.

ثانياً: المشاكل الداخلية

ولي المنصور والأخطار لا تزال محدقة به، فكان يدرك شجاعة وطموح عمه عبد الله بن علي ومركزه الحصين في جيشه. وإن صحت رواية المسعودي بأن أبا العباس جعل «ولاية العهد لمن قتل مروان، وعبد الله بن علي... هو الذي قتله»^(٧)، فإن ذلك قوى مركزه وألهب طموحه.

وكان المنصور يخشى سلطان أبي مسلم ويسيء الظن به، وتتضح نظراته في هذا الصدد من محاورة جرت بينه وبين أخيه سنة ١٣٦هـ/ ٧٥٤م حين قدم أبو مسلم للحج. قال أبو جعفر: «يا أمير المؤمنين... اقتل أبا مسلم فوالله إن في رأسه لغدرة. فقال (أبو العباس): يا أخي قد عرفت بلاءه وما كان منه. فقال أبو جعفر: يا أمير المؤمنين إنما كان بدولتنا، والله لو بعثت سنوراً لقام مقامه وبلغ ما بلغ في هذه الدولة... الخ»^(٨). فكان من الطبيعي أن يحاول الخليفة التخلص منه.

وهناك العلويون من آل الحسن الذين كانوا يدعون الناس إلى بيعتهم، وقد عرف المنصور ذلك وأنكر تخلف محمد ذي النفس الزكية وإبراهيم عن المجيء إلى أبي العباس لمبايعته، فكانوا ينافسون بني العباس في الملك، إضافة إلى أنهم كانوا ملجأ المعارضة، فحاول الخلال نقل الخلافة إليهم، وراسلهم ابن هبيرة ليبايع لهم، فكان لا بد للخليفة من ضربهم لتثبيت مركزه.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٩٤.

(٦) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١١٥.

(٧) انظر: المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٣، ص ١٨٨.

(٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٥٣.

هذا إضافة إلى حذره من عدم ولاء أهل الكوفة للعباسيين ومن كثرة تقلبهم.

وتتضح مهارة المنصور ودهاؤه في ضربه خصومه بعضهم ببعض، وفي محاولته التخلص منهم بأقرب وأسلم وسيلة، فلم يتجنب استخدام المخادعة لأنها أقل كلفة وأنجح من غيرها أحياناً.

ويبالغ البعض في وصف المنصور بالغدر، ولكن علينا أن نتذكر أن القسوة ضرورية لتثبيت دعائم دولة حديثة، وأن بعض ما ينسب إلى المنصور من أعمال الغدر ليس من صنعه كقتل ابن هبيرة، كما إن مجيء أبي مسلم إلى المنصور كان نتيجة التهديد والوعيد، كما سنرى. ولنفصل الآن في المشاكل الداخلية.

١ - ثورة عبد الله بن علي

ما كاد عبد الله بن علي والي الشام يسمع ب وفاة أبي العباس، حتى خرج على المنصور، فجمع جنده وطلب منهم أن يبايعوه، وادعى أن أبا العباس جعل له العهد حين أرسله لمقاتلة مروان بن محمد^(٩).

وقد بايعه القواد والجند، وكان عامة جيشه من أهل الشام، وهم يتمنون اضطراب أحوال العباسيين ويأملون أن ترجع السلطة إليهم^(١٠). ولذلك تبعوا عبد الله على رغم كرههم الشديد فظائعه.

وانتدب المنصور أبا مسلم لقتال عمه، وهو يأمل أن يتخلص من أحدهما، وقد عبّر وزيره أبو أيوب المورياني عن وجهة نظره حين قال: «نحن لأبي مسلم أشد تهمة منا لعبد الله بن علي ألا إنا نرجو واحدة»^(١١). ولم يكن أبو مسلم راغباً في محاربة عبد الله، إذ يبينّ اليعقوبي أنه قال لكتابه: «امض إلى خراسان وأخل بين هذين الكبشين، فأيهما غلب... كتبنا إليه سمعنا وأطعنا، فرأى أنا قد أنعمنا عليه وعملنا له عملاً»، ولكن كاتبه أقنعه بضد ذلك^(١٢). ثم إن جيش عبد الله كان يضم عدداً كبيراً من الخرسانيين، وكان المنصور يأمل في أن يستميلهم بإرسال أبي مسلم، فيذكر الطبري

(٩) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٥٦؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣ في ١ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ج ٣، ص ١٠١؛ المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٦، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٢٢.

(١٠) يقول ابن قتيبة إن عبد الله «قرب موالي بني أمية وأطمعهم وسد ثغورهم». انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢ في ١ (القاهرة: مطبعة النيل، ١٣٣١هـ/١٩١٢م)، ج ٢، ص ٢٣٧.

(١١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٠.

(١٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٠١ - ١٠٢.

أن أبا مسلم قال للخليفة حين أبدى مخاوفه من حركة عمه: «أنا أكفيك أمره إن شاء الله، إنما عامة جنده ومن معه، أهل خراسان، وهم لا يعصونني»^(١٣).

ودارت الحرب بين أبي مسلم وعبد الله حوالي خمسة شهور (١٣٦ - ١٣٧هـ/ ٧٥٥م)، وإلى القارئ مجمل العوامل التي ساعدت على خذلان جيش عبد الله.

(١) خشي عبد الله أن يخذله الخراسانيون في ساعته الحرجة، فقتل منهم سبعة عشر ألفاً، فأضعف بذلك جيشه. كما أنه شك في إخلاص القائد الكبير حميد بن قحطبة، فلم يقتله بنفسه، بل سرحه بكتاب إلى والي حلب ليقضه، فأحس حميد وهرب إلى أبي مسلم، فخسر عبد الله قائداً محنكاً مطلعاً على خططه ونقاط ضعفه^(١٤).

(٢) استطاع أبو مسلم أن يحول عبد الله من مركزه الحصين في نصيبين، إذ تجنب عبد الله وادعى أنه لم يأت لمقاتلته، وإنما جاء والياً على الشام، فخاف الشاميون على أهلها من أبي مسلم، وألحوا على عبد الله باتباعه، فلما فعل بعد تردد رجع أبو مسلم وخندق في نصيبين.

(٣) تمكن أبو مسلم بحركة عسكرية من تمزيق صفوف عبد الله، فضم أكثر الميمنة إلى الميسرة، فلما ضم الشاميون أكثر ميسرتهم إلى ميمنتهم، هجم أبو مسلم بسرعة بالقلب مع بقية الميمنة على ميسرة أهل الشام، فشنت نظامهم ودحرهم في ٧ جمادى الآخرة سنة ١٣٧هـ^(١٥).

فهرب عبد الله إلى أخيه سليمان وإلى البصرة واختفى عنده، ثم سلمه سليمان سنة ١٣٩هـ^(١٦) إلى أبي جعفر بعد أن أخذ له أماناً، فسجنه المنصور ثم تخلص منه بعد تسع سنين^(١٧).

ثم جاء دور أبي مسلم، ولا بد لنا من أن نذكر رأي المنصور فيه، كما إن طبيعة الخليفة وتصرفات أبي مسلم أسرع بتقديم الأزمة، فعند وفاة أبي العباس أرسل أبو مسلم رسالة إلى المنصور يعزیه من دون أن يهنته بالخلافة، فأنكر المنصور ذلك. ولما

(١٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٥٥.

(١٤) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٥٦، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٢.

(١٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٥٨.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٧٢.

(١٧) لمزيد من التفاصيل، انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٤؛ السعدي، التنبيه والإشراف، ج ٣، ص ٢٢٩ - ٢٣٠، وأبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حفي، ١٩٣٨)، ص ١٠٣ - ١٠٤.

سار أبو مسلم لقتال عبد الله بن علي، أمر الخليفة الحسن بن قحطبة والي الجزيرة أن يلحق به ويراقب أعماله ففعل، وأخذ يرسل التقارير على تصرفاته، فأثار مخاوف المنصور، وبخاصة عندما كتب إليه: «إني قد ارتبت بأبي مسلم منذ قدمت عليه. إنه يأتيه الكتاب من أمير المؤمنين فيقرأه ثم يلوي شدقه» ويسخر منه^(١٨).

وزاد طغيان أبي مسلم بعد انتصاره على عبد الله بن علي، فأراد المنصور أن يجس نبضه، وأن يشعره بأنه أحد عماله، فأرسل إليه رسولا ليحصي عليه الغنائم، فغضب وقال: «أؤتمن على الدماء ولا أؤتمن على الأموال؟»، وتناول أبا جعفر بلسانه وأراد قتل الرسول لولا تدخل أصحابه ولولا ادعاء الرسول بأنه ما جاء إلا للتهنئة^(١٩). وأخبر المنصور بذلك.

ويظهر أن أبا مسلم «عزم على الخلاف»^(٢٠)، فتوجه إلى خراسان، فخاف المنصور من انفصاله، وإذ ذاك يعسر إخضاعه، فحاول صرفه عن خراسان وكتب إليه: «قد وليت الشام ومصر، فهي خير لك من خراسان. فوجه إلى مصر من أحببت، وأقم بالشام فتكون بقرب أمير المؤمنين». وحاول المنصور بهذا أن يضعف مركز أبي مسلم لكره أهل الشام الخراسانيين وبعد أبي مسلم عن أنصاره المخلصين في خراسان، هذا إضافة إلى قربيه من مركز الخلافة وسهولة مراقبته. وفطن أبو مسلم لغرض المنصور، فغضب وقال: «وهو يوليني الشام ومصر، وخراسان لي!»، واستمر في سيره نحو خراسان^(٢١). وكان ذلك أول خلاف علني.

٢ - التخلص من أبي مسلم الخراساني

وأدرك أبو جعفر أن السيف لا يجدي، فعمد إلى أساليب الدهاء، ودعا أبا مسلم إلى زيارته ليتحدث وإياه في أمور مهمة، فأجاب أبو مسلم، وقد نزل الزاب وهو على الرواح إلى طريق حلوان «أنه لم يبق لأمر المؤمنين أكرمه الله عدو إلا أمكنه الله منه. وقد كنا نروي عن ملوك آل ساسان أن أخوف ما يكون الوزراء إذا سكنت الدهماء.

(١٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٠.

(١٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٢ - ١٠٣، والمسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٦ - ٢١٧.

(٢٠) ابن الطفطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٢٣، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، كتاب دول الإسلام، ج ٢، ص ١ (حيدر آباد الدكن: [د.ن. ١٩٠٩])، ج ١، ص ٧٠، حيث يقول: (وسار يريد خراسان ليقم بها خليفة علوياً). وقد انفرد بهذا الرأي، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦١.

(٢١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦١.

فنحن نأفرون من قربك حريصون على الوفاء بعهدك ما وفيت، حريون بالسمع والطاعة غير أنها من بعيد حيث تتقارنها السلامة. فإن أرضاك ذاك فأنا كأحسن عبيدك. فإن ابيت إلا أن تعطي نفسك إراداتها نقضت ما أبرمت من عهدك ضمناً بنفسى»^(٢٢). إن لهجة أبي مسلم تنم على خلافه وتعاضمه على الخليفة، إذ يتحدى المنصور ويتنظر منه أن يعامله معاملة الند للند، كما أنه يهدده بالعصيان إن تعرض له.

ولجأ المنصور بعد ذلك إلى منتهى الدهاء، فوجه إلى أبي مسلم أحد أصدقائه وهو عيسى بن موسى برسالة عتابية استصلاحية قوية من دون عنف، ومما جاء فيها: «قد فهمت كتابك، وليس صفتك صفة أولئك الوزراء الغششة ملوكهم الذين يتمنون اضطراب حبل الدولة لكثرة جرائمهم، فإنما راحتهم في انتشار نظام الجماعة، فلم سويت نفسك بهم؟ فأنت في طاعتك ومناصحتك بما حملت من أعباء هذا الأمر على ما أنت به، وليس مع الشريطة التي أوجبت منك سماع ولا طاعة، وحمل إليك أمير المؤمنين عيسى بن موسى رسالة لتسكن إليها إن أصغيت إليها. وأسأل الله أن يحول بين الشيطان ونزعاته وبينك، فإنه لم يجد باباً يفسد به نيتك أوكد عنده وأقرب من طلبه من الباب الذي فتحه عليك»^(٢٣).

ووجه إليه في الوقت نفسه جرير بن يزيد بن عبد الله البجلي «وكان أوحده أهل زمانه وداهية عصره»، وكان له اتصال قوي بأبي مسلم في خراسان^(٢٤)، وطلب إليه أن يتبع معه طريقة الترضية والإقناع، فإن فشل فالتهديد بالصورة الآنية: «يقول لك أمير المؤمنين: لست للعباس وأنا بريء من محمد إن مضيت مشاقاً ولم تأتني، وإن وكلت أمرك إلى سواي، ولم آل طلبك وقتالك بنفسى... حتى أقتلك أو أموت قبل ذلك»^(٢٥).

وظهر دهاء جرير في تأدية رسالته، إذ حث أبا مسلم على إجابة المنصور وحذره من عاقبة الخلاف، وكان مما قاله: «أيها الأمير ضربت الناس عن عرض لأهل هذا البيت ثم تنصرف إلى هذه الحالة! ما آمن أن يعيبك من هنالك ومن ها هنا، وأن يقال طلب بثأر فولى ثم نقض بيعتهم، فيخالفك من تأمن مخالفتك إياك وأن الأمر لم يبلغ عند خليفتك ما تكره»^(٢٦). وأكد عيسى بن موسى وجهة نظر جرير، فاستشار أبو مسلم ثقتة مالك بن الهيثم، فنصحته بأن يمضي إلى خراسان وأن يستعقب المنصور من

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦١ - ١٦٢.

(٢٤) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٣، ص ٢١٧.

(٢٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٣.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ج ٩، ١٦٢ - ١٦٣، والمسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٧.

هناك «وتكتب إليه منها سمعك وطاعتك . . . وإلا فهو آخر عهدك بالدنيا إن وقعت عيناه عليك»^(٢٧). فشلت سياسة الترضية، وعندئذ جاء جرير بالتهديد، فأرعب أبا مسلم وكان يعرف دهاء المنصور وشدته.

ثم قطع المنصور خط الرجعة على أبي مسلم، إذ كتب إلى أبي داود (خليفة أبي مسلم على خراسان) بالإمارة على خراسان وأطمعه بذلك، فكتب أبو داود إلى أبي مسلم: «إنا لم نخرج لمعصية خلفاء الله وأهل بيت نبيه (ﷺ)، فلا تخالف إمامك ولا ترجعن إلا بإذنه»^(٢٨).

وصار أبو مسلم بين نارين، الخليفة من ورائه، وخصمه الجديد أبو داود في خراسان. وعندئذ اضطر إزاء هذه التهديدات إلى أن يتوجه إلى العراق ليلقي حتفه مع أنه كان أعرف الناس بسياسة العباسيين آنذاك في القتل على التهمة، وأخيراً قتل في اليوم الخامس من شعبان سنة ١٣٧هـ.

وكانت التهم التي وجهها المنصور إلى أبي مسلم، كما يظهر من الطبري هي:

(١) تقدمه على المنصور في طريق الحج وعدم انتظاره إياه في طريق الرجوع حينما جاءه خبر وفاة أبي العباس.

(٢) قتله سليمان بن كثير الخزاعي من دون استشارة الخليفة، وسليمان هذا من شيوخ الدعوة.

(٣) مراوغته في الخروج إلى خراسان.

(٤) تقديمه اسمه على اسم الخليفة في رسائله، وخطبته لأمانة بنت علي، وانتسابه إلى سليط بن عبد الله بن العباس.

(٥) تدخله في شؤون أبي العباس^(٢٩).

وهكذا تخلص المنصور من أعظم خطر مباشر، ويروى أنه قال بعد قتل أبي مسلم بأنه ما تم سلطانه وأمره إلا في ذلك اليوم^(٣٠).

ثم أوضح أبو جعفر سبب قضائه على أبي مسلم في خطبة ألقاها في جمع من الناس، فحذرهم عاقبة الخيانة، وقال:

(٢٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٠٣، والمسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٧.

(٢٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٤.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٦ - ١٦٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٦.

«أيها الناس لا تخرجوا من أنس الطاعة إلى وحشة المعصية، ولا تستروا غش الأئمة، فإن من غش إمامه أظهر الله عز وجل سريرته في فلتات لسانه وسقطات أفعاله، وأبداها الله لإمامه الذي بادر بإعزاز دينه به وإعلاء حقه بفلجه. إننا لم نبخسكم حقوقكم ولم نبخس الدين حقه عليكم، إنه من نازعنا عروة هذا القميص أوطأناه ما في هذا الغمد، وإن أبا مسلم بايعناه وبايع لنا، على أنه من نكث بيعتنا فقد أباح دمه لنا، ثم نكث بنا هو فحكمنا عليه لأنفسنا حكمه على غيره لنا، ولم تمنعنا رعاية الحق له من إقامة الحق عليه»^(٣١).

ولعل هذا الخطاب يظهر اهتمام المنصور بالرأي العام على رغم اعتزازه بسلطته المطلقة.

٣ - المنصور والعلويون

كان المنصور يخشى طموح بني الحسن، فقد بلغهم أنهم كانوا يشيعون بأن بني هاشم (ومن بينهم المنصور)، اجتمعوا عند اضطراب أحوال الدولة الأموية وبايعوا لمحمد ذي النفس الزكية^(٣٢). كما إن عبد الله بن الحسن أشاع عن ابنه محمد «أنه المهدي الذي بشر به»^(٣٣).

وكان محمد محبوباً لدى أهل الحرمين وكلهم مستعد لتأييده، ولا يخفى ما في ذلك من خطر على نفوذ الخليفة الديني وضرر لمركزه. وكان لمحمد دعاة بثهم في الأمصار يدعون له^(٣٤).

وما إن تسلم المنصور الخلافة حتى مضى في استطلاع أخبارهم، ولم يكن همه إلا طلب محمد والمساءلة عنه وعما يريد. فدعا بني هاشم وسألهم عنه في خلوة «فكلهم يقول يا أمير المؤمنين إنك قد عرفته يطلب هذا الشأن قبل هذا اليوم، وهو يخافك على نفسه ولا يريد خلافاً ولا يجب لك معصية، إلا الحسن بن زيد فإنه أخبره وقال: والله ما آمن وثوبه عليك والله لا ينام عنك»^(٣٥).

ولما حج المنصور سنة ١٤٠هـ/ ٧٥٨م تخلف محمد وإبراهيم ابنا عبد الله عن

(٣١) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٣٢) للمقارنة بين روايتين، انظر: ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية،

ص ١١٩، وعلي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين (النجف: [د. ن.]. ١٣٥٣هـ/ [١٩٣٤م])، ص ١٤٣.

(٣٣) المصدران نفسهما، ص ١٢١ و ١٤٣ على التوالي.

(٣٤) انظر: المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢١.

(٣٥) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ١٤٥ - ١٤٦.

المثول بين يديه، فازدادت شكوكه، فقبض على عبد الله بن الحسن وسجنه لأنه أبى أن يدلّه عليهما^(٣٦). وأوعز إلى ولاته في الحجاز بمتابعة آل الحسن والتضييق عليهم. ثم ولي رياح بن عثمان سنة ١٤٤هـ/ ٧٦٢م (بعد أن عزل والين تسامحا معهم)، فشدد الضغط عليهم^(٣٧). وفي سنة ١٤٤هـ/ ٧٦١م حج المنصور وقبض على آل الحسن وحملهم إلى العراق وسجنهم في قصر ابن هبيرة شرق الكوفة^(٣٨).

ثم حاول المنصور أن يفسد خطط محمد، فدرس عيوناً له، فمضى هؤلاء يكيدون لمحمد مدعين بأنهم أتباعه ليطلعوا على حقيقة خططه من كتب وليموها الحقائق عليه^(٣٩)، فأوحوا إليه بأن دعوته قد عمت الأقطار، يؤيد هذا ما قاله في خطابه حينما ثار في المدينة: «... والله ما جئت هذه (المدينة) وفي الأرض مصر يعبد الله فيه إلا وقد أخذ لي منه البيعة»^(٤٠). ولم يكتف المنصور بهذا، بل إنه أخذ يكتب إليه على ألسن قواده (أي قواد المنصور) يدعونه إلى الظهور ويعلمونه بأنهم معه. فكان محمد يقول: «لو التقينا مال إلى القواد كلهم»^(٤١).

كما إن شدة رياح بن عثمان حالت دون قيام محمد (في المدينة) وإبراهيم (في البصرة) في آن واحد، فاضطر محمد إلى الثورة قبل وقتها المعين^(٤٢)، وصادف أن كان إبراهيم مصاباً بالجذري^(٤٣).

ثار محمد ذو النفس الزكية في أول يوم من رجب سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م^(٤٤)، وخطب في أصحابه ورمى أبا جعفر بالطغيان وأضاف: «وإن أحق الناس بالقيام بهذا الدين أبناء المهاجرين الأولون والأنصار المواسون، اللهم إنهم قد أحلوا حرامك وحرّموا حلالك وآمنوا من أخفت وأخافوا من آمنت»^(٤٥). فاجتمع معه «خلق عظيم وأتته كتب أهل البلدان ووفودهم»^(٤٦) ومن أنصاره «ولد علي وولد جعفر وولد عقيل

(٣٦) يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، ص ١٠٥-١٠٦.

(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٠، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٨٨-١٨٩.

(٣٨) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ١٥٦.

(٣٩) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٨١.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٤١) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٠٥.

(٤٢) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ١٨٠-١٨١.

(٤٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٩٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٤، ويعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، ص ١١١. وعلى رواية أخرى

في الطبري أنه خرج يوم ٢٨ جمادى الآخرة، وكذلك في: أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٤٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٤٦) يعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١١.

وولد عمر بن الخطاب وولد الزبير بن العوام وسائر قریش وأولاد الأنصار»^(٤٧).

وكما احتج محمد على المنصور أمام أهل المدينة، كذلك احتج المنصور على العلويين حينما أسر بنو الحسن إمام الخراسانيين لأهمية هؤلاء بالنسبة إليه من جهة، ولخوفه من وجود ميول علوية بينهم، فأحب أن يهدئها من جهة أخرى، فقال بالهاشمية: «يا أهل خراسان أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دعوتنا، ولو بايعتم غيرنا لم تبايعوا خيراً منا. وإن ولد علي بن أبي طالب تركناهم والخلافة...».

ثم بيّن فشل محاولات العلويين بعد مقتل علي (عليه السلام) لاسترجاع الخلافة ويقول: «ثم وثب بنو أمية علينا، فأماتوا شرفنا وأذهبوا عزنا، والله ما كان لهم عندنا ترة يطلبونها، وما كان ذلك كله إلا فيهم وبسبب خروجهم (أي العلويين)، فنفونا عن البلاد، فصرنا مرة في الطائف ومرة في الشام ومرة في السراة، حتى ابتعثكم الله لنا شيعة وأنصاراً، فأحيا الله شرفنا وعزنا بكم وأظهر لنا حقنا، وأصار إلينا ميراث نبينا (ﷺ)، فقرّر الحق في قراره، وأظهر الله مناره، وأعز أنصاره، وقطع دابر القوم الذين ظلموا... فلما استقرت الأمور فينا على قرارها من فضل الله وحكمه العدل وثبوا علينا حسداً منهم وبغياً لهم بما فضلنا الله عليهم». ثم ادّعى «فوالله ما بقي منهم (العلويين) شيخ ولا شاب ولا صغير ولا كبير إلا بايعهم له، فاستحللت به دماءهم، وحكمت عند ذلك بنقضهم بيعتي وطلبهم الفتنة والتماسهم الخروج علي»^(٤٨). وهذا الخطاب يوضح لنا نظرة المنصور إلى الخراسانيين، واهتمامه بإقناعهم بحقه ليؤيدوه تأييداً كلياً. وهكذا بدأت حرب الدعاية قبل حرب السلاح.

ثم بدأ المنصور بمراسلة محمد ودعاه إلى حل الخلاف سلمياً ليكسب الوقت، وليضع مسؤولية الحرب على عاتق خصمه، فكتب إليه: «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم. إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم»^(٤٩).

«ولك على عهد الله وميثاقه ودمته وذمة رسوله (ﷺ) أن تبت ورجعت من قبل أن أقدر عليك أن أومنك وجميع ولدك وإخوتك وأهل بيتك ومن اتبعكم على دمائكم

(٤٧) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٣، ص ٢٢١.

(٤٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٤٩) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآيات ٣٣ - ٣٤.

وأموالك، وأسوغك ما أصبت من دم أو مال، وأعطيك ألف ألف درهم وما سألت من الحوائج، وأنزلك من البلاد حيث شئت، وأن اطلق من في حبسي من أهل بيتك، وأن أو من كل من جاءك وبابك واتبك أو دخل معك في شيء من أمرك، ثم لا أتبع أحداً منهم بشيء كان منه أبداً»^(٥٠).

فأجاب محمد ذو النفس الزكية: ﴿إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المفسدين. ونريد أن نمّن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين. ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾^(٥١).
«وأنا أعرض عليك من الأمان مثل الذي عرضت علي».

«فإن الحق حقنا، وإنما ادعيتم هذا الأمر بنا وخرجتم له بشيعتنا، وخطبتهم بفضلنا، وإن أبانا علياً كان الوصي وكان الإمام، فكيف ورثتم ولايته وولده أحياء، ثم قد علمت أنه لم يطلب هذا الأمر أحد له مثل نسبنا وشرفنا وحالنا وشرف آبائنا. لسنا من أولاد اللعناء ولا الطرداء ولا الطلقاء»^(٥٢). وليس يمت أحد من بني هاشم يمثل الذي نمت به من القرابة والسابقة والفضل... إن الله اختار لنا، فوالدنا من النبيين محمد، ومن السلف أولهم إسلاماً علي، ومن الأزواج أفضلهن خديجة الطاهرة، وأول من صلى القبلة، ومن البنات خيرهن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة».

«ولك عليّ إن دخلت في طاعتي وأجبت دعوتي أن أو منك على نفسك ومالك وعلى كل أمر أحدثته إلا حداً من حدود الله أو حقاً لمسلم أو معاهد، فقد علمت ما يلزمك من ذلك».

«وأنا أولى بالأمر منك وأوفى بالعهد لأنك أعطيتني من العهد والأمان ما أعطيته رجالاً قبلي، فأبي الأمانات تعطيني، أمان ابن هبيرة أم أمان عمك عبد الله بن علي أم أمان أبي مسلم»^(٥٣).

فكتب إليه أبو جعفر: «... أما بعد، فقد بلغني كلامك وقرأت كتابك، فإذا

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢١٠.

(٥١) القرآن الكريم، «سورة القصص»، الآيات ٤ - ٦.

(٥٢) يقصد باللعناء الذين قاوموا الرسول من قريش فأمنهم أو نفاهم. ويقصد بالطرداء من أسلموا بعد فتح مكة.

(٥٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢١٠ - ٢١١.

جل فخر كبقراة النساء لتضل به الجفاة والغواء؁ ولم يجعل الله النساء كالعمومة والأباء ولا كالعصبة الأولياء لأن الله جعل العم أباً وبدأ في كتابه على الوالدة الدنيا... ولقد بعث الله محمداً وله عمومة أربعة... فأنذرهم ودعاهم؁ فأجاب اثنان أحدهما أبي؁ وأبى اثنان أحدهما أبوك؁ فقط الله ولاقيهما منه؁ ولم يجعل بينه وبينهما لا ذمة ولا ميراثاً. وأما قولكم إنكم بنو رسول الله؁ فإن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿ما كان محمد أباً أحد من رجالكم﴾^(٥٤)؁ ولكنكم بنو ابنته وإنها لقراة قريبة؁ ولكنها لا تجوز الميراث ولا ترث الولاية ولا تجوز لها الإمامة؁ فكيف يورث بها...». ثم يشير إلى النزاع بين بني أمية والعلويين وإلى انتصار العباسيين؁ فيقول: «ثم خرجتم على بني أمية فقتلوكم وصلبوكم... ونفوكم من البلدان... حتى خرجنا عليهم؁ فطلبنا بثأركم وأدركننا بدمائكم وأورثناكم أرضهم وديارهم»^(٥٥).

وتنحصر أهمية هذه المراسلات في إحصائها (بصورة واضحة) حجج كل من العلويين والعباسيين؁ كما أنها تظهر نظرهم إلى بعضهم في ذلك الوقت. ثم إنها كتبت لمجرد الدعاية؁ ولا أعتقد أنه قد قصد منها إقناع الخصم. وأخيراً نلاحظ أن محمداً لم يقل بأن المنصور بايعه سابقاً؁ كما يفهم من بعض روايات الأصبهاني والفخري.

وبعد فشل المراسلات أرسل المنصور عيسى بن موسى إلى المدينة «في جيش عظيم» على قول اليعقوبي^(٥٦)؁ بينما يذكر الأصبهاني أن عدد الجيش كان أربعة آلاف مقاتل فقط^(٥٧)؁ ولعل المسعودي أدق منهما؁ إذ يقول إن جيش عيسى كان من «أربعة آلاف فارس وألفي راجل؁ واتبعه محمد بن قحطبة في جيش كثيف»^(٥٨). إن رغبة المنصور في التخلص من عيسى (الذي كان ولي عهده) حملته لأن يوليه قيادة الجيش؁ يؤيد هذا ما قاله «لا أبالي أيهما قتل صاحبه»^(٥٩). هذا إضافة إلى الحاجة الملحة إلى قائد هاشمي يتولى أمر الحرب كي يكون له نفوذ معنوي كبير في نفوس الجنود^(٦٠).

(٥٤) القرآن الكريم؁ «سورة الأحزاب»؁ الآية ٤٠.

(٥٥) الطبري؁ المصدر نفسه؁ ج ٩؁ ص ٢١ - ٣١.

(٥٦) اليعقوبي؁ تاريخ اليعقوبي؁ ج ٣؁ ص ١١١.

(٥٧) أبو الفرج الأصفهاني؁ مقاتل الطالبين؁ ص ١٨٥.

(٥٨) المسعودي؁ التنبيه والإشراف؁ ج ٣؁ ص ١٢٢.

(٥٩) الطبري؁ تاريخ الأمم والملوك؁ ج ٩؁ ص ٢١٦.

(٦٠) المسعودي؁ المصدر نفسه؁ ج ٣؁ ص ١٢١ - ١٢٢.

وقد ساعد ظهور محمد في الحجاز على النصر العاجل «حيث لا مال ولا رجال ولا سلاح ولا كراع». كما إن المنصور قطع عن خصمه الميرة من الشام^(٦١) ومن مصر^(٦٢)، وبذلك أقحط الأوقات. وحفر محمد خندقاً حول المدينة اقتداء «بأثر رسول الله»^(٦٣)، فأتى بذلك الحصار الاقتصادي عليه. وما إن وصل عيسى إلى المدينة حتى كاتب بعض من تابع محمداً من القرشيين، فتخلوا عنه، فأضعف بهذا صفوف جيش العلويين.

ثم إن محمداً خطب في أصحابه (ويقدرهم الطبري بمائة ألف) عند مقدم الجيش العباسي قائلاً: «أيها الناس إن هذا الرجل قد قرب منكم في عدد وعدة، وقد حلتكم من بيعتي، فمن أحب المقام فليقم، ومن أحب الانصراف فليصرف»، فأضعف عزيمة أصحابه «فتسللوا حتى بقي في شردمة ليست بالكثيرة»^(٦٤). وبشير يعقوبي إلى مكيدة دبرتها أسماء ابنة عبد الله بن عبيد الله بن العباس في المدينة، إذ وجهت مولى لها في خمار أسود جعلته على قصبه، فنصبه على مأذنة المسجد، ووجهت مولى آخر إلى المعسكر العلوي، فصاح «الهزيمة»، فانهزم الناس عن محمد وبقي هو يقاتل حتى قتل^(٦٥) في اليوم الرابع عشر من رمضان^(٦٦).

ثم ثار إبراهيم بن عبد الله في البصرة في أول شهر رمضان بعد أن مكث فيها مدة يدعو سراً، وقد تجاهل وإلى البصرة سفيان بن معاوية أمره وأيده في السر^(٦٧)، فانتشرت دعوته وكسب أنصاراً بفضل مصاهرته لمحمد بن عبد الله بن عمر بن عثمان بن عفان، إذ كان في البصرة كثير من العثمانية، كما انضم إلى دعوته كثير من الزيدية^(٦٨). وتخرج موقف المنصور، إذ لم يكن لديه إلا جند قليل (٢٠٠٠ رجل)^(٦٩).

كما إن أهل الكوفة كانوا يكتبون إبراهيم ويتحفزون للوثوب معه، حتى إن المنصور قال: «إن إبراهيم قد عرف وعورة جانبي... وإنما جراه على المسير إلي من

(٦١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢١٦-٢١٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٤٢.

(٦٣) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢١٩.

(٦٤) المصدر نفسه.

(٦٥) يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، ص ١١١-١١٢.

(٦٦) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ١٩١.

(٦٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢٥٠.

(٦٨) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٣، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٦٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٥٤.

البصرة اجتماع هذه الكور المطلة على عسكر أمير المؤمنين وأهل السواد معه على الخلاف والمعصية»^(٧٠).

واضطرب من دون أن يفقد ثباته، فكتب إلى عيسى بن موسى أن يترك المدينة ويسرع لقتال إبراهيم. كما أنه منع الناس في الوقت نفسه من الخروج من الكوفة أو الدخول إليها، وفرض النظام العسكري العرفي فيها، وطلب من بعض رجالها تعهداً بسكينة أهلها^(٧١).

وكان إبراهيم قد أخضع الأهواز وفارس وفتح مدينة واسط، ثم تقدم نحو الكوفة، فالتقى به عيسى بن موسى عند باخري (وهي على ستة عشر فرسخاً من الكوفة)^(٧٢) في جيش قوامه خمسة عشر ألفاً^(٧٣)، فهزم الجيش العلوي، وقتل إبراهيم في الرابع والعشرين من ذي القعدة سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م^(٧٤). وهكذا تخلص المنصور من خطر زلزل ملكه في مركزه وكاد يقضي عليه.

ثالثاً: الحركات الفارسية في عهدي أبي العباس والمنصور

أحيت الدعوة العباسية بعض المبادئ التي كانت متأصلة في إيران قبل الفتح الإسلامي، فلما خاب أمل أصحابها بالعباسيين ظهرت بشكل حركات زندقة متشحة بثوب إسلامي أحياناً، وكشفت عن حقيقتها علناً في بعض الأحيان كما في حركة بهافريد.

١ - بهافريد

ظهر بهافريد في نيسابور في خلافة أبي العباس، وادعى النبوة وقال إنه خليفة زردشت ف «صدق زرادشت»، ولكنه في الحقيقة أدخل بعض التعديلات الأساسية في ديانة زردشت، فأمر أصحابه «بترك الزمزمة عند الطعام... (وبترك) شرب الخمر وأكل الميتة ونكاح الأمهات والبنات والأخوات وبنات الأخ»، وهي جزء من الزردشتية، ولكنه «أمرهم بالسجود لعين الشمس»^(٧٥). ويظهر أنه تأثر بالإسلام، إذ

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٥٥.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٤٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٥٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٥٦.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٥٩.

(٧٥) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer*

volker، تحقيق إدوارد ساخو (ليبزج: [د. ن. : ١٨٧٨])، ص ٢١٠.

فرض على أصحابه سبع صلوات منها «صلاة في توحيد الله»^(٧٦)، بينما الزرادشتية دين ثنوي. وربما كان مبدأ الرجعة^(٧٧) (الذي أخذه من الغلاة) أهم مبادئه. وحدد المهور بأربعمائة درهم، فلعله تأثر بالأوضاع المالية في خراسان^(٧٨).

وقد كثر أتباعه، فيروي ابن النديم أنه «استجاب له خلق كثير»^(٧٩)، بينما يقول البيروني «فتبعه خلق كثير من المجوس لما تنبأ»^(٨٠). وابن النديم يشير إلى وجود البهافرديية في القرن الرابع الهجري^(٨١).

ولكن المجوس قاوموا حركته، واعتبروه منشقاً، واجتمع الموابذة والهرابذة (رجال الدين المجوسي) إلى أبي مسلم في نيسابور، وشكوا إليه أن بهافريد «قد أفسد دين الإسلام ودينهم»، فأرسل أبو مسلم من حمله إليه، فقتله ومن ظفر به من قومه^(٨٢).

٢ - الحركات الدينية الأخرى

أما الحركات الدينية الأخرى، فقد اعتبرها المؤرخون المسلمون كتطورات لمبادئ مزدك. فابن النديم (كتب سنة ٩٨٧م) يعتبر «الخرمية» و«المزدكية» شيئاً واحداً، وكذا «المحمرة» وأتباع بابك الخرمي، وكذا «المسلمية» أتباع أبي مسلم^(٨٣). ويقول البيروني عن المقنع أنه شرع لأتباعه «جميع ما أتى به مزدك»^(٨٤). ويعتبر الشهرستاني (١١٢٧م) «المزدكية» و«المسلمية» و«الخرمية» و«المبيضة» من أصل واحد^(٨٥). ويرى نظام الملك (١٠٩٢م) في كتابه سياست نامه أن «خُرْم» زوجة «مزدك» هربت بعد قتله مع اثنين من أتباعه من المدائن إلى الري، واستمرت تبشر بمبادئ زوجها بنجاح في تلك

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢١١، و Edward Granville Browne, *Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge [Eng.]: University Press, 1928-1929), vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 310.

(٧٨) البيروني، المصدر نفسه.

(٧٩) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، *الفهرست* (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨هـ/ [١٩٢٩م])، ص ٤٨٣.

(٨٠) البيروني، المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٨١) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٤٨٣.

(٨٢) البيروني، المصدر نفسه، ص ٢١٠ - ٢١١، و W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, translated from the original Russian and revised by the author with the assistance of H. A. R. Gibb, E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series; V, 2nd ed. (London: Luzac and Co., 1928), p. 194.

(٨٣) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٤٧٩ - ٤٨٣.

(٨٤) البيروني، المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٨٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، *الملل والنحل* (طبع حجر)، ص ٨٧ و ١٤٧.

المنطقة، فسمي متبعوها بـ «المزدكية» تبع اسم زوجها، وبـ «الخرمية» تبع اسمها، واستمر هذا المذهب حياً في أذربيجان وأرمينيا والديلم وهمذان والدينور وأصفهان والأهواز (أي في شمال وغرب إيران) حتى مجيء أبي مسلم، وكانوا من العناصر المدمرة التي نجح أبو مسلم بضمها إلى دعوة بني العباس^(٨٦).

ويقول ابن الجوزي (٥٩٧هـ) إن الخرمية «كان لقباً للمزدكية، وهم أهل الإباحة من المجوس الذين نبغوا في أيام قباد»^(٨٧).

ويرجع ظهور هذه الحركات (في الدرجة الأولى) إلى دعاية أبي مسلم، فيقول (صديقي): «لا شك أن الخرمية جميعاً اعتبرته كرئيس ديني»^(٨٨)، واعتقد بعضهم بإمامته وهم «المسلمية»^(٨٩). وربما اعتبروه بعض المقدسين له كأحد خلفاء زرادشت الذي انتظروا رجوعه ليملاً الأرض عدلاً «ويعيد دولة المجوس»، ويستولي على الأرض كلها، ويزيل ملك العرب وغيرهم، كما يقول البيروني^(٩٠). ويقول براون (Browne) «إن الثورات التي قامت في إيران والتي قادها مدعو النبوة كل من: سنباذ المجوسي (٧٥٤ - ٧٥٥م)، وأستاذ سيز (٧٦٦ - ٧٦٨م)، ويوسف البرم، والمقنع (٧٧٧ - ٧٨٠م)، وعلي مزدك (٨٣٣م)، وبابك الخرمي (٨١٦ - ٨٣٨م)، كانت على (الأغلب) مرتبطة بذكرى أبي مسلم»^(٩١).

ولكن هذه الحركات لم تكن إلا مظاهر لوعي الأمة الإيرانية متخذة شكلاً دينياً، فابن الجوزي يبين أن الثنوية والمجوس أرادوا إرجاع ممالكهم وإبطال الإسلام، ولكنهم رأوا ضرورة إخفاء مقاصدهم بالتستر بالإسلام^(٩٢). ولعل المقرئ يوضح هذا حين يقول: «واعلم أن السبب في خروج أكثر الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانت من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر في أنفسها، بحيث إنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأسياذ، وكانوا يعدّون سائر الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكانت العرب عند الفرس

Browne, *Literary History of Persia*.

(٨٦) نقلاً عن:

(٨٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨هـ، [١٩٣٩ - ١٩٣٨م؟]، ج ٥، ص ١١٣).

G. H. Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire* (Paris: (٨٨) Les Presses modernes, 1938).

(٨٩) ابن النديم، *الفهرست*، ص ٤٨٣.

(٩٠) البيروني، *الآثار الباقية عن القرون الخالية* = *Chronologie orientalischer volker*، ص ٢١٣.

Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 247. (٩١)

(٩٢) ابن الجوزي، *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*، ج ٥، ص ١١٠ - ١١١.

أقل الأمم خطراً، تعاضهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى . . . وكان قائموهم شنفاذ (سنباذ) وأشنيس والمقنع وبابك وغيرهم، وقبل هؤلاء رام ذلك عمار الملقب خدشاً وأبو مسلم . . . فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام»^(٩٣).

وهكذا أراد الفرس التحرر من سلطان الإسلام، فوجدوا في أبي مسلم الرجل المنتظر الذي «يعيد دولة المجوس»، فلما قتل أبو مسلم بقي أثر دعايته بعده. ولكن ذلك الأثر اقتصر على بعض نواحي إيران وعلى بعض الطبقات فقط، وهذا عامل مهم في فشل الحركات الفارسية في العصر العباسي الأول. ولنستعرض الآن هذه الحركات.

أ - ثورة سنباذ

أدى قتل أبي مسلم إلى قيام اضطرابات في شرق إيران وفي غربها، فيروي المسعودي «ولما نما مقتل أبي مسلم إلى خراسان وغيرها من الجبال اضطربت «الخرمية»، وهي الطائفة التي تدعى بـ «المسلمية» القائلون بأبي مسلم وإمامته»^(٩٤). ثم ثار سنباذ^(٩٥) (سنة ١٣٧هـ/ ٧٥٥م) في خراسان «وكان خروجه غضباً لقتل أبي مسلم في ما قيل وطلباً بأثره»^(٩٦)، وأخبر أتباعه بأن أبا مسلم لم يموت، وأنه تلا اسم الله الأعظم قبل أن يقتل، فصار حماسة بيضاء وطار^(٩٧).

وكان سنباذ من أهل قرية من قرى نيسابور يقال لها «أهن»، ويعتبره الطبري مجوسياً^(٩٨)، ويرى نظام الملك أنه كان مزدكياً^(٩٩)، ولكن المسعودي أدق منهما، إذ يعتبره خرمياً^(١٠٠)، ويؤيده الطبري بقوله إن سنباذ «كان من صنائع أبي مسلم»^(١٠١).

بدأ سنباذ حركته في نيسابور، ودعا الخرمية والغلاة والمزدكية، فالتف حوله عدد

(٩٣) أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ٥ ج (القاهرة: مكتبة الميحي، [١٩٠٨-١٩٠٦]، ج ٤، ص ١٩٠-١٩١.

(٩٤) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٣، ص ٢٢٠.

(٩٥) ويرد اسمه أيضاً: شنفاذ، وسنفاذ ويسميه صديقي (Sadighi): Sonpâdh.

(٩٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٦٩.

(٩٧) Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 314.

(٩٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٩.

(٩٩) انظر: Browne, *Ibid.*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 314.

(١٠٠) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٣، ص ٢٢٠.

(١٠١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٦٩.

كبير منهم، كما أنه دعا أهل طبرستان، فأجابه كثير منهم. ولما كانت طبرستان مجوسية حتى آنذ، نتبين أن في الثورة روحاً قومية وجدت في أبي مسلم رمزها^(١٠٢). يدلنا على هذا أن سنباذ بشر أتباعه بنهاية السلطان العربي^(١٠٣)، وأعلن أنه يريد الذهاب إلى الحجاز وهدم الكعبة^(١٠٤). ويقول الطبري إن عامة أصحاب سنباذ كانوا من أهل مقاطعة الجبال (غرب إيران) عش الخرمية^(١٠٥)، كما إن أكثرهم كانوا من الفلاحين والزراع، فيقول المسعودي: «وأكثر هؤلاء (الخرمية) في القرى والضياغ»^(١٠٦).

احتل سنباذ نيسابور، ثم تغلب على الري وقبض على ما كان فيها من خزائن أبي مسلم، ثم استولى على قومس وتقدم نحو همدان، فأرسل إليه المنصور جيشاً قوامه عشرة آلاف جندي بقيادة جمهور بن مرار العجلي، فقابله بين همدان والري، وانهمز جيش سنباذ وقتل منه ستون ألفاً، ثم قتل سنباذ بين طبرستان وقومس. وهكذا انتهت حركة سنباذ بعد أن دامت سبعين يوماً فقط على رغم جسامتها^(١٠٧).

ومما يلاحظ في هذه الحركة :

(١) سرعة تقدم سنباذ وكثرة عدد أتباعه الذين بلغوا بين تسعين ألفاً ومائة ألف^(١٠٨).

(٢) ولاء الخراسانيين لأبي مسلم، ذلك الولاء الذي استمر في الحركات التالية.

(٣) ضخامة عدد المتذمرين من حكم العباسيين مع كثرة من بقي متمسكاً بالتقاليد المزدكية.

ب - ثورة إسحاق الترك

كان إسحاق أحد دعاة أبي مسلم وكان أمياً. وسمي إسحاق الترك لأن أبا مسلم أرسله للدعوة إلى بلاد الترك، فلما قتل ثار إسحاق في بلاد ما وراء النهر، وادعى بأن أبا مسلم محبوس وأنه سيخرج في وقت معين. ويذكر ابن النديم رواية أخرى عن

Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire*. (١٠٢)

(١٠٣) المصدر نفسه.

(١٠٤) ابن الطقطقي، *الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية*، ص ١٢٥، و Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 314.

(١٠٥) الطبري، *تاريخ الأمم والملوك*، ج ٩، ص ١٦٩.

(١٠٦) المسعودي، *التنبيه والإشراف*، ج ٣، ص ٢٢٠.

(١٠٧) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٠ - ٢٢١، والطبري، *المصدر نفسه*، ج ٩، ص ١٦٩.

Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire*. (١٠٨)

رجل «عالم بأمور المسلمية» مضمونها أن إسحاق «زعم أنه نبي أنفذه زرادشت، وادعى أن زرادشت حي لا يموت . . . وأنه يخرج حتى يقيم الدين لهم». ويظهر أن إسحاق جمع حوله المبيضة (حزب أبي مسلم) عندما ثار. فقبض عليه أبو داوود وإلى خراسان وقتله، ولكن المبيضة استمروا في الخفاء، إذ كان بعضهم يعيش في قرى بلخ في القرن الثاني عشر للميلاد^(١٠٩).

ج - الراوندية

وهي فرقة ظهرت بتأثير الدعوة العباسية في إيران، ونشأت (كما يظهر) قبل مجيء أبي مسلم. وكانت تعتقد بالحلول والتناسخ، فيروي المدائني (٢١٥هـ) أن أحد الراوندية «زعم أن الروح التي كانت في عيسى بن مريم صارت في علي بن أبي طالب، ثم في الأمة واحد بعد واحد إلى إبراهيم بن محمد وأنهم آلهة»^(١١٠). ومن المحتمل أنهم اعتقدوا بمبادئ مزدك في اشتراكية النساء^(١١١).

ثم انقسمت الراوندية إلى فرق متعددة. وتتضارب أقوال مؤرخي العرب في الراوندية، فيطلقونها تارة على الكل وطوراً يطلقونها على الفرع. وإلى القارئ مجمل تاريخ الراوندية كما توصل إليه صديقي^(١١٢) (وهو آخر من كتب في هذا الموضوع) فقد بين أن الراوندية تفرعت إلى فرعين رئيسيين:

(١) جماعة اعتقدت بانتقال الإمامة من أبي هاشم إلى محمد بن علي بالوصاية. وربما كان هؤلاء من أوائل من انضموا إلى الدعوة العباسية، وهم يدعون «راوندية» نسبة إلى قرية «راوند» (Rivand) قرب نيسابور، ثم انقسموا بعد وفاة أبي العباس إلى ثلاث فرق:

(أ) فرقة اعتقدت بإمامة أبي جعفر وبعده المهدي.

(ب) فرقة أنشأها عبد الله الراوندي، وهؤلاء اعتبروا أبا جعفر الإمام القادر

(١٠٩) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص ٤٨٣؛ Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, pp. 314-315, and Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, pp. 198-199.

(١١٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٣٠٦-٣٠٧، و Gerlof van Vloten, *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayyades*, verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe reeks, deel 1; no. 3 (Amsterdam: J. Müller, 1898), p. 48.

Browne, *Ibid.*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 316. (١١١)

Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire*. (١١٢)

القدير ، واعتقدوا بأنه إله وأن أبا مسلم نبيه ورسوله. وهؤلاء هم الذين ثاروا على المنصور، وبعد وفاته اعتقدوا بإمامة المهدي.

(ج) فرقة نقلت الإمامة من أبي العباس إلى أبي مسلم. وهؤلاء فريقان: فريق دخل بينهم بعض الحرمة وسموا «المسلمية»، وهم يؤكدون بأن أبا مسلم لم يمت، وأنه نبي على قول بعضهم أرسله زرادشت، بينما يقول البعض الآخر بأن جزءاً إلهياً حلّ فيه وأنه فوق الملائكة. وفريق يسمون بـ «الرزامية» وزعيمهم رزام، وينسبون الخوارق والمعجزات إلى أبي مسلم، ولكنهم يعتقدون بموته.

(٢) جماعة تعتقد بأن الرسول أوصى بالإمامة لعمة العباس، ثم ورثها عنه أولاده. وهذه أحدث من الجماعة الأولى وتسمى «العباسية»، ولكنها تطرفت في تقديسها لأبي مسلم، وقد يكون لادعائه بأنه من نسل سليل بن عبد الله بن العباس أثر في نقل الرئاسة الدينية إليه.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام هو أن الفرقة الثانية من المجموعة الأولى تحركت ضد المنصور سنة ١٤١هـ/ ٧٥٨م، ويقول الطبري عن أتباعها: «إنهم كانوا من أهل خراسان على رأي أبي مسلم صاحب دعوة بني هاشم، يقولون في ما زعم بتناسخ الأرواح ويزعمون... أن ربهم الذي يطعمهم ويسقيهم هو أبو جعفر المنصور...»^(١١٣). وجاء بعضهم من خراسان إلى هاشمية الكوفة مقر المنصور آنئذ «وأثوا قصر المنصور فجعلوا يطوفون به ويقولون هذا قصر ربنا»، فدعا زعماءهم «فحبس منهم مائتين»، فثار الباكون وأخرجوا أصحابهم، وهجموا عليه وكان عددهم جميعاً على قول الطبري ستمائة. وكانت حياة الخليفة في خطر أنقذه منه ثباته وتفاني بعض رجاله الذين قضوا على الثوار^(١١٤).

ويكتنف مجيء الراوندية إلى الهاشمية بهذه الصورة الغموض. فيرى الدينوري «أن الراوندية تداعوا وخرجوا يطلبون بثأر أبي مسلم»^(١١٥)، ولكنني أشك في هذا الرأي لتقدم العهد بين حركتهم ومقتل ذلك الزعيم، هذا بالإضافة إلى قلة عددهم. ثم كيف يثور هؤلاء ضد ربهم لأنه سخط على نبيه؟! ولعل الدينوري يشير في هذا النص إلى المسلمية الذين اشتركوا في الثورات الماضية.

(١١٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٧٣ - ١٧٤.

(١١٤) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٧٤، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١١٦.

(١١٥) أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tawal*، تصحيح فلاديمير جرجاس (ليدن: بريل، ١٨٨٨)، ص ٣٨٠.

ويرى دوزي (Dozy) أن الراوندية جاؤوا لتقديم الطاعة للمنصور، فلما تنصل منهم وسجن زعماءهم لم يعد إلهاً في نظرهم، فثاروا عليه، إذ كانت فكرة الحكم الشرعي عندهم متصلة بفكرة الربوبية، فإذا تنصل الإمام من الألوهية لم يعد حاكماً شرعياً في نظرهم^(١١٦). وقد يكون هذا الرأي أقرب إلى المعقول، إذ تسامح العباسيون مع الراوندية واستفادوا منهم حينما حاولوا جمع الناس حولهم بكل الوسائل، ولكن ما إن ظفروا بالحكم حتى تعذر عليهم قبول مبادئ تنافي أسس الإسلام، وبخاصة أن الخليفة كان حامي الدين، فما كان منه إلا أن نكل بهم حينما جهروا بأرائهم. وليس أدل على أن المنصور كان مستعداً لأن يغض عن هذه الآراء طرفاً ما دامت مستورة، من رواية أبي بكر الهذلي في الطبري، إذ سمع رجلاً يقول مشيراً إلى باب الخليفة: «هذا رب العزة، هذا الذي يطعمنا ويسقينا»، فأخبر المنصور بما سمع، فأجابه: «يا هذلي، يدخلهم الله النار في طاعتنا ويقتلهم أحب إلي من أن يدخلهم الجنة بمعصيتنا»^(١١٧).

وهذه الاستفادة من دعوة متطرفة، ثم الانقلاب عليها بعد تحقيق الهدف، لم تقتصر على العباسيين، بل ظهرت في دعوة الفاطميين أيضاً. وخاف المنصور على نفسه بعد هجوم الراوندية عليه، فأنشأ نظام «فرس النبوة»، وهو أن تعد فرس أصيلة مسرجة ملجمة (أمام القصر دائماً) كي تكون جاهزة لاستعمالها عند الضرورة^(١١٨).

د - دعوة أشناس

قامت في بادعيس (سنة ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) حركة فارسية دينية أخرى تزعمها أشناس، وغرضها تنفيذ مبادئ بهافريد^(١١٩).

هـ - ثورة أستاذسير

وفي سنة ١٥٠هـ/ ٧٦٧م ثار أستاذسير في خراسان، وادعى النبوة، فالتف حوله ثلاثمائة ألف، واستطاع أن يبسط نفوذه على خراسان وأزعج الدولة كثيراً، فوجه إليه المنصور قائده القدير خازم بن خزيمة، فانتصر على الثوار بعد جهد

(١١٦) نقلاً عن: Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, pp. 316-317.

(١١٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٧٤ - ١٧٥. عن موقف العباسيين من الراوندية، انظر: يوليوس فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، نقله إلى العربية يوسف العث (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦)، ص ٥٦٣ - ٥٦٤.

(١١٨) Browne, *Ibid.*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, pp. 316-317.

(١١٩) Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, p. 198.

كبير، وقتل منهم سبعين ألفاً في أثناء المعركة، وأربعة عشر ألفاً بعدها. ثم سلم أستاذسيز مع ثلاثين ألفاً من أتباعه، فأرسل إلى بغداد حيث قتل وأطلق سراح أتباعه^(١٢٠).

رابعاً: العلاقات الخارجية

ورث العباسيون النزاع مع البيزنطيين، وهو تنمة النضال القديم بين الشرق والغرب منذ حروب الفرس مع اليونان. ونزاعهما أمر لا بد منه لوجود الحدود المشتركة بين الدولتين في الأناضول وأرمينية من جهة، ولوجود مصالح اقتصادية متعارضة ناتجة من الإشراف على التجارة من الشرق إلى الغرب من جهة أخرى. فهناك طريقان بين الهند والصين وآسيا الوسطى من جهة، وأوروبا الشرقية من جهة أخرى، أحدهما بري يمر بإيران والقفقاس، والآخر (وهو جنوبي) بحري ويمر بالبصرة وبغداد والموصل، فكان على التجارة أن تمر بأراض إسلامية وأن تدفع مكوساً للخليفة قبل أن تصل إلى القسطنطينية التي ظلت مركزاً للأسواق التجارية في أوروبا الشرقية.

وقد أدى نقل العاصمة إلى العراق إلى إهمال الأسطول في البحر الأبيض المتوسط، كما أنه أبعد المركز عن الحدود البيزنطية، وأصبحت فكرة الاستيلاء على القسطنطينية حلماً بعيداً لا هدفاً توجه إليه القوى والجهود بصورة منظمة ومستمرة، كما كانت الحالة في العصر الأموي.

لذا استمرت الحروب بين الدولتين على شكل غزوات من دون أن يكون لها هدف معين. فكان الخلفاء يرسلون الحملات إلى الأراضي البيزنطية في الصيف كوسيلة لتمارين الجنود على الأعمال العسكرية، ولإشغالهم وتأمين الغنائم اللازمة لهم، وكذلك لنيل مجد الانتصار، ولتأييد فكرة ضرورة مجاهدة خليفة المسلمين للكفار لإظهار دينه، وكانت تلك الغزوات تدعى بـ «الصوائف».

استغل البيزنطيون الفوضى السائدة في أواخر أيام الأمويين، فاسترجعوا جزيرة قبرص سنة ١٢٨هـ/٧٤٦م. وفي السنة ١٣٣هـ/٧٥١م تقدم الامبراطور قسطنطين الخامس لحصار ملطية (Miletene) ففتحها وخرّبها، ثم فتح بولي (كلوديوس) (Claudius) ونقل سكانها إلى أراضي بيزنطية، وأرسل قائده الأرمني كوشان (Kushan)

(١٢٠) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢٧٦ - ٢٧٨؛ يعقوبي، تاريخ يعقوبي،

Browne, Ibid., vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 317.

ج ٣، ص ١١٥، و

ضد كاماشا (Camacha)، فاحتلها ثم تقدم إلى أرض الروم (Theodosiopolis)، ففتحها وخربها وأسر الحامية، وحمل سكانها إلى الأراضي البيزنطية.

ثم استرجع العرب ملطية وعمروا سورها. وفي سنة ٧٥٩م استرجعوا مدينة الحدث وحصنوها ووضعوا فيها حامية. وفي السنة التالية شغل قسطنطين بالحرب مع البلغار، فدحر العرب القائد الأرمني «بول» وقتلوه وأسروا اثنين وأربعين من قواده. ثم كان تبادل الأسرى في السنة ٧٦٦م. ثم حصن العرب «سميساط» (Assamosata) ونقلوا أهلها إلى فلسطين لاتهمهم بالتآمر مع العدو. وفعلوا مثل ذلك مع أهل مرعش وحصنوها ووضعوا فيها حامية عام ٧٦٩م. وفي سنة ٧٧٠م أخذوا «لوديكا كومباستا» (Loadicae Combusta).

وبعد خمس سنوات سارت حملة عربية برية بحرية وحاصرت «سايس» (Syce)، ولكنها لم تنجح، ورجعت مع كثير من الأسرى، ثم قدم الامبراطور اقتراحات للسلم، فرفضها العباسيون^(١٢١).

وعني المنصور بتحسين حدوده، وبخاصة تلك التي كانت تواجه البيزنطيين. ويذكر البلاذري أنه «تتبع حصون السواحل ومدنها، فعمرها وحصنها وبني ما احتاج إلى البناء منها. وفعل مثل ذلك بمدن الثغور»^(١٢٢).

وبنى المنصور مرعش^(١٢٣) والمصيصة (Mopsuestia)، ثم حصن أهم ثغور الجزيرة وهي مدينة ملطية. ويروي البلاذري أن المنصور أمر ببنائها سنة ١٣٩هـ/ ٧٥٧م وجمع الصناع من كل بلد للاشتغال فيها، فتم البناء في ستة أشهر. ثم يصف لنا ترتيب سكنى المقاتلة فيها قائلاً: «وبنى للجند الذين أسكنوها لكل عرافة بيتان سفليان وعليتان فوقهما واصطبل»، «والعرافة عشرة نفر إلى خمسة عشر رجلاً»، ثم يستطرد: «وأسكن المنصور ملطية أربعة آلاف مقاتل من أهل الجزيرة لأنها من ثغورهم... ووضع فيها شحنتها من السلاح وأقطع الجند المزارع»^(١٢٤).

(١٢١) انظر: E. W. Brooks, «The Struggle with the Saracens», in: *Cambridge Medieval History*, planned by J. B. Bury; edited by H. M. Gwatkin [and] J. P. Whitney, 8 vols. (Cambridge, MA: [University Press], 1911-1936), vol. 4: *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, edited by J. R. Tanner, C.W. Previté-Orton, and Z. N. Brooke, pp. 121 ff.

(١٢٢) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ١٦٨.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥ - ١٩٦.

واهتم المنصور بحرب البيزنطيين، فبنى مدينة الراققة على الفرات سنة ١٥٥هـ/ ٧٧٢م على طرز مدينة بغداد، ورتب فيها الجند من أهل خراسان، وذلك لتكون مركزه العسكري في غزواته الشمالية^(١٢٥).

ولم يكتف المنصور بتحسين الحدود البيزنطية، بل اهتم بحدوده المواجهة للخزر (وهم على شمال غرب بحر قزوين)، فبنى مدينة «كمخ» و«المحمدية» ومدينة «باب واق»، «وجعلها درءاً للمسلمين وأنزلها المقاتلة»، وذلك بعد تخرش الخزر واعتدائهم على أراضي المسلمين^(١٢٦).

والتفت المنصور إلى شمال أفريقية، فوجده مشتتاً بثورات الخوارج والبربر، فوجه إليه يزيد بن حاتم المهلبى سنة ١٥٤هـ/ ٧٧١م في خمسين ألفاً، فاستمر يناضل الثوار حتى سنة ١٥٥هـ (آذار/ مارس ٧٧٢م)، فانتصر عليهم ودخل القيروان وأعاد النظام^(١٢٧).

وحاول استرجاع الأندلس، فشجع العلاء بن مغيث اليحصبي أحد وجوه باجة على الثورة، وأمدّه بقوات في أفريقية، وولاه الأندلس سنة ١٤٦هـ/ ٧٦٣م، فعبر العلاء إلى الأندلس في قوة كبيرة، ونزل ثغر باجة. وانضم إليه خصوم عبد الرحمن، وبخاصة الفهرية واليمانية، واتسعت الثورة، ولكن عبد الرحمن فاجأه ومزق جيشه وقتله، وبذلك انتهت أهم محاولة لاسترجاع الأندلس^(١٢٨).

وهناك أخبار لا نعرف مدى دقتها عن تبادل وفود بين المنصور وملك الإفرنج الميروفنجيين (Merovingians)، ففي سنة ٧٦٥م أرسل «ببين» القصير وفداً إلى الخليفة، فرد المنصور بإرسال سفراء وصلوا إلى البلاط الإفرنجي بعد ثلاث سنوات^(١٢٩).

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ١٨٧؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢٨٨، وقد احتج سكان المحل على المنصور قائلين: «تعطل علينا أسواقنا وتذهب بمعاشنا ونضيق منازلنا».

(١٢٦) انظر: البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٣، ص ١٠٧.

(١٢٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٨٥ - ٢٨٦، ودائرة المعارف الإسلامية، «مادة المنصور، (أبو جعفر)».

(١٢٨) محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج ٤ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٣ - ١٩٦٠)، ص ١٦٦ - ١٧٦.

M. Reinaud, *Invasions des Sarrazins en France et de France en Savoie, en Piémont et dans la Suisse, pendant les 8^{ème}, 9^{ème} et 10^{ème} siècles de notre ère, d'après les auteurs chrétiens et mahométans* (Paris: Vve Dondey-Dupré, 1836), pp. 89 et 92.

خامساً: الإداريات

١ - العاصمة

تنقل أبو العباس بين ثلاث محال ولم يضع حلاً مرضياً لمشكلة العاصمة، فلما خلفه المنصور اهتم باختيار مركز لدولته، ولم يرتح إلى هاشمية الكوفة لأنها لم تكن منيعة كما أوضحت فتنة الراوندية. ثم إنها كانت قريبة من الكوفة العلوية التي كان المنصور يخشى أهلها حتى قال عنهم: «أهل الشقاق والنفاق والإغراق في الفتن...» (وأشار إلى الكوفة) فوالله ما هي بحرب فأحاربها، ولا هي بسلم فأسلمها، فرق الله بيني وبينها...»^(١٣٠). ويظهر أن الخليفة أراد أن ينشئ مدينة محصنة لتكون معسكراً لجيشه ومقرراً للملكة في آن واحد.

وأخيراً وقع اختيار المنصور على موقع بغداد لأسباب متعددة، منها أنها على دجلة حيث العمارة على جانبي النهر، بينما كانت العمارة على الفرات تقتصر على ضفته الشرقية^(١٣١). ويروي المقدسي أن المنصور استشار بعض سكان منطقة بغداد فقالوا له: «نرى أن تنزل أربع طساسيج (مناطق زراعية)، في الجانب الشرقي بوق وكلواذي، وفي الغربي قطربل وبادوريا، فتكون بين نخل وقرب ماء، فإن أجذب طسوج وتأخرت عمارته كان في الآخر فرج»^(١٣٢).

ثم لاحظ وقوعها في وسط العراق «وأنت متوسط للبصرة وواسط والكوفة والموصل والسواد كله وأنت قريب من البر والبحر والجبل»^(١٣٣).

وانتبه لأهمية وقوعها على الطرق التجارية لأن ذلك يكفل تموينها ويسهل الاتصال بينها وبين أنحاء المملكة ويشجع التجارة. فعلى حد تعبير أهل المحل يخاطبون المنصور «تجيك الميرة في السفن الفراتية والقوافل من مصر والشام في البادية وتجيك الآلات من الصين في البحر ومن الروم والموصل في دجلة»^(١٣٤). ويقول اليعقوبي: إن المنصور وصف بغداد بأنها «مشرفة للنديا، كل ما يأتي في دجلة من واسط والبصرة والإبله والأهواز وفارس وعمان واليمامة والبحرين وما يتصل بذلك فإليها ترقى وبها ترسي،

(١٣٠) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٣، ص ٢٢٦.

(١٣١) انظر: كي لسترنج، بغداد في عهد الخلافة العباسية، تعريب بشير فرنسيس (بغداد: [د. ن.])،

١٩٣٦)، ص ١٤.

(١٣٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، حققه ميخائيل جان

دوغويه (لندن: [مطبعة بريل]، ١٨٧٦)، ص ١١٩ - ١٢٠.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢٤٠.

(١٣٤) المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

وكذلك ما يأتي من الموصل وديار ربيعة وأذربيجان وأرمينية مما يحمل في السفن في دجلة، وما يأتي من ديار مضر والرقّة والشام والثغر ومصر والمغرب مما يحمل في السفن في الفرات فيها يحط وينزل، ومدرجة أهل الجبل وكورخراسان»^(١٣٥).

واهتم بحصانة موقعها، فقد قيل له: «وأنت بين أنهار لا يصل إليك عدوك إلا على جسر أو قنطرة، فإذا قطعت الجسر وأخربت القناطر لم يصل إليك عدوك...»^(١٣٦). وعنى بتحصينها، فأحاطها بسورين يدور حولهما خندق، وجعل على كل من أبوابها الأربعة برجاً للحرس، ووضع لها أبواباً حديدية محكمة، وزاد في حذره بأن أحاط قصره ودواوينه بسور داخلي ثالث ليكون بمأمن من شغب الرعية^(١٣٧). وأعجب المنصور بطيب هواء المحل وبجودة مناخه^(١٣٨) ولاحظ أنه «قليل البق»^(١٣٩).

وكان محل بغداد مأهولاً منذ الدور البابلي^(١٤٠). وفي الدور الساساني كانت هناك قرية «تقوم بها للفرس في كل سنة سوق عظيمة ويجتمع بها في ذلك الموسم التجار»^(١٤١). ولعل هجوم المسلمين على تلك السوق سنة ١٣ هـ أدى إلى تدهورها^(١٤٢). ولما جاء المنصور وجد ديراً للرهبان النساطرة^(١٤٣).

وتختلف الروايات في اشتقاق اسم بغداد، وإن كانت تتفق في أنه فارسي. ويرجح لسترنج أنه يتشكل من كلمتين «بغ»، أي «الله»، و«داد»، أي «تأسست» أو «تأسيس»، فيكون معنى بغداد «أسسها الله»^(١٤٤).

(١٣٥) أحمد بن أبي يعقوب البغدادي، البلدان (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٣٩)، ص ٦.

(١٣٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢٤٠.

(١٣٧) البغدادي، المصدر نفسه، ص ٧-٩، وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو

مدينة السلام، باعثناء سالمون (باريس: [د. ن.، ١٩٠٤])، ج ١، ص ١٣-١٤.

(١٣٨) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١١٩.

(١٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢٤١.

(١٤٠) لسترنج، بغداد في عهد الخلافة العباسية، ص ١٧.

(١٤١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، مناقب بغداد، عني بتصحيحه محمد بهجة الأثري

(بغداد: مطبعة دار السلام، ١٣٤٢ هـ/ [١٩٢٣ م])، ص ٦-٧. وهنا رواية أخرى تقول بأن السوق كانت

تقوم مرة في الشهر. انظر في: لسترنج، المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٤٢) المصدران نفسهما، ص ٩ و ١٩ على التوالي.

(١٤٣) البغدادي، البلدان، ص ٦.

(١٤٤) انظر: لسترنج، المصدر نفسه، ص ١٧-١٨؛ ابن الجوزي، مناقب بغداد، ص ٦، وشهاب

الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، [تحقيق] محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة:

جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، «مادة بغداد».

ولكن فؤاد أفرام البستاني يبين أنه ورد في الآثار المسمارية الراجعة إلى الألف الثاني عشر قبل الميلاد اسم «بغددو» أو «بكددو»، ولعل ذلك يشير إلى بغداد^(١٤٥). ويفهم من السعودي أن الاسم آرامي، لعله يتكون من كلمتين: «ب» مقتضبة عن (بيت)، و«كداد» بمعنى غنم أو قطع، فيكون معناها بيت الغنم أو الحظيرة. وما يؤيد هذا التفسير أن البقعة نزلها الآراميون قديماً، كما تدل أسماء عدة أماكن في جوار بغداد كـ «الكرخ» و«الشماسية»^(١٤٦). ويؤيد هذا أيضاً قول الطبري: «وكان في قرن الصراة مما يلي الخلد من الجانب الشرقي قرية ودير كبير كانت تسمى سوق البقر»^(١٤٧).

أما تخطيط المدينة على شكل دائري، فهو اتجاه جديد في فن بناء المدن الإسلامية، كما لاحظ مؤرخو العرب. ويرى الخطيب البغدادي أن ميزة الاستدارة هي كون المركز على مسافات متساوية من أجزاء الدائرة^(١٤٨). ولعل المنصور تاجر بهندسة العواصم الآسيوية القديمة كمدينة أكبتان - محل همدان الحالية - عاصمة الميدين، فإنها كانت محاطة بسبعة أسوار لا ترتفع عن بعضها إلا بمقدار المشارف، وكان محل قصر الملك وبيت ماله في وسط السور الداخلي، بينما تقع بيوت الرعية بين الأسوار^(١٤٩).

ويظهر الأثر الفارسي في تخطيط المدينة، إذ فصل الخليفة عن الرعية وجعل له مقاماً سامياً يصعب الوصول إليه، كما إن ضخامة القصر والإيوان تظهر روعة الملك. ثم إن فكرة الاستدارة، وحصر بيوت السكان في أحياء منفصلة، يمكن غلقها ليلاً وحراستها بصورة دقيقة، يشير إلى السلطة المطلقة المقتبسة من الفرس، والتي تتعارض مع أرستقراطية العرب الأمويين ومع الديمقراطية الإسلامية على حد سواء.

وليس غرضنا التحدث عن كيفية بناء المدينة، فإن المعلومات عن ذلك متوافرة^(١٥٠)، ولكننا نذكر بعض الملاحظات المفيدة.

لقد استغرق بناء المدينة المدورة ما بين عامي ١٤٥ و ١٤٩هـ (٧٦٢ و ٧٦٦م).

(١٤٥) انظر مقالة فؤاد أفرام البستاني في: المشرق (بغداد) (١٩٣٤)، ص ٦٦ - ٦٩.

(١٤٦) المصدر نفسه، ولسترنج، المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٤٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢٤١.

(١٤٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١، ص ١٠.

(١٤٩) البستاني، في: المشرق (١٩٣٤)، ص ٧٦ - ٧٨.

(١٥٠) انظر: لسترنج، بغداد في عهد الخلافة العباسية؛ البعقوري، البلدان؛ ياقوت الحموي، معجم

البلدان، ابن الجوزي، مناقب بغداد؛ الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢٤٠ وبعدها.

وقبل تخطيطها «وجه المنصور في إحضار المهندسين وأهل المعرفة بالبناء والعلم بالذرع والمساحة وقسمة الأرضين»^(١٥١)، وجلب إليها الصناع والفعلة من الشام والموصل والجبل (غرب إيران) والكوفة وواسط والبصرة^(١٥٢). ثم اختار أربعة من ذوي الفضل والأمانة والمعرفة بالهندسة للإشراف على العمل، ومنهم أبو حنيفة وكان «يتولى القيام بضرب لبن المدينة وعده»، وقد اخترع طريقة عد اللبن بالقصب^(١٥٣).

واشتغل في بناء المدينة مائة ألف «من أصناف المهن والصناعات»^(١٥٤)، وأنفق عليها أربعة ملايين وثمانمائة وثلاث وثلاثون ألف درهم^(١٥٥)، هذا مع رخص الأجور والأسعار، إذ كان «الأستاذ من الصناع يعمل يومه بقرط (١/٦ درهم) إلى خمس حبات، والعامل البسيط بحبتين إلى ثلاث حبات، وسعر التمر ستين رطلاً بدرهم، والسمن ثمانية أرتال بدرهم، ولحم البقر تسعين رطلاً بدرهم، ولحم الغنم ستين رطلاً بدرهم»^(١٥٦).

٢ - السياسة الإدارية

قال المنصور: «ما كان أحوجني إلى أن يكون على بابي أربعة نفر لا يكون على باب أعف منهم. . هم أركان الملك، فقاض لا تأخذه في الله لومة لائم، والآخر صاحب شرطة ينصف الضعيف من القوي، والثالث صاحب خراج يستقصي ولا يظلم الرعية، فإني عن ظلمها غني، والرابع [ثم عَضَّ على إصبعه السبابة ثلاث مرات في كل مرة يقول: آه]. . صاحب بريد يكتب بخبر هؤلاء على الصحة»^(١٥٧).

ولعل هذا القول يوضح لنا أسس الإدارة الصحيحة في نظر الخليفة، وهو يبين اهتمام الخليفة بالعدل قبل كل شيء. ويروي الجهشيارى أن المنصور كان يقول: «إن الخليفة لا يصلحه إلا التقوى، والسلطان لا يصلحه إلا العدل»^(١٥٨). ونلاحظ شدة ميله إلى العدل في الحكم من قصة يرويها الجهشيارى مؤداها أن الجمالين الذين نقلوا أحمال المنصور في طريق الحج اشتكوا إلى عامل المدينة عليه لأنه لم يعطهم أجوراً

(١٥١) العيوقى، المصدر نفسه، ص ٦٠٧.

(١٥٢) الطبرى، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٤٠ - ٢٤١، وابن الجوزى، المصدر نفسه، ص ٨.

(١٥٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١، ص ٨.

(١٥٤) العيوقى، البلدان، ص ٧.

(١٥٥) نقلاً عن وثيقة رسمية: الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢٦٣، والخطيب البغدادي،

المصدر نفسه، ج ١، ص ٦ - ٧.

(١٥٦) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦ - ٧.

(١٥٧) الطبرى، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٧٩.

(١٥٨) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٣٦.

ترضيهم، فحكم العامل لهم على الخليفة وطلب منه إنصافهم، ففرح المنصور وقال لعامله: «جزاك الله عن دينك وعن بيتك وعن حسابك وعن خليفتك أحسن الجزاء»، وأمر له بعشرة آلاف دينار^(١٥٩).

وكان المنصور يشرف بنفسه على كل شيء، فلم تكن لوزرائه سلطة فعلية. ويقول الفخري: «فلم تكن للوزراء في أيامه طائلة لاستبداده برأيه وكفائه... وكانوا (الوزراء) لا يزالون على وجل منه وخوف»^(١٦٠). ويظهر أنه استغنى عن الوزير في سنه الأخيرة، فيذكر المسعودي أنه بعد أن استوزر وزيرين هما أبان بن عطية الباهلي وأبو أيوب المورياني الخوزي «ثم استكتب أبان بن صدقة إلى أن مات»^(١٦١).

وهذا الإشراف العام على كل صغيرة وكبيرة أدى بالخليفة إلى كثرة العمل ومواصلته ليل نهار، فكان يشتغل بصورة منتظمة موزعاً أوقاته بين مختلف الشؤون، «فكان شغله في صدر نهاره بالأمر والنهي والولايات والعزل وشحن الثغور والأطراف وأمن السبل والنظر في الخراج ومصلحة معاش الرعية لطرح عالتهم والتلطف لسكونهم وهدوئهم، فإذا صلى العصر جلس لأهل بيته إلا من أحب أن يسامره، فإذا صلى العشاء الآخرة نظر في ما ورد عليه من كتب الثغور والأطراف والآفاق وشاور سماره في ذلك، فإذا مضى ثلث الليل قام إلى فراشه»^(١٦٢).

واهتم باختيار عماله، وكان بعضهم من أهل بيته، فولى إسماعيل بن علي فارس، وسليمان بن علي البصرة، وعيسى بن موسى الكوفة، وصالح بن علي قنسرين والعواصم، والعباس بن محمد الجزيرة، وجعفر بن سليمان المدينة^(١٦٣). وكان بعض عماله عرباً، ومن مشاهيرهم يزيد بن حاتم المهلبى والى أفريقية، ومعن بن زائدة الشيباني والى اليمن، وخازم بن خزيمة والى أرمينية، ومنهم المسيب بن زهير الضبي والحسن بن قحطبة الطائي. كما أنه أكثر من استخدام الموالي وقربهم، فبيّن السيوطي أن المنصور أول من استعمل مواليه على الأعمال وقدمهم^(١٦٤). ومن هذا يتضح أنه استخدم العرب والفرس في ولاياته^(١٦٥).

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(١٦٠) ابن الطقطقى، الفخري في الأدب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٢٨.

(١٦١) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٣، ص ٢١٤.

(١٦٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢٩٩.

(١٦٣) انظر: يعقوبي، البلدان، ج ٣، ص ١١٧ - ١١٨.

(١٦٤) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء (القاهرة: [د. ن.]، ١٢٥٧هـ/

[١٨٤١م])، ص ١٣٩.

(١٦٥) انظر: يعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٨.

وكان المنصور شديد المحاسبة لعماله، حتى ثقل عليهم «تفقدته العمال ومراعاته لها»^(١٦٦). كما أنه فصل القضاء عن سلطتهم «فكان أول من ولى القضاة الأمصار من قبله»^(١٦٧). وزاد في كفاءة البريد ليطلع على أحوال الولايات، إذ كان من واجب عمال البريد إضافة إلى نقل الرسائل، التجسس على أعمال كبار الموظفين في مختلف أنحاء الامبراطورية، فكان يطلب من عمال البريد أن يكتبوا إليه يومياً «بسعر القمح والحبوب والأدم وبسعر كل مأكول (ليتلافى المجاعات)، وبكل ما يقضي به القاضي في نواحيهم، وبما يعمل به الوالي، وبما يرد بيت المال من المال وكل حدث»^(١٦٨). وزاد ارتباط عمال البريد بالعاصمة رأساً في كفاءة هذه المراقبة، فلم يخضعوا لنفوذ الولاة، ولذلك لا نستغرب إذا سمعنا أن المهدي نفسه كان خاضعاً لرقابتهم حينما عين والياً على غرب إيران^(١٦٩).

أما جيش المنصور، فكانت فيه فرق عربية وأخرى خراسانية، وبين الفرق العربية المضربة واليمانية. وحاول الخليفة أن يحفظ التوازن بين القسمين العربي والخراساني وإن كان جلّ اعتماده على الخراسانيين. واتخذ سياسة تفريق الجيش إلى أحزاب لثلا يجتمعوا عليه، وقد نجح بذلك حتى قال له أحد جلسائه: «قد فرقت بين جندك وجعلتهم أحزاباً، كل حزب منهم يخاف أن يحدث عليك حدثاً فتضربه بالحزب الآخر»^(١٧٠). ويظهر أنه أخذ هذه الفكرة في نظر الاعتبار حينما بنى بغداد^(١٧١).

ولم يكتف بذلك، بل بنى الرصافة لتكون معسكراً لجيش ابنه المهدي بعد رجوعه من إيران، وليكون لديه في وقت واحد معسكران على جانبي دجلة، فإن فسد عليه أهل جانب ضربهم بالجانب الآخر، كما قال له قثم بن العباس^(١٧٢).

وكان المنصور يستعرض جيوشه من حين إلى آخر ليتأكد من كفاءتهم وأهبتهم، وكان أحد عروضه الشهيرة سنة ١٥٧هـ/ ٧٧٤م^(١٧٣).

(١٦٦) الجهنياري، الوزراء والكتاب، ص ١٣٩.

(١٦٧) يعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٣.

(١٦٨) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٣١٤ - ٣١٥.

(١٦٩) انظر: Theodor Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, tr. by John Sutherland Black (London; Edinburgh: A. and C. Black, 1892), p. 131.

(١٧٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٩٢.

(١٧١) انظر يعقوبي، البلدان، ص ١٠ - ١٣.

(١٧٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٩٢.

(١٧٣) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٨٨.

٣ - السياسة المالية

يرى الماوردي أن المنصور قام بإصلاح مهم يتعلق بضرائب الأرض في السواد، وذلك أن الخراج كان يؤخذ بالنقد وعلى مساحة الأرض أزرعت أم لم تزرع بحسب النظام الذي سنّه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه). وقد جعل تغير الظروف ذلك النظام مضراً بأحوال الزراع «لأن السعر نقص، فلم تف الغلات بخراجها»، كما إن إهمال الأمويين وضاغطهم المالي أدى إلى خراب السواد، فوضع المنصور نظام المقاسمة ومضمونه أن يدفع الزارع جزءاً معيناً من محصوله كضريبة^(١٧٤)، وبذلك يبقى له ما يكفيه. ويبين البلاذري أن المنصور توفي قبل أن يتم هذا الإصلاح، فقام به المهدي^(١٧٥).

وكان المنصور لا يقبل من دافعي الضريبة إلا النقود الجيدة، فيقول ابن الأثير: «وكانت الهبيرية والخالدية واليوسفية أجمل نقود بني أمية، ولم يكن المنصور يقبل في الخراج غيرها»^(١٧٦)، وقد جعل جباة الضرائب تحت رقابة دقيقة لئلا يظلموا أو يستأثروا بأموال الدولة.

ولجأ إلى مصادرة العمال الخائنين ليسترجع ما احتجونه من أموال الدولة، كما فعل بخالد بن برمك بعد أن ولاه مقاطعة فارس، إذ «ألزمه ثلاثة آلاف ألف درهم»^(١٧٧).

وكان المنصور قديراً في القضايا المالية يقتصد في النفقات، حتى أشرف على حساب بناء بغداد إلى أصغر التفاصيل. ويصفه بعض المؤرخين بالبخل ويلقبونه «أبا الدوانيق»، ولكن هذا جهل وتحايف منهم، وقد لا يبعد أن يكون هذا من دعايات رجال الحاشية التي تؤثر أن يكون الخليفة مبدراً لكي تستفيد منه^(١٧٨).

والحق أنه كان يجود إذا دعت الضرورة، ولكنه لا يعطي إلا إذا اقتضت

(١٧٤) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د.ن.], ١٩٠٩)، ص ١٧٠، ومحمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي (القاهرة: البابي، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، ص ١٦٩.

(١٧٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(١٧٦) نقلاً عن: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/١٨٨٥م)، وذلك في حوادث سنة ٧٦هـ.

(١٧٧) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٩٩.

(١٧٨) انظر:

Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, p. 133.

ذلك مصلحة الدولة. وقد يكون المسعودي أدق من غيره حين قال: «كان [المنصور] يعطي الجزيل والخطير ما كان عطاؤه حزمًا ويمنع الحقير اليسير ما كان عطاؤه تضييعاً»^(١٧٩)، فأكرم أهل الحجاز في إحدى حججه حتى «كانوا يسمون عامه عام الخصب»^(١٨٠)، وأعطى عمومته في يوم واحد عشرة آلاف ألف درهم^(١٨١)، ولكن يظهر أنه «كان المنع عليه أغلب»^(١٨٢). وعلى الرغم من النفقات الكثيرة التي صرفها في بناء بغداد والرافقة، وفي القضاء على الثورات، فقد خلف في بيت المال عند وفاته ستمائة مليون درهم وأربعة عشر مليوناً من الدنانير^(١٨٣).

٤ - ولاية العهد

واهتم المنصور بأن يجعل ولاية العهد من بعده لابنه المهدي، فاستطاع أن يقدمه على عيسى بن موسى في سنة ١٤٧هـ بعد أن استعمل أساليب الترغيب والإرهاب مع عيسى، فصار العهد للمهدي أولاً، ولعيسى بن موسى من بعده^(١٨٤).

ثم توفي المنصور ولم ينس أن يرسم لابنه أسس السياسة الرشيدة في وصية مهمة تقتطف في ما يلي شذرات منها تلقي ضوءاً على سياسة المنصور نفسه.

قال الخليفة لابنه: «... وانظر هذه المدينة (أي بغداد)، فإياك أن تستبدل بها فإنها بيتك وعزك... قد جمعت لك فيها من الأموال ما إن كسر عليك الخراج عشر سنين كان عندك كفاية لأرزاق الجند والنفقات وإعطاء الذرية ومصلحة الثغور، فاحفظ بها فإنك لا تزال عزيزاً ما دام بيت مالك عامراً.

«وأوصيك بأهل بيتك أن تظهر كرامتهم وتقدمهم وتكثر الإحسان إليهم وتعظم أمرهم وتوطئ الناس أعقابهم وتوليهم المنابر، فإن عزك عزهم».

«وأوصيك بأهل خراسان خيراً، فإنهم أنصارك وشيعتك الذين بذلوا أموالهم في دولتك ودماءهم دونك، ومن لا تخرج محبتك من قلوبهم أن تحسن إليهم وتتجاوز

(١٧٩) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٢، ص ٢٣٢.

(١٨٠) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١١٦.

(١٨١) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٢.

(١٨٢) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١٨٣) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٢. ويقول الجهشيارى إنه خلف تسعمائة وستين مليوناً

من الدراهم.

(١٨٤) انظر: ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٢٦ - ١٢٧.

عن مسيئهم وتكافئهم على ما كان منهم وتختلف من مات منهم في أهله وولده.»
«وإياك أن تدخل النساء في مشورتك...»^(١٨٥).

وقال له: «وانظر إلى مواليك، فأحسن إليهم وقربهم، واستكثر منهم، فإنهم مادتك لشدة إن نزلت بك»^(١٨٦). وأوصاه أن يسيء الظن بالعمال^(١٨٧).

سادساً: تقدير

قال ابن الطقطقي عن المنصور يحق أنه «هو الذي أصل الدولة وضبط المملكة ورتب القواعد»^(١٨٨)، فأصبح قدوة للخلفاء من بعده. ولم يبالغ الفضل بن سهل وزير المأمون حين قال: «إن هذه الدولة لم تكن قط أعز منها في أيام أبي جعفر»^(١٨٩).

ولا شك في أن المنصور ثبت أركان الدولة، ووطد الأمن فيها، وأكد العدل في الأحكام، وقد رجع رفاه البلاد في عهدي المهدي والرشيد بالدرجة الأولى إليه.

وكان موفقاً في انتخاب العاصمة التي أصبحت مدار الحركة السياسية والتجارية ومركزاً للثقافة في الشرق الإسلامي.

ويقول نولدكه إنه ندر أن رأى الشرق من جمع مثل المنصور دهاء إلى تفكير لاعم إلى أثر قوي مفيد في تطور الدولة^(١٩٠).

ولعل عبقرية المنصور تتضح في مقدرته على ابتكار السياسة المناسبة التي تتطلبها الظروف الخاصة، فبينما اتبع سياسة معينة، نجده يوصي ابنه بأن يدخل فيها بعض تعديلات لأنه اعتقد أن الظروف الجديدة كانت تتطلب ذلك. ولعل العباسيين لم يروا مثل المنصور في بقية حكمهم.

(١٨٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٣٩.

(١٨٦) عبد الرحمن سنيط الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك (بيروت؛ القدس:

مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥)، ص ٦٥.

(١٨٧) جميل نخلة المدور، حضارة الإسلام في دار السلام، ط ٢ (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٩٠٥)،

ص ٦٨.

(١٨٨) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١١٦.

(١٨٩) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٧٧.

Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, p. 145.

(١٩٠)

ويمكننا أن نقول إن دور البناء - وهو الدور الأول - انتهى بوفاء المنصور، فتقررت (بصورة تقريبية) سعة الدولة العباسية وأهمية المناطق التي تشكل منها بالنسبة إلى بعضها. كما رسمت خطوط السياسة العباسية العامة، فصار من خلف من العباسيين يقلد آثار سلفه. ووضع مبدأ اعتماد الخلفاء على القوة والدهاء في توطيد أركان الدولة، وأصبحت سلطة الخليفة مطلقة. وما استخدمه للموالي في وظائف الدولة إلا رمزاً لاستنادهم إلى شخصه في النفوذ، إضافة إلى أنه يشير إلى اشتراك العناصر غير العربية في إدارة شؤون الدولة.

الفصل الخامس

المهدي والهادي



تمهيد

اهتم المنصور بإعداد ابنه للمنصب الخطير، وقد اعتنى بتدريبه على الحرب والإدارة، فأرسله وعمره خمس عشرة سنة إلى خراسان بصحبة القائد الخبير خازم بن خزيمة لإخماد ثورة الوالي عبد الجبار بن عبد الرحمن سنة ١٤١هـ/٧٥٨م، ثم أرسله على رأس حملة إلى طبرستان. وعينه والياً على خراسان والجبالي (ومقره الري) بين عامي ١٤٨هـ/٧٦٥م و١٥١هـ/٧٦٨م، ولما رجع إلى بغداد سنة ١٥١هـ/٧٦٨م على رأس جيش خراساني بنى له الرصافة لتكون معسكراً لجنده.

وكان المهدي على حدّ قول المسعودي: «كريماً... بذول الأموال، حسن العفو، كريم الظفر، لا يدخله غفلة عند مخوفة، ولا يتكل في الأمور على غير ثقة وصولاً لأرحامه برأ بأهله، فيه لين جانب»^(١). ويصفه الفخري بأنه «كان شهماً فظناً كريماً»^(٢)، ويقول الأربلي: «وكان جواداً حليماً»^(٣). وكان حسن الوجه والجسم أسمر طويلاً معتدل القامة جعد الشعر، على عينه اليمنى نكتة بياض^(٤).

أولاً: سياسة المهدي

ذو الحجة ١٥٨هـ - ٢٢ محرم ١٦٩هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر ٧٧٥ -

٤ آب/ أغسطس ٧٨٥م

جاء المهدي إلى الحكم بعد انتهاء دور عنيف، ضرب فيه الخصوم من دون رحمة وأريق في الدماء، ونكل بالناس على التهمة، والأمة منهوكة والهدوء سائد على

(١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٣٨)، ص ٢٩٧.

(٢) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/ [١٨٩٩م])، ص ١٣١.

(٣) عبد الرحمن سنيط الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك (بيروت؛ القدس: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥)، ص ٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٥، والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

مضض. وكان الناس كما وصفهم المنصور مخاطباً ابنه: «إني تركت الناس ثلاثة أصناف: فقيراً لا يرجو إلا غناك، وخائفاً لا يرجو إلا أمنك، ومسجوناً لا يرجو الفرج إلا منك»^(٥)، فكان من الضروري اتخاذ سياسة تداوي الجروح وتضم ما تفرق، فاتبع المهدي سياسة رشيدة رسمها له أبوه في وصيته. ولعل العبارات التالية من تلك الوصية تلخص بفصاحة هذه السياسة. قال المنصور: «وليتسع إنصافك وينبسط عدلك ويؤمن ظلمك، وواس بين الرعية في الاحتكام... وأهل الدين فليكونوا أعضادك. واعط حظ المسلمين من أموالهم... وتابع أعطياتهم عليهم وعجل بنفقاتهم إليهم سنة سنة وشهراً شهراً. وعليك بعمارة البلاد بتخفيف الخراج واستصلاح الناس بالسيرة الحسنة والسياسة الجميلة. وليكن أهم أمورك إليك حفظ أطرافك وسد ثغورك وإكمال بعوثك، وارغب إلى الله عز وجل في الجهاد والمحاربة عن دينه وإهلاك عدوه»^(٦).

حاول المهدي قبل كل شيء استرضاء الناس، فنظر في «دفتر القبوض» حيث سجل المنصور ما أخذه من أموال الناس بالمصادرة لجنايات مختلفة، فأحضر كل من أخذ منه مالا وأرجعه إليه^(٧). وبيّن الفخري أن المهدي فعل ذلك بوصية من أبيه، إذ قال له: «يا بني، إني قد أفردت كل شيء أخذته من الناس على وجه الجناية والمصادرة وكتبت عليه أسماء أصحابه، فإذا وليت أنت فأعده على أربابه ليدعو لك الناس ويحبوك»^(٨).

ثم أمر بإطلاق جميع المسجونين «إلا من كان قبله تباعة من دم أو قتل ومن كان معروفاً بالسعي في الأرض بالفساد أو من كان لأحد قبله مظلمة أو حق»^(٩)، أي أنه أطلق المجرمين السياسيين، ولم يكتف بذلك، بل كسى ووصل كل من أطلقه^(١٠).

وحاول استرضاء العلويين، فأخرج من كان منهم في السجن «وأمر لهم بجوائز

(٥) أحمد بن أبي يعقوب يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣ في ١ (النصف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ٣، ص ١٢٨.

(٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٦-١٢٧.

(٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٧.

(٨) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١١٥.

(٩) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/ [١٨٨٥م])، ج ٦، ص ١٥، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م)، ج ٩، ص ٣٢٧.

(١٠) البعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، ص ١٢٧.

وصلات وأرزاق دارة^(١١)، كما ساعد استيزاره يعقوب بن داوود على زيادة التفاهم معهم، فرضي عن الحسن بن إبراهيم الذي هرب من السجن واستخدم عدداً لا بأس به من الزيدية^(١٢).

واسترضى أهل الحجاز عندما حج سنة ١٦٠هـ/ ٧٧٧م، فوزع عليهم أموالاً طائلة (ثلاثين مليوناً من الدراهم، ونصف مليون دينار، ومائة وخمسين ألف ثوب)^(١٣). وارجع جرايات الجيوب من مصر إلى الحجاز بعد أن قطعها المنصور عقب ثورة محمد ذي النفس الزكية^(١٤)، ووسع المسجد الحرام حتى توسطته الكعبة بعد أن كانت في جانب منه، وحمل إليه الأساطين من مصر، ووسع مسجد الرسول في المدينة^(١٥).

ثم اصطفى لنفسه خمسمئة رجل من الأنصار، وأجرى عليهم الأرزاق الواسعة، وجعلهم حرسه الخاص^(١٦). ولعله أراد بهذا إضافة إلى استرضاء الحجازيين حفظ التوازن بين العرب والخراسانيين في الجيش.

وأراد أن يهدئ أهل الشام، فزار دمشق وبيت المقدس، وحاول تسوية الخلاف بين القبائل في بادية الشام وفرق المال بينهم^(١٧).

ووصل أقرباءه وبر أهله ومواليه، وقرر لكل واحد من أهل بيته في كل سنة ستة آلاف درهم^(١٨). وأكرم عامة أولاد المهاجرين والأنصار سنة ١٦٤هـ/ ٧٨٠م وفرق فيهم ثلاثة ملايين درهم^(١٩).

واهتم بإقامة العدل، فكان يجلس في كل وقت لرد المظالم^(٢٠)، وأنصف الناس حتى من نفسه، فيروي الطبري أن رجلاً شكى إلى القاضي (سنة ١٦٩هـ/ ٧٨٥م)

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣.

(١٣) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٣٧.

(١٤) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ١٩.

(١٥) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(١٦) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٩.

(١٧) جميل نخلة المدور، حضارة الإسلام في دار السلام، ط ٢ (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٩٠٥)،

ص ١٠٥.

(١٨) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ٦٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٠) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٣١، وأبو طالب علي بن

أنجب بن الساعي، مختصر أخبار الخلفاء العباسيين (بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣٠٩هـ/ [١٨٩١م])، ص ٢٣.

وكيلاً للمهدي اغتصب ضيعته، فحكم القاضي للرجل، فرد المهدي الضيعة إليه^(٢١). وكان يشرك القضاة معه عند النظر في المظالم، ويقول: «لو لم يكن ردي للمظالم الأحياء منهم لكفى»^(٢٢)، وأراد بذلك إضافة إلى حفظ العدل إحاطة الخلافة بجلال الدين. وبلغ به الاهتمام بالعدل أنه اتخذ بيتاً له شبك حديد تطرح فيه القصص (عرائض الشكايات) وتجمع بعد ذلك لثلاث يبقّى مجالاً للتقديم والتأخير في سماع الظلمات^(٢٣).

ثانياً: المشاكل الداخلية

١ - مطاردة الزندقة

يذكر الفخري أن المهدي كان شديداً على أهل الإلحاد والزندقة، «لا تأخذه في إهلاكهم لومة لائم»^(٢٤). ويبين الطبري^(٢٥) وابن الأثير^(٢٦) أن الخليفة «جدّ سنة ١٦٧هـ/ ٧٨٣م» في طلب الزنادقة والبحث عنهم في الآفاق، وقتلهم، وأنه عين عمر الكلوازي لتعقبهم. ويضيف الجهشيارى أن الكلوازي «طلبهم فظفر بجماعة منهم»^(٢٧). وقبل توضيح ما يقصد بالزندقة نبين أصل الاسم.

يقول براون (Browne) إن التفسير الاعتيادي هو أن «زنديق» صفة فارسية معناها «متبع الزند» أو الشروح القديمة للأفستا (كتاب زرادشت) وتفضيلها على النص المقدس، وإن المانوية سموا بالزندقة لميلهم إلى تأويل وشرح الكتب المقدسة للديانات الأخرى بحسب آرائهم بطريقة تشبه التأويل عند الإسماعيلية في ما بعد^(٢٨).

ويعطي بيفن (Bevan) تفسيراً أقرب للقبول، وهو أن أبرار المانوية وزهادهم «الذين يفرضون على أنفسهم إثارة المسكنة وقمع الحرص والشهوة ورفض الدنيا والزهد فيها ومواصلة الصوم والتصدق بما أمكن وتحریم اقتناء شيء خلا قوت يوم واحد

(٢١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ١٣.

(٢٢) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٢١، ابن الساعي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٣) محمد الحضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية، ٣ ج (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٢١)، ج ٣:

الدولة العباسية، ص ٩٩.

(٢٤) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٩.

(٢٦) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ٥١.

(٢٧) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله

إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ١٥٦.

(٢٨) انظر: Edward Granville Browne, *Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge [Eng.]:

University Press, 1928-1929), vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 159.

ولباس سنة، وإدامة التطواف في الدنيا للدعوة والإرشاد»^(٢٩) كانوا يدعون بالعربية «الصدّيقون»، وواحدهم «صدّيق». ولعل الأصل الآرامي لهذه الكلمة «Saddiquai»، فصارت بالفارسية «زنديك»، ثم عربت إلى «زنديق». وهكذا أطلقت كلمة «زنديق» على المانوي أول الأمر، ثم صارت تستعمل بمعنى ملحد في ما بعد^(٣٠).

ويبيّن فون كريمر أن الزنادقة كانوا يعتقدون بالثنوية، وانهم اتبعوا تعاليم ماني. وثبتت بمقارنة وصف الجاحظ لكتب الزنادقة من حيث المحتويات والاعتناء بالورق والخط والتزيين^(٣١)، ووصف ابن النديم لكتب المانوية^(٣٢)، أن كتب الزنادقة هي كتب المانوية نفسها، ثم يذكر أن ابنة الشاعر الزنديق مطيع بن أياس اعترفت للرشيد بأنها تعلمت مبادئ ماني وقرأت كتاب المانوية المقدس^(٣٣).

ويشير ابن النديم إلى رؤساء المانوية المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة^(٣٤). ويتحدث المسعودي عن «عشرة من الزنادقة ممن يذهب إلى قول ماني»^(٣٥).

وهكذا نرى أن الزندقة أطلقت على المانوية. ومما ساعد على الاشتباه في أمر المانوية هو أن بعض شعائرها تشبه الشعائر الإسلامية كثيراً، فكان على أتباعها أن يصلوا سبع أو أربع صلوات يومياً، وفي كل صلاة عدة ركعات، وأن يتوضأوا قبل الصلاة. وكان عليهم أن يصوموا أيضاً^(٣٦). ومن جهة أخرى، كانت المانوية تجمع آراء مسيحية وزرادشتية، فكان لها قابلية كبيرة على جلب المسيحيين والزرادشتية إلى صفوفها^(٣٧).

ولكن يجب أن نلاحظ أن الزنادقة لم يكونوا جميعاً مانوية، وأن الاسم تدرج

(٢٩) انظر: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*، تحقيق إدوارد ساخو (ليبزج: [د. ن. : ١٨٧٨])، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٣٠) Browne, Ibid., vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 160.

(٣١) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج ٧ (القاهرة: البابي، [١٩٣٨ - ١٩٤٥])، ج ١، ص ٥٥.

(٣٢) انظر: أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، الفهرست (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨هـ/ [١٩٢٩م])، ص ٤٦٨ - ٤٧٠.

(٣٣) انظر: S. Khuda Bukhsh, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, 2 vols. (Calcutta: [n. pb.], 1929-1930), vol. 1, pp. 100 ff.

(٣٤) انظر: ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٤٦٨ - ٤٧٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٧٣.

(٣٦) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٣، ص ٢٣٢ - ٢٣٤.

(٣٧) انظر: ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٤٦٥ - ٤٦٦.

معناه، فشمّل جميع أتباع الديانات الفارسية الذين يظهرون الإسلام، ثم صار يشمل الملحدين أو المتشككين في الدين^(٣٨). ويهمنّا في هذا البحث بيان غايات الزنادقة أتباع الديانات القديمة ونظرة الدولة إليهم.

يظهر من المسعودي أن الزنادقة أطلقت على ديانات أخرى تقرب من المانوية، وأن دعايات الزنادقة قويت واشتدت في أوائل الدولة العباسية، وظهر أثرها بصورة خاصة في خلافة المهدي. ويروى عن المهدي «أنه أمضى في قتل الملحدين والمداهنين عن الدين لظهورهم في أيامه وإعلانهم اعتقاداتهم في خلافته لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرقيون مما نقله ابن المقفع وغيره وترجمه من الفارسية والفهلوية إلى العربية، وما صنف في ذلك ابن أبي العوجاء وحماد عجرد ويحيى بن زياد ومطيع بن أبياس من تأييد المذاهب المانوية والديصانية والمرقونية، فكثّر بذلك الزنادقة وظهرت آراؤهم في الناس»^(٣٩). ويتضح من هذا أن الزنادقة كان يقصد بهم بصورة خاصة أتباع ابن ديصان ومرقيون، بالإضافة إلى أتباع ماني.

وقد أصاب المسعودي في إشارته إلى وجود صلة بين تلك المذاهب الثلاثة، ففي الديصانية والمرقونية آراء غنوصية^(٤٠) تأثر بها ماني، وبصورة خاصة بآراء ابن ديصان، حتى أن كرسستنسن (Christensen) يعتبر ماني تلميذ ابن ديصان في الغنوصية^(٤١). كما إن كلاً من ابن ديصان ومرقيون سبق ماني في المزج بين الزرادشتية والمسيحية وتكوين مذهب خاص من الاثنين، فيقول البيروني: «وكان ابن ديصان ومرقيون ممن استجاب وسمعا كلام عيسى وأخذوا منه طرفاً، ومما سمعا من جهة زرادشت طرفاً، واستنبط كل واحد من كلا القولين مذهباً يتضمن القول بقدوم الأصلين، وأخرج كل واحد منهما إنجيلاً نسبته إلى المسيح وكذب ما عداه»^(٤٢).

(٣٨) Bukhsh, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, vol. 1, pp. 105-106.

(٣٩) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٤.

(٤٠) يبين بارتولد أن الغنوصية فلسفة وثنية. ويعرف محمد فؤاد كوبريلي «الغنوس» بـ «المعرفة العليا» ذات الأسرار، وتسمى العقائد الدينية والفلسفية المختلفة التي تتصل بـ «غنوس» «الغنوسية». ويذكر أن مذاهب غنوصية مختلفة نشأت من الوثنية والمسيحية واليهودية، واختلطت عقائدها بعضها ببعض. ثم يبين أن الغنوصية تسعى لإيصال الروح إلى العلاء بإنقاذها من تضييقات العالم الجسماني. انظر: ف. بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، نقله من التركية إلى اللغة العربية حمزة طاهر؛ قدم له عبد الوهاب عزام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٢)، ص ١١-١٢.

(٤١) Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen: Levin et Munksgaard, 1936), (٤١) p. 144.

(٤٢) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientischer volker*، ص ٢٣ و ٢٠٧.

وكانت مذاهب ابن ديسان ومريقيون ثنوية كما يفهم البيروني، ويؤيده المقدسي^(٤٣) في ذلك.

وقد لاحظ ابن النديم القرابة بين المانوية من جهة، والديسانية والمرقونية من جهة أخرى، وبيّن أن العالمين المتقابلين (النور والظلمة) عند ماني جسمانيان، بينما يرى ابن ديسان أن عالم النور معنوي حساس، وعالم الظلمة جسماني غير حساس. ثم يذكر أن المرقونية أقرب المذاهب الثلاثة إلى النصرانية، وأنها تزعم «أن الأصليين النور والظلمة، وأن هاهنا أصلاً ثالثاً مزجها وخالطها»^(٤٤). ويضيف المقدسي أن مريقيون يقول إن الأصل الثالث «يخلق من هذا (أي النور) أو من هذا (أي الظلمة) ليس من جنسهما ولولاه لم يكن من طبعهما إلا التنافر»^(٤٥).

هذه نبذة موجزة عن علاقة المانوية بالديسانية والمرقونية، ومن أحب التفصيل فليراجع الفهرست، والبيروني، والمقدسي، والحضارة الإسلامية لبارتولد، وكرستنسن.

ولنبين الآن مفهوم الزندقة عند المهدي، كما يظهر هذا من قوله لابنه الهادي: «يا بني إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة (يعني أصحاب ماني)، فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم ومس الماء الطهور، وترك قتل الهوام تخرجاً وتحوباً، ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين أحدهما النور والآخر الظلمة، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات والاعتسال بالبول وسرقة الأطفال من الطرق لتقلهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور»^(٤٦). وهذا الوصف ينطبق بصورة عامة على المانوية^(٤٧).

وقد اهتم المهدي بأمر الزنادقة، وعين موظفاً خاصاً يدعى «صاحب الزنادقة»^(٤٨) لمطاردتهم، ولم يكتف بذلك، بل «أمر الجدليين من أهل البحث من

(٤٣) انظر: المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي Le = *Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi* الفرائسية كلمان هوار، ٦ ج (باريس: ارنتست لورو، ١٨٩٩)، ج ٤، ص ٢٤.

(٤٤) ابن النديم، الفهرست، ص ٤٧٤ - ٤٧٥.

(٤٥) المقدسي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥.

(٤٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٤٢.

(٤٧) عن المانوية، انظر: Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, pp. 184-192, et Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, pp. 154-166.

(٤٨) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني (القاهرة: الساسي، [د.ت.])، ج ٣، ص ٧٢.

المتكلمين» بتصنيف الكتب في الرد عليهم^(٤٩)، فكانت محاربته الزندقة من أظهر أمور حكمه. فهل كان ذلك لمجرد دافع ديني، وهو القضاء على الحركات التي تهدد الدين بصفته خليفة المسلمين، ليرضي بذلك الناس والفقهاء، أم كان لذلك مغزى آخر؟

لا شك في أنه كان للعامل الديني أثره، ولكن هناك سبب سياسي مهم أدى الدور الأول في هذه السياسة، فمع أن القلائل من الزنادقة كانوا عرباً، مثل صالح بن عبد القدوس ومطيع بن أبياس، إلا أن عامتهم كانوا فرساً^(٥٠). وقد رأى هؤلاء أن السلطة ما زالت في يد عائلة عربية، وأنهم خاضعون لنفوذ أجنبي، بينما هم يريدون أن تكون الدولة فارسية في كل شيء. وهذا لا يتحقق والإسلام على قوته، فحاولوا إضعافه بنشر الديانات الفارسية القديمة، وسعوا من وراء ذلك لقلب النظام القائم، لأن أساس الخلافة ديني، ولأن اتحاد الدين بالسياسة وتناصرهما كان ركن الدولة العباسية، فالزندقة بإضعافها الدين الإسلامي تضعف سلطان الخليفة وتهدم أساس الدولة وتفسخ مقومات المجتمع^(٥١).

وقد أدرك الجاحظ أن الكره للسلطان العربي وللإسلام هو الدافع الأساسي لحركة الزندقة حين قال: «فإنما عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف»^(٥٢).

وتتضح نيات هذا الصنف من الزنادقة من التهم الموجهة إلى الأفشين قائد المعتصم بأنه حاول قلب الخلافة والقضاء على سلطان العرب وإعادة الملك الفارسي والدين المجوسي^(٥٣).

(٤٩) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٤، ص ٢٤٢.

(٥٠) انظر: Bukhsh, Contributions to the History of Islamic Civilization, vol. 1, p. 107

(٥١) انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٣ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٤)، ج ١، ص ١٣٩ - ١٤٤، و Syed Ameer Ali, A Short History of the Saracens; Being a Concise Account of the Rise and Decline of the Saracenic Power and of the Economic, Social and Intellectual Development of the Arab Nation from the Earliest Times to the Destruction of Bagdad, and the Expulsion of the Moors from Spain (London: Macmillan, 1934), p. 222.

(٥٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، حققه وشرحه حسن السندوبي، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢)، ج ٣، ص ١٤.

(٥٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٦٤ - ٣٦٧.

ولكن يجب ألا ننسى أن الاتهام بالزندقة كان يستخدم أحياناً كوسيلة للقضاء على الخصوم، كما في حالة ابن المقفع وأبي عبيد الله بن يسار وزير المهدي^(٥٤).

وأخيراً نقول إن حركة الزندقة لم تكن منظمة، كما إن مطاردتها في خلافة المهدي كانت نتيجة طبيعية لتطور العلاقات بين العباسيين والعناصر الفارسية المتطرفة، فبعد أن أخذ المنصور الحركات الثورية العلنية، انفسح المجال في خلافة المهدي الهادئة نسبياً لمطاردة العناصر الخطرة التي كانت أكثر تسترًا وهدوءاً.

٢ - ثورة المقنع (١٥٩ - ١٦٣هـ / ٧٧٦ - ٧٨٠م)

اسمه هاشم بن حكيم^(٥٥)، وقيل عطاء^(٥٦)، وقيل حكيم^(٥٧)، من قرية من قرى مرو تدعى «كاوه كيمردان»^(٥٨)، وكان في بدء أمره قصاراً في مرو^(٥٩)، وقد لقب بـ «المقنع» لأنه تبرقع بحريز أخضر على بعض الروايات^(٦٠)، أو لأنه اتخذ وجهاً من ذهب على وجهه لئلا يرى، كما تذكر روايات أخرى^(٦١). وكان سبب تبرقه في زعمه هو أن الأحياء لا يستطيعون تحمل نوره، بينما يرى المؤرخون

(٥٤) انظر: الجهمشيري، الوزراء والكتاب، ص ١٠٤ - ١١٠، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٥٥) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، وأبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠)، ص ٢٤٤.

(٥٦) ابن الساعي، مختصر أخبار الخلفاء العباسيين، ص ٢٣؛ شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ ويليهِ فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ٢ (القاهرة: الحلبي، ١٣١٠هـ / [١٨٩٢م])، ج ١، ص ٣١٩، وجمال الدين محمد بن إبراهيم الوطواط، غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٩هـ / [١٨٨١م])، ص ١٦٩.

(٥٧) وجيه فارس الكيلاني، الدعاة من المثاليين والتمهدين (القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٢٣)، ص ١٢.

(٥٨) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*، ص ٢١١، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٤٣.

(٥٩) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ ويليهِ فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٣١٩؛ الوطواط، غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة، ص ١٦٩، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٤٣.

(٦٠) البيروني، المصدر نفسه، والبغدادي، المصدر نفسه.

(٦١) الوطواط، المصدر نفسه؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ١٣؛ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٣٢؛ ابن الساعي، مختصر أخبار الخلفاء العباسيين، ص ٢٣، وابن خلكان، المصدر نفسه.

المسلمون أنه كان أعور مشوه الخلقة، فأراد إخفاء نقائصه الجسمية^(٦٢).

وكان أصل معتقده الحلول والتناسخ^(٦٣)، وادعى الربوبية، فيقول البيروني: «وادعى (المقنع) الإلهية وأنه تجسد، إذ ليس لأحد أن ينظر إليه قبل التجسد»، ولكنه لم يظهر ذلك لجميع أتباعه^(٦٤). وكان يقول: «إن الله خلق آدم فتحول في صورته، ثم في صورة نوح وهلم جرأ (يقصد بذلك إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد) إلى أبي مسلم الخراساني، ثم تحول إلى هاشم، وهاشم في دعواه هو المقنع»^(٦٥).

واشتهر المقنع بقمر أظهره للناس، فكانوا يرونه من مسافة شهر من محله^(٦٦). وقد وصفه لنا القزويني في حديثه عن مدينة نخشب، إذ يقول: «نخشب مدينة مشهورة بأرض خراسان... وينسب إليها الحكيم بن المقنع (كذا) الذي أنشأ بنخشب بئراً يصعد منها قمراً يراه الناس مثل القمر، واشتهر ذلك في الآفاق والناس يقصدون نخشب لرؤيته ويتعجبون منه. وعوام الناس يحسبونه سحراً، وما كان إلا بطريق الهندسة وانعكاس شعاع القمر لأنهم وجدوا في قعر البئر طاساً كبيراً مملوءاً زئبقاً. وفي الجملة قد اهتدى إلى أمر عجيب سار في الآفاق واشتهر حتى ذكره الناس في الأشعار والأمثال وبقي ذكره بين الناس»^(٦٧).

والآن لنرى من أين جاء المقنع بآرائه، وما هو سر انتشار دعوته؟

يظهر أن حركة المقنع متصلة بدعوة أبي مسلم، فقد كان المقنع من الرزامية، كما يقول البغدادي^(٦٨) والشهرستاني، والرزامية، كما بينا سابقاً، فرقة من الراوندية «ظهروا بخراسان في أيام أبي مسلم» وبتأثير دعوته، وتطرفوا في تقديسهم له لأنهم اعتقدوا بإمامته، وكانوا يقولون بالحلول والتناسخ، فيذكر الشهرستاني أنهم «ساقوا

(٦٢) انظر: البغدادي، المصدر نفسه، ص ٢٢٤، و Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 319.

(٦٣) الوطواط، المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٦٤) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*، ص ٢١١، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ١٣.

(٦٥) ابن الطنطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٣٢، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٣.

(٦٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليهِ فوات الوفيات لصلاح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ المعقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٣١٩.

(٦٧) أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، تحقيق وستفلد عن مخطوطات برلين، غوطا وليدن (لیدن: غوتنجن، ١٨٤٨ - ١٨٤٩)، ص ٣١٢.

(٦٨) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٤٣.

الإمامة إلى أبي مسلم، فقالوا له حظ في الإمامة، وادعوا حلول روح الإله فيه، وقالوا بتناسخ الأرواح»^(٦٩).

كما إن المبادئ الخرمية التي كان لها أثر في الحركات الدينية السابقة ظهرت في تعاليم المقنع. ويقول البيروني أن المقنع أباح لأتباعه «الأموال والفروج... وشرع لهم جميع ما أتى به مزدك»^(٧٠). ويقول البغدادي: «وكان المقنع قد أباح لأتباعه المحرمات وحرم عليهم القول بالتحريم وأسقط عنهم الصلاة والصيام وسائر العبادات»^(٧١).

إذا كانت مبادئ المقنع في أساسها خرمية فارسية، وصبغتها قومية لأن الرزامية نقلت الإمامة من العباسيين إلى الزعيم الفارسي أبي مسلم، فهي بذلك لا تعترف بإمامة العباسيين أو بسلطتهم. ولهذا نجد أتباع أبي مسلم يؤيدون المقنع ويساهمون في ثورته. ويظهر هذا من قول ابن الأثير: «وظهرت المبيضة ببخارى والصغد معاوين له»^(٧٢)، وقول البيروني: « واجتمع إليه المبيضة»^(٧٣)، وقول الشهرستاني: «وتابعه مبيضة ما وراء النهر»^(٧٤). وقد كان المعنى الأول العام لكلمة «مبيضة» كل مناوئ للعباسيين، ولكنها اقتصرت في خراسان وما وراء النهر على أنصار أبي مسلم وحزبه الذي ظل يذكر فقد زعيم قومي مقدس^(٧٥). ومما يؤيد هذا الرأي قول الشهرستاني «مبيضة ما وراء النهر... من الخرمية دانوا بترك الفرائض وقالوا: الدين معرفة الإمام فقط»^(٧٦).

وهكذا اجتمعت المبيضة حول المقنع رغبة في التخلص من سلطان العباسيين. ومما يبين أن أساس الحركة سياسي هو اشتراك جميع العناصر الساخطة على العباسيين لأسباب سياسية مختلفة في هذه الثورة، فكان أمير بخارى المحلي (بخارى خدات) يؤيد الثوار، ولهذا السبب قتل بعد فشل الثورة^(٧٧). واستنجد المقنع

(٦٩) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل (طبع حجر)، ج ١، ص ٢٠٦.

(٧٠) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*، ص ٢١١.

(٧١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٤٣.

(٧٢) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ١٣.

(٧٣) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*، ص ٢١١.

(٧٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٢٠٦.

(٧٥) انظر: فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، نقله عن

الروسية صلاح الدين عثمان هاشم (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، قسم التراث العربي، ١٩٨١)، ص ١٩٨.

(٧٦) الشهرستاني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٦.

(٧٧) انظر: بارتولد، المصدر نفسه، ص ٩٩ - ٢٠٠.

بخاقان الترك، وفعلاً «أعانه كفار الأتراك»، كما يذكر ابن الأثير^(٧٨)، بينما يذكر البغدادي أن «الأتراك الخليفة» كانوا معه^(٧٩). ولا شك في أن سبب عداة الأتراك للعباسيين كان سياسياً.

والظاهر أن أتباع المقتنح كانوا كثيرين، فيذكر الفخري وابن الأثير «أنه تابعه خلق من ضلال الناس وكانوا يقولون في الحرب: يا أبا هاشم أعنا»^(٨٠). ولما ضيق القائد العباسي سعيد الحرشي عليه الحصار، تخلى عنه ثلاثون ألفاً من أتباعه، واستأمنوا إلى العباسيين، وبقي معه ألفان^(٨١).

وعلى رغم أن الثورة بدأت في خراسان، إلا أن المقتنح عبر نهر جيحون إلى نواحي كش ونسف، وهناك لاقى نجاحاً كبيراً، وكان مركز المبيضة في منطقة بخارى في مدينة «نرشيخ». واعتصم المقتنح في أواخر أيامه في قلعة «بساب» في جوار «كش»^(٨٢)، وقد كانت قلعة حصينة محاطة بخندق عظيم^(٨٣).

ثم قضى على ثورة المقتنح، ولكن نهاية حياته يحوطها بعض الغموض، والأرجح أنه أحرق نفسه في اللحظة الأخيرة، فكان لذلك أثر مهم لأنه «زاد في افتتاح من بقي من أصحابه الذين يسمون المبيضة بما وراء النهر»^(٨٤) حتى زعموا أنه صعد إلى السماء^(٨٥). ويقول ابن العبري إن المقتنح وعد أصحابه «أن تتحول روحه إلى قالب رجل أشمط على برذون أشهب، وأنه يعود إليهم بعد كذا سنة ويملكهم الأرض، فهم بعد ينتظرونه»^(٨٦).

ولم يقض على مبادئ المقتنح بإخماد ثورته، بل بقي كثير من المتمسكين بها. ويشير

(٧٨) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ١٣.

(٧٩) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٤٤.

(٨٠) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٣٢، وابن الأثير، المصدر

نفسه، ج ٦، ص ١٣.

(٨١) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٧، والبغدادي، المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٨٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويلي فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويلي العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٣١٩، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٧.

(٨٣) البغدادي، المصدر نفسه، ص ٢٤٤، حيث يصف تحصينات هذه القلعة.

(٨٤) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٨.

(٨٥) أبو الفرج يوحنا غريغوريوس بن العبري، تاريخ مختصر الدول، وقف على طبعه الأب انطون صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠)، ص ٢١٨.

(٨٦) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٤٤.

الجغرافي العظيم المقدسي (كتب بين عامي ٩٨٥ و ٩٩٧م) إلى المبيضة قائلاً: «وبرساتيق هيطل (قرب بخارى) أقوام لهم بيض الثياب، مذهبهم تقارب مذاهب الزندقة»^(٨٧). ويتكلم البغدادي (المتوفى سنة ١٠٣٧م) عن المقتنية، إذ يقول «وأتباعه «المقنع» اليوم في جبال إيلاق (في ما وراء النهر) أكرة أهلها»^(٨٨). ويبين البيروني (المتوفى سنة ١٠٤٨م) أن أتباع المقنع «بما وراء النهر يدينون بدينه (أي المقنع) مستخفين منتحلين في الظاهر الإسلام»^(٨٩). ويفهم من ابن العبري (المتوفى سنة ١٢٨٦م) أن المبيضة كانوا موجودين في بلاد ما وراء النهر في القرن الثالث عشر، وأنهم ينتظرون عودة المقنع^(٩٠).

ثالثاً: المهدي والبيزنطيون

وسار المهدي على خطة والده في الاهتمام بتحصين الحدود، ويقول البلاذري: «لما استخلف المهدي استتم ما كان بقي من المدن والحصون وزاد في شحنها»^(٩١)، وأبدى نشاطاً في إرسال الحملات ضد البيزنطيين.

وفي سنة ١٥٩هـ/ ٧٧٦م أرسل ليون الرابع حملة ضد سميساط، فأسرت كثيراً من الأسرى، فبعث الخليفة حملة قوية تغلغلت في الأراضي البيزنطية حتى وصلت إلى أنقرة ولكنها لم تفتحها^(٩٢).

وفي سنة ١٦٢هـ/ ٧٧٩م تقدم البيزنطيون على الحدث وخربوا سورها واستمروا في التخريب حتى قرب الحدود السورية، فغزا الصائفة الحسن بن قحطبة في السنة نفسها بجيش من ثلاثين ألف مرتزق من العراق والحجاز، وسار من جهة طرسوس، فأكثر التخريب والتدمير في بلاد الروم من دون أن يفتح حصناً^(٩٣). وفي

(٨٧) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، حققه ميخائيل جان دوغوبه (ليدن: [مطبعة بريل]، ١٨٧٦)، ص ٣٢٣.

(٨٨) البغدادي، المصدر نفسه، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

(٨٩) البيروني، الآثار الباقية من القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*، ص ٢١١.

(٩٠) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢١٨.

(٩١) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ١٧٦.

(٩٢) *Cambridge Medieval History*, planned by J. B. Bury; edited by H. M. Gwatkin [and] J. P. Whitney, 8 vols. (Cambridge, MA: [University Press], 1911-1936), vol. 2: *The Rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire*, p. 123.

(٩٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٦؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٤٢، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ٣٩.

السنة ١٦٣هـ/ ٧٨٠م قرر الخليفة أن يسير بنفسه، فجهز حملة جمع فيها الجند من مختلف أنحاء الامبراطورية، واقام نحواً من شهرين يتهيأ. ثم سار بصحبة ابنه هارون إلى الحدث عن طريق حلب. وكان الحسن بن قحطبة قد أشار عليه بتحسين طرسوس وشحنها بالمقاتلة لأهميتها العسكرية في الحرب مع البيزنطيين، ولكن الخليفة أمره أن يبدأ بمدينة الحدث، فبنيت (وتم بناؤها سنة ٧٨٥م). وتقدم المهدي إلى «البستان» (Arabissus)، ثم رجع تاركاً القيادة لابنه هارون، فسار الأمير إلى حصن «سمالو» وحاصره ثمانين و ثلاثين ليلة سلمت بعدها الحامية. وبعد هذه الحملة احتل العرب طرسوس وحصنوها بأمر الخليفة^(٩٤).

وفي هذه السنة توفي ليون، فحكمت زوجته أغسطة (أبرين) (Irene) كوصية على ابنها الصغير قسطنطين. وفي سنة ١٦٤هـ/ ٧٨١م قاد الصائفة عبد الكبير فردته الجيوش البيزنطية بقيادة ميخائيل لاشيندوراكو (M. Lachandoraco)، فغضب الخليفة على عبد الكبير لجبنه وسجنه. و جهز في السنة التالية (١٦٥هـ/ ٧٨٢م) حملة قوية (من ٩٥,٧٩٣ جندياً) بقيادة الأمير هارون يصحبه الربيع بن يونس، وكانت في الجيش فرق من الشام والجزيرة وخراسان وبلاد العرب.

افتتح هارون حصن «ماجدة»، وتقدم حتى البوسفور، فاضطرت الامبراطورة أغسطة إلى طلب الصلح. وقد عقدت هدنة بين الطرفين لمدة ثلاث سنوات على أن تدفع الإمبراطورة جزية سنوية مقدارها تسعون ألفاً أو سبعون ألف دينار، وأن تجهز الجيش بالأدلاء وتسهل له التموين في طريق الرجعة. ثم حصّن هارون المصيصة وزاد في حاميتها.

وكانت غنائم المسلمين من هذه الغزوة عظيمة حتى بيع البغل بأقل من عشرة دراهم، والدرع بأقل من درهم، والعشرون سيفاً بدرهم. وقد قال مروان بن أبي حفصة يخاطب الرشيد:

أطفت بقسطنطينية الروم مسنداً إليها القنى حتى اكتسى الذل سورها
وما رمتها حتى أتتك ملوكها بعجزيتها والحرب تغلي قدورها^(٩٥)

ويظهر أن البيزنطيين نقضوا الصلح سنة ١٦٨هـ/ ٧٨٥م، فاستمرت الحرب من دون جدوى حتى وفاة المهدي.

(٩٤) المصادر نفسها، ص ١٧٦؛ ج ١٠، ص ٣٤٢-٣٤٥، وج ٦، ص ٤٠-٤١ على التوالي.

(٩٥) المصادر نفسها، ص ١٧٦؛ ج ١٠، ص ٣٤٢-٣٤٥، وج ٦، ص ٤٠-٤١ على التوالي.

رابعاً: الإداريات

١ - الاستقرار السياسي والإداري

كان عهد المهدي عهد استقرار سياسي وإداري، وقد أصاب ابن الطقطقي في قوله: «وفي أيامه ظهرت أبهة الوزارة»^(٩٦)، إذ كان الخليفة يعطي وزراءه سلطة واسعة. لقد استوزر أبا عبيد الله بن يسار (١٥٩ - ١٦٣ هـ) الذي كان كاتبه ونائبه قبل الخلافة^(٩٧)، «وفوض إليه تدبير المملكة وسلم إليه الدواوين»^(٩٨). ثم استوزر بعده يعقوب بن داود، فسماه (أخاً في الله ووزيراً، وأخرج بذلك توقيعات تثبت في الدواوين»^(٩٩)، وفوض الأمور إليه^(١٠٠). ويقول الجهشيارى: «وتفرد يعقوب بتدبير الأمور كلها»، ثم يقول في محل آخر: «وغلّب (يعقوب) على أمره (أي المهدي) كله ووزارته»^(١٠١)، وفيه يقول بشار: «إن الخليفة يعقوب بن داود»^(١٠٢).

ثم نلاحظ بادرة أخرى، وهي أن الدسائس والسعائيات أدت دوراً مهماً في تعيين وعزل الوزراء، فعزل ابن أبي يسار لكره الربيع بن يونس له ولدسائسه عليه. وكان ذلك لأسباب شخصية^(١٠٣) إذ اعترف الربيع بأن الوزير «ليس بجاهل في صناعته، وأنه لأحقق الناس، وما هو بظنين في ما يتقلده لأنه أعفّ الناس، وليس بمتهم بانحراف عن هذه الدولة لأنه ليس يؤتى من ذلك وليس يتهم في دينه لأن عقده وثيق»^(١٠٤)، وكان للربيع أثر كبير في استيزار يعقوب بن داود^(١٠٥).

ثم نكب يعقوب حوالى سنة ١٦٦ هـ / ٧٨٢ م^(١٠٦)، وهناك رأيان في سبب نكبته: فالرأي السائد يعزو ذلك إلى ميله إلى الطالبيين^(١٠٧)، والثاني ينفرد به

(٩٦) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٣٣.

(٩٧) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٤٦.

(٩٨) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٩٩) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٠٠) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٧، ص ١٣٦.

(١٠١) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(١٠٢) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٣٦.

(١٠٣) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ١٣٤ - ١٣٥، والجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥٠ وما

بعدها.

(١٠٤) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٥٥، وابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٠٦) انظر: الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٠؛ ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ٣٦ - ٣٧، والطبري، تاريخ الأمم

والملوك، ج ١٠، ص ٤ - ٦.

المسعودي، وهو «أنه كان يرى الإمامة في الأكبر من ولد العباس، وأن غير المهدي من عمومته كان أحق بها»^(١٠٨)، ومهما كان الأمر فإن سبب النكبة سياسي يتعلق بسلامة الدولة.

وأخيراً، نجد أن تعيين هؤلاء الوزراء لم يكن كمكافأة على خدمات مهمة سابقة، أو لنفوذ قوي في الدولة، بل لمقدرتهم الكتابية والإدارية.

٢ - المالية

يقول الجهشيارى: «كان أبو عبيد الله يضبط أمور المهدي، ويشير عليه بالاقتصاد وحفظ الأموال، فلما وزر يعقوب زين له هواه، فأنفق المال وأكب على اللذات»^(١٠٩). وكان المهدي بطبعه مبذراً فـ «بسط يده في إعطاء الأموال»، فكانت النتيجة أن «أذهب جميع ما خلفه المنصور... سوى ما جباه في أيامه»^(١١٠)، حتى كان بيت المال أحياناً عرضة للإفلاس التام.

ومع هذا، فلم يرهق المهدي رعيته في الجباية، بل حاول أن يرفه عنها، وبخاصة في سنه الأولى. وإليه ينسب البلاذري إبدال الخراج النقدي على المساحة في الغلات والزروع بنظام المقاسمة^(١١١). ويبيّن الفخري أن ذلك كان بإشارة من وزيره أبي عبيد الله^(١١٢)، كما إن ذلك الوزير أشار عليه بتحديد نسبة المقاسمة، فقلل بذلك من عسف الجباية، فجعلت النسبة النصف على ما سقي سيحاً، والثالث على ما سقي بالدوالي (مثل الكروود)، والرابع على ما سقي بالدواليب (كالنواعير)^(١١٣). وأما خراج الكرم والنخل والشجر، فإنه بقي على النظام القديم، ولكنه روعي فيه القرب من الأسواق والموانئ، بالإضافة إلى جودة الحاصل أو رداءته^(١١٤).

ولما أرسل المهدي خالداً البرمكي والياً على فارس «قسط الخراج على أهلها

(١٠٨) المسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٣، ص ٢٣٦.

(١٠٩) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(١١٠) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧٦.

(١١١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(١١٢) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٣٤.

(١١٣) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٠٩)، ص ١٧٠،

ومحمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي (القاهرة: الباي،

١٣٥٧هـ/[١٩٣٨م])، ص ١٦٩.

(١١٤) المصدران نفسهما.

ووضع عنهم خراج الشجر وكانوا يلزمون له خراجاً ثقيلاً»^(١١٥).

وحاول الخليفة أن يخفف من مساوئ طرق الجباية، فكتب إلى جميع العمال «برفع العذاب عن أهل الخراج»^(١١٦).

ولكن المهدي زاد في أواخر أيامه على ما يظهر نسبة المقاسمة، فجعلها ٦٠ في المئة، كما أنه أحدث ضريبة على الأسواق. ويروي اليعقوبي: «وأمر المهدي بجباية أسواق بغداد، وجعل عليها الأجرة، فكان أول ما جببت أسواق بغداد للمهدي»^(١١٧). وربما كان لإفلاس الخزينة في سني حكمه الأخيرة أثر في ذلك.

٣ - التنظيمات الإدارية

توسعت الدواوين على ما يظهر وكثر عددها في الفترة المنصرمة من تأسيس الدولة إلى أيام المهدي، فأدى ذلك إلى إنشاء دواوين «الأزمة»، وهي دواوين صغيرة للإشراف على دواوين الدولة. ويذكر الطبري: «وأول من عمل ديوان الزمام عمر بن بزيغ في خلافة المهدي، وذلك أنه لما جمعت له الدواوين تفكر، فإذا هو لا يضبطها إلا بزمام يكون له على كل ديوان، فاتخذ دواوين الأزمة وولي كل ديوان رجلاً»^(١١٨)، وكان ذلك سنة ١٦٢هـ/ ٧٧٨م^(١١٩).

ويقول الجهشيارى: «وقلد (المهدي) عمر بن بزيغ دواوين الأزمة في سنة اثنتين وستين ومئة، وقد قيل إن المهدي أول من أحدثها»^(١٢٠). ثم يبين الجهشيارى أن المهدي أنشأ في سنة ١٦٨هـ/ ٧٨٤م ديوان «زمام الأزمة»^(١٢١). وهذه التنظيمات تتمشى مع تطور الدولة العباسية واتجاهها نحو المركزية القوية في الإدارة.

وأراد المهدي أن يتأكد من وصول رسائله إلى العمال بصورة منتظمة، فأمر يعقوب بن داود سنة ١٦١هـ/ ٧٧٧م «بتوجيه الأمناء في جميع الآفاق، فعمل به، فكان لا ينفذ للمهدي كتاب إلى عامل، فيجوز حتى يكتب يعقوب بن داود إلى أمينه وثقته بإنفاذ ذلك»^(١٢٢).

(١١٥) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٥٦.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(١١٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٣٤.

(١١٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ١٠١.

(١١٩) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٤٢.

(١٢٠) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٤٦.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٦٦ ثم يضيف: «احسب أن من ذكر أن المهدي أول من أحدث الأزمة إنما

أراد أزمة الأزم»، ولكننا لا نجد أية إشارة إلى وجود دواوين الأزمة في خلافة المنصور.

(١٢٢) الطبري، المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

ثم جعل يوم الخميس يوم عطلة للكتاب لقضاء شؤونهم وللراحة، بينما كانت الجمعة عطلة للعبادة والصلاة. وقد استمر هذا الوضع حتى خلافة المعتصم^(١٢٣).

واقام البريد بين مكة والمدينة واليمن سنة ١٦٦هـ/ ٧٨٢م، وكان أول من وضع ذلك واستعمل البغال والإبل فيه^(١٢٤).

وفي سنة ١٦١هـ/ ٧٧٧م أتم بناء المحطات والبرك بين القادسية ومكة، وكان أبو العباس بدأ ذلك، فبنى المحطات بين القادسية وزباله، وهي على بعد ثلاثمائة ميل إلى الغرب، كما بنى أبو جعفر بعض المنازل. وأمر المهدي «ببناء القصور في طريق مكة أوسع من القصور التي كان أبو العباس بناها من القادسية إلى زباله، وأمر بالزيادة في قصور أبي العباس وترك منازل أبي جعفر التي كان بناها على حالها، وأمر باتخاذ المصانع في كل منهل وبتحديد الأميال والبرك وحفر الركايا مع المصانع»^(١٢٥).

ونظم المهدي أمر النظر في المظالم، فأنشأ مجلساً خاصاً لرد المظالم، وذلك ليحمي الرعية من تعدي الولاة وجورهم، وبخاصة في قضايا الضرائب والأراضي^(١٢٦).

وعني بأمر المرضى والمسجونين، فأمر سنة ١٦٣هـ/ ٧٧٩م «أن يجري على المجذمين وأهل السجون في جميع الآفاق»^(١٢٧). ويذكر المقدسي أنه «وضع دور المرضى وأجرى على العميان والمجذمين والضعف»^(١٢٨).

والخلاصة أن الهدوء الداخلي ساعد الخليفة على تنظيم الإدارة، وعلى الاهتمام بخير الرعية وبشؤونها الداخلية.

٤ - ولاية العهد

واستعمل المهدي طريقة الإرهاب والترغيب مع عيسى بن موسى ليخلع نفسه

(١٢٣) الجهنياري، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١٢٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ٣٤.

(١٢٥) المصدران نفسهما، ج ٩، ص ٣٣٨، وج ٦، ص ١٩ على التوالي.

(١٢٦) المدور، حضارة الإسلام في دار السلام، ص ٦٥ - ٦٦.

(١٢٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٤٢.

(١٢٨) المقدسي، البدء والتاريخ (النسب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et*

de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi، ج ٦، ص ٩٦.

من ولاية العهد، والظاهر أنه حرك الشيعة العباسية في خراسان إلى المطالبة بخلع عيسى والبيعة لموسى (الهادي).

فلما طلبت الشيعة العباسية ذلك، كتب المهدي إلى عيسى (وكان في الكوفة) يأمره بالمجيء إلى بغداد، ولكنه أدرك ما أريد به فرفض، فأمر المهدي والي الكوفة بالتضييق عليه، فلم يفد ذلك. وأخيراً «أُلح المهدي على عيسى، فقال إنك إن لم تجبني إلى أن تنخلع منها حتى أبايع لموسى وهارون استحللت منك بمعصيتك ما يستحل به العاصي، وإن أجبتني عوضتك منها ما هو أجدى عليك وأعجل نفعاً، فأجاب: فبايع لهما، وأمر له بعشرة آلاف ألف درهم، ويقال عشرين ألف ألف وقطائع كثيرة»^(١٢٩). وينسب الجهشيارى هذا التهديد إلى عبيد الله وزير المهدي^(١٣٠). وعلى كل، فقد خلع عيسى نفسه، وبايع المهدي لابنه موسى سنة ١٥٩هـ/ ٧٧٥م، ثم بايع لابنه هارون سنة ١٦٦هـ/ ٧٨٢م وسماه الرشيد^(١٣١).

٥ - كلمة ختامية

كان عصر المهدي عصر استقرار ذاقت فيه الرعية شيئاً من الهدوء والرفاه، وكان فاتحة لتسرب الترف في المجتمع، وفيه نمت المؤسسات الإدارية ورسخ النظام الوزاري في الدولة. ولكن هذا العصر ترك آثاراً هدامة في جسم الدولة أهمها:

أ - ظهور الميل إلى البذخ والإسراف في الكماليات، فكان ذلك بادرة هدامة أدت دورها في تحطيم كيان الدولة في ما بعد. ولعل هذا الاتجاه نتيجة طبيعية لنمو الدولة، ولكن المهدي أفرط فيه.

ب - كان المهدي عرضة لأن يقع تحت تأثير حاشيته، وكان يصغي بصورة خاصة لرغبات حاجبه الربيع بن يونس. وبذلك أوسع المجال للدسائس الشخصية أن تؤدي دورها في شؤون الدولة. كما أنه كان تحت نفوذ زوجته الخيزران، فيذكر الجاحظ أنها «كانت ذات نفوذ في الدولة وقيام بقضاء حوائج الناس عند المهدي»^(١٣٢)، فأصبح الحرم يتدخل في شؤون الدولة، وقد ظهرت النتائج السيئة لهذا التدخل في ما بعد.

(١٢٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

(١٣٠) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(١٣١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢.

(١٣٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٢١٢.

ج - وأكد المهدي أخطاء نظام ولاية العهد، فإنه بعد أن خلع عيسى بن موسى بايع لابنيه من بعده. ونحن لا نلوم أبا العباس لمبايعته لاثنتين لأن الدولة كانت في بدئها مهددة بالأخطار، فكان من المفيد التأكد من وجود ولي عهد، ولكننا لا نرى مسوغاً لعمل المهدي بعد أن استقرت الدولة وتوطدت قواعدها. ومما يلاحظ أن المهدي كان أول من بايع لأكثر من واحد من أولاده بين خلفاء بني العباس. ولا حاجة إلى الإشارة إلى مآسي هذا النظام، لأنها ستذكر في حينها.

خامساً: سياسة موسى الهادي محرم ١٦٩هـ / ٧٨٥م - ربيع الأول ١٧٠هـ / ٧٨٦م

بويح الهادي بالخلافة وله خمس وعشرون سنة «ولم يل الخلافة قبله أصغر سناً منه»^(١٣٣)، وكان طويلاً جسيماً أبيض الشعر، أفوه، بشفته العليا بياض^(١٣٤).

ويصفه الفخري بأنه كان «متيقظاً غيوراً... شديد البطش... جريء القلب، ذا إقدام وعزم وحزم»^(١٣٥). ويقول عنه المسعودي في مروج الذهب: «كان موسى قاسي القلب، شرس الأخلاق، صعب المرام، كثير الأدب محباً له، وكان شديداً شجاعاً جواداً سخياً»^(١٣٦). ويقول عنه في التنبيه والإشراف إنه كان «شجاعاً، بطلاً، أشد الناس بدنأً، وأجرأه، مقدماً في تسرع وجبرية ينسب بهما إلى الهوج»^(١٣٧).

وإذاً كان في الهادي قوة وشدة بطش، ولكن المدور أصاب حين قال عنه: «وإنه من توقاه وعرف أخلاقه دخل في رضاه»^(١٣٨). وقد نشأ الهادي في محيط مترف، فظهر أثر ذلك في أخلاقه، فكان كثير الميل إلى الأدب وله فيه ثقافة واسعة كما يظهر^(١٣٩). وقد أكرم ابن دأب بثلاثين ألف دينار لأنه أنشد أبياتاً

(١٣٣) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ٧٥.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٥، والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٢٩٧.

(١٣٥) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٤٠.

(١٣٦) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله، ورقمه، وضبط مبهمه، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ٣، ص ٢٤٦.

(١٣٧) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٢٩٧.

(١٣٨) المدور، حضارة الإسلام في دار السلام، ص ٤٣.

(١٣٩) انظر: الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ٧٥ - ٧٦.

استحسنها^(١٤٠) وأعطى سلم الخاسر ثلاثمئة ألف درهم لأنه قال قصيدة أعجبه منها البيت التالي:

لولا هداكم وفضل أولكم لم تدر ما أصل دينها العرب

وكان يحب الغناء، فقرب إبراهيم الموصلبي وابنه إسحاق، وقد أعطى إبراهيم الموصلبي خمسين ألف دينار لأنه غناه ثلاثة أبيات أطربته^(١٤١). ويروى عن إسحاق أنه قال: «والله لو عاش لنا الهادي لبنينا حيطان دورنا بالذهب»^(١٤٢).

ومن أثر تربيته ميله إلى الأبهة والجبروت، فكان إذا ركب مشى الرجال بين يديه بالسيوف المشهرة والأعمدة والقسي الموتورة^(١٤٣)، والأحاديث عن كرمه كثيرة. كما أننا نلاحظ أثر تسرب الترف في المجتمع وكثرة الجوارى في غيرة الهادي على النساء إلى درجة قوية^(١٤٤).

وكان الهادي شهماً، كما يتضح من بعض الروايات عنه^(١٤٥).

حكم الهادي مدة قصيرة، ولذلك لا نستطيع تقدير أثره في الدولة العباسية، ولكننا نرى بعض البوادر في حكمه وبعض الاتجاهات في سياسته.

نلاحظ لأول مرة أن الجند عند سماعهم ب وفاة المهدي يشاغبون ويطلبون أرزاقاً إضافية بشكل هبة، فيقول الطبري إنهم «ساروا إلى باب الربيع بن يونس (الوزير) فأحرقوه وطالبوا بالأرزاق وضجوا... وجمعت الأموال حتى أعطي الجند لستين (أي ما يعادل أرزاق سنتين) فسكتوا»^(١٤٦). وهذه بادرة خطيرة، فهي بدء سلسلة مشاغبات الجند وتدخلهم في أمور الدولة بشكل مضر. ولا شك في أن المسؤول عن هذا هو حكم المهدي الذي كان هادئاً مترفاً، ما شجع الجند على المشاغبة وعلى الرغبة في السير مع تيار الترف الذي اكتسب قوة في ذلك العهد كما لاحظنا.

(١٤٠) الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ١٧٢.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(١٤٢) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج ٥، ص ٦.

(١٤٣) المدور، حضارة الإسلام في دار السلام، ص ٨٤.

(١٤٤) عن وفاة الربيع بن يونس، انظر: ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول

الإسلامية، ص ١٣١ و ١٤٢ حيث يقول «وكان شديد الغيرة».

(١٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٥ - ١٤٦، والجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ١٧٦.

(١٤٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٢.

ويكفي أن نشير إلى اتجاهات سياسة الهادي، فنقول إنه اقتدى بسياسة أبيه في تتبع الزنادقة، فوكل بمطاردتهم رجلاً يقال له عبد الجبار، واشتد سنة ١٦٩هـ/ ٧٨٥م في طلبهم، فقتل جماعة كبيرة منهم^(١٤٧)، ومن بينهم جماعة كانوا يهزأون بالناس في الطواف^(١٤٨). ولهذا الاهتمام معناه السياسي في تثبيت مركز الخلافة.

ثم اتبع مع العلويين سياسة شديدة قاسية، فيروي اليعقوبي «أن موسى جدّ في طلب الطالبين وأخافهم خوفاً شديداً، وقطع ما كان المهدي يجري لهم من الأرزاق والعطية، وكتب إلى الآفاق في طلبهم وحلهم»^(١٤٩). وربما كانت هذه السياسة نتيجة فشل سياسة المهدي في خطب ودّ العلويين باللين، ولكن التطرف فيها يدل على شيء من الهوج. وقد اضطر العلويون إلى القيام ضده برئاسة الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن وقت الحج سنة ١٦٩هـ/ ٧٨٥م، فضربهم ونكّل بهم في واقعة «فخ» (بين مكة والمدينة). وكانت تلك الواقعة مهمة بنتائجها، إذ هرب منها إدريس بن عبد الله بن الحسن إلى المغرب، كما أنها قضت على أثر سياسة اللين التي اتبعها المهدي مع العلويين^(١٥٠).

وحاول الهادي وضع حدّ لتدخل الحرم في سياسة الدولة. ويروي الطبري أن الخيزران «كانت... في أول خلافة موسى تفتت عليه في أموره وتسلك به مسلك أبيه من قبله في الاستبداد بالأمر والنهي، فأرسل إليها ألا تخرجي من خفر الكفاءة إلى بذاءة التبذل، فإنه ليس من قدر النساء الاعتراض في أمر الملك»، ولكن الخيزران على ما يظهر استمرت في تدخلها مدة أربعة شهور بعد هذا الطلب، «فكانت المواكب تغدو إلى بابها»، فثار الهادي وهدد بضرب عنق من يرد بابها، وهددها قائلاً: «ما هذه المواكب التي تغدو وتروح إلى بابك في كل يوم؟ أما لك مغزل يشغلك أو مصحف يذكرك أو بيت يصونك! إياك ثم إياك ما فتحت بابك لمي أو لذي، ولم تتدخل بعدها للبقية الباقية من أيامه»^(١٥١). وهذه ولا شك سياسة

(١٤٧) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٣.

(١٤٨) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٢٢، والأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ٧٥.

(١٤٩) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٣٦ - ١٣٧.

(١٥٠) انظر: المصدر نفسه؛ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٤١؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٤ - ٣٢، وعلي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين (النجف: [د.ن.])، ١٣٥٣هـ/ [١٩٣٤م])، ص ٢٩٠ وبعدها.

(١٥١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣؛ ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٤٢، والجاحظ، البيان والبيان، ج ٢، ص ٢١٢.

رشيدة، وكم كان للحرم من يد سوداء على الدولة في العصر العباسي الثاني.

وأراد الهادي خلع أخيه هارون والمبايعة لابنه موسى، وهو طفل. وقد حاول أول الأمر إقناعه وبذل له «الهنّي والمري»، وتقول بعض الروايات إن هارون مال إلى إجابة طلبه، فأشار عليه يحيى البرمكي بالرفض وثبته^(١٥٢). وعندئذ عمد الهادي إلى استعمال الشدة، وكان القواد يشجعونه، حتى إن بعضهم خلع هارون وباع لموسى «ودسوا إلى الشيعة (العباسية)، فتكلموا في أمر هارون وتنقصوه في مجلس الجماعة وقالوا لا نرضى به... وأمر الهادي أن لا يسار قدام الرشيد بحربة، فاجتنبه الناس وتركوه، فلم يكن أحد يجترئ أن يسلم عليه»^(١٥٣). وأدرك الهادي أثر يحيى في القضية، فدعاه وناظره في خلع هارون، فاحتج يحيى بشكل يظهر دهاء قائلاً: «يا أمير المؤمنين، إنك إن حملت الناس على نكث الأيمان هانت عليهم أيمانهم وجرأتهم على حل العقود التي تعقد عليهم، ولو تركت الأمر في بيعة أخيك بحاله وبويع لجعفر من بعده كان ذلك أوكد لبيعتك»، فوافقه الهادي على رأيه، ثم إنه لم يرتح لذلك الحل وحس يحيى وأراد معاقبته، فتلطف هذا للخليفة وحذره العاقبة إن توفي وابنه «لم يبلغ الحلم» وقال له: «إنك إن فعلت هذا وحدث ما نعوذ منه (أي وفاة الخليفة) وثب على هذا الأمر أكابر أهلك، وخرج الأمر من ولد أبيك». ثم قال للهادي: «فدع هذا الأمر حتى يبلغ جعفر، فإذا بلغنا الله ذلك، فعليّ أن أخذ بيد هارون حتى يبايعه عفواً، والله والله يا أمير المؤمنين»^(١٥٤). وأطلق الهادي يحيى وسكت موقتاً، ولكنه رجع إلى رأيه، وألح عليه بعض رجال الحاشية والقواد بخلع هارون ومبايعة جعفر «تقرباً إليه ورغبة في ما يصل إليهم من الإعطاء»^(١٥٥). واشتدت الأزمة، فنصح يحيى هارون بالابتعاد عن الهادي، وبقي يعلل ويدافع، وأخيراً قبض الهادي على يحيى وقرر قتله، ولكن الخليفة توفي تلك الليلة^(١٥٦).

أما وفاة الهادي، فيحيط بها بعض الغموض، وفيها روايتان: الأولى ترد في الطبري، ومجمّلها أن الهادي اعتل ومات من قرحة كانت في جوفه^(١٥٧)، وهي رواية ضعيفة لأن الطبري لا يعلق عليها أية أهمية، ولأنها أسطورية في شكلها، حتى إن

(١٥٢) الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ١٦٩ - ١٧٠، والطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٥.

(١٥٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٤.

(١٥٤) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٥ - ٣٦، والجهشباري، المصدر نفسه، ص ١٧١.

(١٥٥) الجهشباري، المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٥٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣ و٣٧، والمسعودي، التنبيه والإشراف، ج ٣،

راويها لم يتورع عن أن ينسب إلى الخيزران العلم بالمستقبل^(١٥٨)، كما إن المصادر الأخرى لا تؤيدها.

أما الرواية الثانية، فتد في أكثر المصادر^(١٥٩)، وتقول بأن الخيزران غضبت لقطع نفوذها، وخافت على هارون الذي كان «أحب إليها من الدنيا بجميع ما فيها»^(١٦٠) من الهادي، فقررت قتله، وأوعزت إلى جواربها بخنقه وهو نائم، ففعلن ذلك، كما إن تصرفات الخيزران في تلك الليلة تؤيد اشتراكها في تلك الجريمة^(١٦١).

(١٥٨) الطبري، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٣ - ٣٤؛ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية،

ص ١٤٢، وابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٢٢.

(١٦٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦، وابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(١٦١) انظر: الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ١٧٥؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٣٨، والطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٧. ويستبعد ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) أن تكون الخيزران أمرت بقتل الهادي ويخالف بذلك رواية الطبري، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، للتعظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ١٠ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨هـ/١٩٣٨ - ١٩٣٩م)، ج ٨، ص ٣٣٤.

الفصل الساس

هارون الرشيد(*)

(*) ١٤ ربيع الأول ١٧٠هـ - ١٣ جمادى الآخرة ١٩٣هـ / ١٤ أيلول / سبتمبر سنة ٧٨٦م - ٢٤ آذار /

مارس سنة ٨٠٨م .

مقدمة

الرشيد أوسع الخلفاء العباسيين شهرة وأعظمهم رونقاً وأشدّهم في الخيال تأثيراً، فقد امتزجت في أخباره حقائق التاريخ بروعة الخيال ومبالغة الأفاقيص، فأصبح رمز العصر الذهبي في الإسلام، واكتسى بمجموعة من الصفات البعيدة الاختلاف التي يندر أن تجتمع في شخص واحد.

إنه يصوّر حيناً بصورة الخليفة الباذخ المسرف في الترف، ويصور أحياناً أخرى بصورة الخليفة المحارب القوي الفعال الذي أذل أعداء الإسلام وفرض الجزية على الروم. وهو يظهر بمظهر الخليفة الحذر الذي يبث شبكة من الجواسيس ليعرف أمور الناس وأحوالهم، ولا يكتفي بذلك، بل يطوف الأسواق ويزور المجالس متنكراً ليعرف بنفسه ما يدور.

ويتمثل لنا بشكل الخليفة الورع الناسك الذي تسقط الموعظة عبراته، فهو أول من حجّ ماشياً من الخلفاء، يصلي «في اليوم مائة ركعة إلى أن فارق الدنيا»، ويتصدق من صلب ماله بألف درهم في كل يوم^(١)، ويحجّ ثمانين حجج، ويغزو ثمانين غزوات^(٢). إنه بين حجّ وغزو يحجّ عاماً ويغزو عاماً طوال أيامه، ثم يخلو بنفسه، فينهمك بالملذات والمجون، فيرقص في حضرته مئة من الجواري مرة واحدة في أحسن هيئة، ويتمتع بشرب النبيذ، ولا يهمل الحياة العائلية، فيتزوج ست زوجات، ويتسرى بعشرين أمة، ويخلف عدداً كبيراً من الأولاد^(٣).

وبعد هذا، فهو سياسي ماهر، فيه حزم المنصور وعنفه وأساليبه، مع مرونة

(١) عبد الرحمن سنبط الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك (بيروت؛ القدس: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥)، ص ٨٠.

(٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٣٨)، ص ٢٩٩.

(٣) انظر: أبو عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعارف (القاهرة: [د.ن.، ١٩٣٥])، ص ١٦٧، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م)، ج ١٠، ص ١٢١.

وسخاء بالمال لاصطفاء الناس. ثم نراه صديق العلماء والشعراء يقرهم ويكرمهم، ويشجع حركة الترجمة بسخاء عظيم^(٤).

وهذه الصور حقيقية في أساسها، فالطبري يطنب في وصف تدين الرشيد، ثم يذكر أنه «كان يقتفي آثار المنصور إلا في بذل المال، فإنه لم ير خليفة قط قبله أعطى منه للمال»^(٥).

ويصفه المسعودي بأنه «كان كامل الأخلاق، سمحاً شجاعاً، كثير الحج»^(٦). ويقول عنه الفخري: «كان الرشيد من أفاضل الخلفاء وفصحائهم وعلمائهم وكرمائهم، وكان يحب الشعر والشعراء والفقه ويكره المراء في الدين. وكان يحب المديح، ولا سيما من شاعر فصيح، ويجزل العطاء عليه»^(٧). ويصفه المدور بالركة واللفافة والانصباب على المطالعة وتتبع أقوال الحكماء عند تأديبه^(٨).

وعلى الرغم من اعتزازه بسلطته المطلقة، فإنه كان شديد الاهتمام بشؤون الرعية، فلما ألح عليه الثلج في بعض غزواته قال له بعض أصحابه: «أما ترى يا أمير المؤمنين ما نحن فيه من الجهد والرعية والدعة؟»، فأجاب: «أسكت، على الرعية المنام وعلينا القيام، ولا بد للراعي من حراسة رعيته»^(٩).

أما حبه الغناء وتقريبه المغنين فمشهور، ومجالس طربه موصوفة بتفصيل في الأغاني^(١٠). ويظهر أنه كان ذا ملكة أدبية وشعرية. وكانت للرشيد اليد الطولى في تشجيع حركة الترجمة.

(٤) انظر: أحمد فريد رفاعي، عصر المأمون، ٣ ج (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧)، ج ١، ص ١١٥ - ١١٨، وقد تجاوزت شهرة الرشيد إلى الغرب، فيقول عنه دنيسن روس إنه «أشهر خلفاء بغداد». انظر: Times, -/8/1933.

ويقول فليبي (Philby) إنه صار رمز كل ما هو عظيم وجليل في تاريخ الإسلام. انظر: H. St. J. B. Philby, *Harun al Rashid*, with a frontispiece ([London]: P. Davies, Limited, 1933), p. 10.

(٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١١٣.

(٦) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٢٩٩.

(٧) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م)، ص ١٤٣.

(٨) جليل نخلة المدور، حضارة الإسلام في دار السلام، ط ٢ (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٩٠٥)، ص ٤٤.

(٩) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ٨٠.

(١٠) انظر: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني (القاهرة: الساسي، [د.ت.])، ج ١، ص ٤٢ - ٤٣، وأحمد بن أبي يعقوب يعقوب، مشاكلة الناس لزمانهم وما يغلب عليهم في كل عصر، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين (القاهرة: عالم الكتب، [١٩ - ٢٠])، ص ٣٦ - ٣٧.

ومما تجب ملاحظته هو أن هذه الصور المتباينة للرشد كانت نتيجة طبيعته، وتربيته والعصر الذي عاش فيه. فقد كان عصره عصر بذخ وإمعان في الحضارة، وكان هو حازماً دُرب في الحرب والإدارة في خلافة والده، فكانت فيه قوة الخلفاء الأولين واهتمامهم بالسياسة ونظرهم إلى الدين كأساس للملك والدولة، يضاف إلى ذلك ميله إلى الكرم مع وفرة الأموال. ومما يقرب تصرفاته إلى أذهاننا أنه كان دقيق الإحساس، حاد المزاج، سريع التأثر إلى درجة تفقده موازنته أحياناً، فقد يثور غضباً ويفرط في الانتقام، وقد ترق عواطفه فيبكي ويظهر رحمة متناهية وعطفاً عظيماً. وهكذا كانت تصرفاته تعكس هذه التيارات المختلفة، شخصية واجتماعية، وتمثلها خير تمثيل.

ولكنني أرى أن مواهبه على العموم لا تقارن بمواهب المنصور في السياسة وبعد النظر، فكان المنصور مبتكراً، وكان الرشيد مقلداً.

ولما بوع الرشيد بالخلافة، أعلن يوسف بن القاسم بن صبيح مجيئه إلى العالم الإسلامي بكتاب ورد فيه:

«... إن الله عز وجل استأثر بخليفته موسى الهادي الإمام فقبضه إليه، وولى بعده رشيداً مرضياً، أمير المؤمنين بكم رؤوفاً رحيماً من محسنكم قبولاً وعلى مسيئكم بالعفو عطفواً. وهو - أمتعه الله بالنعمة وحفظ له ما استرعاه إياه من أمر الأمة، وتولاه بما تولى أوليائه وأهل طاعته - يعدكم من نفسه الرأفة بكم والرحمة بكم من الجائزة مما أفاء الله على الخلفاء مما في بيوت الأموال ما ينوب عن رزق كذا وكذا شهراً، غير مقاض لكم بذلك في ما تستقبلون من أعطياتكم، وحاملاً باقي ذلك للذب عن حريمكم، وما لعله أن يحدث في النواحي والأقطار من العصاة المارقين إلى بيوت الأموال حتى تعود الأموال إلى جامها وكثرتها والحال التي كانت عليها. فاحدوا الله وجددوا شكراً يوجب لكم المزيد في إحسانه إليكم بما جدد لكم من رأي أمير المؤمنين وتفضل به عليكم، أيده الله بطاعته، وارغبوا إلى الله له في البقاء ولكم في إدامة النعماء لعلكم ترحمون»^(١١).

ونلاحظ في هذا المنشور أن الرشيد أكد على سلطته المطلقة، وأنه وعد الرعية أن يعاملهم بالرأفة، وأن يتشدد في حفظ الأمن الداخلي وصيانة الحدود، ثم إنه أحدث سنة جديدة، وهي توزيع عطايا إضافية للجند عند البيعة.

(١١) انظر: رفاعي، عصر المأمون، ج ١، ص ١١٤ - ١١٥.

وهكذا سمع العالم الإسلامي عن الرشيد. ثم عرف في ما بعد أنه استخدم البرامكة واعتمد عليهم، فقال ليحيى بن خالد حينما تقلد الخلافة: «يا أبت . . . قد قلدتك أمر الرعية وأخرجته من عنقي إليك، فاحكم بما ترى واستعمل من شئت واعزل من رأيت، وافرض من رأيت وأسقط من رأيت، فإني غير ناظر معك في شيء»^(١٢). وسيرد تفصيل دور البرامكة في ما بعد.

أولاً: المشاكل الداخلية

نتجت المشاكل الداخلية في عهد الرشيد من مصدرين: عدم إساءة الظن بالعمال وإطلاق أيديهم في الأمور، ومن خلافات حزبية مثل الخلافات مع العلويين والخوارج.

ومع أن الرشيد (كما يجمع المؤرخون) اقتفى آثار جده المنصور في السياسة، فإنه أهمل اتهام العمال في تصرفاتهم، فخالف بذلك ركناً مهماً من أركان سياسة سلفه. وقد ظهرت نتيجة هذا الإهمال بصورة قوية في خراسان.

١ - خراسان

لقد اهتم أكثر ولاية خراسان بمصالحهم وإثرائهم من دون أن يهتموا برفاه الرعية، حتى إن بعضهم (كعبد الجبار بن عبد الرحمن والمسيب بن زهير) زاد في الضرائب من دون مسوغ، ولم يكن هذا التصرف مقتصرأ على زمان الرشيد، ولكن وصل إلى حد بعيد آنذاك. ولعل الوحيد من ولاية خراسان اللذين سعيًا لخيرها كانا الفضل بن سليمان الطوسي (١٦٧هـ - ١٧١هـ / ٧٨٣م - ٧٨٧م) والفضل بن يحيى البرمكي (١٧٨هـ - ٧٩٥م)، وقد وليها الأخير في خلافة الرشيد^(١٣).

يقول الجهشيارى: «لما صار الفضل إلى خراسان أزال سيرة الجور وبنى الحياض والمساجد والرباطات، وأحرق دفاتر البقايا»^(١٤)، وزاد الجند والقواد (في

(١٢) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ١٧٧.

(١٣) انظر: فاسيلي فلاديميروفنش بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، قسم التراث العربي، ١٩٨١)، ص ٢٠٣.

(١٤) يقصد بالباقايا ما لم يدفعه الزراع من خراج السنين الماضية لأسباب مختلفة كحصول مواسم زراعية رديئة وكانت البقايا تصل حداً مريعاً.

العطاء»^(١٥). ولكن نتيجة هذه السياسة كانت قلة الوارد من خراسان إلى الخزينة، ويظهر أن ذلك لم يرض الرشيد^(١٦).

ثم ولى الرشيد بعد الفضل علي بن عيسى بن ماهان، وكان من أقسى الولاة، «فظلم الناس وعسر عليهم»^(١٧)، واعتدى على أموال الناس، و«جمع أموالاً جليلة، فحمل إلى الرشيد ألف بدرة معمولة من ألوان الحرير وفيها عشرة آلاف ألف درهم»، فلما وصلت إلى الرشيد سر بذلك^(١٨)، فثبت علي بن عيسى مركزه وزاد حظوته عند الرشيد بهذه الوسيلة، واستمر على ظلمه. يقول الطبري: «فلما عاث علي بن عيسى بخراسان ووتر أشرافها وأخذ أموالهم واستخف برجالهم، كتب رجال من كبارها ووجهها إلى الرشيد، وكتب جماعة من كورها إلى قراباتها وأصحابه تشكو سوء سيرته . . . وتسأل أمير المؤمنين أن يبدلها به». ولكن الظاهر أن هذه الشكاوى لم تقنع الرشيد حتى أقنعه بعض رجال الحاشية أن علي بن عيسى ينوي الثورة عليه، وعندئذ توجه صوب خراسان سنة ١٨٩هـ/ ٨٠٤م. ولعل علي بن عيسى شعر بالوشاية، فقدّم على الرشيد «بالأموال والهدايا والطرف من المتاع والمسك والجوهر وآنية الذهب والفضة والسلاح والدواب، وأهدى بعد ذلك إلى جميع من كان معه من ولده وأهل بيته وخدمه وقواده على قدر طبقاتهم ومراتبهم»^(١٩). وبهذه الوسيلة قضى على آثار الدسائس وأرضى الرشيد والحاشية. وعلى كل فقد استمر علي في ولايته عشر سنين (٧٩٦ - ٨٠٦م).

ولم تنكشف حقيقة علي بن عيسى للرشيد حتى افتضح أمره سنة ١٩١هـ/ ٨٠٦م بعد ثورة أهل خراسان مع رافع بن الليث، إذ إنه انسحب من بلخ إلى مرو خوفاً من رافع أن يستولي عليها، وكان إبنه قد دفن في بستان له هناك ثلاثين مليوناً من الدراهم، فوجدها أهل بلخ، فلما بلغ الخبر الرشيد عزله «واستصفى أمواله فبلغت ثمانين مليوناً من الدراهم»^(٢٠). ووصف تصرفاته في كتاب العزل كما يلي: «خالفت عهدي ونبتت وراء ظهرك أمري . . . حتى ظلمت الرعية وأسخطت الله وخليفته لسوء سيرتك». وهذا الكتاب، مع توصية هرثمة بن أعين (الذي خلف علياً في الولاية) - باستخراج أموال الخراج التي اغتصبها علي، وبإنصاف المسلمين والمعاهدين منه ورد حقوقهم

(١٥) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٨ وبعدها.

(١٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٩٥.

(١٨) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(١٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٩٥ - ٩٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٠٠.

ومعاملتهم بالحسنى، وأن يتقي الله ويهتدي بكتابه^(٢١) - تدل على أن الرشيد استنكر تصرفات علي بن عيسى ولم يرض عنها، ولعله تظاهر بذلك، ولكن المهم هو أنه لم يكن مطلعاً الاطلاع الكافي على الوضع في خراسان، ولم يكن شاعراً بأثر سياسة واليه.

وقبل عزل علي بن عيسى ثار رافع بن الليث، وهو حفيد نصر بن سيار، ولم تكن هناك أحقاد قديمة بين العباسيين وآل نصر، فالطبري يسمي الليث والد رافع مولى المهدي^(٢٢). ويبين الطبري أن سبب الثورة شخصي ومباشر، وذلك نتيجة جلد رافع لاتهامه بجريمة الزنا^(٢٣). أما الدينوري، فيجعل سبب خروجه «أن علي بن عيسى بن ماهان لما ولي خراسان أساء السيرة وتحامل على من كان بها من العرب وأظهر الجور، فخرج عليه رافع»^(٢٤).

ولا يهمنا اختلاف المؤرخين في الأسباب التي دفعت رافع نفسه إلى الخروج، ولكن المهم هو كيف استطاع رافع أن يجمع السكان تحت لوائه ويحصل على تأييدهم، فيستطيع أن يقتل والي سمرقند ويستولي عليها، ثم يضطر علي بن عيسى إلى الانسحاب من بلخ، فيحتلها أتباعه^(٢٥). لا شك في أنه كان لظلم علي بن عيسى، ولتذمر أهل خراسان منه، أثر كبير في تأييدهم رافع. ففي سنة ١٩١هـ/ ٨٠٦م كتب أهالي نسف إلى رافع «يعطونه الطاعة ويسألونه أن يوجه إليهم من يعينهم على قتل علي بن عيسى»^(٢٦). ثم كان لكره الخراسانيين بعامة سياسة العباسيين أثر، فبيّن اليعقوبي أن أهالي فرغانة وأشر وسنة وصغانيان وبخارى وخوارزم والختل كانوا من أنصار رافع^(٢٧)، ولا يخفى أن بين أهالي بعض هذه الولايات ثار المقتنع.

وأخيراً، تحالف مع رافع بعض أعداء العباسيين وساعده عسكرياً، فكان حاكم «الشاش والترك» مع رافع، وأرسل التغرغز والقارلوق (وهم ترك) وأهل التبت نجدات لمساعدته^(٢٨).

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٢٢) بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، ص ٢٠٠.

(٢٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٩٨.

(٢٤) أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، تصحيح فلاديمير

جرجاس (ليدن: بريل، ١٨٨٨)، ص ٣٨٧.

(٢٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٩٨ - ١٠٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢٧) بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، ص ٢٠٠، وأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي،

تاريخ اليعقوبي، ٣ في ١ (التجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ٣، ص ١٦٥.

(٢٨) المصدران نفسهما، ص ٢٠٠، وج ٣ ص ١٦٥ على التوالي.

والخلاصة أن جميع العناصر المعادية للعباسيين اجتمعت حول رافع، ولم تنته الثورة حتى سنة ١٩٥هـ/ ٨١٠م عندما كان المأمون في خراسان، وذلك لأن الترك تخلّوا عن رافع سنة ١٩٤هـ/ ٨٠٩م، ولأن المأمون حاول بكل وسيلة أن يسترضي أهل خراسان. وعندئذ ضعف موقف رافع، فسلم للمأمون عندما سمع بعدالته (كما تقول بعض المصادر)، ففعا عنه^(٢٩).

٢ - شمال أفريقية واليمن

أنشأ إدريس بن عبد الله العلوي الهارب من وقعة «فخ» مملكة مستقلة في المغرب الأقصى (مراكش) سنة ١٧٢هـ/ ٧٨٨م، وأعلن نفسه خليفة، فكانت هذه أول خلافة للعلويين، وأول مرة نرى خليفتين في العالم الإسلامي. ولم يتمكن الرشيد من القضاء على هذه المملكة مع أنه نجح بسم إدريس سنة ١٧٧هـ/ ٧٩٣م بحسب مشورة يحيى البرمكي^(٣٠)، فانفصل المغرب الأقصى نظرياً وعملياً بصورة نهائية عن الدولة العباسية^(٣١).

وفي أول خلافة الرشيد (سنة ١٧٠هـ/ ٧٨٦م) توفي القائد القدير يزيد بن حاتم المهلي، وكان المنصور قد ولاه أفريقية (أي تونس)، فلم يستطع من خلفه من الولاة ضبط الوضع، فثارت الفتن، وكان يقودها الخوارج، وتوالى تعيين الولاة وعزلهم أو إخراجهم من قبل الثوار حتى أرسل الرشيد قائده المشهور هرثمة بن أعين سنة ١٧٨هـ/ ٧٩٤م لقمع الثورات ولتوطيد الوضع، فنجح هرثمة في مهمته، ثم عزل سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٦م^(٣٢). وقد انتفضت الحالة من جديد حتى هداها إبراهيم بن الأغلب، وكان صاحب شرطة الوالي قبله. ويفهم من اليعقوبي وابن الأثير أن أهل أفريقية حملوه على أن يكتب إلى الرشيد طالباً الولاية، فكتب إلى الرشيد يعده بتهدة الوضع، وأنه يستغني عن الإعانة المالية السنوية من مصر ومقدارها مائة ألف دينار، ويتعهد بأن يدفع سنوياً أربعين ألف دينار لبيت المال على أن تكون الولاية وراثية في أحفاده. وقد استشار الرشيد ثقاته في الأمر، فنصحه هرثمة الذي عرف طبيعة القطر وصعوبة إدارته بقبول هذا الطلب، وأثنى على مقدرة إبراهيم وكفايته، فرضي الرشيد

(٢٩) انظر: الجهشاري، الوزراء والكتاب، ص ٢٧٩، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٥.

(٣٠) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين (النجف: [د. ن.]، ١٣٥٣هـ/ [١٩٣٤م]، ص ٣٢٧-٣٢٥.

(٣١) عن الأدارسة، انظر: Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1937), pp. 450-451, and Stanley Lane-Poole, *The Mohammedan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions* (Westminster: A. Constable and Company, 1894), p. 35.

(٣٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٦٢ و٦٨.

بتلك التسوية وولى إبراهيم سنة ١٨٤هـ / ٨٠٠م، وبذلك انفصل الجزء الثاني من شمال أفريقية فعلاً عن العباسيين^(٣٣).

وقامت ثورة في اليمن سنة ١٧٩هـ / ٧٩٥م ضد الوالي حماد البربري الذي كان شديد الجور، واستمرت المعارك بينه وبين الثوار لمدة تسع سنين استطاع في نهايتها أن يقبض على الهيصم بن عبد المجيد الهمداني زعيم الثورة، ولكن الحالة لم تهدأ إلا بعد عزل حماد^(٣٤).

٣ - الرشيد والعلويون

رأى الرشيد أن يرفق بالعلويين، وأن يزيل أثر سياسة الهادي العنيفة، فعند مجيئه إلى الحكم «بذل الأمان للطالبيين»^(٣٥)، ورفع الحجر عمن كان منهم في بغداد سنة ١٧١هـ / ٧٨٧م وسيرهم إلى المدينة ما عدا العباس بن الحسن بن عبد الله^(٣٦). ويروي الفضل بن الربيع أن الرشيد كانت له ميول علوية^(٣٧)، فإن صح ذلك فإن ميوله لم تكن تتجاوز حدود العاطفة.

ولكن الصفاء لم يدم، فقد خرج يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن سنة ١٧٦هـ / ٧٩٢م في بلاد الديلم وادعى الإمامة. وكان يحيى ممن هرب من وقعة «فخ»، كما يقول الأصفهاني^(٣٨)، ويخطئ الفخري في قوله إن يحيى خاف مما جرى على أخويه النفس الزكية وإبراهيم، فمضى إلى هناك. وعلى كل، فقد كثر أتباعه واشتدت شوكته واجتمع إليه الناس من الأمصار والكور^(٣٩)، فاضطرب الرشيد لهذا الخبر وذلك لبعد المنطقة ولمناعته، فندب إليه الفضل بن يحيى في خمسين ألف رجل، ومعه صناديد القواد، وولاه «جميع كور المشرق وخراسان

(٣٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٤٢ - ١٤٣؛ أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ج ١٢ في ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ / [١٨٨٥م])، ج ٦، ص ٥١؛ و Hitti, Ibid., p. 451, and Lane-Poole, Ibid., pp. 36-37.

(٣٤) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٣٥) المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، كلمان هوار، ج ٦ (باريس: ارنست لورو، ١٨٩٩)، ج ٦، ص ١٠٦.

(٣٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٥١.

(٣٧) أبو الفضل أحمد الخراساني بن طيفور، كتاب بغداد، باعثناء كيلر (ليبنج: [د. ن.], ١٩٠٨)،

ج ٦، ص ١٧.

(٣٨) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص ٣١١.

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٥٤، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٧٦.

وأمره بقصد يحيى والجدّ به وبذل له الأمان والصلة إن قبل ذلك»^(٤٠).

واستعمل الفضل أساليب السياسة، وحاول إقناع يحيى بقبول الصلح، ولعله اتبع هذه الطريقة حقناً للدماء ورفقاً بالعلوين^(٤١). وفي الوقت نفسه استمال صاحب الديلم بتقديم كميات كبيرة من المال (ألف ألف درهم)^(٤٢)، فأجاب يحيى إلى الصلح لانحراف صاحب الديلم عنه، «ولما رأى من تفرق أصحابه وسوء رأيهم فيه وكثرة خلافهم عليه»^(٤٣)، ولكنه اشترط أن يكتب له الرشيد أماناً بخطه، وأن يشهد عليه الفقهاء والقضاة وجلة بني هاشم ومشائخهم، فرضي الرشيد بذلك وكتب الأمان على ما رسم يحيى، وجعل منه نسختين: الأولى أرسلها إلى يحيى، وحفظ الأخرى معه^(٤٤).

ثم قدم يحيى على الرشيد، فسزّ بذلك «وأجازه بجوائز سنية»^(٤٥)، وبلغ الغاية في إكرام الفضل، فقال مروان بن أبي حفصة في ذلك:

ظفرت فلا شلت يد برمكية رتقت بها الفتق الذي بين هاشم
على حين أعياء الراتقين التثامه فكفوا وقالوا ليس بالمتلائم^(٤٦)

ولكن الرشيد لم يكن ليطمئن إلى نيات يحيى، فوضعه تحت إشراف الفضل «وفي نفسه الحيلة على يحيى والتتبع له وطلب العلل عليه»^(٤٧). ولعل يحيى شعر بذلك، فأثر في الفضل البرمكي، فأطلقه هذا وذهب إلى الحجاز من دون معرفة الرشيد. ثم أخبر الرشيد بذلك ودسّ إليه بأن يحيى «يدعو إلى نفسه»، فأمر بحمله إلى بغداد وسجنه في سرداب حتى مات. وكان يناظره بين حين وآخر، ثم احضر الفقهاء ليناقدوا مشروعية الأمان، فلم يجرؤ أحد على نقضه إلا أبو البخري القاضي، فإنه أفتى بعدم مشروعيته، وأحلّ للخليفة قتل يحيى، فقال له الرشيد: «أنت قاضي القضاة وأنت أعلم بذلك». وكانت خاتمة حياة يحيى (التي يحوطها الغموض) بعد هذه الحادثة بحوالي شهر^(٤٨).

(٤٠) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٠-٣١٢.

(٤٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥٤.

(٤٣) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣١٣، والطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥٤.

(٤٥) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٤٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥٥.

(٤٧) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣١٩-٣٢٢، والطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥٧.

أما القضية الأخرى، فهي قضية الإمام موسى الكاظم، وخلاصتها أن الرشيد كان يراقب العلويين في الحجاز، فدرس إليه جواسيسه أن الناس يعتقدون بإمامة موسى بن جعفر، وأنهم يحملون إليه خمس أموالهم، فاضطرب الرشيد. ولما حج لاحظ كثرة احتفاء الناس بموسى، فجاء به إلى العراق وسجنه، وكانت خاتمة حياته في السجن سنة ١٨٣هـ/ ٧٩٩م حينما كان الرشيد في الرقة. وهنا تضطرب الآراء في نهايته. والراجح أنه قتل، وأن ذلك كان بحسب رغبة الرشيد وبإغضائه، وأن المنفذ لرغبة الرشيد كان السندي بن شاهك. كما إن الأصبهاني يعطي يحيى بن خالد البرمكي دوراً رئيسياً في قتل الإمام موسى^(٤٩). ويبين يعقوبي أن السندي أحضر بعض العدول والقواد والكتاب ومن حضر في بغداد من الطالبين، فكشف عن الجثة وسئلوا: «أترون به أثراً وما يدل على اغتيال؟ فقالوا: لا»^(٥٠). وهذا السؤال في ذاته يؤكد الشكوك في مقتل الإمام.

ومن هاتين الحادتين يظهر أن الرشيد استعمل أساليب الخداع في علاقاته مع العلويين، ولم يتجنب الغدر للقضاء عليهم، فحفظ بذلك التقاليد المكيافيلية التي خلفها المنصور.

٤ - الخوارج

لثورات الخوارج أساس نظري، وهو العمل بكتاب الله وسنة النبي، وهم يمثلون النزعة البدوية التي تكره الخضوع لأية سلطة.

ولم تقم لهم قائمة في الشرق منذ سقوط الأمويين، وهذه ظاهرة تجلب الانتباه، ولعل الضربات الشديدة التي أصابتهم من مروان الثاني ومن أبي مسلم في خراسان أضعفتهم، فلم يستجمعوا قواهم حتى ذلك الوقت.

وفي سنة ١٧٨هـ/ ٧٩٥م خرج الوليد بن طريف الشاري على الرشيد في الجزيرة وجعل مركزه نصيبين، ففتك بعامل الرشيد هناك^(٥١)، وهزم عدة جيوش، وامتد سلطانه على أرمينية وأذربيجان، وصار يهدد السواد. وقد أرسل الرشيد يزيد بن مزيد الشيباني (وهو ابن أخي معد بن زائدة) ضده. وكان يزيد يعرف شجاعة الخوارج وهجماتهم العنيفة، فاتبع معهم سياسة المخاتلة والتأني لينهكهم. ولكن البرامكة الذين

(٤٩) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٤٥ - ١٤٦، وأبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٣٣٢ - ٣٣٦.

(٥٠) يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، ص ١٤٥.

(٥١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٦٢.

كانوا يسعون لإبعاد العرب عن مناصب الدولة وجدوا فرصة للوشاية بيزيد، وقالوا للرشيـد إن يزيداً يتحاشى قتال الوليد للقرابة بينهما، إذ إن كلاهما من بني تغلب وبني شيبان من وائل. وتأثر الرشيد بهذه الوشاية وهدد يزيد بن مزيد بالنكال إن لم يسرع، فدارت الحرب على أشدها، ثم قتل الوليد سنة ١٧٩هـ/ ٧٩٥م في مبارزة فردية مع يزيد، فتضعف شأن الخوارج، وتولت القيادة ليل أخت الوليد، ولكن مقاومتها كانت قصيرة، إذ استطاع يزيد أن يقنعها بنزع السلاح والخلود إلى السكينة، وذلك بأن قال لها وهي تحارب «إعزبي عزب الله عليك، فقد فضحت العشيرة، فاستحييت وانصرفت»^(٥٢).

٥ - الشام

لم تخمد العصبية القبلية في الشام بعد سقوط الأمويين، وكان في وجودها فائدة للعباسيين لأنها تضعف كيان أعدائهم أهل الشام. ولكنهم من جهة أخرى لم يرتاحوا إليها تماماً لأنها تخل بسلطة الدولة وتهدد الأمن والمواصلات.

وقد ثارت العصبية بين المضرية واليمانية بقوة سنة ١٧٦هـ/ ٧٩٣م، فأرسل الرشيد موسى بن يحيى بن خالد إلى الشام، فهدأها وأصلح بين أهلها^(٥٣). ولكن الاضطراب تكرر، ولعل الرشيد أهمله مدة ليضعف شأوة الخصوم، ولكنه بلغ درجة عنيفة سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٦م، فأرسل جعفرأ البرمكي ليهده، ما يدل على خطورته. واستعمل جعفر الترغيب والإرهاب^(٥٤) «فأصلح بينهم وقتل زواقيلم والمتلصصة منهم، ولم يدع بها ربحاً ولا فرساً، فعادوا إلى الأمن والطمأنينة»^(٥٥).

ثانياً: السياسة الخارجية

١ - علاقة الرشيد بالبيزنطيين

أضفت حروب الرشيد مع البيزنطيين بهاء خاصاً على عصره، فهي من مآثر حكمه ورمز بطولته كجندي مجاهد. وقد أعارها الخليفة أهمية خاصة لا لفائدتها المادية، لأن الخسائر في النفوس والأموال كانت تتجاوز كل نفع، بل للعظمة التي تلقىها على حكمه، ولأنها تظهر سطوة الإسلام وعناية خليفته بحرب أعدائه.

(٥٢) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ٤٧، وهنا يعطي ابن الأثير تفاصيل لم ترد في الطبري.

(٥٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٦٠.

(٥٤) انظر خطاب جعفر في: الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٥٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٦٦.

ولم تكن هذه الحرب تسير لهدف معين، ولا تتبع خطة رشيدة، بل كانت غزوات انتهت من دون أن تغيّر موقف الطرفين، ومن يستقرئها لا يرى فيها خطة لفتح منظم أو استيلاء دائم، بل كان الخليفة يكتفي بأخذ الجزية. وكل ما نستنتجه منها هو أنها أثبتت تفوق العرب الحربي، ثم قصر نظر قوادهم في عدم متابعة الضغط على البيزنطيين وعدم إدراكهم ظروف أعدائهم الحرجة.

ومع ذلك، فقد اهتم الرشيد بتنظيم حدوده المواجهة للبيزنطيين وبتحصينها. ففي سنة ١٧٠هـ/ ٧٨٦م فصل الثغور الشامية عن الجزيرة وسماها «العواصم»، وجعلها منطقة عسكرية خاصة قاعدتها منبج، واهتم بتحصينها، وعمر مدينة طرسوس الشهيرة^(٥٦). وكان قصده من ذلك خلق وحدة عسكرية قوية من حدود سورية الشمالية. ويقول البلاذري: «قال معاوية بن عمرو: وقد رأينا من اجتهد أمير المؤمنين هارون في الغزو ونفاذ بصيرته في الجهاد أمراً عظيماً. أقام من الصناعة ما لم يقيم قبله، وقسم الأموال في الثغور والسواحل»^(٥٧). ولعل الرشيد اعتنى بالأسطول أكثر من أسلافه، ويتضح هذا من الحركات البحرية في خلافته.

كانت المناوشات مع البيزنطيين تحدث في كل عام تقريباً، ولم تكن متساوية في الأهمية، ولذا فنسكتفي بالإشارة إلى المهم منها.

ففي سنة ١٧٤هـ/ ٧٩٠م أسر الروم بعض الجند الذين أبحروا من مصر إلى سورية، فتحرك أسطول عربي من مصر إلى قبرص، ومنها إلى آسيا الصغرى، والتقى بالأسطول البيزنطي في خليج «أطاليا» (Attalia)، فهزمه وأسر أمير البحر البيزنطي^(٥٨).

وفي سنة ١٨١ - ٢هـ/ ٧٩٧م غزا الرشيد بنفسه أرض البيزنطيين، فسار قسطنطين السادس (ابن أيرين) ضده، ولكن استوراكيوس (Stauracius) حليف أيرين خاف أن يقوى مركز قسطنطين إن انتصر، فأشاع أن المسلمين تراجعوا، فرجع قسطنطين إلى عاصمته، وكانت النتيجة أن خلع وسملت عيناه، واعتلت أمه أيرين العرش (يسمىها المؤرخون العرب ريني) باسم أغسطة. وفي الوقت نفسه، فتح

(٥٦) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥٠.

(٥٧) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ١٦٨.

Cambridge Medieval History, planned by J. B. Bury; edited by H. M. Gwatkin [and] J. P. (٥٨) Whitney, 8 vols. (Cambridge, MA: [University Press], 1911-1936), vol. 4: *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, edited by J. R. Tanner, C.W. Previté-Orton, and Z.N. Brooke, p. 125.

الرشيد حصن الصفصاف، وتقدم عبد الملك بن صالح فبلغ أنقرة وافتتح «مطمورة»، ورفض طلب أيرين للصلح^(٥٩).

وفي سنة ١٨١هـ/ ٧٩٨م حصل أول فداء في العصر العباسي بين المسلمين والروم، وكان المتولي له القاسم بن الرشيد، أما عدد الأسرى المسلمين فبلغ حوالي ثلاثة آلاف وسبعمائة^(٦٠).

وبعد سنتين هجم الخزر على أرمينيا، فقبل الرشيد طلب أيرين للصلح ودفع الجزية، واستمر الوضع على ذلك حتى أوائل سنة ١٨٧هـ/ ٨٠٢م حين دبرت مؤامرة ضد أيرين، فخلعت واعتلى نقفور العرش^(٦١).

وبينما كان نقفور منشغلاً بثورة داخلية (١٨٧هـ/ ٨٠٢م) تقدم القاسم بن الرشيد الذي عين تلك السنة أميراً للعواصم، فحاصر حصن قره (Corum)، وحاصرت إحدى فرق حصن سنان، ولكن قلة الماء والزاد جعلته يرضى بالتراجع مقابل إطلاق البيزنطيين ثلاثمائة وعشرين أسيراً^(٦٢).

ولم يكتف نقفور^(٦٣) بقطع الجزية، بل أرسل رسالة إلى الرشيد جاء فيها: «من نقفور ملك الروم إلى هارون ملك العرب، أما بعد فإن الملكة التي كانت قبلي أقامتك مقام الرخ وأقامت نفسها مقام البيدق، فحملت إليك من أموالها ما كنت حقيقاً بحمل أمثاله إليها، لكن ضعف النساء وحقهن . . . فإذا قرأت كتابي، فاردد ما حصل قبلك من أموالها، واقتد نفسك بما يقع به المصادرة لك، وإلا فالسيف بيننا وبينك». لذلك غضب الرشيد جداً، وكان جوابه يدل على اعتزازه بقوته وعلى نظرتة إلى البيزنطيين، إذ إنه دعا بدواة، فكتب على ظهر تلك الرسالة: «بسم الله الرحمن الرحيم من هارون أمير المؤمنين إلى نقفور كلب الروم، قد قرأت كتابك يا ابن الكافرة والجواب ما تراه دون أن تسمعه والسلام».

وتقدم الرشيد بنفسه سنة ١٨٩هـ (نيسان/ أبريل ٨٠٤م) إلى هرقله واحتلت بعض فرق جيشه حصن الصفصاف ودبسة وأخذت مقدمته أنقرة، فجاء نقفور لصده فدحر. ولعل تأخر الموسم جعل الرشيد يقبل الهدنة والجزية، وعلى ألا يبني نقفور

(٥٩) المصدر نفسه، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٦٩ - ٧٠.

(٦٠) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ١٠، ص ٣٥.

(٦١) Cambridge Medieval History, vol. 4: The Eastern Roman Empire (717-1453), p.126.

(٦٢) المصدر نفسه، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٦٠.

(٦٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٩٤.

الحصون المهذومة^(٦٤). وكان مقدار الجزية ديناراً عن كل حالم من الروم سوى نقفور وابنه^(٦٥). ولما رجع الرشيد، استغل نقفور شدة البرد فنقض الصلح، فرجع إليه الرشيد وقمعه واتفقا على تبادل الأسرى. ويظهر أن ذلك وقع في أوائل سنة ١٨٩هـ/ ٨٠٤م، «فلم يبق بأرض الروم مسلم إلا فودي به»^(٦٦).

وفي سنة ١٨٩هـ/ ٨٠٥م استغل نقفور انشغال الخليفة بشؤون إيران، فخالف بنود الصلح وبنى أنقرة ودبسة والصفصاف، وأرسل جيشاً فتح طرسوس وخرب عين زربة، ولكن حامية المصيصة هاجمته واسترجعت معظم الأسرى والأسلاب^(٦٧).

وجاء الرشيد سنة ١٩٠هـ/ ٨٠٦م بجيش ضخم يقدره الطبري بـ «مائة وخمسة وثلاثين ألف مرتزق سوى الأتباع وسوى المطوعة وسوى من لا ديوان له»، وكانت فيه فرق من مختلف ولايات المملكة، فعبر الحدود البيزنطية في (١١ حزيران/ يونيو) وأخذ هرقله (بعد حصار شهر) والطوانة (Tyana)، حيث أمر ببناء مسجد. وقد افتتح قواده حصن الصقالبة ودبسة وحصن الصفصاف وملقوية وسان وصملة وحصن ذي الكلاع (Sideropolis). وكان نقفور آتئذ مهدداً من جانب البلغار، فأرسل وفداً يلتمس الصلح، فرضي الرشيد على أن يدفع نقفور جزية قدرها ثلاثمائة ألف دينار، وأن يدفع جزية شخصية عنه (٤ دنانير سنوياً) وعن ابنه (دينارين سنوياً)، وبذلك اعترف بأنه تحت ذمة الخليفة. واشترط الرشيد عليه ألا يبني حصناً، كما تعهد أن يرجع صملة وذا الكلاع وحصن سنان سالمه^(٦٨).

وكان الرشيد قد ولى حميد بن معيوف سواحل البحر الأبيض، فأبحر حميد بأسطوله سنة ١٨٩هـ/ ٨٠٥م إلى قبرص فدمر فيها وسبى أهلها ستة عشر ألفاً بينهم الأسقف وأقدمهم الرافقة، ولكنهم أرجعوا إلى قبرص بعد تجديد الصلح سنة ١٩٠هـ/ ٨٠٦م. كما قام حميد بغارة بحرية على رودس في السنة التالية. ولكن نقفور نقض الصلح على عادته مستغلاً انشغال الرشيد بخراسان، فتجددت الحرب من دون نتيجة تذكر.

وفي سنة ١٩٢هـ/ ٨٠٨م كان الفداء في البدندون (Padandus)^(٦٩).

(٦٤) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٩٤، و Cambridge Medieval History, vol. 4: The Eastern Roman Empire (717-1453), p. 126.

(٦٥) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٢٠٧.

(٦٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٩٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٩٩، و Cambridge Medieval History, vol. 4: The Eastern Roman Empire (717-1453), p. 126.

(٦٨) المصدران نفسيهما.

(٦٩) المصدران نفسيهما، ج ١٠، ص ١٠٠ و ١٠٩، وج ٤، ص ١٢٧ على التوالي.

٢ - الصلات بين الرشيد والهند والصين

كان العرب على اتصال بالصين والهند، وقد زاد ذلك في عصر الرشيد لتفشي الترف في المجتمع وتوسع حركة التجارة، فساعد ذلك على توسع شهرة العرب وإعلاء اسم خليفاتهم. ولعل هذا يفسر لنا ما نسمع به من صلات سياسية بين الرشيد والهند والصين.

يحدثنا ابن عبد ربه^(٧٠) عن وفد من أحد ملوك الهند إلى الرشيد يحمل هدايا من «سيوف قلعية وكلاب سيورية وثياب من الهند، وأن الرشيد لم تعجبه إلا الكلاب السيورية. أما بقية الهدايا، فلم تكن إلا عادية بنظره»، وأن الرشيد أكرم وفادتهم «ثم أمر بتحف كثيرة وأحسن جائزتهم به». وقد تصحّ هذه الرواية، ولكن فيها نص يثبت ضعفها، وهو أن الرشيد «لما أتته الرسل بالهدية أمر الأتراك، فصفا صفين ولبسوا الحديد حتى لا يرى منهم إلا الحدق، وأذن للرسل فدخلوا عليه»، ونحن نعرف أن اصطناع الأتراك بهذه الدرجة لم يحصل إلا في خلافة المعتمد.

وتشير التواريخ الصينية إلى ذهاب عدة سفارات عربية إلى البلاط الصيني في القرن السابع والثامن للميلاد مرسلة من (Han - Mi Mo - Mini)، أي أمير المؤمنين أبي العباس (A-bu-lo-ba) ومن أبي جعفر المنصور (A-pu Cha'-fo) ومن هارون الرشيد (A-lun)، وهي تذكر ثلاثة وفود أرسلها الرشيد وصل أحدها سنة ١٨٢ هـ / ٧٩٨ م^(٧١).

ولكنني أرى أن هذه الوفود كان يرسلها تجار العرب مع هدايا طريفة إلى البلاط لرفع مكانتهم. ويحدثنا المسعودي عن حصول سفارة من هذا القبيل في القرن التاسع الميلادي. ويجب أن نتذكر أنه كانت في بعض موانئ الصين الكبيرة، مثل كانتون، جاليات تجارية عربية - فارسية تدير شؤونها بنفسها تحت إشراف السلطات الصينية^(٧٢).

(٧٠) المصدران نفسهما، ج ١٠، ص ١٠٠ و ١٠٩، وج ٤، ص ١٢٧ على التوالي.

(٧١) عن علاقة العرب بالصينيين، انظر: Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries (St. Petersburg: Print. Off. of the Imperial Academy of Sciences, 1911), and E. Bretschneider, Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Century, Trübner's Oriental Series, 2 vols. (London: K. Paul, Trench, Trübner and Co., Ltd., 1937), vol. 1, pp. 264-265.

ويسمي الصينيون العرب «Ta-shi»، وهي عن الفارسية القديمة «Tazi» محرفة عن طائي.

(٧٢) انظر قصة سليمان التاجر في: Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, and

أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبعة باريه دو مينار وبافيه دو كورتبي، عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية، ١٠ (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦)، ج ١، ص ١٦٦ وما بعدها.

٣ - الصلات بين هارون الرشيد وشارلمان

تخلو المصادر الشرقية، إسلامية ومسيحية، من الإشارة إلى أية صلة بين الرشيد وشارلمان، وتنفرد المصادر اللاتينية بذلك، ولكنها مضطربة وغامضة، فلا غرابة إن وجدنا تبلبل الكتاب الغربيين ولجوءهم إلى الخيال لتفسير تلك الصلات. ولكنهم جميعاً (عدا بارتولد) يقررون صحتها، ثم يختلفون في تفسير نتائجها.

تذكر المصادر اللاتينية (وهي حياة شارلمان لاينهارد، والأخبار الملكية ورواية الراهب سنت كول) أن شارلمان أرسل وفدين إلى الرشيد (سنة ١٨١هـ/ ٧٩٧م، وسنة ١٨٦هـ/ ٨٠٢م) ورسولاً إلى بطريق القدس (سنة ١٨٣هـ/ ٧٩٩م)، فأجاب الرشيد بإرسال وفدين (سنة ١٨٥هـ/ ٨٠١م وسنة ١٩١هـ/ ٨٠٧م)، بينما أرسل بطارقة القدس أربع سفارات على الأقل إلى شارلمان (سنة ١٨٣هـ/ ٧٩٩م، وسنة ١٨٤هـ/ ٨٠٠م، وسنة ١٨٧هـ/ ٨٠٣م، وسنة ٨٠٧م/ ١٩١هـ)، وكان شارلمان هو البادئ بالمراسلة مع الرشيد.

وفي سنة ١٨١هـ/ ٧٩٧م أوفد شارلمان وفداً من ثلاثة أشخاص: لانتفريد وسجسموند يصحبهما يهودي اسمه إسحق مترجماً، وقضى الوفد في مهمته ثلاث سنوات توفي أثناءها الممثلان الأولان، ورجع إسحق وحده مع فيل في سنة ١٨٦هـ/ ٨٠٢م.

وفي سنة ١٨٥هـ/ ٨٠١م (أي قبل وصول إسحق) جاء وفد إسلامي إلى بلاط شارلمان، وكان يتألف من اثنين أحدهما فارسي عن الخليفة، والثاني مغربي عن إبراهيم بن الأغلب، وأخبرا شارلمان برجوع إسحق مع فيل وهدايا.

وبينما كانت سفارة سنة ١٨١هـ/ ٧٩٧م في الشرق حصل تبادل هدايا وصلات ودية بين بطريق القدس وشارلمان، وكان البادئ بها هو البطريق، إذ أرسل إلى شارلمان راهباً يحمل هدايا رمزية، ولما رجع ذلك الراهب أرسل شارلمان معه القسيس زكريا يحمل هبات إلى الأراضي المقدسة. وفي سنة ١٨٤هـ/ كانون الأول عام ٨٠٠م رجع زكريا إلى المغرب يصحبه راهبان عن بطريق القدس يحملان إلى شارلمان مفاتيح كنيسة القيامة ومفاتيح مدينة القدس وراية.

وفي سنة ١٨٦هـ/ ٨٠٢م أرسل شارلمان وفده الثاني إلى الخليفة، وتشير الأخبار الملكية إلى هذا الوفد من دون بيان مهمته. بينما يذكر إينهارد (Einhard) في كتابه حياة شارلمان (Vita Caroli) أن السفراء أخذوا هبات إلى كنيسة القيامة، ثم ذهبوا إلى الرشيد، «وعندما عرض السفراء رغبات سيدهم على الرشيد أجابها، وفضلاً عن

ذلك أوكل (ال خليفة) إليه (شارلمان) أمر الأماكن المقدسة»^(٧٣). ولكن هلphen) محقق كتاب أينهارد يرى أنه لا يمكن الوثوق بمعلومات ذلك المؤرخ الذي كان هم تفخيم اسم سيده. وعلى كل، فقد رجع هذا الوفد سنة ١٩٠هـ/ ٨٠٦م. وفي خلال غيابه أرسل بطريق القدس جرجيس راهبين إلى شارلمان وصلا سنة ١٨٧هـ/ ٨٠٣م، ولكن مهمتهما غير معروفة، ولا دليل على أن شارلمان ردّ على رسالتهما.

وفي أوائل سنة ١٩١هـ/ ٨٠٧م وصل إلى بلاط شارلمان رسول عن الخليفة (بدعى عبد الله) وراهبان عن البطريق توماس. وكان مع رسول الخليفة هدايا نفيسة (صيوان ملون بديع وأقمشة حريرية وعطور وبلسم وساعة مائية عجيبة وأوان نحاسية. ويرى جورنسن (Joranson) أنه لا دليل على أن ممثل الخليفة والراهبين أرسلوا للمهمة نفسها، إذ إن المصادر اللاتينية تميز بين البعثتين.

أما العوامل التي دعت إلى إنشاء العلاقات (كما يراها الغربيون)، فهي متعددة، منها رغبة شارلمان في فتح الأندلس وحاجته إلى تأييد الخليفة المعنوي لئلا يقف عرب الأندلس في وجهه كعدو للإسلام، كما فعلوا سنة ١٦١هـ/ ٧٧٨م حين هاجم شمال الأندلس وفشل. ثم هناك الخلاف بين شارلمان والبيزنطيين حول وراثة تاج الدولة الرومانية، ويزيد الأمر تعقيداً العداء بين البابا وبطريق القسطنطينية على السيادة الروحية للعالم المسيحي، ورغبة البابا (حليف شارلمان) بتقوية صلاته مع بطارقة الاسكندرية وأنطاكية والقدس ليقفوا إلى جانبه، ثم رغبة شارلمان في تسهيل الحج إلى الأراضي المقدسة وفي تكوين نفوذ معنوي له في تلك البقاع.

أما مصالح الرشيد، فهي ناتجة في زعمهم من خصومته مع البيزنطيين ورغبته في القضاء على نفوذهم المعنوي بين مسيحيي الشام والجزيرة بتقوية صلاتهم بالغرب، ثم عدائه لأُمويي الأندلس ورغبته في بسط سيادته عليهم^(٧٤).

وقبل أن نذكر تأويلات الغربيين لنتائج هذه الوفود، وهي تأويلات بنوها على التخمين غالباً، نذكر بعض الشكوك التي تساورنا في التفاصيل المذكورة، والتي تجعلنا نميل إلى نفي وجود صلات سياسية.

(٧٣) انظر: *Two Lives of Charlemagne*, translated with an introd. by Lewis Thorpe, Penguin Classics; L213 (Baltimore, MA: Penguin Books, 1969).

(٧٤) انظر: مجيد خدوري، *الصلوات الدبلوماسية بين الرشيد وشارلمان* (بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٣٩)، ص ٢٣ وما بعدها؛ F. W. Buckler, *Harunu'l-Rashid and Charles the Great* (Massachusetts: [n. pb.], 1931), p. 170 ff; Einar Joranson, «The Alleged Frankish Protectorate in Palestine,» *American Historical Review*, vol. 32 (1927), pp. 241-246, and Steven Runciman, «Charlemagne and Palestine,» *English Historical Review*, vol. 50 (1935), pp. 606 ff.

قبل كل شيء يكتنف المصادر اللاتينية الأولية غموض واضطراب، فالمصدر الأول المعاصر، وهو الأخبار الملكية (*Annales Regni Francorum*) مقتضب لا يساعد على تعيين الصلات، بينما قصد أينهارد في كتابه سيرة شارلمان تفخيم سيده ورفع اسمه. وفي الكتاب أخطاء كثيرة ولا يعتمد عليه. أما الراهب سنت غول (St. Gall)، فهو من كتاب الأساطير^(٧٥). وقد اعتبر الأستاذ بارتولد هذه النقطة مع سكوت المصادر العربية حجة كافية لنفي وجود الصلات^(٧٦).

ثم يظهر لي أن الباحثين فهموا ظروف شارلمان، ولم يفهموا وضع الرشيد، وهل كان يستوجب فتح صلات من هذا القبيل؟ فقد كان الرشيد هو المنتصر على البيزنطيين قبيل فتح العلاقات حتى اضطروهم إلى دفع الجزية سنة ٧٩٨م/١٨٢هـ، كما أنه لا دليل على أن مسيحي الشام كانوا خطراً يذكر على سلامة الدولة في عهده. ثم هل كان الرشيد يعرف قوة شارلمان مع بعد المسافة واختلاف الدين؟ وهل يمكن أن يتفق الخليفة ثقته بذلك الغرب لاسترجاع الأندلس؟ وهل يجوز لخليفة المسلمين أن يتفق مع مسيحي لضرب مسلمي الأندلس؟ وهل من المعقول أن يفكر الرشيد باسترجاع الأندلس في وقت اضطرب فيه إلى أن يتخلى عن سلطته الحقيقية في أفريقية (تونس) والمغرب؟ كل هذه نقاط تنفي بصورة قوية وجود ما يدفع الرشيد إلى فتح صلات سياسية مع شارلمان. ومن جهة أخرى، كانت علاقة شارلمان مع البيزنطيين حسنة في هذا الدور، ففي سنة ٧٩٨م/١٨٢هـ أرسلت أيرين وفداً إلى شارلمان للمفاوضة في عقد حلف^(٧٧)، واقترحت عليه الزواج، ولعلها سلمت بإعطائه لقب إمبراطور^(٧٨). ثم هل كان عرب الأندلس يدينون بالطاعة للخليفة العباسي وهم لم يبايعوه، وقد حاربوا جده المنصور من قبل وهزموا جيشه؟ لا أرى ذلك.

وأخيراً يرى بارتولد أنه ليس من المعقول أن يكون الرشيد أرسل الفيل مع إسحق، بينما أرسل سفراءه مقدماً (بأياد فارغة)، ويرى أن إسحق كان من التجار اليهود المتاجرين بين الشرق والغرب، لا سفيراً^(٧٩). ويقوي رأيه هذا أن مصدرين لاتينيين يذكران أن غاية الوفد الأول كانت الحصول على فيل^(٨٠).

Joranson, Ibid., p. 251, and Runciman, Ibid, p. 619.

(٧٥)

Buckler, Ibid., pp. 34-37.

(٧٦)

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٠-٢١.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.

Joranson, Ibid., p. 243.

(٨٠)

أما في ما يخص نتائج الصلات، فيرى فاسيلييف (Vasiliev) أنه بينما حافظ الرشيد على سيادته على فلسطين، «صار لشارلمان بإذن الخليفة حق حماية المسيحيين والحجاج (في الأراضي المقدسة) وحق إنشاء كنائس وخانات في فلسطين»^(٨١). أما برييه (Bréhier)، فيستنتج من قول أينهارد بأن الرشيد أجاب رغبات شارلمان (بحسب طلب الوفد الأول) وأعطاه حق حماية الأراضي المقدسة، كما إن إرسال البطريق مفاتيح كنيسة القيامة كان معناه تقديم الطاعة إلى الحامي الجديد.

وقد بين جورانسن أن آراء برييه مبنية على التخمين لا على تدقيق علمي، وأنه لا توجد معلومات شافية عن غرض الوفد الأول، وأن مصدرين لاتينيين يبيّنان أن غرضه الحصول على فيل، فحصل عليه. وليس هناك ما يدل على أنه حصلت بينهم وبين الخليفة مفاوضة سياسية، أو أنه كان بينهم وبين شارلمان اتصال يعد سفرهم، كما أننا لا ندري في ما إذا حصلت مفاوضة بين وفدي هارون وشارلمان، حتى إنه لا يوجد سجل بتاريخ رجوعه^(٨٢). أما تقديم المفاتيح والراية من قبل البطريق، فلا يمكن أن يعطي معنى سياسياً لأن الرواة لا يعلقون عليه أهمية سياسية، بل يتفقون على أنه كان من باب الدعاء والتبريك (Benedictionis causa)، وإذاً «فإعطاؤه معنى سياسياً هو تحميل المصادر ما ليس فيها»، ولا دليل على وجود علاقة بين صلات الخليفة وصلات البطريق بشارلمان. ثم يستطرد جورانسن ويقول إن الأخبار الملكية لا تذكر مهمة الوفد الإفرنجي الثاني، وإن أينهارد يضيف من عنده أن رسل شارلمان كانوا يحملون هبات لكنيسة القيامة، وأنهم قدموا مطالب، فقبلها الرشيد، ثم تكرم بمنح شارلمان حق الحماية على الأراضي المقدسة. ولكن أينهارد (في رأي جورانسن) لا يمكن الوثوق به، كما أنه يخلط بين هذه السفارة وإرسال زكريا بالهبات إلى كنيسة القيامة (سنة ١٨٣ هـ/ ٧٩٩ م)، ثم إنه لا يعرف طلبات الوفد، بينما كان أمر الحماية تخميناً من عنده ولا قيمة له^(٨٣).

تبقى نقطة أخيرة، وهي أن شارلمان أرسل صدقات وهبات إلى فلسطين، فاستعملت في تعمير بعض الكنائس، وأنشأ منزلاً للحجاج باسمه، كما أنشأ مكتبة. ولكن ذلك لا يكفي، كما يرى جورانسن، للبرهنة على وجود حماية، وبخاصة أن أينهارد يذكر أن شارلمان «خطب ودة الملوك وراء البحار لأنه أراد في الدرجة الأولى تحسين أحوال المسيحيين الذين يعيشون في ممالكهم»، وهذا لا

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٢ - ٢٤٥.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ - ٢٥٢.

يقتصر على الرشيد^(٨٤). وهكذا يدحض جورانسن أسطورة حماية شارلمان الأراضي المقدسة.

أما بكلر، فيعتقد أن الوفد الأول هو المهم، ومع أنه يعترف بأن تعاليم السفراء غير معلومة، فإنه يرى أن نجاح الرسالة يوحى بأنها كانت لغاية أو أكثر من ثلاث:

(١) تحديد وضع شارلمان حامياً للمصالح العباسية في الأندلس وفي غرب البحر المتوسط.

(٢) عقد حلف مع الرشيد يرمي إلى التعاون المتبادل، فيقف شارلمان ضد الأندلس، ويقف الرشيد ضد البيزنطيين، أو السماح لأيرين بأن تعقد الصلح مع العباسيين (لعله نسي أن الصلح عقد سنة ١٨٢هـ/٧٩٨م).

(٣) فتح الطريق للحجاج اللاتين لزيارة الأراضي المقدسة وحمايتهم من ظلم الأرثوذكس^(٨٥).

وهكذا يبيّن بكلر نظريته على الخدس، وهو يعترف بأن حالة المسيحيين لم تكن سيئة، ولكنه يقول إن سوء العلاقة بين الرشيد ونقفور استوجبت وضع تقييدات على المسيحيين، ولذلك توسط شارلمان في الموضوع^(٨٦). ويرى أن نتيجة المفاوضات كانت تعيين شارلمان والياً على القدس ضمن سيادة الخليفة العباسي، مستدلاً على ذلك بإرسال بطريق القدس مفاتيح المدينة والراية^(٨٧). وهذا المنصب لا يتطلب (في زعمه) حضور شارلمان إلى القدس، بل يقوم الرشيد بذلك كوكيل له^(٨٨). وكذلك عين شارلمان «أمير استيلاء» على الأندلس^(٨٩).

ويقول بكلر إن هذه المفاوضات يجب أن تنظر بمنظار الدبلوماسية الإسلامية، وهو بذلك يجعل شارلمان والياً على القدس ضمن سيادة الخليفة العباسي، ومن جهة أخرى يجعل الخليفة وكيله في تنفيذ مهامه! ثم هو يجعل شارلمان «أمير استيلاء» على الأندلس مستنداً بذلك إلى تفسير الماوردي لـ «إمارة الاستيلاء». ولكن الماوردي يبيّن

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٨٥)

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٩.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٩، الهامش رقم (١).

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.

أن إمارة الاستيلاء «تعتقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه متقلداً لأحكام الدين»^(٩٠)، فكيف يرضى الخليفة بأن يكون لشارلمان حكم الأندلس، ثم يستأذن منه أن يطبق أحكام الدين؟ وهل كان الأمويون كفاراً ليرضى الرشيد بهذا الترتيب المزري؟ ثم كيف يطمح الرشيد باسترجاع الأندلس، ويعترف مقدماً بأن الحكم فيها سيكون لغيره؟ وأخيراً نقول إن التضييق على المسيحيين كان بعد المفاوضة المزعومة لا قبلها، وذلك لضرورات عسكرية. وهكذا نرى بكلر يتخبط في موضوع لا يفهم كنهه، ويفرض فروضاً لا أساس لها في الفقه أو التاريخ الإسلامي.

أما رنسيومان، فيرى في نظرية حماية شارلمان على فلسطين أسطورة اخترعها المؤرخ الأسطوري الراهب سنت غول الذي كتب حوالي خمسين سنة بعد وفاة شارلمان، إذ جمع المعلومات عن الهدايا التي أرسلها الخليفة والبطريق مع معلومات أينهارد المضطربة ليكون قصة مضمونها أن الرشيد تنازل لشارلمان عن سيادة فلسطين وأرسل إليه وارداتها^(٩١).

ويظهر هذا الأمر من نظرية الحماية وأساسها الأسطوري، والذي أراه من هذه المعلومات المحدودة (ولم أظفر بالنص في المصادر اللاتينية الثلاثة أو الأخبار الملكية الإفريقية) هو احتمال وجود نوع من الصلات، ولكنها كانت صلات تجارية لا سياسية، وأن المسؤول عنها هم التجار اليهود العالميون الذين كانوا حلقة وصل بين الغرب والشرق، ولعلهم من اليهود الرادانية الذين كانوا يحسنون عدة لغات ويتاجرون بين فرنسا والأقطار الإسلامية والصين، كما بين ابن خرداذبة^(٩٢)، وبخاصة أن من أساليب التجار آنذ أن يدعوا بأنهم سفراء لتسهيل مصالحهم.

٤ - الرشيد والبرامكة

كان البرامكة «من أهل بيوتات بلخ»^(٩٣)، وكانوا سدة معبد النوبهار فيها^(٩٤).

(٩٠) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د. ن.، ١٩٠٩])، ص ٢٧.

(٩١) Runciman, «Charlemagne and Palestine», p. 629.

(٩٢) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، كتاب المسالك والممالك، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦، باعتناء ميخائيل جان دوغويه (لندن: مطبعة بريل، ١٩٦٧)، ص ١٥٤.

(٩٣) المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٦، ص ١٠٤.

(٩٤) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، [تحقيق] محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ٨، ص ٣٢١-٣٢٢.

ويرى بعض المؤرخين^(٩٥) أن معبد النوبهار كان بيتاً من بيوت النار الزرادشتية المهمة، ولكن الأرجح أنه كان معبداً بوذياً، كما يتضح من أقوال ابن الفقيه والقزويني وأحد الرحالة الصينيين الذي زاره ووصفه^(٩٦).

وينتسب البرامكة إلى «برمك»، وهو ليس اسم لشخص، وإنما هو لقب لكبير سدنة النوبهار. يقول المسعودي في حديثه عن النوبهار: «وكان الموكل بسدنته يدعى «البرموك»، وهو سمة عامة لكل سدنته، ومن أجل ذلك سميت «البرامكة» لأن خالد بن برمك كان من ولد من كان على هذا البيت»^(٩٧)، ويؤيده ابن الفقيه وياقوت في ذلك^(٩٨).

وأول من اتصل بالعباسيين من البرامكة خالد بن برمك الذي كان متصلاً بمحمد بن علي، ثم بإبراهيم الإمام بعده^(٩٩). وكان من رجال الدعوة البارزين، ويظهر أنه كان إدارياً قديراً^(١٠٠). ويذكر الجهشيارى عنه أنه كان يتولى تقسيم الغنائم في عسكر قحطبة، وأنه عهد إليه بتنظيم الخراج في خراسان^(١٠١). وبعدبيعة أبي العباس ولي ديوان الخراج وديوان الجند^(١٠٢)، وبعد مقتل الخلال كان يقوم مقام

(٩٥) كالمسعودي، وشمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليه فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ٢ (القاهرة: الحلبي، ١٣١٠هـ/١٨٩٢م)، ج ٢، ص ٢٤٣. ويميل إلى هذا الرأي أيضاً براون، انظر: Edward Granville Browne, *Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge: [Eng.]: University Press, 1928-1929), vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p.257.

(٩٦) يقول عنه ابن الفقيه إنه لعبادة الأصنام، انظر: أحمد بن حمد بن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٥ (لندن: مطبعة بريل، ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م)، ص ٣٢٢. ويقول القزويني: «كان بها (بلخ) النوبهار، وهو أعظم بيت من بيوت الأصنام»، ثم يقول: «وملوك الهند والصين يأتون إليه». انظر: أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، تحقيق وستنفلد عن مخطوطات برلين، غوطا وليدن (لندن: غوتنجن، ١٨٤٨ - ١٨٤٩)، ص ٢٢١، ويؤيده ياقوت الحموي في كتابه: معجم البلدان، ج ٨، ص ٣٢١. وانظر أيضاً: مقالة بارتولد عن البرامكة، في: دائرة المعارف الإسلامية، ج ١، ص ٦٦٤.

(٩٧) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (١٩٦٦)، ج ٢، ص ٣٨١ - ٣٨٢.

(٩٨) ابن الفقيه الهمداني، المصدر نفسه، ص ٣٢٢ - ٣٢٣ حيث يقول: «قسموا سادتها (النوبهار) الأكبر برمكا» ويقول ياقوت الحموي، «وكانوا يسمون السادن الأكبر برمكا». انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٢٢، ودائرة المعارف الإسلامية، ج ١، ص ٦٦٣.

(٩٩) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، التاريخ الكبير، اعنتى بترتيبه وتصحيحه عبد القادر بدران،

٥ ج في ٣ (دمشق: مطبعة روضة الشام، ١٣٢٩ - ١٣٣٢هـ/١٩١١ - ١٩١٣م)، ج ٥، ص ٢٨.

(١٠٠) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٨٠.

(١٠١) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٨٧.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

الوزير^(١٠٣). ثم كان خالد من كبار مشاوري المنصور، فولي له ديوان الخراج^(١٠٤)، وولي عدة ولايات كولاية فارس، ثم ولاية الري وطبرستان ودنباوند^(١٠٥). ومما يذكر عنه أنه أشار على المنصور بعدم هدم إيوان كسرى عندما فكر بذلك لحاجته إلى مواد البناء، فعلق المنصور على ذلك قائلاً: «أبيت إلا الميل إلى أصحابك العجم»^(١٠٦).

وقد حافظ خالد على نفوذه في خلافة المهدي، فيذكر الجهشيارى أن هذا الخليفة ولاه مقاطعة فارس «فقسط الخراج على أهلها ووضع عنهم خراج الشجر وكانوا يلزمون له خراجاً ثقيلاً»، ثم غضب عليه الخليفة، فشفعت له الخيزران، فرد إلى منزلته^(١٠٧)، وهذه هي البادرة الأولى للتعاون بين البرامكة والخيزران.

وفي سنة ١٦١هـ (٧٧٧ - ٧٧٨م) عهد المهدي إليه بتربية ابنه هارون^(١٠٨). ولما قاد هذا الأمير الصائفة سنة ١٦٣هـ (٧٧٩ - ٧٨٠م) قلّد المهدي خالدًا كتابة ابنه ونفقاته وتدريب أمر عسكريه، فأنجز مهمته بنجاح وحسن أثره لدى الخليفة^(١٠٩). وقد توفي خالد سنة ١٦٥هـ (٧٨١ - ٧٨٢م).

واعتنى خالد بتربية ابنه يحيى، فلا عجب أن عينَ هذا كاتباً للأمير هارون الذي ولي على المغرب (الأراضي الواقعة غرب الفرات سنة ١٦٣هـ/ ٧٨٠م)^(١١٠).

ولما بويغ الهادي أقر يحيى على وظائفه، ويذكر الجهشيارى «أن الهادي أمر يحيى أن يقوم بأمر هارون أخيه وأقره على كتابته وتدريب الأعمال التي كانت إليه»^(١١١). ولما عزم الهادي على خلع الرشيد أدى يحيى دوراً مهماً في إنقاذ هارون وفي نقل الخلافة إليه، كما أنه كان في تعاون مع الخيزران^(١١٢).

(١٠٣) المصدر نفسه، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٥٩، ويقول البعض إنه استوزره، انظر أيضاً: المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٢٩٩؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليهِ فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٢٠٦ - ٢٠٧، وابن عساكر، التاريخ الكبير، ج ٥، ص ٢٨.

(١٠٤) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٩٩ و ٢٣٦.

(١٠٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٢٦٠، وابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(١٠٧) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٠٨) انظر مادة «البرامكة»، في: دائرة المعارف الإسلامية.

(١٠٩) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١١٠) انظر: مادة «البرامكة» في: دائرة المعارف الإسلامية، والطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٢٤.

(١١١) انظر: الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٦٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣.

(١١٢) انظر: المصدران نفسهما، ص ١٦٩ - ١٧١، وج ١٠، ص ٣٣ - ٣٥ على التوالي.

ثالثاً: البرامكة قبل الرشيد

من هذا العرض الموجز يتضح لنا أن البرامكة أدوا دوراً ذا شأن قبل خلافة الرشيد، ولكنه ثانوي بالنسبة إلى سلطتهم ونفوذهم في عهد هذا الخليفة.

فلما بويع الرشيد بالخلافة، عرف ليحيى فضله وخدمته، فقلده وزارته وأعطاه سلطة تكاد تكون مطلقة، وقال له: «يا أبت، أنت أجلسني هذا المجلس ببركة رأيك وحسن تدبيرك، وقد قلدتك أمر الرعية وأخرجته من عنقي إليك، فاحكم بما ترى واستعمل من شئت وأسقط من رأيت، فإني غير ناظم معك في شيء»^(١١٣). ويقول الجهشيارى: «وكانت الدواوين كلها إلى يحيى بن خالد سوى ديوان الخاتم»^(١١٤). ثم عهد هذا الديوان إلى يحيى سنة ١٧١هـ/ ٧٨٧م، «فاجتمعت له الوزارتان»^(١١٥). وخصّ الرشيد يحيى بامتيازات جديدة، فهو «أول من أمر من الوزراء... وكانت الكتب التي تنفذ من ديوان الخراج تؤرخ باسم يحيى بن خالد، ولم تكن تنفذ إلا عن الخليفة»^(١١٦). ويقول عنه الفخري: «وكان يحيى... كاتباً بليغاً لبيباً أديباً سديداً صائب الآراء حسن التعبير... قوياً على الأمور جواداً حليماً عفيفاً»^(١١٧). وقد استطاع بمساعدة ولديه الفضل، وهو الأكبر، وجعفر، من إدارة الامبراطورية العباسية سبع عشرة سنة (١٧٠ - ١٨٧هـ/ ٧٨٦ - ٨٠٣م).

والفضل هو أخو الرشيد بالرضاعة^(١١٨)، وهو جدّي بطبعه، وفي أخلاقه خشونة^(١١٩). وكان أبوه يقدمه على جعفر^(١٢٠)، ويظهر أنه كان أكثر من أخيه أهمية في الإدارة الفعلية. ويروي الفخري أن الرشيد قال يوماً ليحيى: «يا أباي ما بال الناس يسمون الفضل الوزير الصغير ولا يسمون جعفرأ بذلك؟ قال يحيى: لأن الفضل يخلفني»^(١٢١). وقد ولي الفضل ولايات مهمة وانتدب لمهمات خطيرة، فهو الذي أخذ

(١١٣) المصدران نفسهما، ص ١٧٧؛ ج ١٠، ص ٥٠، وابن خلكان، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ ويليّه فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليّه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ٢، ص ٤٤٣.

(١١٤) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١١٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥١.

(١١٦) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٧٧ - ١٧٨.

(١١٧) ابن الطقطقى، الفخري في الأدب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٧٩.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٨٣، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٤٨.

(١١٩) ابن الطقطقى، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٢٠) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٨٩.

(١٢١) ابن الطقطقى، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

ثورة يحيى بن عبد الله العلوي بمهارة ومن دون سفك دماء. وقد ولاه الرشيد سنة ١٧٦هـ/ ٧٩٢م على الجبال وطبرستان وديابوند وأرمينية^(١٢٢). وفي سنة ١٧٨ - ١٧٩هـ/ ٧٩٥م ولاه على خراسان. ويقول الطبري إنه أحسن السيرة فيها^(١٢٣). ويبين الجهشيارى أنه أحرق «دفاتر البقايا» وزاد في رواتب الجند والقواد وأكرم الكتاب^(١٢٤). وتنسب إليه بعض الأعمال العظيمة في أثناء ولايته خراسان كإنشاء جيش خراساني من خمسمائة ألف سماهم «العباسية»، وبناء مساجد ورباطات كثيرة وحفر قناة في بلخ^(١٢٥). وهذا كثير إذا لاحظنا أن مدة ولايته كانت سنة واحدة، وأنه كان مشغولاً في أول أمره بالأنس والملذات حتى عابه والده على ذلك^(١٢٦). ولعل هذا مثل من أمثلة مبالغات الكتاب في أعمال البرامكة.

وقد عهد الرشيد إلى الفضل بتربية الأمين^(١٢٧). ويقول الطبري إن الفضل أدى دوراً في البيعة للأمين، إذ إنه «لما تولى خراسان أجمع على البيعة لمحمد... فلما تناهى الخبر إلى الرشيد بذلك وباع له أهل المشرق بايع لمحمد وكتب إلى الآفاق»^(١٢٨). ولكن اليعقوبي يبين أن البيعة للأمين كانت في سنة ١٧٦هـ/ ٧٩٢م^(١٢٩)، وأخيراً نذكر أن الفضل كان أول من أشعل المصابيح في المساجد في شهر رمضان^(١٣٠).

وهكذا تتضح أهمية الدور الذي أداه الفضل في الدولة، وأنه اقتصر على الأشغال الرسمية ولم يؤد دوراً مهماً في حياة البلاط لطبيعته الجدية^(١٣١)، فذكر ابن كثير أن الفضل أكبر رتبة عند الرشيد من جعفر، وأن جعفرأ كان أحظى عند الرشيد من أخيه وأخص^(١٣٢).

(١٢٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٥٤.

(١٢٣) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٦٣.

(١٢٤) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٩٠.

(١٢٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٦٢ - ٦٣، ودائرة المعارف الإسلامية، ج ١، ص ٦٦٣.

(١٢٦) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (١٩٦٦)، ج ٣، ص ٢٨٤.

(١٢٧) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٩٣.

(١٢٨) المصدر نفسه، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٥٣.

(١٢٩) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٤٠.

(١٣٠) دائرة المعارف الإسلامية، ج ١، ص ٦٦٣.

(١٣١) يذكر الجهشيارى أن الفضل كان لا يشرب النبيذ، وكان يقول: لو علمت أن الماء ينقص من

مروءتي لما شربته، انظر: الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٩٤، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٨٢.

(١٣٢) أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٩ - ١٩٣٩)، ج ١٠، ص ٢١٠ - ٢١١.

وأما جعفر، فقد كان شاباً^(١٣٣) مترفاً ظريفاً اشتهر بفصاحته وبيانه، ويقول عنه الفخري: «كان جعفر فصيحاً لبيباً ذكياً فطناً كريماً حليماً»^(١٣٤). وكانت توقعاته على رقايع المتظلمين نماذج للكتاب. يقول الجهمشياري: «كان جعفر كاتباً بليغاً، وكان إذا وقع نسخت توقعاته وتدورست بلاغاته»^(١٣٥). وكان مشهوراً بالتأنق بلباسه ومسكنه^(١٣٦)، ومما يذكر عنه أنه أول من أدخل لبس الأطواق (الياخة) لطول رقبته^(١٣٧).

١ - نفوذ البرامكة في عصر الرشيد

والظاهر أن جعفرأ اختص بمنادمة الرشيد وخدمته لسهولة أخلاقه^(١٣٨)، وكان يلازمه دائماً عدا سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٧م حين ذهب لتهدئة العصية القبلية في الشام. وهناك إشارات إلى تولية جعفر على بعض الولايات، ولكنه كان يرسل نواباً عنه. ففي سنة ١٧٦هـ/ ٧٩٢م ولاه الرشيد المغرب من الأنبار إلى أفريقية، فأرسل نائباً عنه^(١٣٩). وكذلك انتدب من ينوب عنه حينما ولي خراسان سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٧م^(١٤٠). ولهذا، ولانشغاله بخدمة الرشيد، فإنه يصعب معرفة مدى مشاركته في تسير سياسة الدولة، وربما كان دوره السياسي ضعيفاً بالنسبة إلى دور أخيه وأبيه.

ولكن جعفرأ كان واسع النفوذ لأنه كان أكثر البرامكة اتصالاً بالرشيد صديقاً ونديماً. ويقول الجهمشياري: «وغلّب جعفر على الرشيد غلبة شديدة حتى صار لا يقدم عليه أحداً»^(١٤١). وقد بالغ الكتاب في وصف تلك العلاقة، فيقول الجهمشياري إن الرشيد كان «يسمي جعفرأ أخي ويدخله معه في ثوبه»^(١٤٢). وقال آخر: إنه «كان

(١٣٣) كان سنة سبع وثلاثون سنة عندما قتل.

(١٣٤) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٨٦.

(١٣٥) انظر: الجهمشياري، الوزراء والكتاب، ص ٢٠٤ و ٢١٠.

(١٣٦) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٠، ص ١٨٩، وابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(١٣٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، حققه وشرحه حسن السندوي، ط ٢

(القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢)، ج ٣، ص ٢١٢.

(١٣٨) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٣٩) انظر: الجهمشياري، الوزراء والكتاب، ص ١٩٠، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر

السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج ٢ في ١ (القاهرة: [د، ن.د.]، ١٣٢١هـ/

[١٩٠٣م])، ج ٢، ص ٨-٩.

(١٤٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٨٦، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ٦١.

(١٤١) الجهمشياري، المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

يجلس معه في حلة واحدة قد اتخذ لها جيبان»^(١٤٣). وبنتيجة هذه الألفة وصلت دالة جعفر على الرشيد إلى حد بعيد، كما يظهر من وعد جعفر لعبد الملك بن صالح العباسي، وقد زاره مساء، بتنفيذ رغباته، وهي «أن في قلب أمير المؤمنين هنة فتسأله الرضى عني، فقال: قد رضى عنك أمير المؤمنين. قال: وعلي أربعة آلاف درهم تقضي عني، قال: إنها لعندي حاضرة ولكن اجعلها من مال أمير المؤمنين. قال: وابني إبراهيم، أحب أن أشد ظهره بصهر من أولاد الخليفة، قال: قد زوجه أمير المؤمنين الغالية. قال: وأحب أن يحقق لواء على رأسه، قال: قد ولاه مصر». وفي اليوم التالي نفذ الرشيد ما قاله جعفر^(١٤٤)، وهذه الحادثة أثارت استغراب المؤرخين أنفسهم^(١٤٥).

وهكذا بلغ جعفر منتهى التنفذ والإدلال، فكان يحى يخاف عاقبة هذه الصلة الشخصية حتى قال للرشيد يوماً: «يا أمير المؤمنين إني أكره مداخل جعفر، ولست آمن أن ترجع العاقبة علي في ذلك منك، فلو أعفيتة واقتصرت على ما يتولاه من جسيم أعمالك لكان أحب إلي وأولى بتفضيلك وآمن عليه عندي»^(١٤٦). وكم نصح يحيى ابنه بالإقلاع عن اندفاعه ولكن من دون جدوى^(١٤٧)؟

وما نوّه باسم جعفر أن الخليفة أشركه معه بالنظر في المظالم^(١٤٨)، وقلده مراقبة دور الضرب والطرز^(١٤٩) والبريد^(١٥٠). وقد كانت توليته على دور الضرب بدعة جديدة، وامتيازاً عجبياً، ويشرح المقرئ ذلك، فيقول: «وهارون الرشيد أول خليفة ترفع عن مباشرة العيار بنفسه، وقد كان الخلفاء من قبله يتولون النظر في عيار

(١٤٣) عبد الملك بن عبد الله بن بدرون، شرح قصيدة ابن عبدون (القاهرة: مطبعة السعادة، [د.ت.])، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(١٤٤) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢١٣-٢١٤؛ ابن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٨٧-٨٨، وابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويلي فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويلي العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ١٠٥-١٠٦.

(١٤٥) انظر: أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ج ٤ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧-١٣٣٩هـ/١٩١٨-١٩٢٠م؟)، ج ١، ص ٤٠٥-٤٠٦، والجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢١٣-٢١٤.

(١٤٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٨٣، والجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(١٤٧) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٢٤-٢٢٥.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(١٤٩) الطرز: (جمع طراز) وتعني في هذا العصر معامل النسيج الخاصة بالخليفة لحياكة الخلع والملابس والأعلام والستائر والشارات الرسمية. انظر: مادة «طرز» (Tiraz) في: دائرة المعارف الإسلامية، الملحق. (١٥٠) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

الدراهم والدنانير بأنفسهم، وكان هذا مما نوه باسم جعفر بن يحيى البرمكي، إذ هو شيء لم يتشرف به أحد قبله». كما إن الرشيد أمر بكتابة اسم جعفر على الدنانير والدرهم في مدينة السلام وفي المحمدية^(١٥١).

وعهد إلى جعفر بتربية المأمون وتدريبه. ويقال إنه أشار على الرشيد بالبيعة لهذا الأمير بعد الأمين^(١٥٢). ويروى أنه أكد على الأمين إيمانه حين علّق كتاب العهد^(١٥٣).

نرى من هذا العرض أن الرشيد أعطى البرامكة سلطات كبيرة، وأفسح لهم المجال في الأمور، فكان لهم أثر مهم في تسيير دفة الدولة، وبخاصة في حياة الخيزران، ولكن يجب ألا يستنتج من ذلك أن الرشيد كان عاملاً لا يعتدّ به أو أن البرامكة كانوا أحراراً في جميع تصرفاتهم وغير خاضعين لرقابة الرشيد. وهناك أمور تدل على أن الخليفة كان يراقبهم، وأنهم لم يكونوا دائماً مسيطرين على كل شيء. ولعل تعليق الرشيد على رقعة أرسلها إليه يحيى من السجن (يستعطفه ويذكر له حرمة وتربيته له) تبين لنا وجهة نظره، إذ وقّع على ظهر الرقعة: «إنما مثلك يا يحيى ما قال الله عز وجل: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾»^(١٥٤) كما أن يحيى في أوج عظمته لم يكن يستبد برأيه، بل كان يستشير الخيزران (تلك المرأة الطموحة الدساسة) دائماً، فيقول الطبري: «وكانت الخيزران هي النازرة في الأمور، وكان يحيى يعرض عليها ويصدر عن أمرها»^(١٥٥). ويقول الجهشيارى: «وقام يحيى بالأمور وكان يعرض على الخيزران ويورد ويصدر عن أمرها»^(١٥٦).

وقد كان أوج عز البرامكة في حياة الخيزران، فلما توفيت سنة ١٧٣هـ - ٧٨٩م - ٧٩٠م^(١٥٧) فقد يحيى بوفاتها حليفاً مهماً. ويمكن ملاحظة أثرها من أن الرشيد أخذ

(١٥١) أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، شذور العقود في ذكر النقود (النجف: [د. ن. : د. ت.])، ص ١١ و ٢١.

(١٥٢) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢١١.

(١٥٣) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (١٩٦٦)، ج ٣، ص ٢٧٢.

(١٥٤) القرآن الكريم، «سورة النحل»، الآية ١١٢، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٥٣ -

١٥٤.

(١٥٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٥٠.

(١٥٦) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٧٧.

(١٥٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥١.

الخاتم يوم وفاتها من البرامكة وسلمه إلى عدوهم الفضل بن الربيع وقال له: «وحي المهدي... إني لأهم لك من الليل بالشيء من التولية وغيرها، فتمنعي أُمي فأطيع أمرها»^(١٥٨). وفي سنة ١٧٩هـ/ ٧٩٥م صرف محمد بن خالد بن برمك من حجابته وقلدها الفضل بن الربيع^(١٥٩). وفي السنة التالية ولّى علي بن عيسى بن ماهان أحد أعداء البرامكة على خراسان ضد رغبة يحيى^(١٦٠)، وإذا علمنا أن خراسان هي أهم ولايات المملكة استطعنا تقدير خطورة تلك التولية. ويذكر الجهشيارى أن الرشيد أخذ الحرس من جعفر وقلده هرثمة بن أعين^(١٦١).

وهكذا يظهر أن الرشيد بحكم ظروف بيعته وصداقة الخيزران والبرامكة أعطى هؤلاء سلطة كبيرة، فاشتطوا، ثم توفيت أمه فأخذ يسعى بالتدريج لتشذيب تلك السلطة ولمعادلتها بتقريب أعدائهم، ولكنه أدرك عظم خطرهم، فأخذ يسعى إلى نكبتهم حتى نجح أخيراً سنة ١٨٧هـ/ ٨٠٢م.

وقبل البحث عن أسباب النكبة أقول إنه من الصعب إعطاء فكرة وثيقة عن الدور الذي لعبه البرامكة لأن الرواة يتعصبون لهم أو عليهم، فبينما يصفهم البعض بالديانة والميل لبناء المساجد وأعمال الخير، إذ يتهمهم خصومهم بالزندقة، إلا أن أعداءهم في ميادين الأدب والتاريخ قليلون إلى درجة تكون معدومة، بينما نجد أنصارهم لا يحصون، ويرجع ذلك إلى وجود الكتاب الأعاجم المتعصبين لهم (مثل سهل بن هارون) الذين يطنبون في مدحهم. ثم إن المؤرخين يتعصبون للكتاب، والبرامكة كانوا كتاباً، بل يعتبرون أيضاً من مؤسسي هذه الطبقة، فسكت الكتاب عن أخطائهم. ولهذا، كما يقول بارتولد: «لا يصح الاعتماد على القول بأن عصر الرشيد تدهور بزوال البرامكة»^(١٦٢). ولا ننس أثر كرم البرامكة على الناس بعامّة.

وهذا التطرف من خصوم البرامكة وأصدقائهم، مع شدة تكتم الرشيد في الإقدام على عمله^(١٦٣)، فسح المجال للأراجيف والإشاعات، وجعل بعض المؤرخين

(١٥٨) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥٢.

(١٥٩) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(١٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٦٢) انظر: مادة «البرامكة»، في: دائرة المعارف الإسلامية، ج ١، ص ٦٦٤ وما بعدها.

(١٦٣) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٥٢؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ ويليّه قوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليّه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ١٠٨، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٨٦.

يتخبطون في ظلام من أمر النكبة، ويختلفون في تعليلها، فيقول المسعودي: «واختلف في سبب ذلك»^(١٦٤). ويقول اليعقوبي: «وأكثر الناس في أسباب السخط عليهم مختلفون»^(١٦٥). ويقول الطبري: «أما سبب غضبه عليه - جعفر - الذي قتله عنده فإنه مختلف فيه»^(١٦٦). ويقول أبو الفداء: «وقد اختلف الناس في سبب ذلك (نكبة البرامكة) اختلافاً كثيراً»^(١٦٧).

ولنستعرض الآن الآراء والروايات المختلفة. وأول ما يتبادر إلى الذهن قصة العباسية أخت الرشيد التي انتشرت بين العامة قديماً وحديثاً لمسحتها العاطفية، وأول من أفرد لها كتاباً خاصاً هو الأتليدي وكان بعنوان: إعلام الناس فيما وقع للبرامكة مع بني العباس. ويكفي الباحث أن يقرأه ليرى شكله الأسطوري واضطرابه وبعده عن الدقة. ثم انتشرت القصة في الوقت الحاضر بتأثير رواية زيدان: العباسية أخت الرشيد، ورواية: الرشيد والبرامكة للأب أنطون اليسوعي^(١٦٨). وقد نغض النظر عن هذين الكتائين، إذ ذهب التدقيق التاريخي فيهما ضحية التسلية والمتعة، وإن كنا نلوم المؤلفين على اتخاذ موضوع كهذا لترقية فن الرواية التاريخية.

وقد أرخى بعض المحدثين الذين كتبوا في التاريخ، كالمندور^(١٦٩) وخدابخش^(١٧٠) العنان لخيالهم وقبلوا القصة بشكلها الأسطوري، ولكني لا أشك في أنها موضوعة. إن الدينوري صاحب كتاب: الأخبار الطوال، واليعقوبي، ذلك المؤرخ العراقي الذي عرف الشؤون الداخلية جيداً، لا يذكرانها، والجهشياري وهو من فحول مؤرخي العراق ومن أوثق المصادر يفندوها، إذ يروي أن عبيد الله بن يحيى بن خاقان سأل مسروراً الكبير^(١٧١) في خلافة المتوكل عن سبب إيقاع الرشيد بالبرامكة، فأجاب مسرور: «كأنك تريد ما نقوله العامة فيما ادعوه من أمر المرأة...»

(١٦٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (١٩٦٦)، ج ٣، ص ٢٨٤.

(١٦٥) انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٤، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب

السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٩٠.

(١٦٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٧٩.

(١٦٧) عماد الدين اسماعيل بن علي أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر: تاريخ أبي الفداء، ج ٤ في ٢

(القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م)، ج ٢، ص ١٦.

(١٦٨) أنطون رباط، الرشيد والبرامكة (بيروت: [د. ن.].، ١٩١٠).

(١٦٩) المندور، حضارة الإسلام في دار السلام، ص ٣٦٣.

S. Khuda Bukhsh, Contributions to the History of Islamic Civilization, 2 vols. (Calcutta: (١٧٠) [n. pb.], 1929-1930), vol. 2, pp. 116-117.

(١٧١) مسرور هو الذي قتل جعفر، وكان موضع ثقة الرشيد ورئيس البريد أو قل رئيس الشرطة

السرية.

لا والله ما لشيء من هذا أصل»^(١٧٢)، وابن كثير يقول: «ومن العلماء من أنكر ذلك (أي قصة العباسة)^(١٧٣). ويفهم من ابن قتيبة أن العباسة كانت متزوجة، إذ يقول: «أما العباسة فزوجها هارون محمد بن سليمان، فمات عنها، فزوجها من إبراهيم بن صالح بن علي»^(١٧٤). وأخيراً جاء ابن خلدون فنبذها بكل احتقار مبيناً أنها مدسوسة.

وهناك نقطة مهمة، وهي أن نكبة البرامكة لم تكن فجائية كما يتصور البعض، ولا كانت نتيجة ثورة عاطفية أو عصبية كما يقول بعض الكتاب^(١٧٥)، بل بعد تفكير طويل. ويروي ابن عبد ربه عن إسحق بن علي بن عبد الله بن العباس أن الرشيد أخبره بشكبه في تصرفات البرامكة وشاوره في أمرهم «ثم كان قتلهم بعد ست سنين من تاريخ ذلك اليوم»^(١٧٦). ويروي اليعقوبي عن إسماعيل بن صبيح الكاتب أنه قال: «بعث إلي الرشيد يوماً فقال: إني أريد أن أوقع بآل برمك إيقاعاً ما أوقعته بأحد وأجعلهم أحدثاً ونكالاً إلى الأبد... ثم حال الحول وحول ثان ثم حول ثالث، فلما كان رأس الحول الرابع قتلهم»^(١٧٧). ويروي الجهشيارى عن السندي بن شاهك (صاحب الشرطة) أن الرشيد أسر إليه أن يستعد للقبض على البرامكة وحجز أموالهم قبل سنة من تنفيذ العقوبة^(١٧٨). وهذه الروايات تبيّن أن الرشيد تروى مدة طويلة قبل نكبة البرامكة.

ولبارتولد رأي طريف في نكبة البرامكة، مجمله أن المذهب الشيعي انتشر في إيران بين الطبقات العامة لأنها وجدت فيه وسيلة لمقاومة الأمويين الستة، وأن الأرستقراطية الفارسية اتفقت مؤقتاً مع العامة واجتمعت تحت راية أبي مسلم «وهو أحد رؤساء الشيعة» وحاربوا الأمويين، «ولما بلغوا الغاية تباينت المنافع، فقتل أبو مسلم وقام أنصاره ضد العباسيين، وقد ثابر البرامكة ممثلو الطبقة الأرستقراطية على العمل لصالح الخلفاء العباسيين إلى أن صاروا ضحية رد الفعل الديني في أواخر

(١٧٢) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٥٤.

(١٧٣) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٠، ص ١٨٩.

(١٧٤) ابن قتيبة، المعارف، ص ١٦٦.

(١٧٥) Syed Ameer Ali, *A Short History of the Saracens; Being a Concise Account of the Rise and Decline of the Saracenic Power and of the Economic, Social and Intellectual Development of the Arab Nation from the Earliest Times to the Destruction of Bagdad, and the Expulsion of the Moors from Spain* (London: Macmillan, 1934), p. 210; Bukhsh, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, vol. 2, p. 117, and Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 257.

(١٧٦) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر، ج ٤ (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ج ٣، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

(١٧٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(١٧٨) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

خلافة هارون الرشيد^(١٧٩). وفي هذا الرأي نقطتان: الأولى وهي أن النزاع الطبقي في إيران بين العامة والأرستقراطية والنزاع السياسي بين الفرس والعرب، بدا بثوب مذهبي بشكل نزاع بين الشيعة والسنة، والثانية هي أنه بعد القضاء على الأمويين رجع النزاع الطبقي الذي نُسِي أثناء النضال ضد الأمويين. ولكن بارتولد انحرف عن الصواب في هذا التفسير، لأن المذهب الشيعي لم ينتشر في إيران بشكل واسع آنئذ^(١٨٠)، ولأن الدعوة كانت عباسية والشيعة شيعة بني العباس لا شيعة العلويين كما أوضحنا في الفصل الأول. وإذا سلمنا جدلاً أن الأرستقراطية انضمت موقتاً إلى المذهب الشيعي فإن الخلافات رجعت بعد الانتصار على الأمويين ورجع الأرستقراطية (وممثلوهم البرامكة) إلى الاتحاد مع الدولة الحاكمة (كما يقول بارتولد)، وفي تلك الحالة لا يمكن اعتبار البرامكة شيعة. ثم ليس هناك ما يدل على أن الرشيد كان يغضى عن الشيعة العلوية أو يتسامح معهم، وأنه حصل لديه رد فعل ديني في أواخر أيامه. وأخيراً، يجب أن نُمَيِّز بين وجود ميول علوية عند البرامكة وتسميتهم شيعة، فالفرق كبير بين الحالتين.

أما رأي الدكتور الرفاعي^(١٨١) بأن البرامكة كانوا معتزلة، فأدى ذلك إلى نكبتهم، فليس هناك ما يؤيده، ولم يبين لنا الدكتور ما حمله على ذكر رأي كهذا.

٢ - أسباب نكبة البرامكة

هذه مجمل الآراء والإشاعات التي صادفتها في تفسير نكبة البرامكة. وأنا أرى أنها نتجت من أسباب متنوعة مشتبكة أثرت في الرشيد خلال فترة استخدامه البرامكة، ويمكن إجمالها بما يلي:

أ - السبب السياسي

لقد أظهر البرامكة ميولاً سياسية خطيرة على سلامة الدولة، وأخطر مثل لذلك إطلاق جعفر (أو الفضل) يحيى بن عبد الله من السجن: «حرمًا لدماء أهل البيت بزعمه ودالة على السلطان في حكمه»^(١٨٢) من دون معرفة الرشيد، فأخبره الفضل

(١٧٩) ف. بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، نقله من التركية إلى اللغة العربية حمزة طاهر؛ قدم له

عبد الوهاب عزام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٢)، ص ٦٥ - ٦٦.

(١٨٠) انظر: جبريالي، المأمون والعلويون (بالإيطالية).

(١٨١) رفاعي، عصر المأمون، ج ١، ص ١٨٥.

(١٨٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، طبعة مصطفى محمد (بيروت:

[د. ن.: د. ت. I]، ص ١٦.

بن الربيع بذلك. وعندئذ استفسر الخليفة من جعفر فاعترف بما فعل، فلم يظهر له تأثيره، بل قال: «نعم فعلت، ما عدوت ما كان في نفسي»، ثم قال بعد ذهاب جعفر: «قتلني الله بسيف الهدى على عمل الضلالة إن لم أقتلك»^(١٨٣). ويقول الطبري عند إيراد هذه الرواية: «ذكر أبو محمد اليزيدي، وكان فيما قيل من أعلم الناس بأخبار القوم قال: من قال إن الرشيد قتل جعفر بن يحيى بغير سبب يحيى بن عبد الله بن حسن فلا تصدقه»، ما يدل على أهمية هذه الحادثة. ويبين الجهشياري أن الرشيد اتهم يحيى البرمكي بأنه أرسل مئتي ألف دينار إلى يحيى بن عبد الله عندما خرج بالديلم^(١٨٤).

ويذكر الأصبهاني أن الرشيد غضب على الفضل بن يحيى لأنه دفع إليه الإمام موسى بن جعفر وأراد منه فعل شيء «فلم يفعله وبلغه أنه عنده في رفاهة وسعة»، فأرسل إلى السندي بن شاهك في بغداد (والرشيد آتئذ في الرقة) بجلد الفضل، وصرح بحضور يحيى: «أيها الناس إن الفضل قد عصاني وخالف طاعتي، فرأيت أن ألعنه»، ولكن يحيى أرضى الرشيد في الأخير^(١٨٥). ويؤيد الجهشياري هذه الرواية، إذ يقول: «ثم ظهر من الرشيد سنة ١٨٣هـ سخط على الفضل بن يحيى، فشحص إلى الرقة ومعه أمه... فرضي عنه... ولم يرد إليه شيئاً من أعماله»^(١٨٦).

ويروي الطبري أن علي بن عيسى بن ماهان «اتهم موسى بن يحيى البرمكي عند الرشيد في أمر خراسان وأعلمه طاعة أهلها له ومحبتهم إياه، وأنه يكاتبهم ويعمل على الانسلاخ إليهم والثوب به معهم، فوقر ذلك في نفس الرشيد عليه وأوحشه منه». وقد أثرت هذه التهمة في الرشيد حتى إنه أمر بسجن موسى سنة ١٨٦هـ/ ٨٠١م، ثم أطلقه بعد توسط أم الفضل، وبعد وعد يحيى بأن ابنه لن يقوم بسوء^(١٨٧).

وهكذا نرى تكدر العلاقة بين الرشيد والبرامكة نتيجة تصرفات جعفر واثام الفضل وموسى في الناحية السياسية، ما ولد عند الرشيد شكاً عميقاً بنياتهم. وقد قال الأربلي: «وقيل أرادت البرامكة إفساد الملك فقتلهم الرشيد لذلك»^(١٨٨).

(١٨٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٨٠ - ٨١.

(١٨٤) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٢٤٣.

(١٨٥) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

(١٨٦) الجهشياري، المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(١٨٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٨٣.

(١٨٨) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ١٠٦.

ب - السبب المالي

تسلط البرامكة على أموال الدولة، وتطرفوا في إنفاقها بحسب ميولهم وقيدوا الرشيد في هذه الناحية. ويقول ابن خلدون: «إنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة واجتفافهم أموال الجباية حتى كان يطلب السير من المال فلا يصل إليه». ثم يقول: «وتسيرت إلى خزائهم في سبيل التزلف ولاستمالة أموال الجباية»^(١٨٩). وبيّن الجهشيارى مدى سيطرة البرامكة في الناحية المالية حين يقول: «وكان البرامكة قد فارقوا الرشيد على شيء يطلقونه له من المال للحوادث سوى نفقاته وما يحتاج إليه هو وعياله، وأنه طلب من جعفر عشرة آلاف درهم، فقال: لا توجد عندنا دراهم»^(١٩٠). هذا مع العلم بأن وارد الدولة بلغ في عهد الرشيد ٥٣٠,٣١٢,٠٠٠ درهم^(١٩١). ويروي الجهشيارى أن الرشيد طلب مرة من يحيى مليون درهم، وكان قد ورد من فارس ستة ملايين درهم، فلم يجب طلبه، ثم أخذ يحيى منها مليوناً ونصفاً وفرقها في عماله^(١٩٢).

ومن جهة أخرى امتلك البرامكة الضياع وأسرفوا في العطايا والهبات حتى أوغروا صدر الرشيد ونافسوه في الأبهة والجاه، فقد بنى جعفر داراً أنفق عليها عشرين مليوناً من الدراهم^(١٩٣). ويقول الدميري: «قتل جعفر لأنه قد حاز ضياع الدنيا لنفسه، وكان الرشيد إذا سافر لا يمر بضیعة ولا بستان إلا قيل هذا لجعفر»^(١٩٤). ويروي الجهشيارى أن يحيى لما أحس بتغير الرشيد عليه شاور في أمره صديقاً له من الهاشميين، فقال هذا: «إن أمير المؤمنين قد أحب جمع المال وكثر ولده، فأحب أن يعقد لهم الضياع وقد كثر على أصحابك عنده، فلو نظرت إلى ما في أيديهم من ضياع وأموال فجعلتها لولد أمير المؤمنين، وتقربت بها إليه رجوت لك السلامة»، ولكن يحيى لم يرض بذلك^(١٩٥). ويروي أن الرشيد قال لمسرور: إن البرامكة «قد نهبوا مالي وذهبوا بخزائني»^(١٩٦). ويذكر الأتليدي أن الرشيد كان يقول: «أغنيانهم (أي

(١٨٩) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ١٥ - ١٦.

(١٩٠) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(١٩٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٨٢.

(١٩٤) كمال الدين محمد بن موسى الدميري، حياة الحيوان الكبرى: وبهامشه عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات لزكريا بن محمد بن محمود القزويني، ج ٢ في ١ (بولاق: المطبعة الميمنية، ١٣٠٥هـ/ [١٨٨٧م]).

(١٩٥) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٧٧.

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

البرامكة) وأفقرُوا أولادنا، ولم تكن لأحد من أولادنا ضيعة من ضياع البرامكة»^(١٩٧). وقد ضرب الرشيد يحيى مائتي سوط ليقرّ له بما أخفاه من الأموال^(١٩٨).

ويمكننا الحصول على فكرة تقريبية لما أخذه البرامكة من أموال الدولة إذا نظرنا إلى واردتهم السنوي وإلى عظم الهبات التي وهبها. ويذكر ابن عبد ربه وابن قتيبة أن مبالغ جباية البرامكة سنوياً بلغت عشرين مليون درهم، وأن مقدار ما قبضه الرشيد من أموالهم بلغ ثلاثين مليوناً وستمئة ألف درهم (أو ستمئة ألف وستة وسبعين ألف درهم)، إضافة إلى سائر ضياعهم وغلاتهم ودورهم ورياشهم والدقيق والجليل من مواهبهم، فإن ذلك لا يوصف أقله ولا يعرف أيسره إلا من أحصى الأعمال وعرف منتهى الآجال^(١٩٩). ويروي الجهشيارى أن مسروراً الخادم وجد أكثر أموال البرامكة على شكل ضياع وجوهر، بينما أنفقوا أكثر الدراهم في المكارم^(٢٠٠).

أما عطايا البرامكة وهباتهم، فهي أشهر من أن تذكر^(٢٠١). وقد ضرب جعفر دنانير خاصة للصلوات يقلد بها الخلفاء. ويذكر الخطيب البغدادي أنه وجد في خزانة الجعفر بن يحيى في صرة ألف دينار قيمة كل دينار مئة دينار ودينار، ويقول إن جعفرأمر أن تضرب دنانير في كل منها ثلاثمئة دينار^(٢٠٢). ويذكر الجهشيارى أنه وجد في بركة لجعفر أربعة آلاف دينار وزن كل دينار مئة دينار ودينار^(٢٠٣).

لذلك أنستغرب إذا استنكار الرشيد تبذير البرامكة أموال الدولة واستثثارهم بها بينما قيدوه في نفقاته!

ج - ميول البرامكة الفارسية

إن ميول البرامكة الفارسية أفسحت المجال لاتهمهم، وقد ظهرت هذه الميول في مناسبات مختلفة على الرغم من تحفظهم، فيحیی قرب بني سهل وهم مجوس،

(١٩٧) محمد دياب الأتليدي، أعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس (القاهرة: [د. ن. : د. ت.]، ص ١١٥.

(١٩٨) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(١٩٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة النيل، [١٩٣١ هـ/ ١٩١٢ م])، ج ٢، ص ٣٢٢ - ٣٢٤، وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ٢٦١.

(٢٠٠) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٢٠١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٢ و ٢٢٢ - ٢٢٣؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٦٢، وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، باعتناء سالمون (باريس: [د. ن. : د. ن.]، ج ٧، ص ١٥٢.

(٢٠٢) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٥٦.

(٢٠٣) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٤١.

وعرف المأمون بالفضل بن سهل وكان مجوسياً آنذ، وطلب من المأمون تقريره وقال عنه: «في كل أربعين سنة يحدث رجل يحدد الله به دولة وأنت (يخاطب الفضل) عندي منهم»^(٢٠٤). وحادثة هدم إيوان كسرى مشهورة، فينسب الطبري المشورة بعدم هدمه إلى خالد، بينما ينسبها الجهشيارى إلى يحيى زمن الرشيد ويقول إن الرشيد علق على رأي يحيى قائلاً: «هذا من ميلك إلى المجوسية»^(٢٠٥). وأي الروايتين صحت (وأنا أميل إلى الأولى) فإنها تتفق وميول البرامكة الفارسية^(٢٠٦). ويقول ابن النديم إن البرامكة تكره محمد بن الليث لأن فيه ميلاً إلى العجم^(٢٠٧).

وقد حاول البرامكة إبعاد العرب عن مناصب الدولة المهمة، ويتضح ذلك في وشايتهم ضد القائد العربي يزيد بن مزيد الشيباني الذي أرسله الخليفة لقتال الوليد بن طريف، وكان يزيد يرى استعمال التآني والمخالطة مع الخوارج، «وكانت البرامكة منحرفة عنه، فقالوا للرشيد إنما يتحاشى قتال الوليد لوجود الرحم بينهما وهونوا أمر الوليد، فغضب عليه الرشيد»^(٢٠٨). ويذكر البيروني أن الفرس اجتمعوا إلى يحيى بن خالد وسألوه أن يؤخر النوروز (الانقلاب الصيفي وموعد الجباية) نحو شهرين ليتفق مع مواعدي الجباية ونضوج الحاصل كما كان الحال زمن الساسانيين، «فعزم (يحيى) على ذلك، فتكلم أعداؤه فيه وقالوا إنه يتعصب للمجوسية، فأضرب عن ذلك»^(٢٠٩).

ولعل هذه السياسة ولدت تكتلاً بين رجالات العرب ضدهم. ويرى بارتولد أن البرامكة شكلوا شبه حزب فارسي في الدولة، وقابلهم العرب بالمثل، فتشكل حزب ضدهم وترأسه زبيدة زوج الرشيد^(٢١٠). وكانت زبيدة تكره البرامكة كثيراً وتشكوهم إلى الرشيد، بينما كان يحيى يضايقها ويقىد تصرفاتها، فعاتبه الرشيد مرة على أثر شكايه لها «فقال: أمتهوم في حرمك؟»، قال (الرشيد): لا. فقال: لا تقبل قولها علي»^(٢١١). وذكر المسعودي أن زبيدة ضغنت على جعفر البرمكي لأنه أكد على

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٢٠٦) انظر: Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws*, p. 259.

(٢٠٧) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، *الفهرست* (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨هـ/

١٩٢٩م)، ص ١٧٥.

(٢٠٨) ابن الأثير، *تاريخ الكامل*، ج ٦، ص ٥٧، وأبو الفرج الأصفهاني، *الأغانى*، ج ١١، ص ٨-٩.

(٢٠٩) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، *الآثار الباقية عن القرون الخالية* = *Chronologie orientalischer*

volker، تحقيق إدوارد ساخو (ليبيج: [د. ن. : ١٨٧٨]، ص ٣٢-٣٣.

(٢١٠) انظر مادة «البرامكة»، في: *دائرة المعارف الإسلامية*، ج ١، ص ٦٦٣.

(٢١١) البانعي، *مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان*، ج ١، ص ٤٠٦-٤٠٧.

الأمين في الكعبة ألا يغدر بأخيه المأمون «فكانت أحد من حرص الرشيد على أمره وبعثه على ما نزل به» (٢١٢).

ثم إن استئثار البرامكة بالوظائف وحصرها في أقاربهم وأتباعهم (٢١٣) جعل بعض الشخصيات غير العربية كعلي بن عيسى بن ماهان الذي لم يكن من حزبهم، والفضل بن الربيع الذي لم يكن من صنائعهم، تتعاون مع الكتلة العربية لإسقاطهم والتكيل بهم.

د - مخاوف الرشيد من تعاظم نفوذ وجاه البرامكة

وأثار البرامكة مخاوف الرشيد بجاههم وتعاظم نفوذهم، ويقول الفخري: «وقيل إن جعفر والفضل ظهر منهما من الإدلال ما لا تحمله نفوس الملوك، فنكبهم لذلك» (٢١٤). ويقول ابن خلدون: «وعظمت الدالة منهم وانبسط الجاه عندهم وانصرفت نحوهم الوجوه وخضعت لهم الرقاب» (٢١٥). ويرى ابن العماد أن الرشيد نكب البرامكة لأنه رأى إقبال الناس عليهم وكثرة أتباعهم وأشباعهم مع الإدلال العظيم منهم (٢١٦). ويذكر اليافعي خوف الرشيد منهم لأنه «رأى... أنس النعمة بهم وكثرة حمد الناس لهم وآمالهم فيهم ونظرهم إليهم دونه» (٢١٧). ويمكننا لمس شعور الرشيد في هذه الناحية من رواية الجهشيارى بأن الرشيد كان في أوائل حكمه جالساً على شرفة قصر الخلد، فسمع صيحة عظيمة، وعندما عرف أنها خارجة عن المتظلمين الذين اجتمعوا حول يحيى بن خالد قال: «بارك الله عليه وأحسن جزاءه، فقد خفف عني وحمل الثقل دوني وناب منابي»، وعندما سمع الضجة نفسها من المحل نفسه بعد سنين عديدة قال: «فعل الله بيحيى وفعل (يذمه ويسيه)، استبد بالأمر دوني وأمضاها على غير رأيي وعمل بما أحبه دون محبتي» (٢١٨).

(٢١٢) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (١٩٦٦)، ج ٦، ص ٣٧٢.

(٢١٣) انظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ١٦. ويروي ابن خلدون أن بني قحطبة، وهم أخوال جعفر، كانوا من أعداء البرامكة، ولعل ذلك ناتج من كون القحطابة عرباً يمانيين.

(٢١٤) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٢١٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢١٦) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٨ (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠ - ١٣٥١ هـ/ ١٩٣٢ م)، ج ١، ص ٣١١.

(٢١٧) اليافعي، مرآة الجنان وعبرة البقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ج ١، ص ٤١٠.

(٢١٨) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

وإضافة إلى ما ذكرنا، كانت علاقة جعفر بالرشيد خطيرة لأنها كانت تستند إلى العواطف (الصداقة)، والعواطف معرضة للتقلب. وقد أدرك يحيى ذلك، فشكا إلى الرشيد قائلاً: «والله أكره مداخلة جعفر معك، ولست آمن أن ترجع العاقبة في ذلك عليّ منك، فلو أعفيتة واقتصرت به على ما يتولاه من جسيم أعمالك كان ذلك واقعاً بموافقتي وآمن لك عليّ». وحاول أن ينبه ابنه إلى خطورة تصرفاته، فلم يفد ذلك، ولما يئس من إرشاده قال له: «إني إنما أهملتك ليعثر الزمان بك عثرة تعرف بها أمرك، وإن كنت لأخشى أن تكون التي لا وصى لها»^(٢١٩).

وكان للوشاية أثرها في نكبة البرامكة، إذ حاول خصومهم انتهاز كل فرصة لإيغار صدر الخليفة عليهم. وقد أدى الفضل بن الربيع الدور الأكبر، وساعده على ذلك كونه حاجب الرشيد وعلى اتصال دائم به. يقول ابن خلكان: «وسعى الفضل بهم، وتمكن بالمجالسة من الرشيد، فأوغر قلبه عليهم ومالاه بها على ذلك كاتبهم إسماعيل بن صبيح»^(٢٢٠). وكان يضع الفضل العيون عليهم، وقد أخبره أحد جواسيسه بإطلاقهم يحيى بن عبد الله^(٢٢١). ووصى علي بن عيسى بموسى بن يحيى واتهمه بالتآمر مع أهل خراسان ضد الخليفة، وأتهمهم الأصمعي وآخرون بالزندقة. ويذكر ابن خلكان أن رجلاً أوصل إلى الرشيد قصيدة جاء فيها تحذير له من نفوذ البرامكة وعظم سلطتهم وإنذار له من وثبتهم على السلطان، وأنها أثرت في الرشيد. وجاء محمد بن الليث إلى الرشيد يذكره بواجباته ويبين له خطأه في تفويض الأمور إلى يحيى و«أن يحيى بن خالد لا يغني عنك من الله شيئاً وقد جعلته في ما بينك وبين الله، فكيف أنت إذا وقفت بين يديه فسألك عما عملت في عباده وبلاده، أترى تحتج بحجة يرضى بها؟». ويبين الطبري أن هذا القول كان له أثر في نكبة البرامكة^(٢٢٢).

وهكذا جاء خصوم البرامكة من جهة السياسة والدين والدولة وحاولوا إثارة شكوك الرشيد في تصرفاتهم، إلا أن أثر هذه الوشائيات قوي بعد تنكر الرشيد للبرامكة^(٢٢٣).

(٢١٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٨٣.

(٢٢٠) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليهِ فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٤١٢.

(٢٢١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٨١.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٨٠.

(٢٢٣) المصدر نفسه.

اجتمعت العوامل المذكورة ودفعت الرشيد إلى نكبة هذه الأسرة، فاستعمل طريق الحكمة في ذلك بأن بدأ بتشذيب سلطتهم، وتدرج حتى نكبهم أخيراً سنة ١٨٧هـ/ ٨٠٢م، «وأمر بالنداء في جميع البرامكة ألا أمان لمن آواهم إلا محمد بن خالد وولده وحشمه وأهله، فإنه استثناهم لما ظهر من نصيحة محمد له، وعرف براءته مما دخل فيه غيره من البرامكة»^(٢٢٤)، ما يبين أن الجريمة اعتبرت عامة، وأنها تتعلق بسلامة الدولة. وقد عوملوا أول الأمر بشيء من اللطف والترفيه، ثم اتهموا بعد سنة بالتآمر مع عبد الملك بن صالح ضد الخليفة، فعوملوا بعد ذلك بشدة^(٢٢٥). وتوفي يحيى سنة ١٩٠هـ/ ٨٠٥م، والفضل سنة ١٩٣هـ/ ٨٠٨م (قبيل وفاة الرشيد) في السجن^(٢٢٦). ولما أفضت الخلافة إلى الأمين أطلق محمداً وموسى بن يحيى من الحبس في الرقة «ووصل جماعة آل برمك الرجال والنساء وأكرمهم» ولكنه لم يستخدمهم^(٢٢٧). وأكرمهم المأمون أيضاً.

هذه نهاية البرامكة، وهي رمز للتضارب بين سلطة الوزراء وسلطة الخلفاء، كما أنها دليل على التباين بين مصلحة الخلفاء العباسيين وميول وزرائهم الفرس، ذلك التباين الذي ظهر جلياً في تصرفات الخلال من قبل، وفي تصرفات بني سهل في خلافة المأمون.

وبالغ البعض في أثر نكبة البرامكة، ويرون أن انحلالاً سرى في المملكة بعدهم^(٢٢٨). وهذا ضرب من التحيز، لأن دور فعالية الرشيد في حروبه مع البيزنطيين كان بعد نكبتهم كما لاحظنا، كما أنه أبدى همّة في إدارة الدولة، فعزل علي بن عيسى عن خراسان، وأصلح الحال هناك، وخرج سنة ١٩٣هـ/ ٨٠٨م لمحاربة رافع بن الليث بنفسه^(٢٢٩). ولكني أرى أن سقوطهم أدى إلى زيادة الخصومة بين الفرس والعرب، فظهرت قوة أثناء النزاع بين الأمين والمأمون.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٨٥.

(٢٢٥) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ٧١.

(٢٢٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٠٩.

(٢٢٧) الجهشاري، الوزراء والكتاب، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

(٢٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٥ و ٢٥٨؛ ابن خلكان، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليّه فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليّه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ٢، ص ٢٤٦، والمذوق، حضارة الإسلام في دار السلام، ص ٣٥٨ - ٣٦٠.

(٢٢٩) يرى بارتولد أن سقوط البرامكة لم يؤثر في الدولة كثيراً. انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج ١، ص ٦٦٣.

رابعاً: الإداريات

رجع نفوذ الحرم إلى قوته في خلافة الرشيد، فقد كانت أمه الخيزران تتدخل في شؤون الدولة وكان لها صوت مسموع، ويظهر أن ابنها لم يكن يستطيع مخالفة رغباتها^(٢٣٠). كما إن زوجته زبيدة أخذت تتدخل في السياسة بعد وفاة الخيزران. ولم يكن الرشيد متشدداً في محاسبة العمال إن لم يظهر منهم ما يدل على العصيان، ففظائع علي بن عيسى بن ماهان مشهورة. وهذا الفضل بن يحيى البرمكي في أثناء ولايته على خراسان يهب عامله على سجستان خراج منطقته (أربعة ملايين درهم وخمسمائة ألف درهم)، إضافة إلى الغنائم التي غنمها ذلك العامل من غزوة كابل وقدرها سبعة ملايين درهم^(٢٣١). وربما كانت قلة المحاسبة متعلقة بإهمال شؤون البريد في خلافة الرشيد، فيذكر الجهشيارى «أن أمور البريد والأخبار في أيام الرشيد كانت مهملة، وأن مسروراً الخادم كان يتقلد البريد والخرائط ويخلفه عليه ثابت الخادم. قال: فحدثني ثابت أن الرشيد توفي وعندهم أربعة آلاف خريطة لم تفض»^(٢٣٢).

وفي خلافة الرشيد استحدث منصب قاضي القضاة. واهتم الخليفة بالعدل بين الرعية، «وأقام رجال العدالة في جميع البلدان لكتابة العقود على روابط الشرع» لحفظ حقوق الناس في معاملاتهم وديونهم، وجعل لهم دكاكين ومصاطب خاصة في المحلات العامة ليسهل وصول الناس إليهم^(٢٣٣). واهتم بحفظ الأمن في العاصمة بدس شبكة من العيون بإمرة صاحب الشرطة لمنع الاضطراب الذي يحصل من كثرة الوافدين إليها، وأقام الحراس في الليل لمحافظة الدروب^(٢٣٤).

وفي هذا العهد حفر نهر القاطول، وكذلك نهر أبي الجند، وأنفق عليه عشرون مليون درهم^(٢٣٥). وخفف الخليفة سنة ١٩٢هـ/ ٨٠٧م ضريبة الخراج في السواد، إذ «وضع... عن أهل السواد العشر الذي كان يؤخذ منهم بعد النصف»^(٢٣٦).

ويروي الجهشيارى أن الرشيد «أمر بإجراء القمح على أهل الحرمين وتقديم

(٢٣٠) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٥٤.

(٢٣١) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٦٤.

(٢٣٢) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٦٥.

(٢٣٣) المدور، حضارة الإسلام في دار السلام، ص ١٣٣ - ١٣٤، وابن خلدون، مقدمة ابن خلدون،

ص ٢٢٥.

(٢٣٤) المدور، المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٢٣٥) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٧٧.

(٢٣٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٥١.

بحمله من مصر إليهم، وأجرى على المهاجرين والأنصار وعلى وجوه أهل الأمصار وعلى أهل الدين والأدب والرواة»، وسعى لنشر العلم، فأنشأ «كتاتيب» لليتامى^(٢٣٧).

واهتم الرشيد بقضية ولاية العهد، وكان لظروف حكمه ولوضع الحاشية حوله أبلغ الأثر في السياسة التي انتهجها في هذا الباب. وقد مرت خمس سنوات من حكمه من دون أن يعهد لأحد، فحرك ذلك أطماع البارزين من بني العباس، وجعله يسرع في الأمر. يقول الطبري: «وكانت جماعة بني العباس قد مدّوا أعناقهم إلى الخلافة بعد الرشيد لأنه لم يكن له ولي عهد، فلما بايع له (أي للأمين) أنكروا بيعته لصغر سنه»^(٢٣٨). وكان من المنتظر أن يعهد لابنه عبد الله (المأمون) لأنه يكبر محمداً (الأمين) بسنة، ولكنه عدل عنه إلى الأمين نزولاً عند رغبة زبيدة وبني هاشم أحوال محمد. ويروي الأربلي على لسان الرشيد: «ولولا أم جعفر، وميل بني هاشم إليه (أي الأمين) لقدمت عبد الله عليه»^(٢٣٩). ويؤيده المسعودي الذي يبين أن الرشيد عرف أن بني هاشم «مائلون إلى محمد بأهوائهم»، ولذلك بايع له^(٢٤٠). وهكذا «عقد الرشيد (سنة ١٧٥هـ/ ٧٩٢م) لابنه محمد في مدينة السلام من بعده ولاية عهد المسلمين، وأخذ له بذلك بيعة القواد والجند، وله يومئذ خمس سنين»^(٢٤١).

ثم بايع الرشيد سنة ١٨٣هـ/ ٧٩٩م لابنه عبد الله بولاية العهد بعد الأمين وسماه «المأمون»، وولاه خراسان وما يتصل بها من حد همدان إلى آخر المشرق^(٢٤٢). ويظهر أنه كان لجعفر يد في ذلك، فقد روي عن الأمين أنه قال: «إن رأي الرشيد (في البيعة للمأمون) كان فلتة شبهها عليه جعفر بن يحيى بسحره واستماله برفاه»^(٢٤٣). ولعل الرشيد أراد أن يؤكد رأيه، فبايع للمأمون بعد أن جعله الهاشميون يقدم الأمين، وهناك احتمال ثالث وهو رغبة الرشيد في حفظ الخلافة في نسله، فدفعه ذلك إلى البيعة للمأمون بعد الأمين لأن الأمين كان آنئذ صغير السن والمستقبل غامض. أما الرأي الذي تردده المصادر، وهو أن انحلال أخلاق الأمين ونبل المأمون

(٢٣٧) الجهشباري، المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٢٣٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥٣.

(٢٣٩) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ٨٧.

(٢٤٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (١٩٦٦)، ج ٣، ص ٢٧١.

(٢٤١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٥٣ و٧٢، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣،

ص ١٤٠. وعلى رواية أخرى (ضعيفة) يجعلها الطبري سنة ١٧٣هـ.

(٢٤٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٧٢، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ٦٥.

(٢٤٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٣٦.

دفع الرشيد إلى البيعة للمأمون، ففيه نظر لأن كلاً من وليي العهد كان حدثاً لم تظهر مزاياه بكاملها في ذلك الوقت^(٢٤٤). وفي سنة ١٨٦هـ/ ٨٠٢م بايع الرشيد لابنه القاسم بعد المأمون ولقبه «المؤتمن» وولاه الجزيرة والشغور والعواسم، وكان ذلك بتأثير علد الملك بن صالح مربي القاسم.

وهكذا أعاد الرشيد خطأ أسلافه في العهد، ويعلق ابن الأثير على ذلك قائلاً: «وهذا من العجائب، فإن الرشيد قد رأى ما صنع أبوه (المهدي) وجده (المنصور) بعيسى بن موسى حتى خلع نفسه من ولاية العهد، وما صنع أخوه الهادي ليخلع نفسه من العهد، فلو لم يعاجله الموت لخلعه، ثم هو يبايع للمأمون بعد الأمين وحبك الشيء يعمي ويصم»^(٢٤٥). ولكن الرشيد زاد الطين بلة بتقسيمه الامبراطورية بين أولاده الثلاثة، وحصره منطقة الأمين بالعراق والمغرب^(٢٤٦). ولعل ذلك نتيجة رغبته في تنفيذ وصيته، ومنعاً لنكت الأمين بينود عهد شذب سلطة ذلك الأمير.

وفي سنة ١٨٦هـ/ ٨٠١م حجّ الرشيد «ومعه ولداه وقواده ووزراؤه وقضاته، فلما قضى مناسكه كتب إلى عبد الله المأمون ابنه كتابين أجهد الفقهاء والقضاة آراءهم فيهما، أحدهما على محمد بما اشترط عليه من الوفاء بما فيه وتسليم ما ولي عبد الله من الأعمال وصير عليه من الضياع والغلات... والأموال. والآخر نسخة البيعة التي أخذها على الخاصة والعامة والشروط لعبد الله على محمد وعليهم»، وعلق الكتابين في الكعبة ليزيد في قدسية عهده ول يؤكد تنفيذه^(٢٤٧).

ومن هذا نرى أن التباين بين رغبة الرشيد الخاصة وميول الحاشية وبني هاشم أدى إلى هذا التخليط وجرّ الولايات على الدولة العباسية كما سنرى.

خامساً: كلمة ختامية

يمكننا، بعد إلقاء نظرة عامة على حكم الرشيد، أن نعتبره في مصاف أعظم الملوك، إذ كان قائداً موفقاً، وخليفة يهتم بخير الرعية، فكان أول من طلب من الفقهاء كتابة رسالة في الخراج وطرق جمعه وصرفه بأساليب عادلة، ويعتني بنشر العدل ويشجع حركة الترجمة، ولم يتوان في القيام بواجبه.

(٢٤٤) انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (١٩٦٦)، ج ٣، ص ٢٧١.

(٢٤٥) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٦٥.

(٢٤٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٧٢.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٧٣.

ولكنه ترك بذرة شقاق بولاية العهد حتى أدرك الناس خطر الانفجار في حياته، فيروي الطبري: «قال بعض العامة: قد أحكم أمر الملك. وقال بعضهم: بل قد ألقى بأسهم بينهم وعاقبة ما صنع في ذلك مخوفة» (٢٤٨).

وسمح للحرم بالتدخل في شؤون الدولة بعد أن وضع الهادي حداً لذلك.

وأبدى قصر نظر في علاقته بالبيزنطيين لأنه لم يستفد من مشاكلهم الداخلية، ولم يحاول اتباع انتصاراته، بل كان يكتفي بالجزية، ولعل هذا يبين أنه كان مقلداً في سياسته ولم يكن بانياً أو مبتكراً مثل المنصور.

وأفسح المجال كثيراً لعواطفه في سياسته، وبخاصة في علاقته بالبرامكة، فكان لذلك أثر في شدة نكبتهم، وفي تكوين حزبين سياسيين في البلاط تتناحر بالدسائس، ما عاد بالضرر الجسيم على الدولة بعد وفاته.

وفي عصره كان بدء التفسخ السياسي في الدولة، فانفصلت مراكز نهائياً وأصبحت أفريقية (تونس) شبه مستقلة.

وأخيراً نقول إن بغداد وصلت إلى حد بعيد من العظمة في خلافته، كما تقدمت الحضارة والعلوم، ولكن أوج بغداد كان في القرن الثالث، كما إن دور نضوج الحضارة والمؤسسات الإسلامية كان في دور متأخر.

الفصل السابع

الخلاف بين الأمين والمأمون^(*)

مقدمة

دخلت عوامل متعددة في إثارة النزاع بين الأمين والمأمون، بعضها ناتج من ظروف أحاطت بالأخوين ولم تكن من صنعهما (وهذا ما سأذكره في المقدمة)، وبعضها الآخر كان من تدبيرهما، وإن كان مرتبطاً بالأوضاع السابقة.

فقد كان عهد الرشيد صعب التحقيق لاختلاف ميول وليي العهد من جهة، ولصعوبة بعض شروط العهد من جهة أخرى، إذ اقتضت سلطة الخليفة الأمين على جنوب العراق والشام وشبه الجزيرة ومصر، وقيد في علاقته مع المأمون بشكل جعل أخاه مستقلاً فعلاً في الولايات الشرقية، ولعل الفقرات التالية من العهد توضح ذلك: «ليس لمحمد بن أمير المؤمنين أن يحول عنه (عن المأمون) قائداً ولا مقوداً ولا رجلاً واحداً ممن ضم إليه من أصحابه الذين ضمهم إليه أمير المؤمنين، ولا يحول عبد الله بن أمير المؤمنين عن ولايته التي ولاه إياها هارون... ولا يولي عليها أحداً ولا يبعث عليه ولا على أحد من عماله وولاة أموره بنداراً ولا محاسباً ولا عاملاً، ولا يدخل عليه في صغير من أمره ولا كبير ضرراً، ولا يحول بينه وبين العمل في ذلك كله برأيه وتدبيره»^(١). وهذه بذرة خلاف أكيدة لأنه «لا يجتمع فحلان في أجمة» كما قال الأمين^(٢). وقد أدرك بعض المعاصرين هذا الخطر.

وكان بنو هاشم حزباً مع الأمين يؤيدونه ويلتفون حوله، وقد اعترف الرشيد نفسه بقوة نفوذ أنصار الأمين^(٣). وكان الفضل بن سهل يشعر بقوة هذه الكتلة، فيقول الجهشيارى إنه كان في نية الرشيد إبقاء المأمون في بغداد عندما أراد السير ضد رافع بن

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ١٠، ص ٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٤٥.

(٣) عبد الرحمن سنبط الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك (بيروت؛ القدس: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥)، ص ٨٧، وأبو الحسن علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله، ورقمه، وضبط مبهمه، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ٣، ص ٢٧١.

الليث، ولكن الفضل حذر المأمون «لا تقبل وسله أن يشخصك معه، فإنه عليل، وغير مأمون أن يحدث عليه حادث، وأن يثب عليك أخوك فيخلعك وأمه زبيدة وأخواله من هاشم»^(٤). وقد لا تسمى هذه الجماعة حزباً، ولكنها على كل حال كانت كتلة تضم بني هاشم والكتلة العربية التي تكوّنت في خلافة الرشيد، مع بعض العناصر الفارسية المنحرفة عن المأمون وبني سهل لأسباب نفعية كعلي بن عيسى بن ماهان.

ومن جهة أخرى، هناك بوادر تبيّن أن الفرس كانوا يؤيدون المأمون ويشكلون كتلة معادية لجماعة الأمين، فالفضل بن سهل مثلاً شجع المأمون في خراسان على الثبات وبيّن له قوة مركزه قائلاً: «وكيف بك وأنت نازل في أخوالك وبيعتك في أعناقهم... اصبر وأنا أضمن لك الخلافة»^(٥). وفي أواخر أيام الأمين، ثار الأبناء (الخراسانيون في بغداد) ضده وبايعوا للمأمون وسهلوا لظاهر دخول بغداد^(٦). ونجد الأمين بعد فشل جيوشه في قتال طاهر يتبع اقتراح عبد الملك بن صالح في أن «يقدم أهل الشام لحربه، فهم أجراً من أهل العراق، وأعظم نكاية في العدو»^(٧). ولكن الخراسانيين في جيشه لم يرتاحوا لهذه السياسة واختلفوا مع الشاميين، ثم رجعوا مغضبين إلى بغداد بزعامة حسين بن علي بن عيسى بن ماهان، ثم تطرف حسين إذ «أغرى الناس بخلع الأمين وحذرهم من نكثه»^(٨)، مع أنه كان أحد قواده. وكان الخراسانيون يشيرون إلى المأمون بـ «ابن أختنا»، ولا ننسى أن نواة هذه الكتلة تكوّنت في زمن البرامكة.

ويتمثل هذان الحزبان في الفضل بن الربيع خصم البرامكة وعدو النفوذ الفارسي الألد، وفي الفضل بن سهل ربيب البرامكة الذي كان مجوسياً فأسلم، والذي أراد «جعل الملك كسروياً»^(٩).

ومن هذا يتضح أن وجود حزبين وتقييد سلطة الخليفة الجديد جعلاً تطبيق بنود العهد أمراً عسيراً.

(٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٢٨.

(٥) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٢٦٦.

(٦) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، في ١ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ٣، ص ١٧٠.

(٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ج ٧ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٤هـ/ [١٨٦٧م])، ج ٣، ص ٢٣٦.

(٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٩) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٣١٣.

وقبل البحث في مشكلة الخلاف، تجب ملاحظة روح التحزب ضد الأمين عند مختلف المؤرخين والحذر من قبلهم، لأن الذي يغلب على الكتاب والشعراء مناصرة الغالب والمبالغة بفصائله وذم المغلوب، فهم يسمون الأمين «المخلوع» ويرمونه بكل قبيح، حتى قال ابن الأثير: «لم نجد للأمين شيئاً من سيرته نستحسنه فنذكره»^(١٠)، بينما نجدهم يرفعون المأمون إلى السماء، حتى إنهم نسبوا إلى الرشيد القول التالي: «والله إني لأتعرف في عبد الله (المأمون) حزم المنصور ونسك المهدي وعزة نفس الهادي، فلو شاء أن أنسبه في الرابعة (الكرم؟) إلي لنسبته»^(١١). ولا بأس بإيراد بعض الأمثلة لتوضيح ذلك. يروي المسعودي أن الرشيد قال ليحيى البرمكي قبل العهد للمأمون: «قد عنت بتصحيح هذا العهد وتسييره إلى من أرضى سيرته وأحد طريقته وأثق بحسن سياسته وآمن ضعفه ووهنه وهو عبد الله، وبنو هاشم مائلون إلى محمد بأهوائهم. وفيه ما فيه من الانقياد لهواه والتبذير لما حوته يده ومشاركته النساء والإماء في رأيه»^(١٢). ألا يكون هذا غريباً إذا عرفنا أن المأمون لم يصل إلى الثالثة عشرة من عمره والأمين دون ذلك؟ وهل كان الرشيد يعلم الغيب؟ ويذهب الدينوري أبعد من هذا في التخليط، فيذكر أن الرشيد استشار الفضل بن الربيع في أمر العهد وقال له: «إني عنت بتولية العهد ومثبت الأمر في محمد وعبد الله، وقد علمت أني إن وليت محمداً مع ركوبه هواه وانهماكه في اللهو والملذات خلط على الرعية وضيع الرأي... وإن صرفت الأمر إلى عبد الله ليسلكن بهم المحجة وليصلحن المملكة وإن فيه لحزم المنصور وشجاعة المهدي»^(١٣).

إننا إن قبلنا روايته على علاقتها بأن سن المأمون كانت آنئذ ست سنين وسن الأمين دون ذلك، فهل يمكن وصف الأميرين الصغيرين بتلك الأوصاف؟ ولم يتخرج بعض المؤرخين من اللجوء إلى الأساطير لإسناد الضعف إلى الأمين، فيروي الدينوري أن زبيدة أمرت جاريتها «خالصة» بأن تطلب من الأصمعي، مؤدب الأمين، أن يرفق به، فلما استفسر عن السبب قالت له الجارية: «إن لركة السيدة سبباً... وإنها في الليلة التي ولدته رأت في منامها كأن أربع نسوة أقبلن إليه، فاكتنفنه عن يمينه وشماله وأمامه ووراءه، فقالت التي بين يديه: ملك قليل

(١٠) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/١٨٨٥م)، ج ٦، ص ١٢١.

(١١) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ٨٧.

(١٢) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢٧١.

(١٣) أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tawal*، تصحيح فلاديمير جرجاس (ليدن: بريل، ١٨٨٨)، ص ٣٨٥.

العمر، ضيق الصدر، عظيم الكبر، واهي الأمر، كثير الوزر، شديد الغدر، وقالت التي من ورائه: ملك قصاف، مبذر متلاف، قليل الإنصاف، كثير الإسراف، وقالت التي عن يمينه: ملك ضخم، قليل الحلم، كثير الإثم، قطوع للرحم، وقالت التي عن يساره: ملك غدار، كثير العثار، سريع الدمار^(١٤). وهذا ولا شك تحزب وتضليل متطرف.

ولكننا لا نستغرب هذه التشويهات، إذ لاحظنا أهمية الدعاية وأثرها آنثذ، وبخاصة أن المأمون استخدمها بكل مهارة «حتى سارت الركبان في الآفاق بغدر محمد وبحسن سيرة المأمون، فاستوحش الناس منه وانحرفوا عنه وسكنوا إلى المأمون ومالوا إليه»^(١٥).

ولا بد للباحث من أن يلاحظ أهمية الشعر في دراسة الخلاف، فمع أن شعراء المأمون بالغوا في ذم الأمين، إلا أن أنصار هذا الخليفة دافعوا عن سيدهم وذكروا مزاياه من دون تهيب. وعلى سبيل المثال نورد ما يلي:

قالت لبابة ابنة علي بن المهدي:

أبكيك لا للنعيم والأنس بل للمعالي والرمح والترس^(١٦)

وقال الحسين بن الضحاك:

يا خير أسرته، وإن زعموا إني عليك لثببت أسف

فلقد خلفت خلائفاً سلفوا ولسوف يعوز بعدك الخلف

هتكوا بحرمتك التي هتكت حرم الرسول ودونها السجف^(١٧)

وقال أيضاً:

أضلّ العرف بعدك متبعوه ورفه عن مطايا الراغبينا

هو الجبل الذي هوت المعالي لهدهته وريع الصالحونا

ستندب بعدك الدنيا جواراً وتندب بعدك الدين المصونا^(١٨)

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

(١٥) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٩٢.

(١٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢١٠.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢١١ - ٢٢٢ و ٢١٤.

أولاً: مشكلة العهد

وهنا يرتبك الباحث بين تضليلات وأكاذيب المؤرخين، ولكن معرفة أخلاق الأمين وصفاته ضرورية لبيان أثرها في فشله.

نشأ الأمين نشأة مترفة، بحكم محيطه الذي تربى فيه، وعني والده بتثقيفه في سن مبكرة وذلك قبل أن يبلغ الخامسة^(١٩)، وأحضر له خيرة علماء عصره، كالكسائي والأصمعي، وأشرف على تعليمه بنفسه. ويذكر الأصمعي أن الرشيد قال له: «لا تعلمه (الأمين) ما يفسد عليه دينه». ثم يحدثنا عما درسه الأمير عليه، فيقول: «فأقمت معه (الأمين) حتى قرأ القرآن وتفقّه في الدين وروى الشعر واللغة وروى أيام الناس وأخبارهم، واستعرضه الرشيد فأعجب به»^(٢٠). ويروي الدينوري عن الأصمعي أن الرشيد طلب إليه أن يختبر الأميرين الأمين والمأمون، قال: «فكنت لا ألقى عليهما شيئاً من فنون الأدب إلا أجابا فيه وأصابا. فقال (الرشيد): كيف ترى أدهما؟ قلت: يا أمير المؤمنين ما رأيت في ذكائهما وجودة ذهنهما»^(٢١).

وإذاً، فقد كان الأمين ذكياً مثقفاً، له اطلاع حسن في اللغة والفقه والأدب والتاريخ.

ثم عهد الرشيد إلى الفضل البرمكي (أقدر أولاد يحيى) تدريب الأمين في الإدارة والسياسة. ولكن هذا التدريب كان نظرياً لم يصحبه التمرين العملي. ونحن نلوم الرشيد لأنه أهمل ستة أسلافه، فلم يدرّب أبناءه في قيادة الجيوش أو الإدارة الفعلية، ولعله حاول ذلك في آخر سنة من حكمه، ولكن بعد فوات الأوان، فكانت عاقبة ذلك وخيمة على الأمين، بينما عوّض عن نقص المأمون في هذه الناحية وزيره الفضل بن سهل كما سنرى.

ومع ذلك، فهناك دلائل تشير إلى مقدرة الأمين كخليفة، ففي وصيته لعلي بن عيسى بن ماهان حين أرسله ضد المأمون ما يدل على دهاء سياسي، إذ قال له: «امنع جندك من العبث بالرعية والغارة على أهل القرى، وقطع الشجر وانتهاك النساء... ومن خرج إليك من جند خراسان ووجوهها فأظهر إكرامه وأحسن جائزته... وضع

(١٩) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢ (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٣٨)، ج ٢،

ص ٢٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢ - ٢٣.

(٢١) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٣٨٤.

عن أهل خراسان ربع الخراج»^(٢٢). ويفهم من الطبري أن الأمين كان يقضي الليالي الطويلة في النظر في شؤون الدولة^(٢٣). وهذا خصمه طاهر بن الحسين يعترف له بالمقدرة بعد أن تغلب عليه، فيقول إنه ليس بضعيف ولكنه «مخدول»^(٢٤).

ولكن تربية الأمين المترفة جعلته قليل الصرامة، بعيداً عن تقاليد العباسيين المكيفات ليلية. وخير مثل على ذلك أن أسد بن يزيد التمس منه أن يقبض على ولدي المأمون اللذين كانا في بغداد وأن يستعملهما كوسيلة لتهديد المأمون، فإن أجاب هذا إلى الطاعة فيها وإلا «أنفذ فيهما أمره»، فغضب الأمين لسماعه ذلك، وقال: «وتدعوني إلى قتل ولديّ وسفك دماء أهل بيتي؟ إن هذا للمذمة والتخليط»^(٢٥). ثم انظر معاملته لحسين بن علي بن عيسى بن ماهان الذي ثار عليه في بغداد سنة ١٩٦ هـ وقبض عليه وسجنه ووالدته زبيدة وأخذ البيعة للمأمون، فلما أطلق بمساعدة أهل الحربية لم يعاقب قائده الخائن، بل عفا عنه وقلده قيادة فرقة لمحاربة طاهر، فنكث حسين من جديد^(٢٦). أليس في هذا قلة صرامة وقلة خبرة؟

وكنتيجة طبيعية لتربية الأمين وليبته، هي ميله إلى الترف. ولعل المؤرخين بالغوا في وصف هذا الميل. فيذكر الطبري: «لما ملك (الأمين) . . . وجه إلى جميع البلدان في طلب الملهين . . . ونافس في ابتياع فره الدواب وأخذ الوحوش والسباع والطيور، واحتجب عن إخوته وأهل بيته وقواده . . . وأمر ببناء مجالس لمتنزهاته ولهوه بقصر الخلد، وأمر بعمل خمس حراقات (قوارب) في دجلة على خلقة الأسد والفيل والعقاب والحية والفرس»^(٢٧). ولهذا التفنن في اللهو معنى آخر، فهو مظهر من مظاهر اهتمام الخلفاء بالأبهة ورغبتهم في السمو عن الرعية.

ولا تهنأ أوصاف الأمين الجسمية، ونكتفي بالمسعودي، إذ يقول: «كان الأمين في نهاية القوة والشدة والبطش»^(٢٨).

ولا بأس بإيراد مجمل آراء بعض شعرائه عنه، فهو «خير أسرته»، و«سوف يعوز

(٢٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ١٥٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٤٥.

(٢٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٣٠٨.

(٢٥) انظر: أحمد فريد رفاعي، عصر المأمون، ج ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧)،

ج ١، ص ٢٠٥-٢٠٦.

(٢٦) ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ج ٣، ص ٢٣٦

وما بعدها.

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢١٥.

(٢٨) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٣٠٧.

بعده الخلف»، وهو حامي الدين الذي أصبح يفقده «مطحناً مهيناً»، وهو ملك حازم سامي النفس «تقصر أيدي الملوك عن هممه». وهم يرون فيه عز العرب وقائدهم في النزاع مع الفرس، ولذلك ذل العرب والإسلام بمقتله، كما يقول ابن أبي الهدهد:

تعقد عز متصل بكسرى وملته وذل المسلمونا^(٢٩)

ولا بد للباحث، لتقدير دور الأمين، من التمييز بين أخطائه وتخليط حاشيته وقلة وفائهم الذي أدى دوراً بعيداً في فشل سيدهم، حتى قال المأمون: «أما إنه أول من يؤخذ بدمه (الأمين) يوم القيامة ثلاثة... وهم الفضل بن الربيع، وبكر بن المعتمر، والسندي بن شاهك. هم والله ثار أخي وعندهم دمه»^(٣٠).

ثانياً: الخلاف وأسبابه

إضافة إلى مشكلة العهد وإلى وجود الحزبين العربي والفارسي، أدت أطماع ومطامع مشاوري الأمين والمأمون دوراً مهماً في الخلاف.

والذي يفهم من المصادر هو أن حاشية الأمين (وبخاصة الفضل بن الربيع وعلي بن عيسى بن ماهان) هي التي دفعته إلى نكث العهد، بينما كانت نيته الوفاء لأخويه. يقول الجهشيارى: «ولما استوثق الأمر لمحمد زين له الفضل بن الربيع خلع المأمون، وكان يخافه إن أفضى الأمر إليه، وعاون الفضل على ذلك علي بن عيسى بن ماهان»^(٣١). ويقول اليعقوبي: «فأفسد قوم قلب محمد على المأمون وأوقعوا بينهما الشر، وكان الذي يجره علي بن عيسى بن ماهان والفضل بن الربيع، وزينا له أن يبايع لابنه بولاية العهد بعده ويخلع المأمون، ففعل ذلك وبايع لابنه موسى»^(٣٢). ويؤيده الطبري، إذ يبين أن الفضل خاف أن ينكل به المأمون إن صار خليفة، وذلك بعد أن رجع بالجيش من طوس إلى بغداد خلافاً لعهد الرشيد «فسعى في إغراء محمد به (بالمأمون) وحثه على خلعه وصرف ولاية العهد من بعده إلى ابنه موسى، ولم يكن ذلك من رأي محمد ولا عزمه، بل كان عزمه الوفاء لأخويه... بما كان أخذه عليه لهما والده من العهود والشروط، فلم يزل الفضل به يصغر في عينيه شأن المأمون ويزين له خلعه حتى قال له: ما تنتظر يا أمير المؤمنين بعبد الله والقاسم أخويك، فإن

(٢٩) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢١٠-٢١٤.

(٣٠) أبو الفضل أحمد الخراساني بن طيفور، كتاب بغداد، باعتناء كيلر (ليبرج: [د. ن.، ١٩٠٨)،

ج ٦، ص ٢٧.

(٣١) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٣٧.

(٣٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٦٦.

البيعة كانت لك متقدمة قبلهما وإنما أدخلها فيها بعدك واحداً بعد واحد، وأدخل في ذلك من رأيه معه علي بن عيسى بن ماهان والسندي وغيرهما ممن بحضرته، فأزالا محمداً عن رأيه»^(٣٣). ويذكر الفخري خوف الفضل بن الربيع من المأمون ويقول: «فحسن للأمين خلع المأمون والبيعة لابنه موسى، واتفق مع الفضل جماعة على ذلك، فمال الأمين إلى أقوالهم وشرع في خدع المأمون»^(٣٤). ويقول ابن الأثير: «وألح الفضل بن الربيع وعلي بن عيسى على الأمين في خلع المأمون والبيعة لابنه موسى»^(٣٥).

ومع أي لا أنكر أهمية دور الحاشية في الخلاف، لكنني أرى أن بنود العهد نفسه جعلت الأمين هو البادئ بفكرة نقض بعض تلك البنود، فحاول أول الأمر بسط نفوذه على ولايات أخويه ثم تقديم ابنه عليهما في البيعة، وأن حاشيته شجعت وأبدته في ميوله. ولا تعوزنا الأدلة لإثبات ذلك، إذ يذكر الجهشيارى أن جعفرأ البرمكي طلب من الأمين في البيت الحرام «أن يقول خذلني الله إن خذلت (المأمون)، فقال ذلك ثلاث مرات»، ولما خرج قال لابن الربيع: «يا أبا العباس، كنت أحلف وأنا أنوي الغدر»^(٣٦).

ويروي الطبري أن الأمين قال: «إن رأي الرشيد كان فلتة شبهها عليه جعفر بن يحيى بسحره واستماله برفاه، فغرس لنا غرساً مكروهاً لا ينفعنا ما نحن فيه معه إلا بقطعه، ولا تستقيم لنا الأمور إلا باجتثاثه والراحة منه»^(٣٧). ويذكر أيضاً أن عمرو بن حفص قال: «سمعت محمداً يقول للفضل بن الربيع: ويلك يا فضل لا حياة مع بقاء عبد الله وتعرضه ولا بد من خلعه، والفضل يعينه على ذلك ويعدده أن يفعل وهو يقول: فمتى ذلك إذا غلب على خراسان وما يليها»^(٣٨)، ما يبين بوضوح أن الفضل كان يجاري الأمين، كما إن علي بن عيسى نفسه لم يوح الفكرة للأمين، كما يظهر من قول الطبري: «فيقال إنه (علي بن عيسى بن ماهان) أول القواد، أجاب إلى خلع عبد الله وتابع محمداً على رأيه»^(٣٩). ولا ننسى أن الأمين هو الذي أرسل بكر بن

(٣٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ١٣٠.

(٣٤) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة:

شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/ [١٨٩٩م])، ص ١٥٦.

(٣٥) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ٩٢.

(٣٦) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٧٥.

(٣٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ١٣٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٤٥.

(٣٩) المصدر نفسه.

المعتمر بكتب سرية إلى طوس قبيل وفاة الرشيد يطلب من الفضل بن الربيع والقواد الرجوع إلى بغداد عند وفاة والده وعدم تسليم الجيش للمأمون^(٤٠). ولم يكن لعلي بن عيسى شأن آنذ، كما إن ابن الربيع كان بعيداً عنه، ولا شك في أن هذا العمل كان أول ضربة لعهود الرشيد.

ولكن أطماع حاشيتي الأمين والمأمون كانت عوامل أسرع بتقدم الخلاف وشجعت على تعقيده، فابن الربيع رجع بالجيش إلى بغداد عند وفاة الرشيد قائلاً: «لا أدع ملكاً حاضراً لآخر لا يدري ما يكون من أمره»^(٤١). وقد شجع ابن سهل المأمون على رفض طلبات الأمين مدفوعاً بمطامح قومية وأخرى شخصية. ويروي الجهشباري أن أبا محمد اليزيدي ذكر للفضل بن سهل حسن رأي المأمون (وكان أميراً آنذ) فيه وأضاف: «وإني لأرجو أن يبلغك الله مبلغاً تتمكن منه معه وتملك ألف ألف درهم»، فغضب الفضل بن سهل وقال: «والله ما صحبت هذا الأمير لأكسب معه مالا قِل أو كثر، وإن همتي لتتجاوز كل ما يجوز أن يملك»، وأوضح أنه خدمه «ليجوز طابع هذا (يشير إلى الخاتم) في الشرق والغرب. لهذا خدمته ولهذا صحبت»^(٤٢).

وقد مرّ النزاع بين الأمين والمأمون في دورين: الأول دبلوماسي سلمي انتهى سنة ١٩٥ هـ، والثاني علني عسكري انتهى بمقتل الأمين سنة ١٩٨ هـ.

ثالثاً: دور الدبلوماسية في الخلاف

لعل خير تعليق على هذا الدور قول كشاجم:

هنيئاً لأصحاب السيوف بطالة تقضي بها أوقاتهم في التنعم
ولكن ذوو الأقلام في كل ساعة سيوفهم ليست تجفّ من الدم
لقد أدت الدعاية من جهة، والمناورات السياسية من جهة أخرى، دوراً يعدل أو يزيد على أهمية الجيوش. وتلك المناورات لها أهميتها لأنها تعطي فكرة عن أساليب السياسة في العصر الذي نكتب عنه، وبخاصة أنها مسجلة في الرسائل المتبادلة بين الطرفين.

وببدأ هذا الدور بمرض الرشيد في طوس، إذ إنه جدد البيعة للمأمون وأشهد بأن يكون من معه من الجند والمال والأثاث والسلاح للمأمون إن حدثت به حادثة.

(٤٠) انظر: الجهشباري، المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٤١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٢٨.

(٤٢) الجهشباري، المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

ولما علم الأمين بمرض والده بعث من يأتيه بخبره كل يوم، ثم أرسل بكرةً بن المعتمر «وكانت معه كتب ظاهرة بعبادته (الرشيد) وكتب باطنة إلى القوم بالقول والاحتياط على ما في العسكر»، وجعل له في كل يوم ألف دينار^(٤٣). ولما فطن الرشيد إلى وجود كتب سرية استجوب بكرةً فأنكرها على رغم تهديده وتقييده. ومن تلك الكتب واحد للمأمون بأخذ البيعة على الناس لهما ولأخيها المؤمن، وكان المأمون آنثذ في مرو. وكتب إلى أخيه صالح يأمره بتسيير العسكر واستصحاب ما فيه^(٤٤)، وأوصاه: «وإياك أن تنفذ رأياً أو تبرم أمراً إلا برأي شيخك وثقة آبائك الفضل بن الربيع»^(٤٥). وبعث بكتاب إلى الفضل يأمره «بالحفظ والاحتياط على ما معه من الحرم والأموال وغير ذلك»، وآخر إلى إسماعيل بن صبيح^(٤٦).

ولم يتردد الفضل بن الربيع، بل رجع بالعسكر وما فيه «ولم يعرج على المأمون ولا التفت إليه»^(٤٧). وهذه أول مخالفة ظاهرة لوصية الرشيد، فاستنكرها المأمون وشعر بعدم استقامة نية الأمين تجاهه. ولما سمع بالخبر عقد مجلساً لبحث القضية، فأشير عليه بأن يلحق الفضل بن الربيع بجيش من ألفي فارس لردّه^(٤٨)، ولكن الفضل بن سهل حذر عاقبة ذلك وقال: «إذا فعلت هذا لم آمن أن يقبضوا عليك ويجعلوك هدية إلى محمد، ولكن تقيم وتكتب إليهم كتاباً وتوجه إليهم رسولاً يذكرهم البيعة». وقد قبل المأمون رأيه وأرسل رسولين إلى ابن الربيع، فعوملا معاملة عدائية، وأخبرا المأمون بذلك. ولكن ابن سهل شجع المأمون قائلاً: «هؤلاء أعداء استرحت منهم»^(٤٩).

وأخذ الفضل بن سهل يشجع المأمون ويسعى لتثبيت مركزه باسترضاء أهل خراسان من مختلف الطبقات، فأشار عليه: «والرأي أن تجمع الفقهاء وتدعوهم إلى الحق والعمل به وإحياء السنة، وأن تقعد على اللبود (الصوف) وتواصل النظر في المظالم»، ليشير بذلك أمل الخراسانيين بإنشاء حكم العدل الذي لم يحققه أسلاف المأمون من بني العباس. ثم أشار عليه باسترضاء الطبقة الأرستقراطية «وتكرم القواد والملوك» ففعل ذلك، وباسترضاء عامة الشعب بأن «حط عن خراسان ريع الخراج»، فحسن

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٣، والطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٣٤.

(٤٤) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ٨٩.

(٤٥) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٣، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨٩.

(٤٧) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٤٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ١٢٨.

(٤٩) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

موقع ذلك من الناس وسروا به وقالوا: «ابن أختنا وابن عم رسول الله»^(٥٠).

وفي الوقت نفسه أظهر المأمون التودد لأخيه «وأهدى إليه هدايا كثيرة وتواترت كتب المأمون إلى محمد بالتعظيم والهدايا إليه من طرف خراسان»^(٥١).

أما الأمين فلم يتسرع في تنفيذ مشروعه الأول، وهو بسط نفوذه على أخويه وتقديم ابنه في البيعة، بل سعى بالتدريج نحو غايته. وقد بدأ بعزل القاسم عن الجزيرة سنة ١٩٣ هـ وأقره على قنسرين والعواصم^(٥٢) ثم عزله سنة ١٩٤ هـ عن كل ما بيده واستقدمه إلى بغداد. ثم «كتب (سنة ١٩٤ هـ/ ٨٠٩ م) إلى جميع العمال بالدعاء لابنه موسى بالإمرة بعد الدعاء له وللمأمون والقاسم»^(٥٣). ولما سمع المأمون بعزل القاسم، وبالدعاء لابن أخيه أدرك أن الأمين ينوي تغيير العهد «فقطع البريد عن محمد وأسقط اسمه من الطرز»^(٥٤).

ولكن الأمين لم يظهر نيته، بل نوى أن يطلب من المأمون أن يتنازل له عن بعض أجزاء ولايته ليقبل من قوته، فحذره القاسم بن صبيح من ذلك لأنه «توكيد للظن وتقوية للتهمة ومدعاة للحذر»، وقال: «ولكن تكتب إليه وتعرفه حاجتك إليه وشوقك إلى قربهِ وإيثارك الاستعانة برأيه ومشورته وتسأله القدوم عليك، فإن ذلك أخرى أن لا يوحشه»^(٥٥). وأضاف: «فإذا قدم عليك وفرقت بينه وبين جنده كسرت حده وظفرت به وصار رهناً في يديك، فأت في أمره ما أردت»^(٥٦). وقد استحسّن الأمين رأيه، وكتب إلى أخيه في هذا المعنى رسالة أرسلها (على قول الدينوري) مع وفد ليقنع المأمون بالقبول. ولما وصل الوفد أكرمه المأمون، ثم استشار وزيره الفضل بن سهل في الأمر، وأبدى حذره من الأمين، ومخاوفه من حرج الوضع الذي يجد نفسه فيه، ففقّو الفضل عزمته ونصحه بتقوية جيشه وبالاعتذار عن الذهاب إلى بغداد^(٥٧). وفي اليوم التالي أوصى المأمون رجال الوفد أن «يحسنوا أمره عند الأمين ويبسطوا من عذره» وزودهم برسالة جاء فيها: «أما بعد، فإن الإمام الرشيد ولاني

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٨-٢٧٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٢٩.

(٥١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٢٩.

(٥٢) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ٩٠.

(٥٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٢٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٣٠، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٩١. كتابة الاسم على الطرز رمز الولاء للسلطان.

(٥٥) الجهنياري، الوزراء والكتّاب، ص ٢٩١-٢٩٢.

(٥٦) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhhbar et-tiwal*، ص ٣٨٣.

(٥٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ١٤٧-٨.

هذه الأرض على حين كلب من عدوها ووهي من سدها وضعف من جنودها ومتى أخللت بها أو زلت عنها لم آمن انتقاض الأمور فيها وغلبة أعدائها عليها بما يصل ضرره إلى أمير المؤمنين حيث هو، فرأي أمير المؤمنين أن لا ينقض ما أبرمه الإمام الرشيد» (٥٨).

ولما نيس الأمين من مجيء المأمون، عاد إلى رأيهِ الأول وكتب إلى أخيه «يسأله أن يتجافى له عن كور من كور خراسان سماها، وأن يوجه العمال إليها من قبل محمد، وأن يحتمل في توجيه رجل من قبله يوليه البريد عليه ليكتب إليه بخبره» (٥٩). وأراد بذلك أن يضعف المأمون وأن يجعله بالفعل تابعاً له وخاضعاً لرقابته... وقد اضطرب المأمون لهذا الطلب وعقد مجلساً للشورى بحسب اقتراح الفضل بن سهل، «فاشاروا عليه جميعاً بإجابته (الأمين) إلى ما سأل» إلا الفضل بن سهل فإنه ذكرهم «أن محمداً تجاوز إلى طلب ما ليس له بحق»، ثم سألهم: «وهل تثقون بكفه (أي الأمين) بعد إعطائه ذلك ألا يتجاثز بالطلب إلى غيره؟ قالوا: لا، ولكننا نرجو السلامة». وقد بين الفضل ضعف رأيهم واقترح الرفض، فوافقه المأمون على ذلك وكتب إلى أخيه:

«... وما أمر رآه أمير المؤمنين أحد يجاوز أكثره، غير أن الذي جعل إلي الطرف الذي أنا به لا ظنين في النظر لعامته ولا جاهل بما أسند إلي من أمره. ولو لم يكن ذلك مثبتاً بالعهود والمواثيق المأخوذة ثم كنت على الحال التي أنا عليها من أشراف عدو مخوف الشوكة وعامة لا تتألف عن هضمها وأجناد لا يستتبع طاعتها إلا بالأموال وطرف من الأفضال لكان في نظر أمير المؤمنين لعامته وما يجب من لم أطرافه ما يوجب عليه أن يقسم له كثيراً من عنايته ويستصلحه ببذل كثير من ماله، فكيف بمسألة ما أوجبه الحق ووكدته مأخوذة العهد! وإني لأعلم أن أمير المؤمنين لو علم من الحال ما علمت لم يطلع ما كتب بمسألته. ثم أنا على ثقة من القبول بعد البيان إن شاء الله» (٦٠).

وفي الوقت نفسه حاول المأمون سدّ المجال أمام دعاية الأمين لاستمالة أهل خراسان، فوضع ثقات الحراس على الطرق و«منع الأشتات من جواز السبل» وأمر بتفتيش الرسائل، وأوصى الحرس بأن «لا يجوز رسول من العراق حتى يوجهوه مع ثقات من الأمناء، ولا يدعه يستعلم خبراً ولا يستتبع بالرغبة ولا بالرهبة أحداً، ولا

(٥٨) الدينوري، المصدر نفسه، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

(٥٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٣٢، والجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٢٨٩.

(٦٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٣٢.

يبلغ أحداً قولاً ولا كتاباً». وكانت النتيجة أن «حصر أهل خراسان من أن يستمالوا برغبة أو أن تودع صدورهم رهبة أو أن يحملوا على منوال خلاف أو مفارقة»^(٦١).

أما الأمين، فإنه كتب رسالة جديدة يؤكد فيها طلبه الأول، مبيّناً للمأمون أن الرشيد أضاف إلى ولايته «كوراً من أمهات كور الأموال لا حاجة لك فيها، فالحق أن تكون مردودة في أهلها ومواضع حقها»، و«أن تأذن لقائم بالخبر يكون بحضرتك يؤدي لنا علم ما نعني به من خبر طرفك». وختم قائلاً: «فائن عن همك اثن عن مطالبتك»^(٦٢) وأرسل الرسالة مع وفد أوصاه بالتشجيع على المأمون، ونشر بذور الخلاف ضده، وباستمالة بعض الشخصيات المهمة بالأموال والوظائف. ولكنهم لم يوفقوا في مهمتهم لأنهم «لما صاروا إلى حدّ الري وجدوا تدبيراً مؤيداً... وأخذتهم الأحراس من جوانبهم فحفظوا من أن يخبروا أو يستخبروا... حتى صاروا إلى المأمون»^(٦٣).

وبعد الاطلاع، رفض المأمون برسالة لينة حازمة جاء فيها: «فلا تبعثنني يا ابن أبي على مخالفتك، وأنا مذعن بطاعتك ولا على قطيعتك، وأنا على إثار ما تحب من صلتك. وارض بما حكم الحق في أمرك أكن بالمكان الذي أنزلني به الحق فيما بيني وبينك والسلام». وكذلك أوصى رسل الأمين «أعلموه أي لا أزال على طاعته حتى يضطرني بترك الحق الواجب إلي مخالفته»، وأكد عليهم تأدية ما قال من دون تبديل. ويعلق الطبري على هذا قائلاً: «فانصرف الرسل، فلم يثبتوا لأنفسهم حجة ولم يحملوا خبراً يؤدونه إلى صاحبهم»^(٦٤).

وقد أثارت هذه الرسالة غضب الأمين، فكتب إلى أخيه بلهجة قوية قائلاً: «أما بعد فقد بلغني كتابك غامطاً لنعمة الله عليك فيما مكن لك في ظلها، متعرضاً لحراق نار لا قبل لك بها، ولخصك عن الطاعة كان أودع. وإن كان قد تقدم مني متقدم، فليس بخارج عن مواضع نفعك، إذ كان راجعاً على العامة من رعيتك، وأكثر من ذلك ما يمكن لك من منزلة السلامة... فأعلمني رأيك أعمل عليه»^(٦٥).

(٦١) المصدر نفسه، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ٩٢.

(٦٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٣٢. لا بد من التنبيه إلى الاضطراب المربك في إعطاء الرسائل من دون مراعاة زمن إرسالها في الطبري وفي غيره من المصادر. وقد أدى بي اجتهادي إلى ترتيبها كما هو مثبت أعلاه.

(٦٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٣٣.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٣٤.

(٦٥) المصدر نفسه.

وهكذا هدّد الأمين أخاه مبيّناً فوائد الإذعان، ومذكراً إياه بأنه استمر على المفاوضة رافة به وإلا فالبطش به سير.

ولكن المأمون لم يتزعزع، بل أجاب برسالة قوية الحجج، رفض فيها مطالب أخيه وذكره بأنه صار «منكراً لأبائي منزلة تهضمني بها وأرادني على خلاف ما يصلح من الحق فيها... فأولى به أن يدير الحق في أمره ثم يأخذ به ويعطي من نفسه... وأما ما وعد من بر طاعته وأوعد من الوطأة بمخالفته، فهل أحد فارق الحق في فعله، فأبقى للمتبيين موضع ثقة بقوله!»^(٦٦).

والآن وصلت العلاقة إلى دور لم يبق فيه مجال للمجاملات، وأصبح التصريح ضرورياً، فأرسل الأمين وفداً سياسياً يتألف من ثلاثة أشخاص، أحدهم العباس بن موسى بن عيسى، إلى المأمون ليفاوضه في تقديم موسى بن الأمين عليه في العهد. ويذكر الطبري أن العباس بن موسى قام خطيباً وأخذ يهون على المأمون تقديم موسى عليه، وذكر له تنازل عيسى بن موسى عن ولاية العهد مرتين، فصاح به الفضل بن سهل: «اسكت فإن جدك كان في أيديهم أسيراً، وهذا (أي المأمون) بين أخواله وشيعته»^(٦٧). وانتهت محاولات الوفد بالخفية، ولكن الفضل بن سهل استطاع بدهائه أن يستميل العباس بن موسى حتى أخذ عليه البيعة للمأمون. ويشرح ابن سهل ذلك، فيقول: «قلت للعباس لك عندي ولاية الموسم وولاية أشرف منها، ولك من مواضع الأعمال بمصر ما شئت. فما برح حتى أخذ عليه البيعة للمأمون بالخلافة، فكان بعد ذلك يكتب إلينا بالأخبار ويشير علينا بالرأي»^(٦٨). وهذا الحادث دليل صريح على مدى إخلاص حاشية الأمين له، ومثل من أمثلة المناورات السياسية.

وبعد فشل هذا الوفد أصبح النزاع المسلح أمراً محتملاً. وفي أوائل سنة ١٩٥ هـ/ ٨١٢ م أمر الأمين بالإمساك عن الدعاء للمأمون وأعلن البيعة لابنه موسى، ولقبه «الناطق بالحق»، وضرب دراهم ودنانير تذكارية نقش عليها بالإضافة إلى اسم ولي العهد ما يلي:

كل عز ومفخر فلـموسى المظفر
ملك خصّ ذكره في الكتاب المسطر^(٦٩)

(٦٦) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٤٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٣١.

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، شذور العقود في ذكر النقود (النجف: [د. ن. : د. ت.])،

ولم ينته دور الدبلوماسية بانتهاء المراسلات، بل استمر في أثناء النزاع المسلح. وقد أرسل المأمون سفيراً إلى أعيان أهل العسكر في بغداد طالباً منهم تأييده ضد الأمين أو الوقوف موقف الحياد على الأقل، فوصل السفير وقت خلع المأمون، ومكث في بغداد يحاول استمالة القادة ويكتب إلى المأمون بالأخبار. وقد كتب إلى المأمون بعد فحص الوضع في بغداد ما يلي: «وجدت أكثر الناس ولاء السريرة (للمأمون) ونفاة العلانية، ووجدت المستمالين بالرغبة (إلى الأمين) لا يحوطون إلا عنها ولا ينالون ما احتملوا فيها (أي قلبي الثبات)، والنزاع مختلج الرأي لا يجد دافعاً عن همه . . . والقوم على جد فلا تميلوا للتواني»^(٧٠).

وعندما سبر الأمين علي بن عيسى بن ماهان لقتال أخيه، حاول المأمون أن يستميله إلى جانبه، أو أن يثبط عزمه عن الحرب، فأرسل له رسالة وصف فيها موقف علي بأنه «طعن في عقدة كنت (الخطاب لعل) القائم بشدها وبعهود توليت معاقد أخذها، يبدأ فيها بالأخصين حتى أفضى الأمر إلى العامة من المسلمين بالآيمان المخرجة والمواثيق المؤكدة، وما طلع مما يدعو إلى نشر كلمة أو تفريق أمة أوشت جماعة، وتعرض لتبديل نعمة، وزوال ما وطأت الإسلام من الأئمة». ثم يحذرده سوء العاقبة قائلاً: «ومتى زالت نعمة من ولاة أمركم وصل زوالها إليكم»^(٧١).

وهذا الأمين يكتب في أواخر أيامه، وجيش طاهر يضيق عليه الخناق، رسالة إلى طاهر بن الحسين ينذره فيها قائلاً: «... اعلم أنه ما قام لنا مذ قائم بحقنا وكان جزاؤه إلا السيف، فانظر لنفسك أو دع». وقد أثرت هذه الرسالة كثيراً في نفس طاهر حتى إنه لما رجع إلى خراسان أخرجها إلى خاصته وقال لهم: «والله ما هذا كتاب مضعوف، ولكنه كتاب مخدول»^(٧٢).

ثم لاحظ تصرف المأمون، فهو لا يجهر بخلع أخيه ويكتفي بتسمية نفسه بالإمام^(٧٣)، إلى أن انتصر جيشه على جيش علي بن عيسى سنة ١٩٦ هـ، وعندئذ خطب في الخراسانيين وأكثر من العهود والوعود التي تذكر بعهد أسلافه من بني العباس عند أول مجيئهم إلى الحكم، فقال في خطابه: «أيها الناس إني جعلت لله على نفسي إن استرعاني أموركم أن أطيعه فيكم، ولا أسفك دماً عمداً لا تحله حدوده

(٧٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٣٦.

(٧١) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٤٣.

(٧٢) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٣٠٨.

(٧٣) هذه أول مرة يستعمل فيها العباسيون لقب إمام، ولعل المأمون استعمله لأنه فيه تأكيد على الناحية الدينية لا الدنيوية من سلطة رئيس المسلمين. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٣١.

وتسفكه فرائضه، ولا آخذ لأحد مالا ولا أثاثاً ولا نحلة تحرم علي، ولا أحكم بهوي في غضبي ولا رضاي إلا ما كان في الله له. جعلت ذلك كله لله عهداً مؤكداً وميثاقاً مشدداً، إني أفي رغبة في زيادته إياي في نعمي ورهبة في مسألته إياي عن حقه وخلقه، فإن غيرت أو بدلت كنت للعب مستأهلاً وللنكال متعرضاً، وأعوذ بالله من سخطه وأرغب إليه في المعونة على طاعته، وأن يحول بيني وبين معصيته»^(٧٤). وكان هذا الخطاب بمثابة عهد أعظم فرضه المأمون على نفسه للخراسانيين ولبقية الناس لينال تأييدهم الكلي وليكسب قضيته ثوب الحق والعدل. ولهذا العهد أهمية في المستقبل لأن فشل المأمون في تنفيذ ما وعده به كان آخر معول في هدم التعاون بين الخراسانيين والعباسيين. وصار أهل خراسان يعتقدون أنه لا فائدة من وعود العباسيين، وظهرت عندهم النزعة الانفصالية بشكل شامل، فأدت أخيراً إلى استقلال خراسان وبقية إيران بالتدريج.

ولعلنا أوضحنا في هذا القسم الروح الدبلوماسية في العصر العباسي الأول وأساليبها ومدى أثرها في سير الحوادث.

رابعاً: نظرة في النزاع المسلح (١٩٥ - ١٩٨ هـ / ٨١٠ - ٨١٣ م)

وهي مفصلة في كتب التاريخ ولا داعي لسردها، ويكفي ملاحظة بعض النقاط التي أثرت في سيرها.

إن هناك ضعف معنوية جيش الأمين وقلة ثباتهم، فجيش علي بن عيسى مرق مع أنه يبلغ أضعاف جيش طاهر بن الحسين. ورجع الجيش الثالث الذي أرسله الأمين ضد طاهر بقيادة أحمد بن مزيد من دون قتال لأن طاهر بث فيه دعاية ولدت الشقاق وأدت إلى تفريقه.

ثم إن الأمين أفسد جنده بكثرة العطايا والأموال التي قدمها لهم من دون التأكيد على بث روح الطاعة والنظام فيهم، فأصبح همهم الحصول على الأموال. إننا نراهم مثلاً بعد مقتل علي بن عيسى وهزيمة جيشه يشاغبون ويطلبون بكل وقاحة الزيادة في الأرزاق، فيمنع الأمين من تأديبهم ويأمر بتوزيع الأموال عليهم^(٧٥).

ويظهر من المصادر أن الأمين لم يحاول جدياً استصفاء قلوب الرعية، كما حاول

(٧٤) انظر: البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٣، ص ١٦٧ - ١٦٨، والجهشياري، الوزراء والكتاب،

ص ٢٧٩.

(٧٥) ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ج ٣، ص ٢٣٤.

المأمون، أو أنه لم ينجح بذلك، ولهذا حصلت اضطرابات داخلية ضده في عاصمته في الوقت نفسه الذي كان فيه جيشه ينازع جيش المأمون، فأصبح بين نارين: فتنة داخلية وحرب خارجية.

ولا شك في أن الأمين أخطأ في تولية علي بن عيسى بن ماهان قيادة الجيش الأول لحرب الخراسانيين، مع أنهم أعدى الناس له لأنهم لم ينسوا ظلمه وفظائعه، وهذا زاد في استماتتهم في القتال وأثر في تحطيم جيش الأمين.

وفي الختام يظهر لي من دراسة كل من الأمين والمأمون أن المؤرخين بالغوا في تمجيد قابليات المأمون وفي تفضيله على الأمين، وأنكروا على الأمين مقدرته التي تتجلى في أثناء الخلاف، وبخاصة أنه هو الذي كان يضع الخطط العامة ويدبر الأمور، ونسوا دور الفضل بن سهل ذلك السياسي العبقرى الذي كان يشجع المأمون على الثبات دائماً في وجه أخيه بعد أن كاد يستسلم أمام تهديداته. وهذا الطبري يروي أن الأمين لما طلب من المأمون القدوم عليه إلى بغداد «أسقط في يده وتعاضمه ما ورد عليه منه ولم يدر ما يرد عليه»، وعندما أشار عليه الفضل بالرفض قال: «وكيف يمكنني التمسك بموضعي ومخالفة محمد ومعظم القواد والجنود معه وأكثر الأموال والخزائن قد صارت إليه مع ما قد فرقه في أهل بغداد من صلاته وفوائده...»، فينصحه الفضل بالمقاومة، فإما الظفر أو الموت الشريف^(٧٦). وهذا التنوخي يبين كيف أن بعض القواد شغبوا على المأمون يطلبون الأرزاق بعد أن أرسل طاهراً لمقاتلة علي بن عيسى، فأراد المأمون أن يهرب إلا أن الفضل ثبتته^(٧٧). ويكفي فحص أعمال المأمون في مرو لنرى أن ابن سهل كان الرأس المفكر الذي سدد خطى المأمون في كل حركة من حركاته.

ثم كان المأمون موفقاً من ناحية قواده، فلم يكن لدى الأمين قائد يقارن بطاهر بن الحسين، حتى يروي عن الأمين أنه قال: «وهل كان المأمون لو اجتهد بنفسه وتولى الأمر برأيه بالغاً عشر ما بلغه طاهر له!»^(٧٨). وكان جيش المأمون متجانساً متحداً، وجيش الأمين غير متجانس، وكان ذلك إلى حد كبير ناتجاً من الظروف المحيطة بكل منهما.

وكان أتباع المأمون يناضلون عن عقيدة قوية، إذ أحيا المأمون آمالههم بوعوده،

(٧٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ١٤٩.

(٧٧) التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢، ص ٧-٨.

(٧٨) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢٦١.

وبوجوده في خراسان، فصاروا يتطلعون إلى إرجاع عزهم ويأملون في انتقال السلطة إليهم، فناضلوا عن إخلاص، بينما كان أتباع الأمين من ساسة وجند لا يهتمون إلا بالمال وبمصالحهم الشخصية، فأين موقف الفضل بن سهل من موقف العباس بن موسى الذي يخون سيده ويصبح جاسوساً عليه؟ أو موقف حسين بن علي بن عيسى الذي يثور ضد سيده ويسجنه، أو موقف الفضل بن الربيع الذي يتخلى عن الأمين في أخرج ساعاته! ويذكر الجهشيارى: «ولما رأى الفضل بن الربيع قوة المأمون، واتصال ضعف محمد... وانفلال الناس عنه، وتمزق الأموال التي كانت في يده، استتر في رجب سنة ١٩٦ هـ»^(٧٩) عندما كان الأمين في أحوج ما يكون إلى النصحاء والمخلصين.

وقبل الانتهاء أقول إن هذا الخلاف أدى إلى اختلال التوازن من جديد بين العرب والفرس في الدولة، وإلى تعاظم النفوذ الفارسي إلى درجة خطرة على سلامة الدولة، كما سنرى.

(٧٩) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٣٠١ - ٣٠٢.

الفصل الثامن

المأمون(*)

مقدمة

شعر المأمون باستفطاع الرأي العام لمقتل أخيه، فأراد أن يبرّر ذلك وأمر وزيره الفضل بن سهل أن ينشئ كتاباً عن طاهر يخبره ليقرأ على الناس، فكتب الفضل كتاباً نسخته: «أما بعد فإن المخلوع وإن كان قسيم أمير المؤمنين في النسب واللحمة، فقد فرق حكم الكتاب والسنة بينه وبينه في الولاية والحرمة، لمفارقتة عصمة الدين وخروجه من الأمر الجامع للمسلمين... يا نوح إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح، ولا صلة لأحد في معصية الله ولا قطيعة ما كانت القطيعة في ذات الله، وكتبت إلى أمير المؤمنين وقد قتل الله المخلوع وردأه رده نكته وأحصن لأمر المؤمنين أمره، وأنجز له ما كان ينتظره من وعده. فالحمد لله الراجع إلى أمير المؤمنين حقه الكائد له من ختر عهده، ونقض عقده، حتى ردّ الله به الألفة بعد فرقتها وأحيا به الإعلام بعد دروسها وجمع به الأمة بعد فرقتها والسلام»^(١).

ويمكن تقدير حراجة الوضع إذا علمنا أن المأمون جاء بعد فتنة داخلية ضعفت سلطان بني العباس مادياً وأدبياً وقسمت الناس إلى قسمين متناحرين، فلم يكن عهد الأمين أمراً مقبولاً لدى قسم كبير من الناس لأنه نكث صريح ولأن ابن الأمين طفل لا يعقل، ومع ذلك فقد كان الأمين رمز آمال أكثر العرب لخلاص عروبتهم ولأن اسمه أصبح عنواناً لمقاومة النفوذ الفارسي. ومن الجهة الأخرى أدى انتصار المأمون إلى تقوية نفوذ الفرس واستيلائهم على المناصب الرئيسية من عسكرية ومدنية، فاجتمعت لهم رياسة السيف ورياسة القلم على حساب العرب.

كما إن الانحلال الداخلي الذي تلا الخلاف أفسح المجال لكل ناعق أو متذمر لإظهار نيته، فأدى ذلك إلى انتشار الفتن والثورات في مختلف بقاع المملكة.

(١) باختلاف بسيط، انظر: أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشباري، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٣٠٤، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م)، ج ١٠، ص ٢١٤-٢١٥.

وربما كان من المفيد ذكر بعض مزايا المأمون التي تلقي ضوءاً على حكمه. يقول الفخري: «كان المأمون من أفاضل خلفائهم (بني العباس) وعلمائهم وحكمائهم»^(٢)، ويؤيده السعودي بقوله: «كان (المأمون) عالماً كاملاً»^(٣)، ولا شك في أن المأمون كان مثقفاً، وقد ظهر أثر ذلك في تشجيعه حركة الترجمة ونشر العلم، وفي تدخله في قضايا الكلام.

ويصفه الذهبي بأنه «كان ذكياً... فيه دهاء وسياسة»^(٤). ويقول السعودي: إنه «كان حسن التدبير... لا تتدعه الأمانى ولا تجوز عليه الخدائع»^(٥). وهذا يشير إلى أنه كان سياسياً واقعياً لا يتردد في إمضاء ما تقتضيه مصلحة الدولة، وخير مثل لذلك علاقته ببني سهل.

ويوصف أيضاً بأنه «عظيم العفو كريم المقدرة»، وقد كان كذلك ولكن تجاه أعدائه الذين لا يرى فيهم خطراً عليه، كما يظهر من عفوهِ عن الفضل بن الربيع، وإبراهيم بن المهدي.

وكان المأمون يميل إلى آل أبي طالب. يقول السعودي: «كان المأمون يظهر التشيع»^(٦). ويؤيده الطبري في هذا. ويذكر الذهبي أنه سنة ٢١١هـ «أظهر المأمون التشيع وأمر أن يقال خير الخلق بعد النبي (ﷺ) علي...»^(٧). ويروي اليعقوبي أنه ردّ فدك إلى فاطمة^(٨). ولعل هذا الميل كانت نتيجة اتصاله بالبرامكة، وعلى كل فقد كان ميلاً عاطفياً دينياً^(٩) في أوله، وسنرى أثره في ما بعد.

(٢) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/ [١٨٩٩م])، ص ١٦١.

(٣) أبو الحسن علي بن الحسين السعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٣٨)، ص ٣٠٤.

(٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، كتاب دول الإسلام، ج ٢ في ١ (حيدر آباد الدكن: [د. ن.، ١٩٠٩])، ج ١، ص ١٠٢.

(٥) السعودي، المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(٦) أبو الحسن علي بن الحسين السعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله، ورقمه، وضبط ميهمه، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، ج ٤ (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ٣، ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٧) الذهبي، كتاب دول الإسلام، ج ١، ص ١٠٠.

(٨) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣ في ١ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ٣، ص ١٩٥-١٩٦.

(٩) انظر: جبريالي، المأمون والعلويون (بالإيطالية).

أولاً: المشاكل الداخلية

يمكن أن نقول إن المأمون ارتكب خطأ خطيرة في بقاءه في مرو في محل قصي عن مملكته، وكان الأجدر به أن يرجع إلى بغداد معقل السلطة العباسية ورمزها، فكان لعمله هذا نتائج سيئة على الدولة. ولعل الظروف جعلت المأمون يبقى في مرو، إذ إنه لم يكن مطمئناً من أهل بغداد أنصار أخيه، ويجب ألا ننسى أثر بني سهل وميولهم الفارسية، وهم يفضلون أن يكون مركز الدولة بين الفرس في خراسان.

وكان لتفويض المأمون إدارة البلاد إلى الفضل بن سهل أثر مهم في إحداث مشاكل أخرى للخليفة. هذا إضافة إلى سخط بعض العناصر العربية على السياسة الفارسية الجديدة، وإلى العداء المتأصل بين العلويين والعباسيين.

١ - ثورات العلويين

لقد انتهز العلويون الفوضى الشاملة بعد مقتل الأمين، فقاموا بثورات واسعة المدى في العراق والحجاز واليمن، وأخطرها ثورة أبي السرايا (السري بن منصور الشيباني) ومعه ابن طباطبا في الكوفة سنة ١٩٩ هـ/ ٨١٥ م. وقد استطاع العلويون مؤقتاً أن يحتلوا البصرة وواسط والحجاز واليمن في سنة ٢٠٠ هـ/ ٨١٦ م، وكان جميع الثوار على اتصال مباشر أو غير مباشر بثورة أبي السرايا^(١٠).

وقد كان أساس هذه الثورات قبل كل شيء طموح العلويين وسنوح فرصة مناسبة لضرب العباسيين. ويذكر الطبري أنه بعد انتصارات أبي السرايا الأولى ضد جيوش الحسن بن سهل «انتشر الطالبيون في البلاد»، وعندما دحر جيشه لأول مرة من قبل الحسن بن سهل «وثب محمد بن محمد ومن معه من الطالبين على دور بني العباس ودور مواليهم وأتباعهم في الكوفة، فانتهبوها وأخربوها وأخرجوهم من الكوفة وعملوا في ذلك عملاً قبيحاً»^(١١). وأرسل أبو السرايا كسوة إلى الكعبة مكتوباً عليها «أمر به (بإرسال الكسوة) . . . أبو السرايا داعية آل محمد لكسوة بيت الله الحرام وأن يطرح عنه كسوة الظلمة من ولد العباس»^(١٢)، وكذلك نكل العلويون بالعباسيين في البصرة^(١٣).

(١٠) انظر التفاصيل في: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٢٧ وما بعدها؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٣ وما بعدها، وعلي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين (التجف: [د.ن.].، ١٣٥٣ هـ/[١٩٣٤ م])، ص ٣٥٠.

(١١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٣٢.

(١٣) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٣١.

وانضم إلى طموح العلويين عامل آخر، وهو سخط العناصر العربية ضد سياسة الفضل بن سهل الفارسية، إذ بعد صرف طاهر بن الحسين عن العراق وتعيين الحسن بن سهل لولايته (سنة ١٩٨ هـ) «تحدث الناس بالعراق بينهم أن الفضل بن سهل غلب على المأمون، وأنه يبرم الأمور على هواه ويستبد بالرأي دونه، فغضب لذلك من كان بها من بني هاشم ووجوه الناس، وأنفوا من غلبة الفضل بن سهل على المأمون... وهاجت الفتنة في الأمصار، فكان أول من خرج بالكوفة ابن طباطبا (صاحب أبي السرايا)»^(١٤).

يرى جبريالي (Gabrieli) أن ثورة أبي السرايا كانت ثورة عربية عراقية صرفة، وأنها كانت حركة عامة لكل القوات العلوية في العراق، وهو يؤكد نقطة قوية وهي أن الشيعة كانت آنئذ عربية، وأن الثورة هذه هي ثورة عربية ضد بني العباس^(١٥).

ومما ساعد على توسيع الثورة في العراق، ضجر الناس من فتنة الأمين والمأمون، فصار بعضهم يتمنى الخلاص من ذلك الوضع السيء. ويظهر أن العلويين أدركوا ذلك، فوجد ابن طباطبا يدعو الناس إلى «كتاب الله وستة نبيه (ﷺ) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسيرة بحكم الكتاب»^(١٦). وقد كان لرفع يد طاهر الحديدي من العراق وضعف الحسن بن سهل أثر في استفحال الفتنة.

ويظهر أن أبا السرايا كان هو القائد الحقيقي للثورة، أما العلوي فكان شخصية ثانوية معنوية إلى جانبه، ويعطي الطبري أبا السرايا شخصية مشاغب مغامر، بينما يضيف عليه الأصفهاني صورة بطل شيعي^(١٧). ويرى جبريالي أنه كان «فارساً عربياً من الطراز القديم» وأنه كان قديراً جداً ونشيطاً. وقد لاقى أبو السرايا أول الأمر نجاحاً كبيراً، ولكن تسليم قيادة الجيش العباسي إلى القائد الكبير هرثمة بن أعين وتحاذل الكوفيين في نصرة أبي السرايا، ثم تخلي أشرافهم عنه وتهادنهم مع هرثمة^(١٨)، أدى إلى فشل الحركة. وربما كان لوفاة ابن طباطبا الفجائية^(١٩)، أو ستمه من قبل أبي السرايا^(٢٠)، أثر في تضعف الحركة. واستمرت الثورة من جمادى الآخرة

(١٤) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٢٧.

(١٥) جبريالي، المأمون والعلويون.

(١٦) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ٣٤٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(١٨) جبريالي، المصدر نفسه.

(١٩) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٧٣، وأبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(٢٠) يقول الطبري «علم أبو السرايا أنه لا أمر له معه (ابن طباطبا) فسمه». انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ٢٢٨.

سنة ١٩٩ هـ/ كانون الثاني/ يناير سنة ٨١٥ م حتى مقتل أبي السرايا في ذي القعدة سنة ٢٠١ هـ/ حزيران/ يونيو سنة ٨١٦ م.

وما إن انتهت سنة ٢٠١ هـ حتى قضى العباسيون على ثورات العلويين، ولم يبق في العراق أية مقاومة سوى السخط من ولاية الحسن بن سهل، ولم يكن لهذا أي لون علوي. ثم جاء خبر البيعة للرضا التي اقترن بها تقريب العلويين لمدة قصيرة، فوقع ذلك وقوع الصاعقة على أهل بغداد.

٢ - البيعة لعلي الرضا

يقول جبريالي إن الرأي الشائع، وهو أن انتصار المأمون معناه انتصار النزعة الفارسية، وأن هذه النزعة تتضمن تأييد العلويين، هو رأي خطأ من وجهتين: الأولى أن التشيع آنئذ كان عربياً؛ والثانية أن النزعة الفارسية في حقيقتها لم تكن جزءاً من سياسة المأمون، وإنما هي سياسة الفضل بن سهل. ثم يبين أن المأمون، وإن كان له ميل عاطفي ديني سابق إلى العلويين، إلا أن هذا الميل ظهر بصورة فجائية ولأول مرة في الحقل السياسي في البيعة للرضا^(٢١). وهذا رأي يجدر التفكير به في هذا الباب.

ولكن قضية البيعة للرضا ليست بالمسألة السهلة، وهي تحتاج إلى تحقيق، وبخاصة أنها لم تبحث بحثاً شافياً^(٢٢).

يقول الفخري عن المأمون: «ومن اختراعاته نقل الدولة من بني العباس إلى بني علي»^(٢٣). ويكتفي اليعقوبي بالقول بأن المأمون أشخص الرضا من المدينة إلى خراسان وباع له بولاية العهد من بعده يوم الاثنين، السابع من رمضان سنة ٢٠١ هـ، ولا يوضح السبب^(٢٤). ويفسر الطبري هذه البيعة بقوله: «إنه (المأمون) نظر في بني العباس وبني علي، فلم يجد أحداً هو أفضل ولا أروع ولا أعلم منه، وأنه سماه الرضا من آل محمد»^(٢٥). والظاهر أن الطبري يورد التفسير الذي وضعه المأمون لعمله، فقد ورد في المنشور الذي أصدره المأمون عند مبايعته الرضا أنه «بعد

(٢١) جبريالي، المأمون والعلويون.

(٢٢) انظر: حسن إبراهيم حسن، «المأمون وعلي الرضا»، مجلة كلية الآداب (جامعة القاهرة) (أيار/ مايو ١٩٣٣)، حيث تقتصر فائدته في أنه استفاد من مخطوطتين، ولكنه لم يستفد من المصادر المطبوعة إلا قليلاً.

(٢٣) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٦٣.

(٢٤) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٧٦.

(٢٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٤٣.

استخارته الله وإجهاده نفسه في حقه وبلاده» اختار من البيتين العلوي والعباسي علي بن موسى بن جعفر «لما رأى من فضله البارِع وعلمه الناصع وورعه الظاهر وزهده الخالص وتخلّيه من الدنيا وتسلمه من الناس . . . وسماه الرضي، إذ كان رضىاً عند أمير المؤمنين»^(٢٦). ولهذا لا نستطيع قبول رواية الطبري على علاقتها. والفخري نفسه يقوّي هذا الشك حين يقول إن المأمون «فكر في حال الخلافة بعده وأراد أن يجعلها في رجل يصلح لها لتبراً ذمته، كذا زعم»، وإنه وجد علي الرضا أطيّب رجال البيتين^(٢٧). وهو يقلل من قيمة هذه الرواية بعبارة «كذا زعم». كما إن صفات علي الرضا الممتازة لا تكفي لشرح اتخاذ المأمون خطوة سياسية بعيدة المغزى كهذه.

والذي أراه هو أن المأمون لم يقدم على البيعة للرضا لأنه أفضل البيتين، وبخاصة أن المأمون يناقض نفسه بادعاءاته، لأنه قال للحسن بن سهل قبيل البيعة للرضا: «إني عاهدت الله أن أخرجها إلى أفضل آل أبي طالب إن ظفرت بالمخلوع»^(٢٨). ومن ذلك يفهم أنه قرر نقل الخلافة إلى العلويين، ولم تكن المسألة مسألة اختيار أصلح رجال البيتين. وأنا أميل إلى أن تأثير الفضل بن سهل ووجود المأمون في خراسان هما اللذان اضطرّاه إلى اتخاذ هذه الخطوة.

إن الفضل بن سهل هو الذي أوحى الفكرة للمأمون، ويقرّ الفخري هذا بقوله: «وكان الفضل بن سهل هو القائم بهذا الأمر (أي البيعة للرضا) والمحسن له»^(٢٩). وبيّن الجهشيارى حماس الفضل لهذه الفكرة وإلحاحه على مشاوري المأمون بقبولها^(٣٠). كما بيّن اليعقوبي أن رجاء ابن أبي الضحّاك «قراة الفضل بن سهل» كان رسول المأمون إلى الرضا، وهو الذي جاء به من المدينة^(٣١). وصرح نعيم بن خازم في حضرة المأمون بأن الفضل بن سهل هو الذي حمل المأمون على البيعة للرضا^(٣٢)، كما إن البغداديين احتجوا على البيعة وقالوا: «إنما هذا دسيس من الفضل بن سهل»^(٣٣). وقد أشار الفضل بهذا الرأي لا حباً بعلي الرضا، وإنما كان ذلك نتيجة رغبته في إرجاع السلطة إلى الفرس لأن

(٢٦) جهره رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، جمعها أحمد زكي صفوت، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٧-١٩٣٨)، ج ٣، ص ٤٠٨-٤٠٩.

(٢٧) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٦٢-١٦٣.

(٢٨) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ٣٦٩، والنسبي، في: مجلة كلية الآداب (١٩٣٣)،

ص ٨٥.

(٢٩) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٣٠) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٣١٢.

(٣١) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٧٦.

(٣٢) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٣٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٤٣.

نقل الخلافة إلى علوي معناه إبقاء مركز الخلافة في خراسان، إذ إن أهل بغداد لا يرضون بمبايعة علوي مطلقاً. ويؤيد هذا قول نعيم بن خازم للفضل: «إنك إنما تريد أن تزيل الملك عن بني العباس إلى ولد علي، ثم تحتال عليهم فتصير الملك كسروياً»^(٣٤). وهذه النظرة تفسر لنا الخلاف بين الفضل بن سهل وعلي الرضا في ما بعد.

وهناك عامل ثان مهم، وهو أن الخراسانيين بعد تأييدهم العباسيين وجدوا من جور عمالهم الشيء الكثير، كما لاحظوا تنكيل العباسيين بزعمائهم، كالخلال وأبي مسلم والبرامكة، فانتقلت ميولهم مع خصومهم العلويين. ولدينا شواهد على ذلك، كاحتفاء الخراسانيين العظيم بعلي الرضا^(٣٥)، وكما حصل بعد مقتل الفضل بن سهل حين شغب الخراسانيون على المأمون وهجموا على داره، ولم يهدأوا إلا بعد أن طلب منهم الرضا أن يتفرقوا^(٣٦). ثم إن الطريقة التي سلكها المأمون لإقناع الرضا بقبول العهد تدل على أن الخليفة كان مضطراً إلى تنفيذ خطته، فقد امتنع الرضا أول الأمر، فهذه المأمون قائلاً: «لا بد من قبولك ما أريد، فإني لا أجد محيصاً عنه. إن عمر بن الخطاب جعل الشورى في ستة أحدهم جدك...». وشرط فيمن خالف أن تضرب عنقه^(٣٧). وهذا يُشعر بأن المأمون كان مرغماً على مجازاة الخراسانيين. ومن جهة أخرى أراد المأمون أن يسير خطوة جديدة في إحياء حكم العدل الذي وعد به الخراسانيين، فصرح لهم إنه اختار للخلافة خير من يصلح لها من بني هاشم، ولذلك لقب علي بن موسى «الرضي من آل محمد».

ويمكن إضافة عامل له أهمية ثانوية، إذ إن انتصار المأمون كان ضربة لبني العباس أحوال الأمين، ودحراً لآمالهم. ثم إن تذر العلوين المستمر وثوراتهم هدداه بفقدان تأييد الفرع الثاني من بني هاشم. وإذا تذكرنا ميول المأمون العلوية ورغبته في اكتساب تأييدهم، وجدنا أنه كان عنده بعض الاستعداد للتفاهم مع العلويين.

وكانت البيعة في رمضان ٢٠١ هـ/ آذار (مارس) ٨١٨ م. ولكن العلاقة بين الفضل بن سهل والرضا ساءت، وذلك لتباين اتجاهيهما، فالرضا بما عرف عنه من ورع واستقامة لم يرض عن سياسة الفضل بن سهل، فكان ينتقده عند المأمون، وأخذ الفضل بدوره يشاغب علي الرضا^(٣٨)، فاستفاد المأمون من هذا الوضع.

(٣٤) الجهشباري، المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٣٥) مجلة كلية الآداب (١٩٣٣)، ص ٨٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٩٢ - ٩٣.

(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦، وأبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ٣٦٩.

(٣٨) مجلة كلية الآداب (١٩٣٣)، ص ٨٩.

وقد كان وقع البيعة في بغداد وقع الصاعقة، إذ إن مجرد بقاء المأمون في مرو ولد حرباً داخلية وفتناً في تلك المدينة لأن أهاليها خشوا أن يضيع نفوذهم، وأنفوا من أن يكون واليهم (الحسن بن سهل) أجنبياً، كما أنهم «أنفوا من غلبة الفضل بن سهل على المأمون»^(٣٩). ولما سمعوا بالبيعة للرضا ثار أهل محلة الحرية ضد الحسن بن سهل وأخرجوه من بغداد، وذهبوا إلى صالح بن المنصور وقالوا له: «نحن أنصار دولتكم وقد خشينا أن تذهب هذه الدولة بما حدث فيها من تدبير المجوس، فهلّم نبايعك، فإننا نخاف أن يخرج هذا الأمر عنكم»^(٤٠). ويقول الطبري: «إنهم احتجوا و«قال بعضهم لا نبايع ولا نلبس الخضرة ولا نخرج هذا الأمر من ولد العباس، وإنما هذا دسيس من الفضل بن سهل»^(٤١). ثم بايعوا لإبراهيم ابن المهدي (بعد رفض محمد بن صالح المنصور) في ذي الحجة ٢٠١ هـ/ تموز (يوليو) ٨١٦ م^(٤٢).

ولم يطلع المأمون على الحالة في بغداد حتى سنة ٢٠٢ هـ حين أخبره الرضا، وفهم عندئذ نيات بني سهل ووضع الخطر، فأدى ذلك به إلى محاولة التخلص من الرضا، فيقال إنه سمه (بالعنب أو بعصير الرمان) في الطريق إلى بغداد في أول سنة ٢٠٣ هـ في قرية نوقان قرب طوس^(٤٣).

وأخيراً نقول إن البيعة ذاتها لم تقرب جميع العلويين من المأمون، ولكنها أَرْضَتْ قسماً كبيراً منهم فقط، كإبراهيم بن موسى بن جعفر المتغلب على الحجاز، فإنه بايع للمأمون حالما سمع بالتولية^(٤٤).

٣ - علاقة المأمون ببني سهل

لاحظنا أن الفضل بن سهل أدى الدور الرئيسي في تغلب المأمون على أخيه، فأظهر الخليفة الجديد اعترافه بهذه الخدمات بأن أطلق يد وزيره في الأمور «وسماه ذا الرياستين، ومعنى ذلك رئاسة الحرب ورئاسة التدبير»^(٤٥)، أي أنه أصبح مطلق التصرف تقريباً في كل ناحية من نواحي الإدارة والسياسة والحرب. ويشير الحسن بن سهل (في جوابه على تعزية المأمون له بعد قتل أخيه) «إلى ما نفذه (المأمون) من أمره

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٢٧.

(٤٠) البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٣، ص ١٧٩.

(٤١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٤٣.

(٤٢) البعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٠، وأبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ٣٧١.

(٤٤) البعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٣.

(٤٥) الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ٣٠٥.

(أي الفضل بن سهل) في جميع سلطانه وملكه من مشارق الأرض ومغاربها»^(٤٦).

وقد كتب المأمون إلى الفضل بن سهل توقيعاً قال فيه: «أغنيت يا فضل بن سهل بمعاونتك إياي على طاعة الله وإقامة سلطاني، فرأيت أن أغنيك... وقد أقطعتك السبب بأرض العراق... عطاء لك ولعقبك لما أنت عليه من النزاهة عن أموال رعيتي، ولما قمت به من حق الله وحقي، فلم تأخذك في لومة لائم ولم تراقب ذا سلطان ولا غيره. وقد جعلت لك بعد ذلك مرتبة من يقول في كل شيء فيسمع منه، ولا تتقدمك مرتبة أحد ما لزمك أمرتك به من العمل لله ولنبيه، والقيام بصلاح دولة أنت ولي بقيامها»^(٤٧).

ولم يتوان الفضل بن سهل في القبض على مقاليد الأمور بيد حديدية حتى إنه «استولى على المأمون»، كما يقول الفخري، وقطع عنه الأخبار وعاقب من حاول إخباره بخبر ما، وذلك ليستولي على الأمور وليصرفها بحسب سياسته الفارسية، ولم يتردد في تشويه الأخبار حتى إنه فسر ثورة البغداديين وبيعتههم لإبراهيم بن المهدي بأنهم «صيروا إبراهيم بن المهدي أميراً يقوم بأمرهم»^(٤٨) لا خليفة. وعين أخاه الحسن والياً على العراق ليكون متأكداً من السيطرة على القسم الغربي من المملكة، وحرم من هذه الولاية طاهر بن الحسين مع أنه هو الذي ثبت أركان حكم المأمون عسكرياً، وأرسله لمحاربة نصر بن شيبث الثائر في الجزيرة.

أما اتجاه سياسة الفضل بن سهل فكان فارسياً شكلاً وحقيقة، فمن مظاهر تقليده الساسانيين ما يرويه الجهشباري حين يقول: «وكان ذو الرياستين يجلس على كرسي مجنح ويحمل فيه إذا أراد الدخول على المأمون، فلا يزال يُحمل حتى تقع عين المأمون عليه، فإذا وقعت وضع الكرسي ونزل عنه فمشى وحمل الكرسي حتى يوضع بين يدي المأمون، ثم يسلم ذو الرياستين ويعود ويقعد عليه... وإنما ذهب ذو الرياستين في ذلك مذهب الأكاسرة فإن وزيراً من وزرائها كان يحمل في مثل ذلك الكرسي ويقعد بين أيديها عليه»^(٤٩)، ولعل الجناحين هما أجنحة أهورا مزدا إله الخير عند الزرادشتية.

وهناك بعض الأمثلة التي تبين أن هذه السياسة كانت في حقيقتها فارسية تسعى لإحياء مجد الفرس ولإرجاع السلطة إليهم. وقد احتج أهل بغداد على تصرفات بني

(٤٦) جوهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، ج ٣، ص ٤٠٧.

(٤٧) الجهشباري، المصدر نفسه، ص ٣٠٦. ويظهر أن هذا التوقيع هو ما يسميه اليعقوبي بكتاب الشرط والحياة. انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٧٠.

(٤٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٥٠.

(٤٩) الجهشباري، المصدر نفسه، ص ٣١٦.

سهل أمام محمد بن صالح بن المنصور قائلين: «وقد خشينا أن تذهب هذه الدولة بما حدث فيها من تدبير المجوس»^(٥٠). ولعل الوصف الأكثر صراحة لهذه السياسة هو ما قاله نعيم بن خازم حين استشاره المأمون في أمر البيعة للرضا، فاستنكر ذلك وقال للفضل: «إنك إنما تريد أن تزيل الملك عن بني العباس إلى ولد علي، ثم تحتال عليهم فتصير الملك كسروياً، ولولا أنك أردت ذلك لما عدلت عن لبسة علي وولده وهي البياض إلى الخضرة وهي لباس كسرى والمجوس». ثم التفت إلى المأمون وقال: «الله الله يا أمير المؤمنين! لا نخدعك عن دينك وملكك»^(٥١). وقد ذهبت هذه الصرخة سدى لأن نفوذ الفضل كان قوياً، فنفى نعيم بن خازم.

وقد ذهب هرثمة بن أعين، القائد العربي، ضحية لسياسة الفضل بن سهل، إذ قدم إلى خراسان بعد اضطراب الأحوال في بغداد وفي الولايات الغربية «وأراد أن يعرف المأمون ما يدبر عليه الفضل بن سهل ويكتم عنه من الأخبار وألا يدعه حتى يرده إلى بغداد... ليتوسط سلطانه ويشرف على أطرافه»^(٥٢). وقد تمكن هرثمة، على الرغم من دسائس ابن سهل من مقابلة المأمون فلامه على اتجاه سياسته قائلاً: «قدمت هذا المجوسي (يقصد الفضل بن سهل) على أوليائك وأنصارك»^(٥٣)، وحاول تبيان خطر هذه السياسة واتجاهها الفارسي، ولكن الفضل بن سهل لم يفسح له المجال، فسجن هرثمة وقتل في السجن بدسيسة الفضل بن سهل^(٥٤)، ومجيء هرثمة هذا ونهايته دليل واضح على أن سياسة الفضل بن سهل كانت فارسية في اتجاهها وأن بقاء المأمون في خراسان كان بتأثير وزيره. ويروي اليعقوبي أن الفضل بن سهل كان يتمثل بالآيات التالية:

لئن نجوت أو نجت ركائبني من غالب ومن لفيف غالب

إني لنجاء من الكرائب

ويقصد بغالب قريشاً^(٥٥)، وبهذا يعترف الفضل بالخلاف الجوهري بين سياسته الحقيقية ومصالح العباسيين.

(٥٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٧٩.

(٥١) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٥٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٣٦.

(٥٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٧٨.

(٥٤) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٣٦، والجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٣١٣.

٣١٧.

(٥٥) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨١.

ويتفق المؤرخون على أن الرضا هو الشخص الوحيد الذي تجرباً على إخبار المأمون «بما فيه الناس من الفتنة والقتال منذ قتل أخوه، وبما كان الفضل بن سهل يستر عنه من الأخبار وأن أهل بيته والناس نعموا عليه أشياء»^(٥٦)، كاليبعة له بولاية العهد وتغيير لباس السواد^(٥٧) وأخبره عن بيعة البغداديين لإبراهيم بن المهدي، فأنكر المأمون ذلك وسأل قواده، فأكدوا ما قاله الرضا وأشاروا عليه «الرأي أن تسير بنفسك إلى بغداد وتستدرك أمرك وإلا خرجت الخلافة من يدك»^(٥٨).

وعند ذلك انتبه المأمون للخطر المحدق به، إذ شعر بالإضافة إلى الاضطرابات في مصر والجزيرة، بخطر حرب أهلية جديدة بين أعضاء العائلة المالكة، كما أنه أدرك مغزى سياسة الفضل بن سهل، فاتجه إلى بغداد سنة ٢٠٢ هـ/٨١٧ م. وهذا الاتجاه لم يكن مجرد تبديل للعاصمة، بل كان انقلاباً على السياسة التي تمثلها العاصمة الأولى، ومعنى ذلك لزوم التخلص من الفضل بن سهل ومن ولي العهد. ولذلك دسّ إلى الفضل بن سهل من قتله في الطريق في مدينة سرخس (شعبان سنة ٢٠٢ هـ)، ثم تخلص من ولي العهد في قرية النوقان (قرب طوس) أول سنة ٢٠٣ هـ^(٥٩). وهاتان الحادثتان تدلان بوضوح على أن المأمون كان منصورياً (نسبة إلى المنصور) في سياسته.

ثم وصل المأمون إلى بغداد في ربيع الأول سنة ٢٠٤ هـ^(٦٠). وبعد وصوله بمدة تراوح بين ثمانية أيام وتسعة وعشرين يوماً (بحسب اختلاف المصادر)^(٦١) ترك الخضره ورجع إلى السواد. ولكنه لم يقطع صلته ببني سهل، بل اتبع سياسة تدريجية حكيمة، فاستوزر الحسن بن سهل لمدة قصيرة، وتزوج بابنته بوران (وكانت صغيرة)^(٦٢) ترضية له، ولكنه كان في الحقيقة يشرف على الأمور بنفسه. ثم أحب قطع آخر صلة بالحسن بن سهل، فصرفه عن الوزارة واستعمل الدهاء في ذلك.

(٥٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٥٠.

(٥٧) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٦٤.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٦٠) أبو الفضل أحمد الخراساني بن طيفور، كتاب بغداد، باعتناء كيلر (ليبرز: [د. ن.], ١٩٠٨)،

ج ٦، ص ١١.

(٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٥٥.

(٦٢) عن تفاصيل، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف (القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٩٢٤)، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٨٦.

ويذكر المسعودي أن سبب تنحية الحسن هو المرض، ويقول: «فلما أظهر الحسن العجز عن الخدمة لعوارض من العلل ولزم منزله عدل المأمون إلى استكتاب كتاب...»^(٦٣). ويصف الفخري مرضه بأنه «سوداء كان أصلها جزعه على أخيه، فانقطع بداره ليتطبب واحتجب عن الناس»^(٦٤). ولكن يظهر أن هذه مجرد مظاهر، إذ نستدل من المحاوراة التي جرت بين المأمون والوزير الجديد أحمد بن أبي خالد الأحول على أن المأمون أشاع هذه الأقوال أو أن الحسن لزم داره حين أراد المأمون صرفه، إذ قال أحمد للمأمون: «يا أمير المؤمنين إغفني من التسمي بالوزارة وطالبني بالواجب فيها»^(٦٥). وقال له أيضاً: «واجعل بيني وبين الناس منزلة يرجوني لها صديقي ويخافني بها عدوي، فما بعد الغايات إلا الآفات»^(٦٦). ومن هذا نستنتج أن عزل الحسن لم يكن لعامل مرضي، ويذكرنا موقف أحمد بن أبي خالد بموقف خالد البرمكي في زمن أبي العباس بعد مقتل الخلال.

ولكن المأمون كما يظهر لم يستفد كل الفائدة من تجربته مع بني سهل، إذ اعتمد على عائلة فارسية أخرى (وهي عائلة طاهر بن الحسين)، واسند إليها إدارة أهم جزء من الإمبراطورية، فانهى بها الحال إلى أن انفصلت فعلاً في خراسان وكونت الإمارة الطاهرية هناك.

٤ - المأمون وبني طاهر بن الحسين

عندما ولي الفضل بن السهل أخاه على العراق بعث الحسن بن سهل طاهر بن الحسين لمحاربة نصر بن شبث في الجزيرة، فغضب طاهر وقال: «حاربت خليفة وسقت الخلافة وأمر بمثل هذا؟ وإنما ينبغي أن توجه لهذا قائداً من قوادي» وكان ذلك سبب الخصومة بين طاهر والحسن^(٦٧). واتخذ طاهر الرقة مركزه، فلما رجع المأمون إلى بغداد دعاه إليه حالاً^(٦٨)، ثم ولّاه على المغرب كله بعد دخوله بغداد بشهر^(٦٩). وفي ذي القعدة سنة ٢٠٤هـ ولّاه الشرط في بغداد ومعاون السواد^(٧٠)،

(٦٣) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٢٠٤.

(٦٤) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٦٨.

(٦٥) المسعودي، المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(٦٦) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٦٧) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص ٣٣.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢.

(٦٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٨٢.

(٧٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٦٤، وابن طيفور، المصدر نفسه، ص ٥٥ و ٣١.

وفي ذي القعدة من سنة ٢٠٥ هـ ولأه «على خراسان والجبال من حد حلوان إلى خراسان»^(٧١).

وبيّن الطبري وابن طيفور أن تولية طاهر على خراسان كانت برغبة منه، وأن سببها هو حذره من قرب المأمون الذي لم ينس مقتل أخيه، إذ إنه بكى يوماً بحضرة طاهر، فتمكن هذا بعدئذ من معرفة سبب بكائه بعد أن قال لأحد ثقات الخدم: «إني ذكرت محمداً أخي وما ناله من الذلة فخنقتني العبرة، فاسترحت إلى الإضافة، ولن يفوت طاهراً مني ما يكره»^(٧٢). ولكنني أرى أن طاهراً كان مدفوعاً بطموحه العظيم لطلب هذه التولية لأن خراسان كانت أهم ولايات الإمبراطورية. ويروي ابن خلكان: «وقيل لطاهر ببغداد لما بلغ ما بلغ: ليهنك ما أدركته من هذه المنزلة التي لم يدركها أحد من نظرائك بخراسان. فقال: ليس يهنني ذلك لأني لا أرى عجائز بوشنج (في خراسان) يتطلعن إليّ من أعالي سطوحهن إذا مرت بهن»^(٧٣). وكان ذلك الطموح يقلق المأمون نفسه كما يظهر من المحاوراة التي جرت بينه وبين وزيره، إذ علق الخليفة على الاقتراح بتولية طاهر قائلاً: «هو والله خالغ»^(٧٤) أو «إني أخاف أن يغدر ويخلع»^(٧٥). ولم يكن المأمون ليلازم في ذلك الحذر لأنه عرف شعور الخراسانيين الذين خيب العباسيون آمالهم بعد مجيئهم إلى الحكم، ثم خيبها هو ثانية بالرجوع إلى بغداد، فصاروا يشعرون بأن خير طريقة لسعادتهم هي الانفصال، ولذلك كانوا أرضاً خصبة لطموح الطامحين.

وكانت تولية طاهر بإشارة من صديقه الوزير أحمد بن أبي خالد، ويذكر اليعقوبي أن طاهراً أعطى الوزير ثلاثة ملايين درهم^(٧٦). ويروى أن الوزير أتى إلى المأمون وحذره من ضعف والي خراسان، وهو غسان بن عباد ابن عم الفضل بن سهل^(٧٧)، وهناك رواية في اليعقوبي مضمونها أن الوزير زور رسالة على لسان غسان يستعفي فيها من الولاية، وأن المأمون لم يكتشف ذلك إلا في ما بعد^(٧٨).

(٧١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٥٧.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٥٧، وابن طيفور، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٧٣) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويلي فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويلي العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ٢ (القاهرة: الحلبي، ١٣١٠هـ/١٨٩٢م)، ج ١، ص ٢٣٦.

(٧٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٥٨، وابن طيفور، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٧٥) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٦٨.

(٧٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٨٣.

(٧٧) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص ٣٢ و ٥٤.

(٧٨) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٣.

ولما أبدى المأمون مخاوفه من عصيان طاهر، ضمن الوزير حسن تصرفه. ولم تمض مدة طويلة حتى «أنكر المأمون»^(٧٩) على طاهر «أموراً وكتب إليه كتاباً يتهدده فيه، فكتب طاهر جواباً أغلظ فيه للمأمون». ثم تطور سوء العلاقة إلى عصيان حين قطع طاهر اسم الخليفة من الخطبة في يوم الجمعة من سنة ٢٠٧هـ. ويروي القصة صاحب بريد المأمون في مرو إذ يقول: «حضرت الجمعة فصعد طاهر المنبر فخطب، فلما بلغ إلى ذكر الخليفة أمسك عن الدعاء له وقال: اللهم أصلح أمة محمد (ﷺ) بما أصلحت به أوليائك واكفها من بغى فيها وحسد عليها من لم الشعب وحقق الدماء وإصلاح ذات البين»^(٨٠). ومعنى هذا أنه أعلن انفصاله التام عن مركز الخلافة واستقلاله.

وتتفق أكثر المصادر على أن المأمون لام وزيره وأمره بتنفيذ ضمانه، ولكن طاهر بن الحسين لاقى حتفه فجأة. وعلى رغم اضطراب الروايات في كيفية وفاته، فالراجح أنه اغتيل أو سم بإيعاز المأمون أو بإيعاز وزيره^(٨١). ويظهر أن رغبة المأمون في نفي أي تهمة عن نفسه، وكذلك قوة نفوذ العائلة في خراسان، جعلاً الخليفة يولي طلحة بن طاهر محل والده^(٨٢).

أما عبد الله بن طاهر، فكان أقدر أبناء طاهر وأكثرهم دهاء، فلما ولى أولاده على خراسان، استخلفه على الشرط في بغداد وعلى معاون السواد^(٨٣). ثم ولاه المأمون على «الجزيرة والشام ومصر والمغرب، وصير إليه جميع أهلها، وأمره بمحاربة المتغلبين، فنفذ عبد الله سنة ٢٠٦هـ»^(٨٤). وقد نجح عبد الله بتهدئة الحال في تلك الولايات كما سنرى. ولما توفي أخوه طلحة سنة ٢١٣هـ عينه المأمون لولاية خراسان سنة ٢١٤هـ^(٨٥). وقد أدى ذلك إلى تثبيت حكم العائلة الطاهرية فيها ونشوء أول إمارة فارسية شبه مستقلة في إيران.

(٧٩) ابن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٦٨.

(٨٠) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٨١) انظر في هذا: المصدر نفسه، ص ١٢٨ - ١٣١؛ البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٣، ص ١٨٤؛ ابن الطقطقى، المصدر نفسه، ص ١٦٨ - ١٦٩؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٦٥ - ٢٦٦، وابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ ويلي فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويلي العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٢٣٧.

(٨٢) ابن طيفور، المصدر نفسه، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٨٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٦٤.

(٨٤) البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٣، ص ١٨٤ - ١٨٥.

(٨٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٧٦، وابن طيفور، كتاب بغداد، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

ثانياً: الاضطرابات في الجزيرة والشام ومصر

ثار نصر بن شيبث النصري في الجزيرة بعد مقتل الأمين، وتوسعت ثورته، وقد يكون ذلك ناتجاً من قلة اهتمام طاهر بمحاربته لأن طاهراً لم يعجبه إسماعيل تلك المهمة إليه^(٨٦). ولم تكن ثورة نصر ضد الحكم العباسي، بل كانت ثورة العرب ضد النفوذ الفارسي. وخير دليل على ذلك أن بعض الطالبيين ذهب إلى نصر وطلب منه البيعة لعلوي، فرفض وقال: «إنما هو أي مع بني العباس وإنما حاربتهم محاربة عن العرب لأنهم يقدمون عليهم العجم»^(٨٧). وكان أتباع نصر من العرب فقط، فلما اشترط عليه المأمون أن يطأ بساطه ليعفو عنه، غضب وقال: «ويلي عليه هو لم يقو على أربعمئة ضفدع تحت جناحه (يعني الزط) يقوى على حلبة العرب!»^(٨٨) وربما كان في ثورة نصر شيء من النزعة البدوية التي تمثلت من قبل في ثورات الخوارج في الجزيرة.

ولما ولي المأمون عبد الله بن طاهر الولايات الغربية، جدّ هذا في محاربة نصر وضيق عليه الخناق، وكان يحاول أثناء ذلك إقناعه بقبول الصلح. وأخيراً، اضطر نصر إلى طلب الصلح سنة ٢٠٩ هـ. فأجاز المأمون ذلك لقائده وكتب إلى نصر كتاب أمان جاء فيه: «وأمر المؤمنين يختم كتابه بشهادة أن لا إله إلا الله... وضمانه لك في دينه وذمته الصفح عن سوائف جرائمك ومتقدمات جرائمك وإنزالك ما تستأهل من منازل العز والرفعة إن أتيت إن شاء الله»^(٨٩). فسلم نصر وجيء به إلى بغداد سنة ٢١٠ هـ.

ثم حاول عبد الله بعد ذلك تهدئة الشام بالقوة والاستصلاح، فيذكر يعقوبي أنه سار «ليستقرئ الشام بلداً بلداً لا يمر ببلد إلا أخذ رؤساء القبائل والعشائر والصعاليك والزواقل، وهدم الحصون وحيطان الدور وبسط الأمان للأسود والأبيض والأحمر وضمهم جميعاً وخطّ عن بعضها الخراج، فلم يبق مخارق ولا خالع إلا خرج من قلعته وحصنه»^(٩٠).

(٨٦) انظر: يعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٣، وابن طيفور، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٨٧) أحمد فريد رفاعي، عصر المأمون، ج ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧)، ج ١، ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

(٨٨) ابن طيفور، المصدر نفسه، ص ١٤٢ - ١٤٣؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٦٧، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ج ١٢ في ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣ هـ/ ١٨٨٥ م)، ج ٦، ص ١٣٢.

(٨٩) ابن طيفور، المصدر نفسه، ص ١٤٠، والطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٦٨.

(٩٠) يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، ص ١٩١.

أما في مصر، فقد كانت الحالة مضطربة منذ بدء الخلاف، وكانت القبائل منقسمة في أثناء ذلك إلى حزبين. وقد وقف اليمانية إلى جانب المأمون، بينما أيد القيسية الأمين، واستمر النزاع حتى مقتل الأمين^(٩١). وبعد سكون قليل رجعت الفتنة بثورة عبد الله بن السري (بعد سنة ٢٠٥ هـ)، وتمكن ابن طاهر بعد جهد أن يضطره إلى التسليم في صفر سنة ٢١١ هـ/ ٨٢٦ م^(٩٢). وبيّن المقرئ أن كان لظلم عامل المأمون أثر في تحريك هذه الثورة، إذ يذكر أن العباس بن موسى الذي ولي مصر سنة ١٩٨ هـ «تحمّل على الرعية وعسفها وتهذّب الجميع فثاروا»^(٩٣).

وكان بعض الأندلسيين الذين نفاهم الحكم بن هشام، بعد وقعة الرض في قرطبة، قد جاؤوا إلى الإسكندرية في أثناء فتنة ابن السري (وكان عددهم حوالي ثلاثة آلاف) وتغلبوا عليها ونزلوها، فحاصروهم عبد الله وفأوضهم في الخروج منها، فتركوها سنة ٢١٢ هـ وساروا إلى أcriطش ونزلوا فيها واستوطنوها^(٩٤).

ثم ثارت القبائل العربية من اليمانية والقيسية في ناحية الحوف (أسفل مصر) سنة ٢١٤ هـ/ ٨٢٩ م، وكانت ولاية مصر آنئذ لأبي إسحاق (المعتصم)، فهزموا نائبه وقتلوا الثاني. ويظهر أن الثورة كانت خطيرة، فأمر المأمون أبا إسحق أن يذهب للقضاء عليها، فذهب إلى مصر ودعا الثوار إلى الأمان، فلم يجيبوا، فنكّل بهم «وأسر رئيس القيسية ورئيس اليمانية فضرب أعناقهما»^(٩٥). وقد كان لسياسة الولاة المالية الأثر الأكبر في قيام هذه الثورة، إذ إن نائب أبي إسحق على الخراج (سنة ٢١٣ هـ)، وهو صالح بن شيرزاد «ظلم الناس وزاد عليهم في خراجهم، فانتفض أهل أسفل الأرض وعسكروا»^(٩٦).

(٩١) انظر مادة «مأمون»، في: دائرة المعارف الإسلامية.

(٩٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٧٣ - ٢٧٤، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ١٣٤.

(٩٣) أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظف والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ٥ ج (القاهرة: مكتبة الميحي، [١٩٠٨ - ١٩٠٦]، ج ٢، ص ٩٩.

(٩٤) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٠١ و ٢٣٥؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٧٥ - ٢٧٦؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٨٨، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ج ٧ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٤ هـ/ [١٨٦٧ م])، ج ٣، ص ٢٥٣.

(٩٥) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩١.

(٩٦) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظف والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٢، ص ٩٩ - ١٠٠.

وعندما رجع أبو إسحق تجدد الاضطراب، فأرسل المأمون الأفشين سنة ٢١٥ هـ ففضى على الفتنة.

ولكن مصر لم تهدأ، فقد قامت ثورة عظمى سنة ٢١٦ هـ/ ٨٣١ م، وكانت عنيفة في المناطق الزراعية المكتظة بالسكان في مصر السفلى، واشتركت جواهر القبط مع العرب فيها محتجة على سياسة العباسيين المالية وعسف جبايتهم. ويروي المقرئ «فانتفضت أسفل الأرض (مصر السفلى) عربها وقبطها في جمادى الأولى (٢١٦ هـ) وأخرجوا العمال لسوء سيرتهم وخلعوا الطاعة»^(٩٧). وقد اضطر المأمون إلى القدوم بنفسه لضخامة هذه الثورة وخطورتها، وكان على جيشه الأفشين، فتغلب على الثوار وسبى قسماً كبيراً من القبط. ويروي اليعقوبي خبراً طريفاً يلقي ضوءاً على سياسة المأمون، فيذكر أن الخليفة استفتى فقيهاً مالكياً في معاملة الثوار، فقال الفقيه: «إن كانوا خرجوا لظلم نالهم، فلا يحل دماؤهم وأموالهم»، فقال المأمون: «أنت تيس ومالك أتيس منك! هؤلاء كفار لهم ذمة إذا ظلموا تظلموا إلى الإمام وليس لهم أن يستنصروا بأسيا فهم ولا يسفكوا دماء المسلمين في ديارهم»^(٩٨). وهكذا اعترف المأمون بوقوع الظلم، إلا أنه لم ير مستوغاً للثورة. ثم أخذ المأمون رؤساء الثورة إلى بغداد، وعزل عامل الخراج «ونسب الحدث إليه وإلى عماله»^(٩٩)، ما يبين أن أساس هذه الثورة مالي.

ثالثاً: المأمون والبيزنطيون

شغل المأمون بمشاكله الداخلية عن متابعة الحرب مع البيزنطيين، فلما كان المحرم سنة ٢١٥ هـ/ آذار (مارس) ٨٣٠ م غزا الصائفة بنفسه، وفتح حصن قرّة وحصن شمال «صملة»، وأخضع سندس وحصن سنان وحصن ماجدة^(١٠٠)، ثم رجع إلى دمشق ومنها إلى مصر.

ولكن الروم استغلوا انشغال المأمون بمصر، فأغاروا بقيادة تيوفيل بن ميخائيل على طرسوس والمصيصة «وأثخنوا فيهم القتل»^(١٠١). وقد سار المأمون إليهم في

(٩٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٠.

(٩٨) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٩٩) المقرئ، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٠.

(١٠٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٨٠؛ الذهبي، كتاب دول الإسلام، ج ١، ص ١٠١، وأبو عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعارف (القاهرة: [د.ن.، ١٩٣٥])، ص ١٧١.

(١٠١) ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ج ٣، ص ٢٥٦.

جمادى الأولى وأخضع هرقله وافتتح، بحسب رواية اليعقوبي، اثني عشر حصناً وعدة مطامير^(١٠٢)، بينما جعلها الطبري ثلاثين حصناً ومطمورة (نقطة محصنة)^(١٠٣). وقد أرسل تيوفيل رسالة «سأل أن يقبل (المأمون) منه مائة ألف دينار والأسرى الذين عنده، وهم سبعة آلاف أسير، وأن يدع لهم ما افتتحه من مدائن الروم وحصونهم، ويكفّ عن الحرب خمس سنين، فلم يجبه إلى ذلك وانصرف»^(١٠٤).

وفي السنة التالية (٢١٧ هـ / ٨٣٢ م) افتتح المأمون حصن لؤلؤة وأمر ببناء الطونة. وارسل إليه تيوفيل رسالة يطلب الصلح جاء فيها: «وقد كنت كتبت إليك داعياً إلى المسالمة راغباً في فضيلة المهادنة لتضع أوزار الحرب عنا، ونكون كل واحد لكل واحد ولياً وحزباً، مع اتصال المرافق والفسح في المتاجر وفك المستأسر وأمن الطرق والبيضة، فإن أبيت . . . فيني لخائض إليك غمارها». وقد أجاب المأمون بالتهديد خاتماً رسالته بالعبارات التالية: «غير أني رأيت أن أتقدم إليك بالموعة التي يثبت الله بها عليك الحجة من الدعاء لك ولمن معك إلى الوحداية والشرعية الخفيفة، فإن أبيت ففدية توجب ذمة . . . وإن تركت ففي تعيين المعاينة لنعوتنا ما يغني عن الإبلان»^(١٠٥).

وفي سنة ٢١٨ هـ حصّن المأمون مدينة الطونة «وجعل سورها على ثلاثة فراسخ»، وأتى بالقوات إلى العواصم من العراق وسورية ومصر. ويظهر أنه فكر في خطة جبارة لفتح بلاد الروم. ويروي اليعقوبي أنه «استعد لحصار عمورية، وقال أوجه إلى العرب فآتي بهم من البوادي، ثم أنزلهم كل مدينة أفتحها حتى أضرب القسطنطينية»، وأنه رفض طلب امبراطور الروم الصلح. ولكنه توفي عاجلاً على نهر البندنود (Podandus) (قرب طوسوس)^(١٠٦). ومن هذا يتضح أن المأمون انتبه لغدر الروم المتواصل ومحاولاتهم إثارة الفتن ضد العباسيين بخاصة في منطقة أرمينية، وإلى اتصالهم ببابك، ففكر في خطة واسعة المدى تقتضي فتح المدن وتأهيلها بالعرب لتثبيت الفتوح، ثم ينقضّ بعدها على القسطنطينية ويقضي على البيزنطيين!

(١٠٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٩٢.

(١٠٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٨١.

(١٠٤) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٢.

(١٠٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٨٣ - ٢٨٤، وابن قتيبة، المعارف، ص ١٧١.

(١٠٦) انظر مادة «مأمون»، في: دائرة المعارف الإسلامية، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٦.

رابعاً: عهد المأمون ووصيته

خلع المأمون أخاه القاسم من العهد بعد انتصاره على الأمين، وكتب منشوراً بذلك في ربيع الأول سنة ١٩٨هـ^(١٠٧). وفي مرضه الأخير تجاوز ابنه العباس وعهد لأخيه أبي إسحاق المعتصم، وأوصاه بعدة أمور في وصية طويلة مجملها:

١ - تعضيد القول بخلق القرآن.

٢ - الاهتمام بشؤون جمهور الرعية، إذ يقول: «ولا تغفل أمر الرعية، الرعية الرعية، العوام العوام، فإن الملك بهم»، وتقديم مصلحة المسلمين على كل شيء والترفيه عنهم وإنصاف القوي من الضعيف.

٣ - التعجيل بالرجوع إلى العراق (لعل ذلك تلافياً للفتنة).

٤ - الاهتمام بالثغور والعواصم وبمن فيها من المقاتلة.

٥ - الجذ في محاربة الخرمية فيقول: «والخرمية فاغزهم ذا حزيمة وصرامة وجلد وأكنفه بالأموال والسلاح والجنود من الفرسان والرجال، فإن طالت مدتهم فتجرد لهم بمن معك من أنصارك وأوليائك».

٦ - ألا يستوزر أحداً، وهذا نتيجة تجارب المأمون المرة مع وزرائه.

٧ - الرفق بالعلويين «فأحسن صحبتهم وتجاوز عن مسيئتهم واقبل عن محسنهم، وصلاتهم فلا تغفلها في كل سنة عند محلها»^(١٠٨).

وأهمية هذه الوصية أنها تعطي خلاصة تجارب المأمون، ونظراته إلى السياسة الرشيدة التي تحمل بها المشاكل التي كانت تواجه الدولة في أواخر أيام حياته.

خامساً: تقدير

يمكن الآن تقدير شخصية المأمون وأثره، فقد كان منصورياً (أو مكيا فيليبياً) في سياسته، بارعاً في أساليب الدعاية ويهتم كثيراً لها. وقد أبدى جداً وعزيمة في محاربة البيزنطيين، وخطته الأخيرة تدل على بعد نظر واستقلال فكري. ولكن حكمه أدى إلى اختلال التوازن بين العرب والفرس من جديد، وساعد على انهيار التعاون بين العنصرين. ثم إننا نرى أن هناك ظاهرة جديدة، وهي تدخل الخليفة في الجدل الديني

(١٠٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٠٨-٢٠٩.

(١٠٨) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢١٤-٢١٥.

وفرضه القول بخلق القرآن على الناس ، وهذا هو بدء تدخل الخلفاء في قضايا العقائد العامة. ولا يخفى أثر المأمون في تشجيع الترجمة وتعزيزها. وفي عهده زاد تفسخ الدولة العباسية بتولية الطاهريين على خراسان واستقلالهم عملياً فيها.

نهاية العصر العباسي الأول :

يمكن اعتبار حكم المأمون نهاية العصر العباسي الأول سياسياً، وذلك للاعتبارات التالية :

١ - كان حكم المأمون نهاية فترة النفوذ الإداري والسياسي للفرس في جسم الدولة العباسية. وقد خلفتها فترة تفوق العنصر التركي.

٢ - بعد وفاة المأمون بدأت سيادة العناصر العسكرية وأخذها الدور الرئيسي في تسيير دفة الحكم وتقرير سياسة الدولة بعد أن كانت تلك العناصر ثانوية أو مستيرة من قبل الوزراء والكتاب.

٣ - بعد المأمون انتهى ذلك التعاون الوثيق بين الخراسانيين والعباسيين، وبدأ دور نشوء الإمارات المستقلة في إيران، كالطاهرية والصفارية والسامانية، وهي تمثل تعاون الأرستقراطية الفارسية مع الجماهير ضد العباسيين. وقد وصلت هذه الحركة الانفصالية إلى أوجها بظهور البويهيين، ثم دخولهم بغداد سنة ٣٣٤ هـ. ولا شك في أن استخدام العباسيين الفرس والتنكيل بأرستقراطيتهم كلما تراجع نفوذهم، وخيبة آمال الجماهير المتكررة، كان له أثر في تقرب الأرستقراطية من الجماهير وظهور الإمارات.

٤ - شهد حكم المأمون نهاية تلك الثورات العنيفة المسلحة للعلويين، وبدء دعاية سرية باسمهم وتوسعها التدريجي، وقد أدى ذلك إلى قيام الدولة الفاطمية.

٥ - كان نقل العاصمة إلى سامراء رمزاً لسياسة جديدة، وخرقاً للتقاليد العباسية التي كانت ترى في بغداد معقل السلطان العباسي.

ويمكن اعتبار خلافة المعتصم بمثابة الانتقال إلى العصر العباسي الثاني. ولذا فهي تستحق البحث بتفصيل.

الفصل التاسع

المعتصم بالله (أبو إسحاق محمد) (*)

(*) ١٨ رجب ٢١٨ هـ - ١٨ ربيع الأول سنة ٢٢٧ هـ / ٨٣٣ - ٨٤١ م، انظر الاختلافات في التواريخ في: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، راجع أصوله، ورقمه، وضبط مبهمة، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ٤، ص ١، والتنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٣٨)، ص ٣٠٦؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦ هـ / ١٩١٧ م)، ج ١، ص ٣٠٤؛ أحمد بن أبي يعقوب يعقوب، **تاريخ يعقوب**، ٣ ج في ١ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م)، ج ٣، ص ١٩٧ و ٢٠٤؛ أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، **الأخبار الطوال** = *Al-Akhbar et-tiwal*، تصحيح فلاديمير جرجاس (ليدن: بريل، ١٨٨٨)، ص ٣٩٧ و ٤١٠، وأبو الفرج يوحنا غريغوريوس بن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، وقف على طبعه الأب انطون صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠)، ص ٢٤٢.

مقدمة

اختلف المؤرخون في أمر البيعة للمعتصم. والثابت أنه كان مع أخيه في طرسوس وأن الجند شغبوا وأرادوا مبايعة العباس بن المأمون، إذ يظهر أنه كان محبوباً لدى الجيش، وبخاصة العرب فيه^(١).

١ - تتفق المصادر (عدا الدينوري) على أن العباس كان مع أبيه في الحملة، ولكنه لم يكن مع المعتصم في معسكر واحد^(٢)، ولعله كان في طونة (Tyana)^(٣).

وتقول بعض الروايات إن العباس أسرع إلى مبايعة عمه حسماً للفتنة. ويذكر الطبري وصاحب العيون والحدائق أنه عندما شغب الجند «أرسل أبو إسحاق إلى العباس فأحضره فبايعه، ثم خرج إلى الجند فقال: ما هذا الحب البارد وقد بايعت عمي وسلمت الخلافة إليه! فسكن الجند»^(٤). ويقول اليعقوبي: «وامتنع بعض القواد من البيعة لمكان العباس من المأمون، فخرج إليهم العباس من مضربه، فكلمهم بكلام استحمقوه وشتموه وبايعوا لأبي إسحق»^(٥).

ولكن المسعودي يبين أن العباس بايع بعد تردد، فيقول: «وكان بينه (المعتصم) وبين العباس بن المأمون في ذلك الوقت تنازع في المجلس، ثم انقاد العباس إلى بيعته»^(٦).

(١) العيون والحدائق في أخبار الحقائق، باعتناء ماثيسن، ج ٢ (لندن: [مطبعة بريل]، ١٨٤٩)، ص ١؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٤؛ ابن العبري، المصدر نفسه، ص ٢٤٠، وعبد الرحمن سنبت الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك (بيروت؛ القدس: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥)، ص ١٦١.

(٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٤، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ١.

(٣) انظر: William Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall: From Original Sources*, new and rev. ed. by T. H. Weir (Edinburgh: J. Grant, 1924), p. 513.

(٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٤، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ١.

(٥) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٩٧.

(٦) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٢.

وينفرد الدينوري برواية غريبة مؤداها أن المأمون «بايع لابنه العباس . . . بولاية العهد من بعده، وخلفه بالعراق»، وأن المعتصم دعا وجوه الأجناد والقواد في طرسوس إلى بيعته فبايعوه، «فسار من طرسوس حتى وافى مدينة السلام، فدخلها وخلع العباس بن المأمون عنها وغلبه عليها، فبايعه الناس»^(٧). ولكن الدينوري مؤرخ ضعيف، هذا بالإضافة إلى انفراده بهذه الرواية وإلى أن مضمونها لا يتفق وروح العلاقة بين العباس وعمه كما سنرى.

وكل ما نستنتجه هو أن العباس كان لديه بعض الطموح، وأن الجيش ظهرت منه بادرة التدخل في أمر البيعة لأول مرة، وكان قسم منه يميل إلى العباس، ولكن المعتصم أخذ المقاومة وتمت له البيعة.

٢ - كان المعتصم «أصهب أبيض، حسن الجسم، جميل الوجه، مربوعاً، مشرباً حمرة، عريض الصدر، شديد البدن، طويل اللحية لم يشب»^(٨) حسن العينين^(٩).

ويوصف المعتصم بقوته الجسمية وبشجاعته. ويقول صاحب العيون والحدائق: «وكان . . . غزير القوة يحمل ألف رطل ويمشي به خطوات»^(١٠). ويقول المسعودي: «وكان الرجل الذي لا يقاس به الرجال قوة بدن وشدة بأس وشجاعة قلب وكرم أخلاق»^(١١). ويقول الأربلي: «وكان يلوي العمود الحديد حتى يعيده طوقاً، ويشد على الدينار بإصبعه فيمحو كتابته»^(١٢). ويبيّن الفخري أنه كان «موصوفاً بالشجاعة»^(١٣).

ويُمدح المعتصم كرجل حرب قدير، فيقول الأربلي: «وكان من العظماء الموصوفين بالخزم ذوي المناقب الوافرة والفتوح الظاهرة والفضائل الجمة والهمة العالية جداً في إعزاز الدين. قيل إنه لم يكن في بني العباس قبله أشجع منه، ولا أتم تيقظاً في الحروب، ولا أشد قوة»^(١٤). ويذكر الفخري أنه كان «شديد الرأي».

ويظهر أنه كان قليل الثقافة، فبيّن صاحب العيون والحدائق أنه «كان أمياً لا

(٧) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akbar et-tiwal*، ص ٣٩٦.

(٨) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٠٦.

(٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٧.

(١٠) العيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٧٣.

(١١) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

(١٢) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ١٦٢.

(١٣) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة:

شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م)، ص ٢٠٩.

(١٤) الأربلي، المصدر نفسه، ص ١٦١ - ١٦٢.

يكتب^(١٥)، بينما يذكر ابن خلكان أنه «كان . . . ضعيف الكتابة»^(١٦). ويظهر لي أن تأييده المعتزلة كان تقليداً لسياسة أخيه لا نتيجة ثقافة عالية، ولذلك كان أقل تسامحاً في معاملته أهل السنة، حتى إنه أمر بضرب أحمد بن حنبل بالسياط وسجنه لأنه «امتنع أن يقول إن القرآن مخلوق»^(١٧).

ولعله كان عسكرياً بطبعه، فمع أن أحمد بن أبي داوود «أطنب في فضله وذكر من سعة أخلاقه ولين جانبه وجميل عشرته»، إلا أن ابن أبي داوود كان من أقرب مقربيه، ولعل غيره كان أصدق منه حين قال: «إنه (المعتصم) إذا غضب لا يبالي من قتل ولا ما فعل»^(١٨).

ومما ذكر يتضح أن المعتصم كان جندياً شجاعاً مدرباً في الحرب، يعتز بقوته الجسمية، إلا أن ثقافته كانت محدودة، ولعله لم يكن سياسياً بارعاً.

أولاً: المعتصم والأتراك

يتميز المعتصم من أسلافه بأنه استخدم الأتراك في الجيش وجعل جلّ اعتماده عليهم. يبيّن المسعودي أنه «أثر من استحدث من غلمان الأتراك على المتقدمين من أوليائه ونصحائه»^(١٩). نعم، إننا نجد إشارات إلى وجود أتراك في الجيش قبل المعتصم، فيذكر الطبري في حوادث سنة ١٧٠ هـ أن طرسوس عمّرت على يد أبي سليم فرج الخادم التركي^(٢٠)، ولكن عددهم كان ضئيلاً واستخدمهم كان عن طريق المصادفة لا عبر سياسة مدبرة.

ويظهر أن المعتصم استخدمهم قبل الخلافة، كما يبيّن اليعقوبي^(٢١). ويذكر الطبري خروج مهدي بن حلوان الحروري سنة ٢٠٢ هـ، ويقول: «فوجه إليه إبراهيم بن المهدي أبا إسحق بن الرشيد . . . ومع أبي إسحق غلمان له أتراك»^(٢٢)، ولكنه

(١٥) العيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٧٣.

(١٦) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليهِ فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ٢ (القاهرة: الحلبي، ١٣١٠هـ/١٨٩٢م)، ج ٢، ص ٥٥.

(١٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٩٨.

(١٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٧.

(١٩) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٠٧.

(٢٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥٠.

(٢١) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان (التجف: المطبعة الخيدرية، ١٩٣٩)، ص ٢٣.

(٢٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٤٥.

بعد مجيئه إلى الحكم جدّ في جمعهم وقرر تكوين جيش يعتمد عليه منهم. يقول المسعودي إن المعتصم كان «يجب جمع الأتراك وشراءهم من أيدي مواليتهم...» (وأنه) ألبسهم أنواع الديباج والمناطق الذهبية والحلية وأبانهم بالزي عن سائر جنوده»^(٢٣).

ولعل كون أم المعتصم تركية ساعده على التعرف إلى الأتراك، ولكنني أرى أن الذي دفعه إلى هذه السياسة هو اختلال التوازن بين عناصر الدولة العباسية، فلقد ساءت العلاقة بين الخراسانيين والعباسيين بعد انتقال المأمون من مروّ وبعد نكبة بني سهل، وقد ظهرت استحالة التوفيق بين آمال الخراسانيين ومصالح العباسيين، فالتجأ المعتصم إلى عنصر جديد ليجعل منه الركن العسكري للدولة.

وكان الاستكثار من الترك، وجعلهم تحت قواد منهم، وتقريبهم ضربة عنيفة للقواد وللجند العرب، من أسباب الانقلاب على سياسة المنصور التقليدية التي كانت تستهدف حفظ التوازن في الجيش بين الفرق الأعجمية والفرق العربية، وقد ظهر سخط الجند العربي واضحاً في مؤامرة العباس بن المأمون كما سئرى.

ولتقدير معنى الاتجاه الجديد يجب أن نلاحظ الفرق بين وضع الأتراك والفرس. لقد كان الفرس أمة متحضرة لها أنظمة وتقاليد ساعدت على تقدم العباسيين في الحضارة، بينما كان الأتراك خلواً من ذلك، ويسميه الجاحظ «بدو العجم»، ويبيّن أنهم لا يميلون إلى الزراعة أو الصناعة أو الثقافة^(٢٤). ويقول براون إن تأثير الأتراك كان «دائماً بريئاً إلى حد ما، ونادر أن شجع البحث الفكري الحر أو الثقافة الحرة»^(٢٥). كما إن تسلطهم على الخلافة كان ضربة لمؤسساتها ولهبيتها في ما بعد. ويجب ملاحظة فرق آخر مهم، وهو أن تعاون الفرس مع العباسيين كان نتيجة دعاية طويلة كان الترك بعيدين عن تأثيرها، فلم يكن يربطهم بالخلفاء ولاء روحي أو تفاهم عقلي.

ولهذا فنحن نقف فيليب حتي على قوله: «إن تعاظم سلطان الأتراك كان مبدءاً انحلال سلطان الخلافة»^(٢٦). وإذا ناقشنا سياسة المعتصم بنتائجها البعيدة، فإنها كانت خطأ كبرى. ومنشأ الخطأ هو تقويض الدعائم التي قامت عليها الدولة العباسية، وهي الفرس، والعرب، والدعوة، ووضع دعامة ضعيفة محلها، وهي عنصر أجنبي

(٢٣) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٩.

(٢٤) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ٣، ج ١: الرسائل السياسية،

«مناقب الترك»، ص ٤٣.

Edward Granville Browne, *Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge [Eng.]: University Press, 1928-1929), vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, pp. 254-255.

Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1937), pp. 46-467.

(٢٦)

جديد. ولقد عبر إسحاق بن إبراهيم عن ذلك حين شكّا إليه الخليفة قلة نجابة زعماء الأتراك بالمقارنة برجال المأمون، إذ قال: «نظر أخوك إلى الأصول، فاستعملها فأنجبت فروعها، واستعمل أمير المؤمنين فروعاً لم تنجب، إذ لا أصول لها»^(٢٧).

ولكن علينا أن نتذكر أن ضرر تقريب الأتراك لم تظهر آثاره بوضوح في خلافة المعتصم. ومع ذلك، فقد شعر الخليفة بشيء من الخيبة في مشروعه^(٢٨).

أما عدد الأتراك في جيش المعتصم، فيصعب تقديره بدقة، إذ بدأ يجمعهم وهو أمير، فكان يوجّه سنوياً بمن يشتري له منهم من جهات سمرقند حتى «اجتمع له في أيام المأمون منهم زهاء ثلاثة آلاف غلام» كما يقول اليعقوبي^(٢٩). ويذكر الكندي أنه لما ذهب إلى مصر سنة ٢١٤ هـ كان معه أربعة آلاف غلام تركي^(٣٠). ولما أفضت الخلافة إليه «ألح في طلبهم واشترى من كان ببغداد من رقيق الناس»^(٣١). ولعل المسعودي يخطئ حين يقدر عدد الأتراك في جيش الخليفة المعتصم قبل انتقاله إلى سامراء بأربعة آلاف^(٣٢). وكان عبد الله بن طاهر يرسل إليه سنوياً ألفي غلام تركي كجزء من خراج خراسان^(٣٣). كما أنه كان يشجع الأتراك في آسيا الوسطى على الانخراط في جيشه، فترك قسم منهم بلادهم وانضموا إليه^(٣٤). وهناك رواية تقول إنه اجتمع لديه سبعون ألف تركي، وإلى ذلك أشار علي بن الجهم بقوله:

أمامي من له سبعون ألفاً من الأتراك مسرعة السهام^(٣٥)
ويظهر أن عامتهم كانوا من فرغانة وأشر وسنه والصغد والشاش^(٣٦).

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٨ - ٩.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٣.

(٣٠) أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، الولاة وكتاب القضاة، مهذباً ومصححاً بقلم رفن كست

(بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ١٨٨.

(٣١) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٢) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٩.

(٣٣) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، كتاب المسالك والممالك، المكتبة الجغرافية

العربية، ٦، باعتناء ميخائيل جان دوغويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٧)، ص ٣٩.

(٣٤) فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، نقله عن الروسية

صلاح الدين عثمان هاشم (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، قسم التراث العربي،

١٩٨١)، ص ٢١٢.

(٣٥) انظر مادة «سامراء»، في: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان،

[تحقيق] محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، والأربلي، خلاصة الذهب المسبوك

مختصر من سيرة الملوك، ص ١٦٢.

(٣٦) بارتولد، المصدر نفسه، ص ٢١٢، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٩.

ثانياً: المشاكل الداخلية

١ - حركة بابك الخرمي (٢٠١ - ٢٢٢ هـ)

هي أخطر حركة دينية في المظهر، سياسية في الغاية، عرفت إيران منذ قيام الدولة العباسية، وتتميز من الحركات السابقة بسعتها، وتنظيم دعايتها، وبراعة القيادة فيها، وبتوحيد خططها، وبتصالها السياسي بغير الفرس على نطاق أوسع. ولكنها في أسسها تشبه الحركات السابقة. ولفهم هذه الحركة يلزم معرفة مبادئها وغاياتها والوسط الذي انتشرت فيه، وحلفائها وأسباب فشلها.

أ - أصول الحركة

كانت حركة بابك حركة خرمية. ويبيّن ابن النديم وابن الجوزي أن البابكية هم طائفة من الخرمية تبعوا بابك الخرمي^(٣٧). ويتحدث الطبري عن انتشار دعوة بابك سنة ٢١٨ هـ قائلاً: «وفيها دخل جماعة كثيرة... دين الخرمية»^(٣٨). ويعتبر البغدادي البابكية من الخرمية^(٣٩). وقالت زوجة جاويدان (سلف بابك): «إن بابك سوف يرد المزدكية»^(٤٠). ويفهم من الدينوري أن بابك خرمي حين يشير إلى الغموض في نسبه ويقول: «الذي صحّ عندنا وثبت أنه كان من ولد مطهر بن فاطمة بنت أبي مسلم (الخراساني)، وهذه ينتسب إليها الفاطمية من الخرمية»^(٤١).

ويظهر أن بابك خلف جاويدان في زعامة إحدى فرقتي الخرمية في منطقة الجبال، إذ إن زوجة جاويدان قالت لهم إن زوجها قال: «أريد أن أموت هذه الليلة وإن روحي تخرج من بدني وتدخل في بدن بابك وتشترك مع روحه»، فصدق الأتباع قولها ورضوا ببابك رئيساً لهم^(٤٢).

ومن هذا يتضح أن حركة بابك هي استمرار للحركة الخرمية، فقد نجح ذلك الرجل بأن يتزعم جماعة من أتباعها، ثم وفق بمقدرته على توحيدها وتنظيمها. ولم

(٣٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ/١٩٣٨ - ١٩٣٩ م)، ج ٥، ص ١١٣، وأبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، الفهرست (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م)، ص ٤٨٢.

(٣٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٠٥.

(٣٩) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠)، ص ٢٥١.

(٤٠) ابن النديم، الفهرست، ص ٤٨٢.

(٤١) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhar et-tawal*، ص ٣٩٧.

(٤٢) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٤٨٢.

يُضَف إلى الحركة شيئاً غير عبقريته العسكرية ودهائه السياسي ومقدرته على التنظيم. وأما قول ابن النديم بأن بابك «أحدث في مذاهب الخرمية القتل والغصب والحروب والمثلة، ولم تكن الخرمية تعرف ذلك»^(٤٣)، ففيه نظر لأننا نعرف أنه كان يوجد زعيمان للخرمية في منطقة الجبال قبل بابك، وأنها كانا في حروب مستمرة، وهما جاويدان وأبو عمران، وأن الأول مات من جراحه، بينما قتل الثاني في المعركة^(٤٤). والمقدسي أدق من ابن النديم حين يقول إن الخرمية «يتجنبون الدماء جداً إلا عند عقد راية الخلاف»^(٤٥). وكان الخرمية أتباع بابك يدعون «المحمرة»^(٤٦)، وذلك لأنهم «صبغوا الثياب بالحمرة أيام بابك وكانت شعارهم»^(٤٧).

ولنذكر الآن بعض المبادئ التي عرفت عن الخرمية أتباع بابك، فمنها الحلول، إذ إن بابك «كان يقول لمن استغواه إنه إله»^(٤٨)، ومنها الاعتقاد بالتناسخ والرجعة، كما يفهم من الوصية المنسوبة إلى جاويدان^(٤٩).

وكانوا يدعون إلى «الاشتراكية»، فيذكر البغدادي أن دعوة بابك كانت ترمي إلى الإباحة المزدكية^(٥٠). ويقول المقدسي إنه رأى بنفسه «بين الخرمية في ديارهم ماسبذان ومهرجان قذق (مراكز بابكية) . . . من يقول بإباحة النساء على الرضا منهن وإباحة كل ما يولد النفس وينزع إليه الطبع ما لم يعد على أحد بضر»^(٥١). وكان الخرمية على الأغلب فلاحين^(٥٢)، ولذا حاولوا حل مشكلة الأراضي بنزعها من الملاكين الكبار وتوزيعها على الفلاحين. وقد أصدر مازيار الذي «أظهر دين المحمرة بجرجان»^(٥٣)، والذي كان على صلة قوية ببابك «أمر أكرة الضياع بالوثوب بأرباب الضياع وانتهاب أموالهم»^(٥٤).

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٠.

(٤٤) انظر: المصدر نفسه.

(٤٥) المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi* (باريس: ارنست لورو، ١٨٩٩)، ج ٤، ص ٢٤.

(٤٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٩٧.

(٤٧) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١١٤.

(٤٨) ابن النديم، الفهرست، ص ٤٨٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٨٢.

(٥٠) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٥١.

(٥١) المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٤، ص ٢٤.

(٥٢) انظر: البغدادي، المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٤٩، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٥٠.

وكان للبابية غاية سياسية رئيسية، وهي ضرب السلطان العربي والدين الإسلامي، إذ جاء في الوصية المنسوبة إلى جاويدان أن بابك «سيلغ بنفسه وبكم (الخرمية) حداً لم يبلغه أحد ولا يبلغه أحد بعده، وأنه يملك الأرض ويقتل الجبابرة ويرد المزدكية، ويعزّ به ذليلكم ويرتفع به وضعكم»^(٥٥). وجاء في محاكمة الأفشين أن اخاه كتب إلى أخي مازيار «أنه لم يكن ينصر هذا الدين الأبيض غيري وغيرك وغير بابك»، ثم يبيّن كيفية القضاء على العرب حتى «يعود الدين إلى ما لم يزل عليه أيام العجم»^(٥٦). ويرى ابن الجوزي أن غاية البابية هي «إبطال الدين الإسلامي»^(٥٧). ويرى المقرئ أن حركة بابك - كالثورات الدينية السابقة - كانت مدفوعة بالحق على الإسلام وسلطانه، وأنها ترمي «كيد الإسلام بالمحاربة»^(٥٨). ويقول المسعودي إن رأس بابك طيف به على مدن خراسان «لما كان في نفوس الناس من استفحال أمره... وإشرافه على إزالة ملك وقلب ملة وتبديلها»^(٥٩). ويقول الذهبي: «وكان بابك أراد أن يقيم ملة المجوس»^(٦٠). ويبيّن المسعودي أنه ناظر الخرمية ولاحظ أنهم ينتظرون «في المستقبل من الزمان الآتي عود الملك فيهم»^(٦١).

وكان عدااء الخرمية للإسلام عدااء سياسياً لأنه الدين الذي أذهب سلطانهم ونقل الملك إلى العرب. أما نظرهم الدينية إلى غيرهم، ففيها كثير من التسامح. ويذكر البغدادي وجود مساجد للمسلمين في جبالهم^(٦٢). ويقول المقدسي الذي زارهم وناقشهم: «ويزعمون أن الرسل كلهم على اختلاف أديانهم وشرائعهم يحصلون على

(٥٥) ابن النديم، الفهرست، ص ٤٨٢.

(٥٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦٧.

(٥٧) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١١٠.

(٥٨) أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ٥ (القاهرة: مكتبة المليجي، ١٩٠٦-١٩٠٨)، ج ١، ص ١٩٠-١٩١.

(٥٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٣.

(٦٠) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، كتاب دول الإسلام، ج ٢ في ١ (حيدر آباد الدكن: [د. ن.]، ١٩٠٩)، ج ١، ص ١٠٤.

(٦١) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٠٦. وفي ما ذكرنا رد على خطأ بندلي جوزي حين يقول إن الغرض لم يكن مقاومة الإسلام وذويه، ولا مقاومة العرب كأمة فاتحة مختصة، كما كانت الحال في أكثر الثورات السابقة في بلاد العجم، بل محاربة ذلك النظام الاجتماعي الذي كانت تنحط الطبقات السفلى من جميع الأمم التي كانت تتألف منها وقتند دولة بني العباس حتى الأمة العربية. انظر: بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام (القدس: [د. ن.]، ١٩٢٨)، ص ٦٨.

(٦٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٥٢.

روح واحد، وأن الوحي لا ينقطع أبداً، وكل ذي دين مصيب عندهم إذا كان راجي ثواب وخاشي عقاب، ولا يرون تهجيّه والتخطي إليه بالمكروه ما لم يرد كيد ملتهم وخسف مذهبهم»^(٦٣).

ب - أتباع بابك وحلفاؤه والظروف التي ساعدته

كانت جبال أذربيجان وأران مهد الحركة البابكية، ومركزها البذ^(٦٤). وبين ياقوت أنها كانت مهد الحركات الإباحية منذ محنة مزدك، إذ لجأ إليها بعض أصحابه واستمروا على دعايتهم^(٦٥). وقد بدأ بابك بضم جميع أجزاء أذربيجان إلى دعوته^(٦٦). ثم أخذ ينشر الدعوة في المقاطعات المجاورة، فلاقت دعوته نجاحاً باهراً في منطقة الجبال. ويذكر الطبري أنه في سنة ٨١٢ هـ «دخل جماعة كثيرة من أهل الجبال من همذان وأصبهان وماسبذان ومهرجان قذق في دين الخرمية وتجمعوا فعسكروا في عمل همذان»^(٦٧). ويذكر البغدادي أنه دخل في الخرمية «جماعة من أكراد الجبل مع أكراد الجبل المعروف بالبدّين (البذ)»^(٦٨).

وانتشرت الدعوة في طبرستان وجرجان حيث كان المازيارية «أتباع مازيار الذي أظهر دين المحمرة بجرجان»^(٦٩). ودخل فيها قسم كبير من الديلم^(٧٠).

وبينّ المسعودي أن الخرمية انتشرت في الجبال وفي أذربيجان وأرمينية وحتى «في خراسان وسائر أرض الأعاجم»^(٧١).

وما يميز هذه الحركة مما سبقها اشتراك بعض الدهاقين والأمراء الفرس مع السواد في الثورة ضد العباسيين. وقد دخل المازيار أصبهن طبرستان في الدعوة، وكان «يكتب بابك ويحرضه ويعرض عليه النصرة»^(٧٢)، كما إن منكجور الفرغاني

(٦٣) المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٤، ص ٢٤.

(٦٤) البذ: كورة من أذربيجان وأران.

(٦٥) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص ٥٦٩.

(٦٦) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٣٩٧.

(٦٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٠٥؛ العميون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٢، وابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٤١.

(٦٨) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٦٦.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٧١) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٠٦.

(٧٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٤٩.

خال ولد الأفشين وخليفته على آذربيجان خلع هناك «وجمع إليه أصحاب بابك»^(٧٣)، والأفشين نفسه اتهم بممالة بابك وبأنه كان يرى رأيه^(٧٤). وهذه خطوة مهمة في تطور الوعي الإيراني.

وحاول بابك تقوية مركزه بالوسائل السياسية. وبيّن اليعقوبي أن «عصمة الكردي صاحب مرند» (وهي شمال بحيرة أرمية) وأمير بعض القبائل الكردية في آذربيجان دخل في طاعة بابك^(٧٥)، وسعى لاستمالة الأرمن، فلم ينجح إلا مع فئة صغيرة منهم في مقاطعة سيونيا انضمت إليه ووثقت الروابط معه بزواجه من ابنة أميرهم^(٧٦).

وتشير المصادر البيزنطية إلى مفاوضات سرية بين بابك والبيزنطيين، ويظهر أنها كانت لضمان المساعدة وقت الضرورة. وفي سنة ٢١٦ هـ حاربت فئة كبيرة من أصحاب بابك مع البيزنطيين^(٧٧). ولما هزمت فرقة من أتباع بابك سنة ٢١٨ هـ، هرب الناجون إلى بلاد الروم^(٧٨). ولما ضاق الحال ببابك في سنيه الأخيرة أقنع امبراطور البيزنطيين بالهجوم على الحدود الإسلامية ليخفف عنه الضغط. ولما مزقت جيوشه وهرب، أراد أن يذهب إلى بلاد الروم^(٧٩). كما إن قسماً من جيشه التجأ إلى الأراضي البيزنطية بعد هزيمته. كل هذا يدل على وجود علاقة قوية بين بابك والبيزنطيين.

ولدينا إشارات تعطينا فكرة عن ضخامة جيش بابك. ولما انتصر إسحاق بن إبراهيم على البابكية سنة ٢١٨ هـ قتل منهم ستين ألفاً^(٨٠). وكان عدد الفرسان في جيش بابك، بحسب رواية ابن العبري، عشرين ألفاً^(٨١). ويقول البغدادى إنه

(٧٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٠٣.

(٧٤) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦٧؛ البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٣٦٨، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١١١.

(٧٥) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٩.

(٧٦) جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص ٦١.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٦٠، و J. B. Bury, planned by, edited by H. و Cambridge Medieval History, 8 vols. (Cambridge, MA: [University Press], 1911-1936), vol. 4: The Eastern Roman Empire (717-1453), edited by J. R. Tanner, C.W. Previté-Orton, and Z.N. Brooke, pp. 129-130.

(٧٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٠٥، وابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٤١.

(٧٩) المصدر نفسه، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٩.

(٨٠) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٣٤٩، وص ٩ على التوالي، وابن العبري، المصدر نفسه،

ص ٢٤١.

(٨١) ابن العبري، المصدر نفسه، ص ٢٤١.

«اجتمع مع بابك من أهل (البدین) ومن انضم إليهم من الديلم مقدار ثلاثمئة ألف رجل»^(٨٢). ويقدر المسعودي المحمرة من الخرمية بمئتي ألف^(٨٣)، ولعله أدق من البغدادي. وعلينا أن نلاحظ أن بعض قطاع الطرق والميالين إلى النهب انضموا إلى بابك طمعاً في الفوائد المادية^(٨٤).

ج - فشل الحركة

بدأ بابك حركته سنة ٢٠١ هـ^(٨٥) واستمر في نجاح مطرد حتى سنة ٢١٨ هـ، وتمكن في هذه الفترة أن يرد جيوش المأمون، وأن يهزم أربعة من قواده^(٨٦). وقد بث الرعب في قلوب الناس والجند حتى قال أحد قواد المأمون: «ليس لنا في قتال هؤلاء (أي البابكية) بخت، إنما نخشى في قتال المسلمين»^(٨٧).

وكانت الظروف مواتية لبابك في تلك الفترة، فقد أنهكت قوات العباسيين بالحرب الأهلية، وكانوا مشغولين بالثورات في مصر وسورية والعراق، وبالحرب مع البيزنطيين. وكانت هذه الأوضاع عاملاً أساسياً في نجاح البابكية العسكري. ثم إن اضطراب الوضع في آذربيجان وعدم ولاء الولاة هناك ساعد البابكية. لقد خالف حاتم بن هرثمة في آذربيجان عندما سمع بموت أبيه (هرثمة بن أعين) «وكتب بابك والخرمية وهون أمر المسلمين عندهم»، فشجع بابك على الإسراع في حركته^(٨٨).

وكان أصحاب بابك أدري بمسالك الجبال وأعرف بالخطط اللازمة لها، فكانوا يحصرون أعداءهم في المضائق وينقضون عليهم^(٨٩). كما ركز بابك جهوده على قطع خطوط تموين العدو ونهب قوافل ميرته حتى إنه أقحط عسكر الأفشين سنة ٢٢٠ هـ عندما نهب قافلتين كبيرتين للميرة أرسلتا إليه. وفوق ذلك خرب بابك حصون آذربيجان التابعة للعباسيين، فأضعف بذلك دفاعهم. وأخيراً نفهم من اليعقوبي أن بعض قواد المأمون لم يكونوا مخلصين له^(٩٠).

(٨٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٦٨.

(٨٣) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٠٧.

(٨٤) ابن العري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٤١.

(٨٥) ورواية أخرى أضعف تجعلها سنة ٢٠٠ هـ، انظر: المسعودي، المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٨٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٩٠.

(٨٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٩.

(٨٨) المصدر نفسه.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٨٩ - ١٩١.

(٩٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٩.

وبمجيء المعتصم دخل النزاع مع البابكية مرحلة جديدة، إذ هدأت البلاد، وركز الخليفة الجديد، وهو قائد محنك، جهوده على حرب بابك، وأرسل الفرقة تلو الأخرى ضده. كما إن العباسيين اكتسبوا بعض الخبرة بأساليب بابك، فلا غرابة أن انعكست الآية. وفي سنة ٢١٨ هـ تمكن إسحاق بن إبراهيم وإلى الجبال من تمزيق شمل الخرمية في همدان (مركزهم في تلك المنطقة)، فقتل قسماً منهم وهرب الباقون^(٩١). وقد انحصرت ساحة القتال في آذربيجان معقل البابكية الأصلي.

وقد أرسل المعتصم سنة ٢٢٠ هـ أعظم قواده الأفشين حيدر بن كلوس ضد بابك، واهتم بتقويته وإرسال المؤن بانتظام إليه، حتى إنه أرسل إليه سنة ٢٢٢ هـ ثلاثين مليون درهم عطاء للجند وللنفقات. ويمكننا أخذ فكرة عن ضخامة النفقات التي كان يتفقهها الخليفة على حرب بابك، وهي أنه «كان يجزي الأفشين في مقامه بإزاء بابك سوى الأرزاق والإنزال والمعاون في كل يوم يركب فيه عشرة آلاف درهم، وفي كل يوم لا يركب فيه خمسة آلاف درهم»^(٩٢). ويروي صاحب العيون والحقائق: «تذاكر الكتاب ما أخرج المعتصم في حرب بابك الخرمي إلى أن قتله، فقالوا لا يتهياً لنا حصره عدأ، بل ربما كان خمسمئة وقر من الدراهم أو أكثر»^(٩٣). ويبيّن الذهبي أنه أنفق سنة ٢٢٢ هـ مليون درهم في حرب بابك^(٩٤).

ورتب المعتصم البريد وزاد في كفايته ليتجنب فساد الطريق بالثلج حتى صارت الرسائل تصل من عسكر الأفشين إلى سامراء في أربعة أيام أو أقل^(٩٥). واستعمل الحمام لنقل الأخبار لأول مرة في هذه الحرب.

ويظهر من قراءة الطبري أن الخليفة كان يشرف على سير المعارك من سامراء ويضع بعض الخطط بنفسه.

اتخذ الأفشين مقره الأول في برزند (من نواحي تفليس)، و«رّم الحصون في ما بين برزند وأردبيل... ووضع الحاميات فيها»^(٩٦). ولكن الطبري ينسب ذلك إلى المعتصم نفسه، إذ وجه أبا سعيد محمد بن يوسف إلى أردبيل «وأمره أن يبني الحصون

(٩١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٠٥.

(٩٢) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٣.

(٩٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧.

(٩٤) الذهبي، كتاب دول الإسلام، ج ١، ص ١٠٤.

(٩٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٤.

(٩٦) العيون والحقائق في أخبار الحقائق، ص ١٠.

التي خربها بابك بين زنجان وأردبيل ففعل»^(٩٧). وبذلك صار للعباسيين سلسلة من الحصون أمام قوات الخرمية. ثم اهتم قواد الخليفة بتأمين المواصلات لإيصال الميرة بسلام إلى جيش الأفشين^(٩٨)، فنجحوا بذلك إلى حد كبير. وحاول الأفشين أن يضعف جاسوسية خصمه ويقوي جاسوسيته، فأخذ يكرم من يظفر به من جواسيس بابك، فيضاعف لهم عطاءهم ويسخرهم في التجسس له^(٩٩).

وفي سنة ٢٢٠ هـ اضطر الأفشين خصمه بعد معركة (أرشق) إلى التراجع إلى (البذ) والتحصن فيها. ولم يتسرع في تقدمه على البذ، بل «جعل يزحف قليلاً قليلاً على خلاف زحفه قبل ذلك إلى المنازل التي كان ينزلها». وهذا دليل على فهم الأفشين جغرافية منطقة الحرب، وعلى إدراكه خطر التسرع، فصار يتأنى في كل حركة يقوم بها. ثم جعل مركزه الجديد في «روذ الروذ»، في حصن حصين، إذ خندق في ثلاثة جبال مطلة على البذ^(١٠٠)، وبنى سوراً حول معسكره، وكمن الكمناء^(١٠١).

وبأمر من المعتصم جعل الأفشين الجيش نواب، البعض معسكرون، والبعض على ظهور الخيل ليكون على استعداد دائم وذلك مخافة البيات^(١٠٢). ومن هذا تظهر عبقرية المعتصم الحربية وفهمه مقتضيات حرب الجبال. وبقي الأفشين راكداً أمام البذ مدة طويلة حتى ضجّ الناس^(١٠٣).

وأخيراً كان الزحف العام على البذ يوم الخميس ٩ رمضان سنة ٢٢٢ هـ^(١٠٤). وفتحت المدينة ودخلها المسلمون لعشر بقين من رمضان^(١٠٥).

وقد جرت في الأيام الأخيرة مفاوضات بين الأفشين وبابك، ولكنها لم تفلح. وبعد سقوط البذ هرب بابك إلى أرمينية. وقد كتب الأفشين إلى بطارقتها بسد الطرق عليه، وتقول المصادر إن البطريق سهل بن سنباط آمن بابك وغدر به، بينما يذكر الدينوري^(١٠٦) أنه أسره وسلمه إلى الأفشين، وكوفئ سهل

(٩٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٨.

(٩٨) يفصل الطبري ذلك في: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٧-٣٠٨.

(٩٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٠، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٣٨-٣٩.

(١٠٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٢٧-٣٢٩.

(١٠١) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٩٩.

(١٠٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣١٨.

(١٠٣) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٢٨.

(١٠٤) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٩-٢٠٠.

(١٠٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣١٨.

(١٠٦) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*، ص ٤٠٠.

بمليون درهم ومنطقة ذهب مرصعة بالجواهر وبتاج البطرقة^(١٠٧).

وجيء ببابك إلى سامراء سنة ٢٢٢ هـ وأنزل قصر الأفشين في المطيرة. وفي جوف الليل «ذهب إليه أحمد ابن أبي داود متنكراً فرآه وكلمه، ثم رجع إلى المعتصم فوصفه له، فلم يصبر المعتصم حتى ركب إليه . . . فدخل إليه متنكراً ونظر إليه وتأمله وبابك لا يعرفه»^(١٠٨). وفي اليوم التالي قتل بابك وصلب.

وتختلف الروايات في بيان عدد ضحايا حرب بابك. ويقدر الطبري عدد من قتله بابك في عشرين سنة بمائتي ألف وخمسة وخمسين ألفاً وخسمائة إنسان^(١٠٩)، ويبين بأن عدد الأسيرات المسلمات اللواتي استنقذن من يده بلغ سبعة آلاف وستمائة^(١١٠). ويقول المسعودي إن «من أدركه الإحصاء ممن قتله بابك في اثنين وعشرين سنة من جيوش المأمون والمعتصم من الأمراء والقواد وغيرهم من سائر طبقات الناس في القول المقلل خمسمئة ألف، وقيل أكثر من ذلك، وأن الإحصاء لا يحيط به كثرة»^(١١١). ولعل تقدير الطبري أقرب إلى الصحة لأنه كان يطلع على التقارير الرسمية.

٢ - ثورة الزط

يكتنف هؤلاء بعض الغموض. يبين البلاذري أن موطنهم الأصلي هو منطقة السند من بلاد الهند، وأنهم كانوا يربون الجواميس، فأتى بهم الحجاج وأسكنهم في جنوب العراق في أسافل كسكر ليحفظوا الأمن في منطقة البطيحة، وبخاصة أن الأسود تخاف من الجواميس^(١١٢).

أما المسعودي، فيروي بأنه وقع غلاء في ناحية الهند التي يقطنها الزط، فهربوا من المجاعة وتنقلوا في بلاد كرمان وفارس وكور الأهواز، وأخيراً جاؤوا إلى البطيحة^(١١٣).

ولعلنا نستنتج من هذا أن الزط من سكان السند، وأنهم كانوا يربون الجواميس

(١٠٧) العيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٢٥.

(١٠٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٣٢.

(١٠٩) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٣.

(١١٠) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٤.

(١١١) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٠٥.

(١١٢) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية،

١٩٠١)، ص ٣٨٣، و«A. Duri, «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century», (Ph.D. Thesis, University of London, School of Oriental and African Studies, [n. d.]), p. 22.

(١١٣) المسعودي، المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

في أهوارها، ثم تركوا بلادهم وهاجروا غرباً لحدوث مجاعة في بلادهم. وقد سمح لهم الحجاج باستيطان منطقة الأهوار جنوب العراق ليستفيد منهم في استغلال تلك المنطقة^(١١٤).

ويظهر أن وضع الزط المعيشي كان منخفضاً جداً، فأخذوا يقومون ببعض أعمال اللصوصية الصغيرة «بأن يسألوا الشيء الطفيف، ويصيبوا غرة من أهل السفينة فيتناولوا منها ما يمكنهم اختلاسه»^(١١٥). ولكنهم زاد عبثهم في أيام المأمون حتى صاروا خطراً على المواصلات والأمن. ويفسر البلاذري ذلك «بأنه ضوى إليهم قوم من أباق العبيد، وموالي بأهله . . . وغيرهم، فشجعوهم على قطع الطريق ومبارزة السلطان بالمعصية»^(١١٦). وهذا يدعو إلى الظن بأنهم كانوا يشاركون العبيد الهاربين (الآباقي) في التذمر من سوء الوضع المعيشي، وأن ذلك التذمر كان سبب ثورتهم، ولذلك نجدهم «احتملوا الغلات من البيادر بكسكرو وما يليها من البصرة» بعد ثورتهم^(١١٧).

وعاث الزط في جنوب العراق وغلبوا على الطريق بين واسط والبصرة وقطعوا طريق البصرة - بغداد «واقطع عن بغداد ما كان يحمل إليها من البصرة في السفن»^(١١٨).

ولما ولي المعتصم أرسل إليهم قائده عجيف بن عنبسة سنة ٢١٩ هـ، فحصرهم في البطيحة بأن سد أفواه الأنهار التي «كانوا يدخلون منها ويخرجون»، ثم حاربهم فأسر خمسة و قتل ثلاثمائة رجل، واستمر يشدد الخناق عليهم خمسة عشر يوماً حتى طلبوا الأمان في ذي الحجة سنة ٢١٩ هـ على دمائهم وأموالهم، فأجابهم إلى ذلك^(١١٩). ويبيّن الطبري أن عددهم كان في ما ذكر سبعة وعشرين ألفاً، المقاتلة منهم اثنا عشر ألفاً.

٣ - ثورة المازيار

المازيار أو ماه يزديار^(١٢٠) بن قارن بن ونداهرز هو آخر الأمراء القارنيين في طبرستان. أخرجه شهریار بن شيرويه من طبرستان، فالتجأ إلى المأمون وأسلم وتسمى

(١١٤) يشير البلاذري إلى وجود جماعة من الزط (جاء بهم الساسانيون من السند) في منطقة البصرة بعد الفتح، انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٨١ - ٣٨٢.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

(١١٦) المصدر نفسه.

(١١٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٠٦.

(١١٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

(١١٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٦.

(١٢٠) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

بمحمد. وفي سنة ٢١٠ هـ مات شهريار، فرجع مازيار إلى طبرستان واسترجع الجبل، ثم ولاه المأمون على طبرستان ورويان وديباوند ولقبه الأصهب^(١٢١).

وكان المازيار طموحاً، فوطد حكمه في طبرستان، ويظهر أنه أراد أن يفصل. ويفهم من الطبري وصاحب العيون والحدائق أنه كان تابعاً لولاية خراسان التي كانت لبني طاهر، وأنه كان يكره آل طاهر، فاستغل الخصومة بين الطاهريين والأفشين ليرفع راية الخلاف، إذ إن الأفشين كان يطمع بولاية خراسان، «وكان... يسمع من المعتصم أحياناً كلاماً يدل على أنه كان يريد عزل آل طاهر من خراسان»، فكاتب المازيار سراً وشجعه على الخلاف آملاً ألا يستطيع آل طاهر إخضاعه فيرسله المعتصم ضده، وعندئذ يتخذ ذلك ذريعة لانتزاع خراسان من الطاهريين^(١٢٢).

ولكن لدينا ما يدل على أن الثورة لم تكن بهذه البساطة، وأن حركة المازيار ولصلته بالأفشين معنى بعيد.

وفهم من الطبري أن المازيار كان يكتب بابك ويعرض عليه النصرة^(١٢٣). ويقول المسعودي إن المازيار «أقر على الأفشين أنه بعثه على الخروج والعصيان لمذهب كانوا اجتمعوا عليه ودين اتفقوا عليه من مذاهب الثنوية والمجوس»^(١٢٤).

ويظهر أن المازيار كان من الخرمية ذلك المذهب الذي صار يمثل ثورة الوعي الإيراني ضد سلطان العباسيين وضد المجتمع الذي أقاموه. أما سلامه فكان سطحياً، إذ يقول البلاذري عنه إنه «كفر وغدر»^(١٢٥). وبيّن ابن إسفنديار أن المازيار كان يمتدّد مزدك وبابك والمجوس الآخرين الذين أرادوا محو الإسلام^(١٢٦). ويصرح البغدادي بأن المازيار كان خرمياً من المحمرة^(١٢٧).

وتدل تدابير المازيار بعد ثورته على نزعة الخرمية الاشتراكية، إذ أراد أخذ الأراضي من الملاكين الكبار وتوزيعها على الفلاحين^(١٢٨). وكان لنزع الأراضي من

(١٢١) انظر: مينورسكي، في: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٣، ص ٤٣٥، مادة «مازيار».

(١٢٢) انظر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٤٨ - ٣٤٩، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٤٨ - ٥٠.

(١٢٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٤٩.

(١٢٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٦.

(١٢٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٤٧.

(١٢٦) مينورسكي، في: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٣، ص ٤٣٦.

(١٢٧) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٥٢.

(١٢٨) العيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٥٠، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٤٩.

الملاكين الكبار معنى سياسي، إضافة إلى المعنى الاقتصادي. لقد كان المازيار يعرف بأن قسماً كبيراً من الملاكين كانوا من العرب ومواليهم^(١٢٩)، وأن «هواهم مع العرب والمسودة»^(١٣٠). ولذلك نرى سرخستان عاملة على ساري وعضده الأيمن يجمع مئتين وستين من أبناء القواد ويسلمهم إلى الفلاحين كأناس خطرين، فيقتلونهم بحسب اقتراحه. وقد أغرى المازيار الفلاحين بقتل أرباب الضياع قائلاً لهم: «إني قد أبحتكم منازل أرباب الضياع وحرمتهم... فاقتلوا أرباب الضياع جميعهم قبل ذلك، ثم حوزوا ما وهبت لكم من المنازل والحرم»^(١٣١).

ومن هذا يتضح أن ثورة المازيار كانت حركة فارسية سياسية ترمي إلى التخلص من سلطان العرب، وإنها اتخذت المذهب الخرمي الثوري شعارها لتضم قوى الطبقات العامة ضد بني العباس. وقد انتبه الخليفة إلى مغزاها حين ضبط عبد الله بن طاهر رسالة من الأفشين إلى المازيار، وبعد أن حصل هو على الرسائل الأخرى من المازيار نفسه^(١٣٢).

وتعاون عبد الله بن طاهر مع المعتصم للقضاء على هذه الثورة. فأرسل عمه حسن بن حسين ضد المازيار ليهاجم من جهة جرجان، وحيان بن جبلة مع أربعة آلاف فارس من جهة قومس على جبل شروين. وفي الوقت نفسه أرسل المعتصم قوات كبيرة بقيادة محمد بن إبراهيم الذي دخل رويان (غرب طبرستان) ومنصور بن حسن والي ديباوند من جهة الري، وأبو السباج من جهة لازر وديباوند. ثم استغل المهاجمون الخصومة الداخلية لمازيار، فذهب قارن بن شهريار إلى حيان الذي عبر على سار وبدأ يفاوض «أخا المازيار». وفي الوقت نفسه تفرق جيش سرخستان وأفسح المجال لحسن بن حسين للتقدم. وخضع قوهيار الذي وعد بمحل مازيار لحسن. أما المازيار، فقد فقد شجاعته لما رأى جيوش العباسيين تحيط به وأتباعه خانوه، ووثق بأمان قوهيار الذي سلمه إلى حسن بن حسين، فأرسل إلى سامراء حيث ضرب أربعمئة سوط، فمات منها وصلب إلى جانب بابك سنة ٢٢٤ هـ^(١٣٣).

(١٢٩) مينورسكي، في: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٣، ص ٤٣٦.

(١٣٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٥٣.

(١٣١) المصدر نفسه.

(١٣٢) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦٠-٣٦١، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٥٩-٦٠.

(١٣٣) مينورسكي، في: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٣، ص ٤٣٦-٤٣٧؛ الذهبي، كتاب دول الإسلام، ج ١، ص ١٠٥؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦٠، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٤٩-٦٠.

٤ - نكبة الأفشين

وهذه قضية سياسية ألبست ثوباً دينياً. وهي ترجع إلى تعاظم نفوذ الأفشين وطموحه وعداء بعض رجال الدولة له.

أما تفاصيلها ففيها ارتباك، وخير مصادرنا هو الطبري، ثم صاحب العيون والحدائق الذي يكاد يوافقه حرفياً. وسنورد القصة كما نستخلصها من مجموع الروايات، مع الإشارة إلى نقاط الخلاف.

لم ينكب المعتصم قائده العظيم على أثر تهمة واحدة، بل تأتى كثيراً حتى توافرت لديه بوادر عديدة أفنعت به ضرورة التخلص منه.

لقد بدأت شكوك الخليفة حين أخبره عبد الله بن طاهر بأن الأفشين خلال أيامه الأخيرة في حرب بابك كان لا تأتيه هدية ولا تجتمع عنده كمية من الدنانير إلا أرسلها سراً إلى موطنه الأصلي أشروسنة، وعندئذ كتب إلى ابن طاهر «يأمر بتعريف جميع ما يوجه به الأفشين من الهدايا إلى أشروسنة»^(١٣٤).

ثم اطلع المعتصم على وجود صلة بين الأفشين والمازيار الثائر، وحصل على رسائل الأفشين نفسها، فزادت شكوكه^(١٣٥).

وفي السنة التالية (٢٢٥ هـ) ثار منكجور الفرغاني خال ولد الأفشين وخليفته على آذربيجان، وذلك أن صاحب البريد كتب إلى الخليفة يبين أن منكجور احتجج أموالاً عظيمة في قرية بابك وفي بعض منازلها، فلم يعترف بذلك منكجور، ولما أراد المعتصم عزله ثار. وعندئذ طلب من الأفشين إحضار عامله، فوجه الأفشين جيشاً بقيادة أبي الساج لتأديب الثائر^(١٣٦). «ثم بلغ المعتصم أن منكجور إنما خلع بأمر الأفشين، وإنما وجه بأبي الساج مدداً له»^(١٣٧).

وتغيرت نية المعتصم، وأحسن الأفشين بذلك، ففكر في الهرب عن طريق الموصل والزاب إلى أرمينية والخزر إلى بلاد الترك، ثم إلى أشروسنة، فلم يمكنه تنفيذ الفكرة. ثم فكر في عمل وليمة للمعتصم ولقواده، أو لقواده على الأقل لسمهم،

(١٣٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦٣ - ٣٦٤، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٦٢ - ٦٣.

(١٣٥) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٣٦٠ - ٣٦١، وص ٥٩ - ٦٠. ويعزو ابن العبري حبس الأفشين إلى هذه المراسلة. انظر: ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٤٢.

(١٣٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦٢.

(١٣٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٠٣، وهو يرى أن هذا هو السبب المؤدي إلى حبس الأفشين.

والهرب بعدئذ إلى أشروسنة «وتم يستميل الخزر على أهل الإسلام». وقد استغرق التحضير وقتاً طويلاً، وانكشفت مؤامراته، ونمي الخبر إلى المعتصم، فقبض عليه^(١٣٨) وسجنه في رابع ذي القعدة سنة ٢٢٥ هـ^(١٣٩).

ثم عقد المعتصم محكمة عليا لمناظرة الأفشين يوم ٥ ذي القعدة، وكانت تتألف من الوزير محمد بن عبد الملك الزيات رئيساً، ومن أحمد ابن أبي داود وإسحاق بن إبراهيم. وقد دَوّن الطبري وصاحب العيون والحدائق محضر الجلسة، وهو خال من كل إشارة إلى المؤامرة الأخيرة، وإنما هي مجموعة مهمة أريد بها إثبات أن الأفشين لم يسلم حقيقة، وأنه كان يسعى للقضاء على الإسلام وعلى سلطان العرب. ولعل غرض المعتصم من المحاكمة كان منع تسرب النفرة والشك إلى القواد الآخرين.

وها نحن أولاً نورد مجمل الجلسة.

- جلد الأفشين مؤذناً وإماماً بنيا مسجداً في أشروسنة. ف - لأنهما حولاً بيت أصنام إلى مسجد. وهذا ينافي الاتفاق مع ملوك الصغد بترك كل قوم ودينهم.

- وجد عنده كتاب مزين بالذهب والجوهر والديباج فيه الكفر بالله تعالى. ف - هو كتاب ورثته عن أبي فيه آداب الملوك، وهو دين القوم الذي هو اليوم كفر، فكنت أستمع بالأدب وأترك ما سوى ذلك.

- [الموبذ]: الأفشين يأكل المخنوقة ويحملني على أكلها ويزعم أنها أرطب لحماً من المذبوحة، وكان يقتل شاة سوداء كل يوم أربعاء يضرب وسطها بالسيف، ثم يمشي بين نصفيها ويأكل لحمها.

وقال لي يوماً: إني دخلت لهؤلاء القوم في كل شيء أكرهه حتى أكلت لهم الزيت وركبت الجمل ولبست النعل، غير أنني إلى هذه الغاية لم تسقط عني شعرة

(١٣٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦٤ - ٣٦٥، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٦٣ - ٦٤.

(١٣٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦٣، وينفرد الدينوري في أنه يعزو سبب نكبة الأفشين إلى خصومته مع أحمد ابن أبي داود قاضي القضاة. لقد أشار أحمد على المعتصم نكابة بالأفشين بتقسيم الجيش إلى قسمين، نصف مع الأفشين ونصف مع أشناس، ففعل المعتصم ذلك «فوجد الأفشين وطال حزنه واشتد حقه». واستمر أحمد يسعى ضد الأفشين، فخوف المعتصم من تعاظم سلطته وذكره بما عمله المنصور مع أبي مسلم، فقبض المعتصم عليه وقتله، وبعد ذلك «زعموا أنهم كشفوا عنه بوجوده غير مختون» ومع أننا نقر بوجود عداء بين الأفشين وأحمد، وخطر سلطة الأفشين، إلا أن الدينوري يهمل ذكر الأمور التي استغلها أحمد للوشاية بالأفشين. انظر: الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhhbar et-tiwal*، ص ٤٠١.

(يعني أنه لم يختتن). ف - يوبخ الموبذ على قلة وفائه، إذ «كنت أدخلك إليّ وأبثك سري وأخبرك بالأعجمية وميلي إليها وإلى أهلها».

- [المزيان بن تركش أحد ملوك الصغد]: إن أهل أشروسة يكتبون إلى الأفشين «إلى إله الآلهة من عبده فلان بن فلان». ف - يعترف بذلك ويقول: «كانت هذه عادة القوم لأبي وجدي ولي قبل أن أدخل الإسلام، فكرهت أن أضع نفسي دونهم فتفسد علي طاعتهم».

- [المازيار] - كتب أخو الأفشين إلى قوهيار أخيه المازيار «أنه لم يكن ينصر هذا الدين الأبيض (أي المجوسية) غيري وغيرك وغير بابك، فأما بابك فإنه بحمقه قتل نفسه، ولقد جهدت أن أصرف عنه الموت، فأبى حمقه إلا أن دلاه في ما وقع فيه، فإن خالفت لم يكن للقوم ما يرمونك به غيره، ومعني الفرسان وأهل النجدة والبأس، فإن وجهت إليك لم يبق أحد يحاربنا إلا ثلاثة: العرب والمغاربة والأتراك. والعربي بمنزلة الكلب أطرح له كسرة ثم أضرب رأسه بالدبوس. وهؤلاء الذباب، يعني المغاربة، إنما هم أكلة رأس. وأولاد الشياطين، يعني الأتراك، فإنما هي ساعة حتى تنفذ سهامهم، ثم تجول الخيل عليهم جولة، فتأتي على آخرهم ويعود الدين إلى ما لم يزل عليه أيام العجم».

- إنه غير مختتن.

وبعد إيراد هذه التهم قال أحمد ابن أبي داوود: «الآن قد بان لكم أمره»، وبذلك ختمت الجلسة، وأرجع الأفشين إلى السجن^(١٤٠).

وسجن الأفشين في حبس بني خصيصة له داخل الجوسق، وكان «مرتفعاً شبيهاً بالمنارة، وجعل في وسطها قدر مجلسه، وكان الرجال ينوبون تحتها كما يدور»^(١٤١). ثم أماته المعتصم جوعاً، إذ «أمر بمنع الطعام عنه إلا القليل، فكان يدفع إليه في كل يوم رغيف خبز حتى مات» سنة ٢٢٦هـ^(١٤٢).

يظهر من محاكمة الأفشين أنه كان شديد الكره للعرب. ويؤكد بعض المؤرخين ذلك^(١٤٣). ويذكر ابن خلكان شدة حسده لأبي دلف العجلي «للعربية

(١٤٠) انظر نص الجلسة في: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦٥ - ٣٦٧، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٦٣ - ٦٧. وقد أخذ الطبري المحضر من شاهد عيان، وهو هارون بن عيسى بن المنصور.

(١٤١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦٥.

(١٤٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٤.

(١٤٣) انظر: Browne, Literary History of Persia, vol. 1: From the Earliest Times until Firdaws!, p. 331.

والشجاعة»^(١٤٤). وكان الأفشين إيرانياً ينتسب إلى ملوك الفرس القدماء^(١٤٥). وتتضح فارسيتها من رسالته إلى المازيار وفيها يعتبر العرب والأترك أعداءه.

وتدل المحاكمة أيضاً على أن إسلامه كان سطحياً، وأنه كان يتعصب للدين الأبيض أو المجوسية، وأنه أراد مجد فارس والقضاء على سلطان الإسلام والعرب. وأنا أرجح أنه كان يميل إلى الحرمية^(١٤٦).

٥ - الثورات الأخرى

وفي سنة ٢١٩ هـ ثار محمد بن القاسم بن علي. وكان ورعاً زاهداً يقطن الكوفة، ثم خاف على نفسه من المعتصم، فهرب إلى خراسان^(١٤٧). وكان «يذهب للقول بالعدل والتوحيد ويرى رأي الزيدية الجارودية»^(١٤٨)، أي أنه يرى أن الخلافة «شورى في ولد الحسن وولد الحسين، فمن خرج منهم يدعو إلى سبيل ربه، وكان عالماً فاضلاً، فهو الإمام»^(١٤٩).

وتنقل محمد في عدة كور من خراسان كمرو وسرخس والطالقان أبيورد، وكان يدعو إلى الرضا من آل محمد، فتبعه «خلق كثير». ولكن حركته لم تكن منظمة ولا خطيرة، فتمكن عبد الله بن طاهر من أن يقبض عليه، وأرسله إلى سامراء حيث سجن، ولا ندري تماماً كيف كانت خاتمة حياته^(١٥٠).

وقد تكونت فرقة زيدية خاصة تعتقد بإمامته، كانت موجودة سنة ٣٣٢ هـ «ومنهم خلق كثير يزعمون أن محمداً لم يمُت، وأنه حي يرزق، وأنه يخرج فيملاًها عدلاً كما ملئت جوراً»^(١٥١).

(١٤٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويلي فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويلي العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٣٢. (١٤٥) Browne, Ibid., vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 331.

(١٤٦) ويظهر لي أنه كان بوذياً أو متأثراً بالبوذية في صباه لأنه وجد في داره «تمثال إنسان من خشب عليه حلية كثيرة من جوهر». انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٤؛ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٦، وابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٤٢. (١٤٧) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨.

(١٤٨) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين (النجف: [د.ن.])، ١٣٥٣ هـ/ [١٩٣٤م]، ص ٣٧٦.

(١٤٩) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هـ. ريتز، ج ٢ (استانبول: [د.ن.])، ١٩٣٠، ج ١، ص ٦٧. (١٥٠) انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٨-٩، وأبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٣٨٢-٣٨٤.

(١٥١) انظر: المسعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨، والأشعري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٧.

وثار جعفر بن مهريش الكردي بين الموصل وأذربيجان وأرمينية، ويظهر أن ثورته كانت واسعة، ولكنها أخذت^(١٥٢).

وفي سنة ٢٢٧ هـ ثار أبو حرب المبرقع اليماني في فلسطين لأسباب شخصية. وألبس وجهه برقاً لثلاً يعرف، وأخذ يحرّض الناس على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «ويذكر السلطان فيعيبه». وبث دعوته، فاستجاب له «قوم من الحرائين وأهل القرى وقال الذين استجابوا له: هذا هو السفاني»^(١٥٣). ولما كثر أتباعه من العامة دعا أهل البيوتات «فاستجاب له جماعة من رؤساء اليمانية» قوم من أهل دمشق^(١٥٤). وبلغ عدد أتباعه ما بين خمسين ومائة ألف رجل^(١٥٥). وأرسل إليه المعتصم أحد قواده، فطاوله حتى وقت الحصاد، فتفرق أصحابه إلى مزارعهم وبقي في ألفين، فهاجمه قائد المعتصم وأسره وجاء به إلى سامراء، وكان المعتصم في مرضه الأخير، فسجن في المطبق^(١٥٦).

وفي السنة نفسها ثارت دمشق وطردت إليها الجديد، ولكنه أخذ الثورة بعد أن جاءته نجدة من العراق. وقد ذهب حوالى الألف من أهل دمشق ضحية الثورة^(١٥٧).

ثالثاً: المعتصم والبيزنطيون

أمر المأمون سنة ٢١٧ هـ/ ٨٣٢ م بتحسين مدينة طوانة (Tyana) لوضع حامية فيها، وأرسل ابنه العباس في أيار/ مايو عام ٨٣٣ م للإشراف على البناء، ثم توفي المأمون، فتوقفت الحرب مع البيزنطيين لانشغال المعتصم بمشاكله الداخلية. ولعله أخطأ حين أمر بهدم «ما كان أمر المأمون ببناؤه بطوانة»، وحمل ما قدر عليه من الأسلحة والمؤن منها وأحرق الباقي. «وأمر بصرف من كان المأمون أسكن ذلك من الناس إلى بلادهم»^(١٥٨). وبذلك أفسد خطة حكيمة وضعها سلفه لضرب البيزنطيين.

وفي سنة ٨٣٥ م هجم عمر أمير ملطية على الأراضي البيزنطية، فقابله تيوفيل

(١٥٢) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٠٨.

(١٥٣) السفاني هو الرجل المنتظر بحسب أساطير بني أمية.

(١٥٤) العميون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٧-١٠.

(١٥٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٦.

(١٥٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٦-٥، والعميون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٧٢.

(١٥٧) الذهبي، كتاب دول الإسلام، ج ١، ص ١٠٦.

(١٥٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٤-٣٠٥.

وانتصر عليه. وفي السنة التالية تقوّت جيوش البيزنطيين بانضمام جماعة من الخرمية بقيادة نصر الكردي، وكانت الجيوش العربية منشغلة في حرب بابك، فهاجم تيوفيل أرمينية وقتل كثيراً من سكانها، ثم رجع يحرق وراءه كثيراً من العوائل الأرمنية.

وفي سنة ٨٣٧ م عبر تيوفيل الحدود مرة ثانية نتيجة إلحاح بابك الخرمي الذي ضايقته جيوش الخليفة، فكتب إلى تيوفيل «يعلمه أن ملك العرب قد وجه عساكره ومقاتلته إليه... حتى لم يبق على بابه أحد، فإن أردت الخروج فاعلم أن ليس في وجهك أحد يمنعك»، أملاً أن يحول الخليفة بعض جيوشه لمقاومة الخطر الجديد، فيخف الضغط عنه^(١٥٩).

وبيّن السعودي أنه كان مع تيوفيل «ملوك برجان والبرغر (البلغار) والصقالبة وغيرهم ممن جاورهم»^(١٦٠). وسمع الطبري أن عدد جيوش تيوفيل كان مائة ألف، وأنه كان «معه من المحمرة الذين كانوا خرجوا بالجبال فلاحقوا بالروم حين قاتلهم إسحاق بن إبراهيم بن مصعب، جماعة رئيسهم بارسيس»^(١٦١). وكان ملك الروم قد فرض لهم وزوجهم وصيرهم مقاتلة يستعين بهم في أهم أموره إليه^(١٦٢).

ونزل تيوفيل على زبطرة (Dozopetra)، فارتكب الفظائع فيها، إذ قتل رجالها وأحرقها وسبى الذراري والنساء التي فيها. وكانت المذبحة عامة شملت اليهود والمسيحيين والمسلمين^(١٦٣). ثم حاصر شمشاط (Arsamosata)، وبعد أن هزم نجدة أتت لإنقاذها، فتحها وأحرقها، وأعمل الخراب في أرمينية الصغرى وسبى كثيراً من أهلها. ثم تقدم على ملطية، ولكنه لم يدخلها، بل اكتفى بأخذ الرهائن والأموال وتراجع لأنه كان يتوقع هجوم العباسيين^(١٦٤). وعلى كل، فإن المصادر العربية تكثر من وصف فظائع تيوفيل من قتل وتحريق وسبي وتمثيل في هذه الحملة^(١٦٥).

(١٥٩) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٤، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٢٨ - ٢٩.

(١٦٠) السعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٤.

(١٦١) يذكر أكراد نصر كل الفقرات التي لا أرقام عليها وتستند إلى هذا الكتاب، إذ استفاد كاتب الفصل الخاص بهذه الغزوات من مصادر بيزنطية لا أستطيع الحصول عليها. انظر: *Cambridge Medieval History*, vol. 4: *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, p. 129.

(١٦٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٣٤.

(١٦٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٥؛ العيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٢٨؛

اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٢٩، و *Cambridge Medieval History*, vol. 4: *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, p. 130.

(١٦٤) *Cambridge Medieval History*, vol. 4: *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, p. 129.

(١٦٥) انظر: العيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٢٩؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول،

ص ٢٤٢؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٥، والسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، =

ووصلت أخبار مآسي زبطرة إلى المعتصم، فهالته، ودخل إبراهيم بن المهدي عليه وذكره بما نزل وحته بقصيدة على الجهاد^(١٦٦). وضج الناس في الأمصار، فأسرع الخليفة بإرسال عجيف بن عنبسة وجماعة من القواد إلى زبطرة «إعانة لأهلها»^(١٦٧)، فلما سمع تيوفيل بقدوم عجيف، ترك ملطية واصطدم بالعباسيين، ومزق قوتهم الصغيرة^(١٦٨).

ويظهر أن خبر زبطرة وصل بعيد أسر بابك^(١٦٩)، فأسرع الخليفة بإرسال عجيف ليستعد هو لحملة كبرى. ونادى بالنفير العام (٢ جمادى الأولى ٢٢٣ هـ) «وتعمم بعمامة الغزاة» وعسكر غربي دجلة، ونصبت الأعلام على الجسر «ونودي الأمصار بالنفير... فسارت إليه العساكر المتطوعة من سائر (بلاد) الإسلام»^(١٧٠). وبيّن الطبري أنه «خرج أهل ثغور الشام... وأهل الجزيرة إلا من لم يكن عنده دابة ولا سلاح»^(١٧١). وكانت استعدادات المعتصم كبيرة، فيقول الطبري: «وتجهز جهازاً لم يتجهز مثله خليفة قط من السلاح والعدد والعدد والآلات وحياض الأدم والروايا والقرب والبغال والدروع والجواشن والزرديات وآلة النار والنفط»^(١٧٢).

ثم تحرك المعتصم من سامراء، يوم الخميس ٦ جمادى الأولى ٢٢٣ هـ/نيسان (أبريل) ٨٣٨ م وجعل أشناس على مقدمته^(١٧٣). وكان جيشه ضخماً «فالمكثر يقول خسمئة ألف، والمقلل مئتي ألف»^(١٧٤).

= ص ١٤. يشير الفخري إلى قصة الهاشمية في السبي، بينما يذكر العيون امرأة صاحت: وامعتصماه. انظر: ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٠٩.

(١٦٦) المسعودي، المصدر نفسه.

(١٦٧) العيون والحداث في أخبار الحقائق، ص ٣٠، والطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٥.

(١٦٨) بينما يذكر الطبري أن عجيفاً «وجد ملك الروم قد انصر إلى بلاد». انظر: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٥، و Cambridge Medieval History, vol. 4: The Eastern Roman Empire (717-1453), p. 129.

(١٦٩) يقول: واتفق من لطف الله تعالى أن المعتصم ظفر ببابك الخرمي عند ورود الخبر بخروج ملك الروم، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٥، والعيون والحداث في أخبار الحقائق، ص ٣٠. ولا أدري كيف استنتج بروكس (Brooks) بأن خبر زبطرة وصل قبيل أسر بابك، فهذا خطأ بين. انظر: E. W. Brooks, «The Struggle with the Saracens,» in: Cambridge Medieval History, vol. 4: The Eastern Roman Empire (717-1453).

(١٧٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٤.

(١٧١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٥.

(١٧٢) المصدر نفسه، والعيون والحداث في أخبار الحقائق، ص ٣٠-٣١.

(١٧٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٩٧.

(١٧٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٤-١٥.

ويقترح بعض المؤرخين أن المعتصم قرّر قصد عمورية، وهو في سامراء^(١٧٥)، إلا أن الأرجح أن ذلك تم خلاله الحملة^(١٧٦). ولما وصل المعتصم إلى سروج (Batnae) أرسل الأفشين أمامه من «درب الحدث» وسار عامة جيشه إلى طرسوس. وهناك قسم الجيش من جديد، فأرسل أشناس من الدرب (Cilician Gates)، ثم تبعه بعد يومين، أو كان غاية الفرق الثلاث أنقر (Ancyra).

واتبع الأفشين طريق سيواس (Sebastea) ليجتمع بجيش ملطية. ولما سمع المعتصم أن تيوفيل معسكر على نهر ألس (Halys) أمر أشناس أن ينتظر. ولكن الإمبراطور سار لمقابلة الأفشين، فاشتبك الجيشان قرب (Dazimon)، فكان التفوق للإمبراطور في البدء، ولكن المسلمين كروا بعد الظهر، كما إن الضباب والمطر الكثيف ولدا فوضى في الجيش البيزنطي، ولم يستطع أكثره معرفة محل الإمبراطور فتفرقوا. أما تيوفيل، فقد خاف خيانة أتباعه الفرس، فهرب مع بعض أتباعه، بينما أشعل الباقون النيران ليخدعوا العرب وتراجعوا^(١٧٧).

وأخلت أنقرة عند ورود خبر المعركة، وأمر تيوفيل بتركيز القوات كافة في عمورية (Amorium) تحت قيادة ياطس (Aetius) خال تيوفيل وحاكم ولاية (Theme) في أناتوليا، بينما ذهب هو إلى القسطنطينية لسماعه بخبر مؤامرة عسكرية ضده. وفي هذه الأثناء احتل أشناس قرّة (Corum)، وبعد أن خرب (Nyssa) وسمع من اللاجئين بانكسار الإمبراطور دخل أنقرة، وهناك وافته جيوش المعتصم والأفشين.

وبعد تدمير أنقرة تقدمت القوات العربية إلى عمورية (وهي المدينة الرئيسية في ولاية أناتوليا ومسقط رأس والد تيوفيل) في ٢ آب/أغسطس. وكانت مقاومة البيزنطيين عنيفة، فطال الحصار حتى دلّ أسير عربي كان قد تنصّر باسم (Manicophagus) واستوطن عمورية، على نقطة ضعيفة في السور فركز الهجوم عليها. وأخيراً وجد قائد تلك الجهة وندو (Boiditzes)^(١٧٨) أن المقاومة لا تجدي، فسلم

(١٧٥) يقول كتاب العيون إن المعتصم سأل: «أي بلاد الروم أمنع وأحصن؟ فقيل: عمورية لم يعرض لها أحد من المسلمين منذ كان الإسلام، وهي عين النصرانية... وهي أشرف عندهم من القسطنطينية»، فقصدها المعتصم. انظر: العيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٣٠، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٣٥.

(١٧٦) انظر: ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢١٠.

(١٧٧) يتحدث المسعودي عن انتصار الأفشين ومقتل أكثر البطارقة وهزيمة الإمبراطور. انظر: العيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٣٢-٣٣؛ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٤-١٥، و Cambridge Medieval History, vol. 4: The Eastern Roman Empire (717-1453), pp. 129-130.

(١٧٨) انظر اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٩٧.

للعرب، فدخلوا المدينة يوم ١٣ آب/ أغسطس وانتقموا منها انتقاماً مروّعاً^(١٧٩). وكانت الغنائم كبيرة إلى درجة أن المعتصم «أمر... لكثرة السبي والغنائم أن لا ينادى على السبي أكثر من ثلاثة أصوات، وكان ينادى على الرقيق خمسة خمسة وعشرة عشرة، وعلى المتاع جملة واحدة»^(١٨٠).

وكان تيوفيل قد أرسل قبل سقوط عمورية هدايا للمعتصم ورسالة يعتذر فيها عن مذابح زبطرة، ويؤكد أنها حصلت ضد رغبته، ويعد أن يبنّيها ويرجع من سبي من أهلها، وأن يطلق جميع الأسرى على أن يعقد الصلح، ولكن المعتصم رفض مقابلة رسوله حتى سقطت عمورية ولم تثمر المفاوضة شيئاً.

وبيّن المسعودي أن المعتصم «أراد السير إلى القسطنطينية والنزول على خليجها في فتحها براً وبحراً»^(١٨١). كما اضطرب تيوفيل على عاصمته إلى درجة أنه أرسل إلى البندقية وإلى ملك الإفرنج وإلى البلاط الأندلسي يطلب النجدة^(١٨٢). ولكن الخليفة اطلع على مؤامرة في الجيش لقتله، ولبايعة العباس بن المأمون، فأثناه ذلك عن عزيمته. وكان الباعث على تلك المؤامرة القائد العربي عفيف بن عنبسة الذي أغضبه سوء تصرف القواد الترك تجاهه، فسخط على المعتصم تقريره لهم، وأقنع العباس بالسعي للخلافة^(١٨٣)، وبث الدعاية له سراً في الجيش، ودبر مؤامرة اشترك فيها قواد عرب آخرون وحتى بعض الأتراك، وأجل التنفيذ إلى ما بعد فتح عمورية وعند توزيع الغنائم. ولكن المؤامرة اكتشفت، فنكّل المعتصم بالمتآمرين أشد تنكيل^(١٨٤). ولعل أسوأ أثر للمؤامرة أنها زادت في حذر المعتصم من العرب في الجيش، وزادت في تقريره الأتراك واعتماده عليهم^(١٨٥).

واستمرت المناوشات بين العرب والبيزنطيين حتى سنة ٨٤١ - ٨٤٢ م حين

(١٧٩) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه؛ المسعودي، المصدر نفسه؛ العيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٣٩، وابن العربي، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٤٢.

(١٨٠) العيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٤٠.

(١٨١) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤ - ١٥.

Hitti, *History of the Arabs*, p. 301.

(١٨٢)

(١٨٣) ويتهم المسعودي العباس بن المأمون بأنه «كاتب طاغية الروم». انظر: المسعودي، المصدر نفسه،

ج ٤، ص ١٥.

(١٨٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٤٢ وما بعدها؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣،

ص ٢٠١ - ٢٠٢، والعيون والحدائق في أخبار الحقائق، ص ٤١ - ٤٦.

Hitti, *History of the Arabs*, p. 301, and Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall: From* (١٨٥)

Original Sources, p. 517.

أرسل الإمبراطور البيزنطي هدايا إلى الخليفة واقترح تبادل الأسرى. ولم يرض المعتصم بحصول الفداء رسمياً، ولكنه أرسل هدايا أكثر، ووعد بأن يطلق ضعف عدد الأسرى المسلمين الذين يطلقون. وعلى هذا الأساس حصلت الهدنة^(١٨٦).

رابعاً: الإداريات

١ - الوزارة

حصل بعض التصادم بين سلطة الوزير وقوة الخليفة، كما في حالة الفضل بن مروان أول وزراء المعتصم. كان الفضل كاتب المعتصم قبل الخلافة «وغلب عليه كثيراً» آنئذ، ولما توفي المأمون أخذ لسيدة البيعة في بغداد فحفظها له، واستوزره «ورد أموره كلها إليه»^(١٨٧). وأصبحت منزلته عالية جداً حتى إن الطبري يقول: «وحل من قلبه (المعتصم) المحل الذي لم يكن أحد يطمع في ملاحظته، فضلاً عن منازعته، ولا في الاعتراض في أمره ونهيه وإرادته وحكمه»^(١٨٨). ويقول صاحب العيون والحداثق: «فلما أفضت الخلافة إلى المعتصم صار الفضل هذا صاحب الخلافة والأمر والنهي والدواوين بحكمه»^(١٨٩). ولكن الخليفة كان على الرغم من هذا التفويض يعتبره وزيره ومشاوره والمنفذ لأوامره. ولذا كان التصادم حتمياً بين وزير قوي وخليفة حازم. إذ تطرف الفضل وأظهر استقلالاً في تصرفاته^(١٩٠). وكان يجزو على مناقشة آراء خليفته ومعارضتها، فكان ذلك يسوء المعتصم^(١٩١)، وحاول تقييد سيده في نفقاته. يقول الطبري: «حملته الدالة وحركته الحرمة على خلافة (المعتصم) في بعض ما كان يأمر به، ومنعه ما كان يحتاج إليه من الأموال في مهم أموره»^(١٩٢). ويظهر أن الخليفة لم يرتح لكثرة الأموال التي جمعها وزيره حتى قال بعد أن نكبه: «ما كنت أعلم أن في الدنيا من له هذا المال»^(١٩٣). واستغل أعداء الوزير هذه الأوضاع

(١٨٦) Cambridge Medieval History, vol. 4: The Eastern Roman Empire (717-1453), pp. 130-131.

(١٨٧) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويلي فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويلي العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٣١٢.

(١٨٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣١٢.

(١٨٩) العيون والحداثق في أخبار الحقائق، ص ١٣.

(١٩٠) «واستقل بالأمور»، انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويلي فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويلي العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٤١٤.

(١٩١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣١٣.

(١٩٢) المصدر نفسه.

(١٩٣) العيون والحداثق في أخبار الحقائق، ص ١٣.

للوفاة به^(١٩٤)، فعزله المعتصم في رجب أو صفر سنة ٢٢٠ هـ وحبسه خمسة أشهر، ثم أطلقه^(١٩٥).

ومن ناحية أخرى، نلاحظ في استيوار الفضل بعض التدهور في تقاليد الوزارة لأنه لم يكن من الكتاب، بل كان على حد قول الفخري: «عامياً لا علم عنده ولا معرفة، وكان رديء السيرة جهولاً بالأمور»^(١٩٦). ويصفه ابن خلكان بأنه «كان... قليل المعرفة بالعلم، حسن المعرفة بخدمة الخلفاء»^(١٩٧).

أما الوزير الثاني، أحمد بن عمار، فكان يتميز بثرائه وبقلة ثقافته، وبأمانته. وكانت قلة ثقافته سبب عزله^(١٩٨).

وكان الوزير الثالث محمد بن عبد الملك الزيات الذي لقب بذلك اللقب لأن جده كان زياتاً. وكان من أبرع الكتاب ولذلك استوزر. ويطلب المؤرخون في تمجيد ثقافته، فيقول الفخري: «نشأ محمد فتأدب وقرأ وفهم، وكان ذكياً فبرع في كل شيء حتى صار نادرة وقته عقلاً وفهماً وذكاء وكتابة وشعراً وأدباً وخبرة بأداب الرئاسة وقواعد الملوك»^(١٩٩). ويقول ابن خلكان: «وكان من أهل الأدب الظاهر والفضل الباهر أديباً فاضلاً بليغاً عالماً بالنحو واللغة»^(٢٠٠).

وكان الزيات وزيراً قديراً أعاد هبة الوزارة مرة ثانية، فيذكر الفخري أنه «نهض بالوزارة نهوضاً لم يكن لمن تقدمه من أضرابه، وكان جباراً متكبراً فظاً غليظ القلب خشن الجانب مبغضاً إلى الخلق»^(٢٠١). ويمكننا اعتباره خاتمة تلك السلسلة الذهبية من وزراء العصر العباسي الأول الذين ندر أن أنتجت العصور المتأخرة مثلهم.

٢ - الجيش

أدخل المعتصم عناصر جديدة في الجيش أهمها الأتراك، وكان أكثرهم من

(١٩٤) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣١٢-٣١٣، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢١٢.

(١٩٥) وأظهر المعتصم أنه عزله حفظاً لمصالح الرعية، إذ قال: «عصى الله في طاعتي، فسلطني عليه». انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليهِ فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ١، ص ٤١٥.

(١٩٦) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(١٩٧) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٥.

(١٩٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤، ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ٢١٢-٢١٣.

(١٩٩) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢٠٠) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤.

(٢٠١) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ٢١٤.

مقاطعتي أشروسنة وفرغانة^(٢٠٢). ويقول البلاذري: «فكان جل شهود عسكره من جند أهل ما وراء النهر من السند (هكذا) والفراغنة والأشروسنة وأهل الشاش وغيرهم، وحط ملوكهم بابه»^(٢٠٣). وحاول أن يفصلهم عن بقية جنده لئلا يتأثروا بهم. ولما بنى سامراء «أفرد قطائع الأتراك عن قطائع الناس جميعاً وجعلهم معتزلين عنهم لا يختلطون بقوم من المولدين ولا يجاورهم إلا الفراغنة، وجعل محلاتهم بعيدة عن الأسواق والزحام»^(٢٠٤). ويقول المسعودي: «فجعل للأتراك قطائع متميزة وجاورهم بالفراغنة والأشروسنية وغيرهم من مدن خراسان (لعله يقصد ما وراء النهر) على كل قدر قريبهم منهم في بلادهم»^(٢٠٥). ولم يكتف بذلك، بل ذهب في سياسته هذه إلى حد أنه «اشترى لهم (الأتراك) الجواري، فأزوجهم منهن ومنعهم من أن يتزوجوا ويصاهروا إلى أحد من المولدين إلى أن ينشأ لهم الولد فيتزوج بعضهم إلى بعض. وأجرى لجواري الأتراك أرزاقاً قائمة وأثبت أسماءهن في الدواوين، فلم يكن أحد منهم يقدر أن يطلق امرأته ولا يفارقها»^(٢٠٦).

وقد ألبس المعتصم أترাকে زياً خاصاً^(٢٠٧). ويصفهم الطبري بأنهم كانوا «عُجماً جفاة»^(٢٠٨). وكوّن المعتصم فرقاً من المصريين، فيذكر المسعودي أنه اصطنع «قوماً من حوفي مصر، من خوف اليمن، وخوف قيس، فسماهم المغاربة»^(٢٠٩). ويظهر أنه كان في جيشه فرقة أو فرقاً من الخزر^(٢١٠).

ولم يهمل المعتصم الفرس، بل كان في جيشه فرق خراسانية تحوي إضافة إلى الخراسانيين، فرساً من أقسام أخرى من إيران^(٢١١). وكذلك كان في جيشه فرق عربية. وهذه كما يظهر هي الفرق القديمة.

وهناك جماعات من المتطوعة كانت تنضم إلى جيوش المعتصم مدفوعة في

(٢٠٢) انظر: اليعقوبي، البلدان، ص ٢٦، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٩.

(٢٠٣) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٧٣.

(٢٠٤) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٠٥) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٠.

(٢٠٦) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٠٧) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩.

(٢٠٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣١١.

(٢٠٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٩. وهؤلاء كان أكثرهم عرباً.

(٢١٠) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٩.

(٢١١) ثم قطائع قواد خراسان وأسبايم من العرب ومن أهل قم وأصبهان وقزوين والجيل

وأذربيجان. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.

الدرجة الأولى بدافع الحماس الديني وراغبة في الثواب. ويروي الطبري أن بعضهم قال للأفشين وهو أمام بابك: «أيها الأمير لا تحرمنا شهادة إن كانت قد حضرت، وإنما قصدنا وطلبنا ثواب الله ووجهه»^(٢١٢). وقد ساهموا بصورة قوية في حرب بابك وفي الحرب مع البيزنطيين، ولكنهم لم يكونوا جنداً نظامياً^(٢١٣).

٣ - العاصمة

كان سبب نقل العاصمة اصطناع المعتصم للأتراك، فمن جهة ضاقت بغداد بالجند الجدد. ويقول صاحب العيون والحداثق: «إن المساكن والطرق ضاقت على الناس ببغداد لكثرة العساكر التي تجمعت مع المعتصم»^(٢١٤). ويقول الفخري: «قيل إن المعتصم استكثر من الممالك فضاقت بهم بغداد»^(٢١٥). ومما زاد في حراجه الوضع سوء تصرف الأتراك، إذ إنهم كانوا «عجماً جفاة يركبون الدواب فيتراكضون في طرق بغداد وشوارعها، فيصدمون الرجل والمرأة ويطأون الصبي»^(٢١٦). ولم يرضخ البغداديون لمنكرات الأتراك، بل كان «يثب عليهم (على الأتراك) الغوغاء، فيقتلون بعضاً ويضربون بعضاً وتذهب دماؤهم هدرأً ولا يعدون على من فعل ذلك»^(٢١٧). وثقل وجود الأتراك على أهل بغداد، فتدمروا منه بشدة، كما عز على المعتصم فقد رجاله، فقرر الانتقال^(٢١٨).

ويظهر أن المعتصم كان يخشى الفتنة وثورة أهل بغداد وبعض العساكر فيها لسخطهم على تقريب الأتراك. ويروي الطبري أن المعتصم قال لأحمد بن أبي خالد: «إني أتخوف أن يصبح بي هؤلاء الحربية»^(٢١٩)، فيقتلوا غلماي حتى أكون فوقهم، فإن رابني منهم ريب أنيتهم في البر والبحر حتى آتي عليهم»^(٢٢٠). ويبين الفخري أن المعتصم خاف من في بغداد من الجند ولم يثق بهم، فقال: «أطلبوا لي موضعاً أخرج

(٢١٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٢٤.

(٢١٣) للاطلاع على حرب بابك، انظر: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٥، والسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٤.

(٢١٤) العيون والحداثق، ص ٥.

(٢١٥) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢١٠.

(٢١٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣١١.

(٢١٧) يعقوبي، البلدان، ص ٢٤.

(٢١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤؛ السعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٩؛

الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣١١-٣١٢، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢١٠.

(٢١٩) أهل محلة الحربية، وهي القسم الشمالي الغربي من بغداد الغربية.

(٢٢٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣١١.

إليهم وابني فيه مدينة وأعسكر به، فإن رابني من عساكر بغداد حادث كنت بنجوة وكنت قادراً على أن آتيهم في البر وفي الماء»^(٢٢١). وهكذا كان عدم اطمئنان المعتصم للجنود القدماء في بغداد وشكه في نيات أهل تلك المدينة عاملاً مهماً في الانتقال.

وراح الخليفة يفتش عن موضع لبناء عاصمته الجديدة. وأراد أول الأمر البناء في الشمالية (طرف بغداد الشرقية الشمالي)، فتركها لضيق المحل، «وكره أيضاً قربها من بغداد»^(٢٢٢). ثم اقترح الفضل بن مروان أن يبني في البردان، فلم يستحسنها المعتصم، ثم خرج في ١٥ ذي القعدة سنة ٢٢٠ هـ^(٢٢٣)، وقرر أن يبني على القاطول «فصير النهر المعروف بالقاطول وسط المدينة ويكون البناء على دجلة والقاطول». وفعلاً بدأت أعمال البناء حتى ارتفعت الجدران واختطت الأسواق، ثم لاحظ الخليفة عبث الاستمرار في البناء لصعوبة الأرض ولضيق المساحة، فترك القاطول وخرج يتقرب المواضع حتى وصل محل سامراء، فوجد فيه ديراً للمسيحيين. وأقام يتصيد ثلاثة أيام ليتأكد من ملاءمة المحل، فاستحسنه واستطاب هواه، وأمر بشراء أرض الدير بأربعة آلاف دينار، ثم بنى مدينة سر من رأى^(٢٢٤).

وفي بناء سر من رأى نلاحظ التأكيد على الأسوار أو على بناء مدينة محصنة، وذلك لثبوت أركان الدولة العباسية، بل كان التأكيد على العمارة. وقد كتب المعتصم «في أشخاص الفعللة والبنائين وأهل المهن من الحدادين والتجارين وسائر الصناعات»^(٢٢٥)، واهتم بأن تكون عاصمته مجمعة للصناعات المعروفة، فأقدم «من كل بلد من يعمل عملاً من الأعمال أو يعالج مهنة من مهن العمارة والزرع والنخل والغرس وهندسة المياه ووزنه واستنباطه والعلم بمواضعه من الأرض، وحمل من مصر من يعمل القراطيس وغيرها، وحمل من البصرة من يعمل الزجاج والخزف والحصر، وحمل من الكوفة من يعمل الأدهان ومن سائر البلدان من أهل كل مهنة وصناعة»^(٢٢٦).

واعتنى بالناحية التجارية، فوسع «صفوف الأسواق»^(٢٢٧) وعمل شارعاً على دجلة جعله رصيفاً مرسى لسفن التجارة «التي ترد من بغداد وواسط وكسكر وسائر

(٢٢١) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٢٢) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٤.

(٢٢٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٩٩.

(٢٢٤) انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٩ - ١٠، واليعقوبي، البلدان،

ص ٢٤ - ٢٥.

(٢٢٥) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٥.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

السواد والبصرة والإبلّة والأهواز وما يتصل بذلك، ومن الموصل وبعربايا وديار ربيعة وما اتصل بذلك»^(٢٢٨).

وبينما بنى مدينته على الجانب الشرقي لدجلة، اهتم بزراعة القسم الغربي، فحفر الترعة فيه «وحمل إليه الغروس من كافة البلدان» وشجع قواده ورجاله على المساهمة في الزرع^(٢٢٩).

وكان اهتمامه شديداً في فصل الجيش والدواوين عن السكان، وفي إنزال الأهلين في أحياء خاصة بحسب مهنتهم. وقد أسكن كل صنف من جيشه في جهة بحسب جنسياتهم، ثم وضع كل فرقة تحت قائدها وفي محلة خاصة، وجعل «كل تجارة منفردة وكل قوم على حدتهم على مثل ما رسمت عليه أسواق بغداد»^(٢٣٠). وكان تقسيم المدينة تقسيماً اجتماعياً عسكرياً يتناسب وكونها معسكراً أولاً، ومركزاً حضرياً ثانياً.

خامساً: تقدير

قضى المعتصم على الثورات التي كانت تهدد الامبراطورية، وأخطرها ثورة بابك، ووضع حداً لقوضى الزط، وصدّم الروم صدمة قوية.

وبنى عاصمة جديدة، ولكن جلّ سكانها كانوا جنداً، فأصبح الخليفة شبه سجين بينهم، فكان لذلك نتائج فظيعة في عهد أخلافه.

وقد عجز عن إخضاع الطاهريين، فتركهم شبه مستقلين في خراسان.

ولعله أراد تقوية ركن الدولة المتصدع بتقريب الترك، فأهمل الفرس والعرب، وقرب أناساً لا ولاء لهم ولا ثقافة ولا يهتمهم إلا الكسب، وبذلك زاد في ضعف الرابطة بين الخلافة وإيران، وبينها وبين العرب إلى درجة خطرة. وكانت سياسته هذه إعلاناً لبدء انحلال مؤسسات الدولة وقوتها.

والمتفحص أعماله يرى فيه قائداً عبقرياً، إلا أنه ليس سياسياً قديراً. ونحن لا نحمله كل مسؤولية الأخطاء التي نجمت عن حكمه، فبعضها ناتج من سياسة أسلافه، ولكننا نحكم بخطأ سياسته استناداً إلى نتائجها المريعة في ما بعد.

(٢٢٨) اليعقوبي، البلدان، ص ٣٠.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٥.

الفصل العاشر

نظام الضرائب في العصر العباسي الأول

تمهيد

١ - لما انتقل مركز الخلافة إلى العراق زاد اهتمام الخلفاء به، وبخاصة بقسمه الجنوبي المعروف بالسواد^(١). فأحيوا نظام الري القديم ونظموه، وكروا الترع وحفروا قنوات جديدة، وبخاصة في منطقة بغداد^(٢).

ومن أعمال الري الجديدة: نهر أبي الأسد عند البطيحة، وقد حفره أو وسع فوهته أبو الأسد قائد المنصور^(٣)، ونهر الصلة الذي أمر المهدي بحفره في أعمال واسط «وأحيا ما كان عليه من الأرضين وجعلت غلاته لصلات أهل الحرمين والنفقات هناك»^(٤)، ونهر الريان الذي حفرته الخيزران^(٥)، ونهر القاطول المدعو بـ «أبي الجند» حفره الرشيد «لقيام ما يسقى من الأرضين بأرزاق جنده» وأنفق عليه عشرين ألف درهم^(٦)، ونهر الميمون الذي «حفره وكيل لأم جعفر زبيدة»^(٧).

واهتم الخلفاء بالمحافظة على نظام الري، حتى نجد أبا يوسف يفصل في واجبات الدولة في هذا المضمار فيقول: «وإذا احتاج أهل السواد إلى كرى أنهارهم العظام التي

(١) اتضح للمؤلف من مقارنة المصادر العربية أن السواد يمتد بين حربي والعلث شمالاً إلى الخليج العربي جنوباً، ومن حلوان شرقاً إلى القادسية غرباً، انظر: A. Duri, «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century», (Ph.D. Thesis, University of London, School of Oriental and African Studies, [n. d.]), p. I.

(٢) في تفصيل أنهار هذه المنطقة، انظر: سهراب، عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الاستواء والطول والعرض بالمسطرة الحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر، اعتنى بنسخه وتصحيحه هانس فون مزيك (فيينا: أدولف هولزهورن، ١٩٢٩)، ص ١٢٩ - ١٣٥.

(٣) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٤) أبو الفرج قدامة بن جعفر، الحراج وصناعة الكتابة، باعتناء جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٨٩)، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٧، وأبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ١٧٧.

(٧) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٩١.

تأخذ من دجلة والفرات كريت لهم وكانت النفقة من بيت المال ومن أهل الخراج^(٨). ويقول أيضاً: «فأما البثوق والمسنيات التي تكون في دجلة والفرات وغيرها من الأنهار العظام، فإن النفقة على هذا كله من بيت المال لا يحل على أهل الخراج من ذلك شيء لأن مصلحة هذا على الإمام، وبخاصة لأنه أمر عام لجميع المسلمين»^(٩). وكانوا يوجهون عناية خاصة لحفظ السدود من الانفجار ومنع خطر الفيضان.

فلا عجب في أن أصبح السواد مغطى بشبكة واسعة من القنوات، مكتسباً بالمزارع والقرى^(١٠). ومن هذا ندرك أهمية الخراج أو ضريبة الأرض التي كانت المورد الرئيسي لبيت المال.

٢ - ولننظر الآن في الضرائب المختلفة في هذا العصر.

أولاً: الخراج

وقد كان يؤخذ من الجزء الأكبر من أراضي السواد، ولذلك اهتم العباسيون بجبايته وتنظيمه، وبأن اهتمامهم به لأول مرة في خراسان، فإن خالد بن برمك «كان... في عسكر قحطبة يتقلد خراج كل ما افتتحه قحطبة من الكور... فكان يقال إنه ما من أحد من أهل خراسان إلا ولخالد عليه يد ومئة لأنه قسط الخراج، فأحسن فيه إلى أهله»^(١١). ومن هذا يظهر أنهم حاولوا تنظيم جباية الخراج وتخفيفه في خراسان عند مجيئهم إلى الحكم.

أما في السواد، فكان الخراج يؤخذ نقداً وعلى المساحة أزرعت الأرض أم لم تزرع بحسب الأسس التي وضعها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)^(١٢). واستمر ذلك حتى

(٨) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، ط ٢ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ/ [١٩٣٣م])، ص ١٣١.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(١٠) انظر: أبو القاسم محمد بن حوقل، كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في استانبول: وكذلك على صور هذه النسخة وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٢، ج ٢، ط ٢ (لندن: مطبعة بريل، ١٩٣٩)، ج ١، ص ٢٤٣، وأبو اسحق إبراهيم بن محمد الاصطخري، كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، باعثناء جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ١ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٠)، ص ٨٤.

(١١) الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ١٨٦.

(١٢) انظر نظام عمر بن الخطاب بالتفصيل في: عبد العزيز الدوري، «التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب»، القضاء، العدد ٥ (١٩٤٤)، ص ٥٥١ - ٥٦٨، والقضاء، العدد ١ (١٩٤٥). ويدعى هذا النوع من الخراج «خراج الوظيفة».

أبدله المهدي بنظام المقاسمة على الحقول، وهو أخذ نسبة معينة من الحاصل [النصف على ما يسقى سيحاً، والثلث على ما يسقى بالدوالي (الكروود)، والربع على ما يسقى بالجلوالب (النواعير)]، مراعيًا في ذلك تكاليف السقي بنسبة عكسية^(١٣). ولكنه غير هذه النسب في حالات خاصة، فعندما حفر نهر الصلة «جلب المزارعين وأغراهم أن يقاسموا على الخمسين [لمدة] خمسين سنة، فإذا انقضت الخمسين لم يجبروا على الشرط المشترك لهم»^(١٤).

ولم يشمل نظام المقاسمة النخل والشجر والكرم، إذ بقي على «خراج الوظيفة» وروعي في تقدير ضريته «قربه من الأسواق»^(١٥).

لكن ضريبة الخراج لم تكن ثابتة، بل تغيرت تبعاً للظروف. فعندما ولي خالد البرمكي فارس زمن المهدي «وضع عنهم خراج الشجر، وكانوا يلزمون له خراجاً ثقيلاً»^(١٦). كما إن نسبة المقاسمة تغيرت، إذ أضيف العشر إلى النصف، فصارت الضريبة ٦٠ في المئة من الغلة^(١٧)، والراجع أن هذا حصل في أواخر أيام المهدي لكثرة نفقاته وإفلاس خزائنه^(١٨).

ويظهر أن هذه النسبة (٦٠ في المئة) كانت باهظة على الزراع، كما إن إبقاء ضريبة النخل والشجر والكرم على «خراج الوظيفة» كان أكثر من طاقتهم. وقد أكد أبو يوسف ذلك مبيناً أن «ما كان حصل على أرضهم من الخراج يصعب عليهم، ورأينا أرضهم غير محتملة له، ورأينا أخذهم بذلك داعياً إلى جلاتهم عن أرضهم وتركهم لها»^(١٩).

وكان العمال والجباة يأخذون علاوة على حصة المقاسمة، رسوماً إضافية يشير إليها أبو يوسف «كرزق عامل» و«أجرمدي» و«نزولة وحمولة طعام للسلطان» و«ثمن

(١٣) انظر: الفصل الرابع، الفقرة المتعلقة بـ «السياسة المالية» وما بعدها ص ١٠٩ - ١١٠، الفصل الخامس، الفقرتين المتعلقةين بـ «المالية» و«التنظيمات الإدارية» ص ١٣٠ - ١٣٢ من هذا الكتاب.

(١٤) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(١٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د.ن.], ١٩٠٩)، ص ١٦٨.

(١٦) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٧) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، ص ١٦٢.

(١٨) أبو الحسن علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله، ورقمه، وضبط مبهمه، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ٣، ص ٢٩٦.

(١٩) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٠١.

صحف وقراطيس» و«أجور الكياليين» والادعاء «عليهم بنقيصة فتؤخذ منهم» و«ما قد يسمونه رواجاً لدرهم يؤدونها في الخراج . . . إن الرجل منهم يأتي بالدرهم ليؤديها في خراجه، فيقتطع منها طائفة، فيقال هذا رواجها وصرفها»^(٢٠). وإضافة إلى كل هذا، كان يطلب إلى المزارعين أحياناً ري القنوات على نفقتهم^(٢١)، مع العلم أن «الأنهار التي يجرونها إلى أرضهم ومزارعهم ويساتينهم ومباقلهم وما أشبه ذلك فكريها عليهم بخاصة، وليس على بيت المال من ذلك شيء»^(٢٢).

وفي زمان المنصور كان إذا أصاب الزرع خراب أو حيف، لم يسقط عنه الخراج وإنما يؤجل إلى السنة المقبلة. وعندما توسط عمارة بن حمزة إلى كاتب المهدي (أبي عبيد الله، وكان المهدي آنئذ ينوب عن المنصور في بغداد) في أمر رجل «ضياعه تحيفت فخربت . . . وسأله إسقاط خراجه وهو مئتا ألف درهم . . . (قال له أبو عبيد الله) هذا لا يمكنني ولكن أؤخره بخراجه إلى العام المقبل»^(٢٣). ولكن إسقاط الخراج عن المقربين أصبح من أعمال العمال المعروفة، حتى نبه أبو يوسف إلى ذلك ومنع فعله^(٢٤). ولم تغد نصيحة أبي يوسف، فلما ولي عيسى بن فرخان شاه خراج مصر زار محمداً بن يزيد الأموي وأسقط «عنه جميع خراجه في تلك السنة»^(٢٥).

وكان الولاة أحياناً يهبون الخراج أو شيئاً منه لمقربيهم، فوهب الفضل بن يحيى البرمكي (عامل خراسان آنئذ) عامله على سجستان خراج مقاطعته لسنة كاملة وقدره أربعة ملايين درهم^(٢٦).

ولما جاء الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ) اهتم بقضية الخراج وطلب إلى الفقيه أبي يوسف أن «أضع له كتاباً جامعاً يعمل به في جبايته الخراج والعشور والصدقات والجوالي وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به، وإنما أراد بذلك رفع الظلم عن رعيته والصلاح لأمرهم»^(٢٧). وقد كتب أبو يوسف كتابه العظيم الخراج موضحاً

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٢٣) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٩١ - ٩٢.

(٢٤) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٢٥) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢ (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٣٨)، ج ١، ص ٧٩.

(٢٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٣ في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ١٠، ص ٦٤.

(٢٧) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٠١.

فيه الأسس الصحيحة لكمية الضرائب المذكورة وكيفية جبايتها، وكانت اقتراحاته بشأن الخراج هي:

١ - «أن يقاسم عمل الخنطة والشعير من أهل السواد جميعاً على خمسين للسيح منه، وأما الدوالي فعلى خمس ونصف (٣٠ في المئة) . . . وأما غلال الصيف فعلى الربع» مراعيّاً في ذلك مشاكل السقي وتكاليفه وطاقة أهل الخراج.

٢ - «أن يقاسم أهل الخراج . . . ما أثمر النخل والشجر والكرم»، أي تطبيق نظام المقاسمة على الأشجار المثمرة بدل خراج الوظيفة. وحدد كمية الضريبة «وأما النخل والكرم والرطاب والبساتين فعلى الثلث»^(٢٨). وقد دافع أبو يوسف عن اقتراح هذه التعديلات في نظام عمر بن الخطاب قائلاً: «وقد كان عمر وهو الذي جعل الخراج عليهم يسأل عنهم: أيطبقون ذلك أم لا، وتقدم في أن لا يكلفوا فوق طاقتهم»^(٢٩).

٣ - واقترح إلغاء الرسوم الإضافية، ومساعدة الحكومة للزراع في كرى القنوات الرئيسية^(٣٠).

على أنه ليس هناك ما يدل على أن الرشيد طبق نصائح أبي يوسف خارج السواد، لأنه وإن كان يميل إلى العدل، إلا أن قلة مراقبته العمال أفسحت لهم المجال لجمع الأموال والإثراء على حساب الرعية، كما فعل علي بن عيسى بن ماهان الذي بلغت مصادراته بعد توليته خراسان لعشر سنين ثمانين مليوناً من الدراهم^(٣١)، ولكنه متى تأكد من ظلم الولاة عزلهم كما فعل بعلي بن عيسى وبوالي مصر موسى بن عيسى الهاشمي بعد أن «كثر التظلم منه واتصلت السعايات به»^(٣٢). أما في السواد، فقد أنقص الرشيد مقدار الخراج سنة ١٧٢ هـ بحذف «العشر الذي كان يؤخذ بعد النصف»^(٣٣).

واستمرت جباية الخراج في السواد على النصف حتى سنة ٢٠٤ هـ حين جعل المأمون «مقاسمة أهل السواد بالخمسين بدل النصف»^(٣٤). ويظهر أن المأمون اهتم

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٣١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ٩٥-٩٦ و ١٠٠، حيث يقول إنه ظلم الناس وعسر عليهم - وأنه «وتر أشرافها وأخذ أموالهم واستخف برجالهم».

(٣٢) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢١٧.

(٣٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥١.

(٣٤) ابن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٦٢.

بتخفيف وطأة الخراج (وإن كانت دوافعه سياسية)، إذ إنه «حط عن خراسان ربع الخراج»^(٣٥). كما إن عامله عبد الله بن طاهر في محاولته تهدئة الحالة في الشام «حط عن بعضها الخراج» حوالي سنة ٢١٠هـ^(٣٦). وفي سنة ٢١٤هـ، أقام المأمون في دمشق لمسح أراضي الشام، وجاء بالمساح من العراق والأهواز والري «فعدل أرضها (دمشق والأردن) الخراجية وتحمل كل أرض ما تستحقه». وفي سنة ٢١٨هـ أوصى عماله في الشام «بحسن السيرة وتخفيف المؤنة وكف الأذى»^(٣٧).

أما المساوي المتعلقة بطرق الجباية فكانت فظيعة، وقد أكثر أبو يوسف من التنبيه على عسف الجباة. فمن المساوي «حزر» ما في البيادر، فتقدر بأكثر من محتوياتها الحقيقية، وعندئذ «يؤخذوا بنقائص الحزر». ونبه أبو يوسف إلى أن «في هذا إهلاك لأهل الخراج وخراب للبلاد. وكان العامل أحياناً يدعي على أهل الخراج ضياع غلة، فيأخذ بذلك السبب أكثر من الشرط». وكان العامل أحياناً يكيل الحاصل بعد الدوس «ثم يدعه في البيادر الشهر والشهرين، ثم يقاسمهم (أهل الخراج)، فيكيله ثانية، فإن نقص عن الكيل الأول قال أوفوني وأخذ منهم ما ليس له»^(٣٨). ويشير أبو يوسف إلى سوء تصرف أعوان جباة الخراج الذين قد يكونون «ليسوا بأبرار ولا صالحين يستعين بهم (العامل) ويوجههم في أعماله، يقتضي بذلك الذمات، فليس يحفظون ما يوكلون بحفظه، ولا ينصفون من يعاملون، إنما مذهبهم أخذ شيء من الخراج كان أو من أموال الرعية، ثم إنهم يأخذون ذلك... بالعسف والظلم والتعدي»^(٣٩). وكان أعوان العمال أحياناً يطالبون بأجور خاصة «فإن لم يعطه (الزارع) ضربه وعسفه وساق البقر والغنم ومن أمكنه من ضعفاء المزارعين حتى يأخذ ذلك ظلماً وعدواناً»^(٤٠).

ومن مساوي وضع الخراج جباية الضريبة قبل نضوج الزرع. يروي المقرئ بن نقلاب عن كتاب ضائع وهو أخبار أمير المؤمنين المعتضد بالله، لأبي الحسين عبد الله بن أحمد ابن أبي طاهر، رواية عن أحد جلساء المتوكل، أن هذا الخليفة «مرّ بزرع فرأه أخضر، فقال (لجليسه): يا علي إن الزرع أخضر بعدما أدرك، وقد استأذنتني عبيد الله

(٣٥) الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ٢٧٩.

(٣٦) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٣ ج في ١ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/

١٩٣٩م)، ج ٢، ص ١٩١.

(٣٧) محاضرات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٢٥ - ١٩٥٤، ٣ ج (دمشق: المجمع، [١٩٥٤])،

ج ١، ص ٤٩ - ٥٠.

(٣٨) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٣٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

بن يحيى في استفتاح الخراج، فكيف كانت الفرس تستفتح الخراج في النوروز والزرع لم يدرك بعد؟ قال: فقلت له: ليس يجري الأمر اليوم على ما كان يجري عليه أيام الفرس... لأنها كانت تكبس في كل مائة وعشرين سنة شهراً، وكان النوروز إذا تقدم شهراً وصار في خمس من حزيران/يونيو، كبست ذلك الشهر فصار في خمس من أيار/مايو، وأسقطت شهراً وردته إلى خمس من حزيران/يونيو فكان لا يتجاوز هذا. ولما تقلد العراق خالد بن عبد الله القسري، وحضر الوقت الذي كبس فيه الفرس، منعها من ذلك وقال: هذا هو الشيء الذي نهى الله عنه... وأنا لا أطلقه حتى أستاذن فيه أمير المؤمنين، فبذلوا على ذلك مالا جليلاً، فامتنع عليهم من قبوله وكتب إلى هشام بن عبد الملك يعرفه ذلك... فأمر بمنعهم من ذلك، فلما امتنعوا من الكبس تقدم النوروز تقدماً شديداً حتى صار يقع في نيسان/أبريل والزرع كله أخضر^(٤١). ويضيف البيروني: «فلما كان أيام الرشيد اجتمعوا إلى يحيى بن خالد بن برمك، وسألوه أن يؤخر النوروز نحو الشهرين، فعزم على ذلك، فتكلم أعداؤه فيه وقالوا إنه يتعصب للمجوسية، فأضرب عن ذلك». وبقي الحال حتى زمن المتوكل، حين أخبر «أن هذا قد أضّر بالناس، فهم يقترضون ويتسلفون وينجلون عن أوطانهم وكثرت شكاياتهم وظلمهم». عندئذ أمر المتوكل جليسه (أو أحد الموازنة على حد قول البيروني) «فعمل لهذا... عملاً ترد النوروز فيه إلى وقته الذي كان فيه في أيام الفرس، وعرف بذلك عبيد الله بن يحيى، وأذ إليه رسالة مني في أنه يجعل استفتاح الخراج فيه...». وعندما أخبر الجليس الوزير بالأمر، فقال الوزير: «يا أبا الحسن، قد والله فرجت عني وعن الناس وعملت عملاً كثيراً يعظم ثوابك عليه، وكسبت لأمر المؤمنين أجراً وشكراً». وعمل إحصاء لمقدار الكبس، فأخر وقت جباية الخراج من نيسان/أبريل إلى «خمس من حزيران/يونيو» (المقريزي) أو «سبعة عشر» منه (البيروني)، وأنشئ كتاب إلى النواحي بالأمر بذلك في محرم سنة ٢٤٣ هـ، فقال البحري في ذلك قصيدة يمدح فيها المتوكل ويقول:

إن يوم النوروز قد عاد للعهـ	د الذي كان سننه أردشير
أنت حولته إلى الحالة الأـ	ولى وقد كان حائراً يستدير
فافتحت الخراج فيه فلاـ	مة في ذاك مرفق مذور
منهم الحمد والثناء ومنك العدـ	ل فيهم والنائل المشكور

(٤١) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ٥ ج (القاهرة: مكتبة الميحي، ١٩٠٦-١٩٠٨)، ج ٢، ص ٣٩-٤١.

لكن المتوكل قتل «ولم يتم ما دبر حتى قام المعتضد» (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) (٤٢).

٤ - أما في مصر، فقد اتبع نظام كبس السنوات طوال العصر العباسي الأول (٤٣).

وكان أهل الخراج يعاملون معاملة قاسية، إذ إنهم حتى مجيء المهدي إلى الخلافة كانوا «يعذبون بصنوف من العذاب من السباع والزنابير والسنانير... فلما تقلد (المهدي) الخلافة شاور محمداً بن مسلم فيهم، فقال له محمد: يا أمير المؤمنين هذا موقف له ما بعده، وهم غرماء المسلمين، فالواجب أن يطالبوا مطالبة الغرماء». وعندئذ أمر الخليفة وزيره «بالكتاب إلى جميع العمال برفع العذاب عن أهل الخراج» (٤٤). ولكن يظهر أن هذا لم يدم طويلاً، إذ قال أبو يوسف يخاطب الرشيد: «فإنه بلغني أنهم (الجباة) يقيمون أهل الخراج في الشمس ويضربونهم الضرب الشديد ويعلقون عليهم الجرار، ويقيدونهم بما يمنعهم من الصلاة، وهذا عظيم عند الله شنيع في الإسلام» (٤٥).

ومن النواذر التي يذكرها المقرئ أنه ولي خراج مصر سنة ١٧٨ هـ عامل ضمن جباية الخراج كله «بلا سوط ولا عصا» (٤٦). واستمر تعذيب دافعي الخراج بصنوف العذاب في عهد الرشيد حتى سنة ١٨٤ هـ حين أمر الخليفة برفع العذاب عنهم (٤٧). ولكن أثر هذا كان وقتياً، إذ رجع الجباة إلى طرقهم، واستمر التعذيب في زمن المأمون. ويصف ديونيسيوس المهري جباة الخراج في العراق حوالى عام ٢٠٠ هـ/ ٨١٥ م بأنهم «قوم من العراق والبصرة والعاقولا، وهم عتاة ليس في قلوبهم رحمة ولا إيمان، شر من الأفاعي، يضربون الناس ويحبسونهم ويعلقون الرجل البدين من ذراع واحد حتى يكاد يموت» (٤٨).

٥ - ومن المساوئ، ضمان الخراج في منطقة ما من قبل أفراد يدفعون قدرأ معيناً

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*، تحقيق إدوارد ساخو (ليبزج: [د. ن.: ١٨٧٨])، ص ٣١ - ٣٣.

(٤٣) البيروني، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١ - ٤٢.

(٤٤) الجعفي، الوزراء والكتاب، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٤٥) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٣٢.

(٤٦) المقرئ، الخطط المقرئية السماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٢، ص ٩٧.

(٤٧) البعقي، تاريخ البعقي، ج ٣، ص ١٤٦.

(٤٨) نقله: آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ - ١٩٤١)، ج ١، ص ١٢٢٢.

من المال وتطلق أيديهم في الجباية. يروي الفضل بن يحيى البرمكي أن أباه «كان تضمن فارس من المهدي فحل عليه ألف ألف درهم»^(٤٩). وقد حذر أبو يوسف من هذا وشرح أثره، قائلاً: «ورأيت أن لا تقبل (تضمن) شيئاً من السواد ولا غير السواد من البلاد، فإن المتقبل إن كان في قبالة فضل عن الخراج عسف أهل الخراج وحمل عليهم وظلمهم وأخذهم بما يححف بهم ليسلم مما دخل فيه، وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية، والمتقبل لا يبالي بهلاكهم لصالح أمره في قبالة، ولعله أن يستفضل بعدما يتقبل به فضلاً كثيراً. وليس يمكن ذلك إلا بشدة منه على الرعية، وضرب لهم شديد، وإقامة لهم في الشمس، وتعليق الحجارة في الأعناق، وعذاب عظيم ينال أهل الخراج»^(٥٠).

وكان الضمان متبعاً بصورة خاصة خارج العراق، فبعد اضطرابات سنة ١٨٣ هـ في مصر «خرج ليث (والي مصر) إلى الرشيد وسأله أن يبعث معه بالجيش، فإنه لا يقدر على استخراج الخراج من أهل الأحواف إلا بجيش، فرفع محفوظ بن سليمان أنه يضمن خراج مصر عن آخره بغير سوط ولا عصا، فولاه الرشيد الخراج»^(٥١). ويظهر أن نظام الضمان كان شائعاً بصورة خاصة في مصر. يقول المقرئ: «إن متولي خراج مصر كان يجلس في جامع عمرو بن العاص من الفسطاط في الوقت الذي تنهياً فيه قبالة الأراضي، وقد اجتمع الناس في القرى والمدن، فيقوم رجل ينادي على البلاد صفقات صفقات، وكتاب الخراج بين يدي متولي الخراج يكتبون ما انتهى إليه مبالغ الكور والصفقات على من يتقبلها من الناس. وكانت البلاد يتقبلها متقبلوها بالأربع سنين لأجل الظم أو الاستجار وغير ذلك، فإذا انقضى هذا الأمر خرج كل من كان تقبل أرضاً وضمته إلى ناحيته، فيتولى زراعتها وإصلاح جسورها وسائر وجوه أعمالها بنفسه وأهله ومن ينتدبه لذلك، ويحمل ما عليه من الخراج أبانة على أقساط، ويحسب له من مبلغ قبالة وضماته لتلك الأراضي ما ينفقه على عمارة جسورها وسد ترعها وحفر خلجها بضريبة مقدرة في ديوان الخراج، ويتأخر من مبلغ الخراج في كل سنة من جهات الضمان والمتقبلين»^(٥٢). ولم ينتشر نظام الضمان في العراق إلا في أواخر القرن الثالث الهجري وفي القرن الرابع الهجري^(٥٣).

(٤٩) الجهشاري، الوزراء والكتاب، ص ١٩٧.

(٥٠) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٥١) المقرئ، الخطط القرية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٢، ص ٩٧.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٢.

(٥٣) انظر: أبو الحسين هلال بن الحسن الصائغ، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة: البابي، ١٩٥٨)، ص ١٠ - ١١.

وهناك نوع ثان من الضمان، وهو أن يضمن رجل موسر عن أهل المنطقة خراجها، برضى منهم. وذلك يستحسنه أبو يوسف، على أن يعين الخليفة مع الضامن «أميناً من قبل بيت المال يوثق بدينه وأمانته ويجري عليه من بيت المال»^(٥٤). وهذا الضمان يطلق عليه لفظ الإيغار^(٥٥).

ولما كان العراق مركز الخلافة، فإن مساوئ الجباية فيه كانت أقل منها في الولايات. ولناخذ مصر كمثال لذلك، وبخاصة أن المقرئ يعطي أمثلة عديدة من عسف الولاة العباسيين فيها. ففي سنة ١٧٧ هـ ولي إسحاق بن سليمان بن علي الصلات والخراج «فكشف أمر الخراج وزاد على المزارعين زيادة أجحفت بهم، فخرج عليه أهل الخوف فحاربهم»^(٥٦). وفي سنة ١٨٢ هـ، ثار أهل الخوف «ومنعوا الخراج»^(٥٧). وفي سنة ١٩٠ هـ «خرج أهل الخوف وامتنعوا عن أداء الخراج»^(٥٨). وفي سنة ١٩٨ هـ ولي العباس بن موسى بن عيسى بن موسى بن محمد من قبل المأمون على الصلات والخراج «وتحامل على الرعية وعسفها وتهدد الجميع فثاروا»^(٥٩). وفي سنة ١٢٣ هـ ولي الأمير أبو إسحق المعتصم على مصر «وجعل على الخراج صالح بن شيرزاد، فظلم الناس وزاد عليهم في خراجهم، فانتفض أهل أسفل الصعيد»، واستمرت الثورة حتى بلغت أوجها سنة ٢١٦ هـ حين ولي عيسى بن منصور (من قبل أبي إسحق) على الصلات «فانتفضت أسفل الأرض عربها وقبطنها في جهادى الأولى وأخرجوا العمال لسوء سيرتهم وخلعوا الطاعة»، واضطر المأمون إلى المجيء بنفسه (١٠ محرم سنة ٢١٧ هـ) «فسخط على عيسى وحل لواءه... ونسب الحدث إلى عماله، وأوقع بأهل الفساد وسبى القبط وقتل مقاتلتهم»^(٦٠). وتتضح نظرته إلى الثوار من قوله: «هؤلاء كفار لهم ذمة إذا ظلموا وتظلموا وليس لهم أن يستنصروا بأسيا فهم»^(٦١) وهكذا صارت مصر بؤرة للثورات لسوء تصرف العمال وظلمهم في الجباية.

(٥٤) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٥٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٨ - ١٩٣٩ م)، ج ٥، ص ٥٣، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، كتاب مفاتيح العلوم، نشره فان فلوطن (لندن: [مطبعة بريل]، ١٨٩٥)، ص ٦٠.

(٥٦) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٢، ص ٩٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨.

(٥٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٠.

(٦١) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٩٢ - ٣.

وفي ولاية فارس كان الخراج ثقيلاً. يقول المقدسي: «قرأت في كتاب بخزانة عضد الدولة «أهل فارس أنجع الناس بطاعة السلطان وأصبرهم على الظلم وأثقلهم خراجاً، وأذلهم نفوساً. وفيه: أهل فارس لم يعرفوا عدلاً قط»^(٦٢). ويقول في معرض الحديث عن فارس: «ولا تسأل عن ثقل الضرائب وكثرتها»^(٦٣). وكان فيها عدد واسع من النبلاء الإقطاعيين ممن يمتلكون أراضي واسعة، إذ يقول المقدسي: «وأكثر الضياع (بها) مقتطعة»^(٦٤). وقد اجتمع عسف النبلاء إلى ظلم الجباة. وكان مقدار الخراج فيها يعتمد على طريقة السقي، فخراج ما يسقى بآلة يبلغ ثلثي خراج ما يسقى سيقاً، «والبخوس خراجه ثلث السيق»^(٦٥).

٦ - وقد دفع ظلم الجباة بعض المزارعين إلى الاحتماء باسم أحد كبار رجال الدولة كالوزير على أن يدفع له مقابل ذلك مقداراً من المال في السنة، وهذا ما يدعى بـ «الإلجاء». جاء في الجهشيارى (على لسان أردشير بن سابور) وفي ابن أبي الحديد: «إن من أهل الخراج من يلجئ أرضه وضياعه إلى خاصة الملك وبطانته لأحد أمرين: إما لامتناع من جور العمال وظلم الولاة، فتلك منزلة يظهر بها سوء أثر العمال... وإما لدفع ما يلزمهم من الحق والكسر له»^(٦٦). ويعطي الجهشيارى مثلاً واضحاً للإلجاء إذ يقول: جاء رجل من أهل الهواز إلى أبي أيوب (المورياني) وهو وزير (المنصور) فقال له: إن ضيعتي بالأهواز قد حمل علي فيها العمال، فإن رأى الوزير أن يعيرني اسمه أجعله عليها وأحمل إليه كل سنة مائة ألف درهم! فقال: قد وهبت لك اسمي، فافعل ما بدا لك». وفي العام التالي «أحضر الرجل المال ودخل على أبي أيوب... وأعلمه أنه قد انتفع باسمه، وأنه قد حمل المال»، فسر أبو أيوب كثيراً^(٦٧).

ويذكر الاصطخري «وبفارس ضياع قد ألجأها أربابها إلى الكبراء من حاشية

(٦٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، حققه ميخائيل جان دوغويه (لندن: [مطبعة بريل]، ١٨٧٦)، ص ٤٤٨.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٥١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٢١.

(٦٥) الاصطخري، كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، ص ١٥٧-١٥٧، ومتر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٢٠٦.

(٦٦) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٧، ومحاضرات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٢٥ - ١٩٥٤، ج ١، ص ٥٦.

(٦٧) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١١٨.

السلطان بالعراقن فهي تجري بأسمائهم، وخفف عنهم الربع، فهي بأيدي أهلها بأسماء يتوارثونها ويتبايعونها»^(٦٨).

ولا بد من الإشارة إلى صنف خاص من الأراضي كانت تدفع ضرائب خاصة، وهي أراضي بعض كبار أهل الضياع والدهاقنة الذين عقد أجدادهم عقوداً خاصة مع العرب عند الفتح يدفعون بموجبها مقداراً معيناً من الخراج لا يتغير. وكان ذلك بصورة خاصة في فارس وخراسان^(٦٩).

٧ - وهناك «الضياع السلطانية» أو «ضياع الخلافة»^(٧٠)، وهي واسعة ومتفرقة في مختلف أراضي الخلافة كالعراق^(٧١) والشام ومصر^(٧٢) وطبرستان واليماة^(٧٣) وخراسان وفارس^(٧٤). وأنشئ لها ديوان الضياع^(٧٥).

وكانت هذه الضياع تعطى بالمزارعة بحسب اتفاق يعقد بين الزارع والديوان. وقد ذكر الاصطخري في حديثه عن فارس أن «الضياع السلطانية خارجة عن المساحة وإنما تؤخذ من السلطان بالمقاسمة أو المقاطعة»^(٧٦).

وأصل ضياع الخلافة أراضي الأمويين التي صادرها بنو العباس عند مجيئهم إلى الحكم^(٧٧)، ثم توسعت تدريجياً بطرق مختلفة، نذكر أمثلة منها. يقول البلاذري: «أحب المنصور أن يستخرج ضيعة في البطيحة، فأمر باستخراج السبيطة (أي تحفيف المياه التي تغمرها) فاستخرجت له»^(٧٨). ويقول في محل آخر: «حدثني بعض أهل العلم بضياع البصرة قال: كان أهل الشعيبة من الفرات جعلوها لعلي بن الرشيد... في خلافة الرشيد على أن يكونوا مزارعين له ويخفف مقاسمتهم

(٦٨) الاصطخري، كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، ص ١٥٨.

(٦٩) ف. بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، نقله من التركية إلى اللغة العربية حمزة طاهر؛ قدم له عبد الوهاب عزام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٢)، ص ٦٥ - ٦٦.

(٧٠) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٤.

(٧١) قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ٢٤١.

(٧٢) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٩٠، والتنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ١، ص ٥٢.

(٧٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٩٠ و ٩٨.

(٧٤) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٢٥.

(٧٥) التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ١، ص ٥٢.

(٧٦) الاصطخري، كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد أحمد بن

سهل البلخي، ص ١٥٨.

(٧٧) قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ٢٤١، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦٨.

(٧٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٧١.

فيها، فجعلت عشرية من الصدقة، وقاسم أهلها على ما رضوا به»^(٧٩).

وأخذ العباسيون ضياع السيبين من أولاد مسلمة بن عبد الملك وأقطعوها لداود بن علي، ثم «ابتاع ذلك من ورثته في ما بعد، فصار في عداد الضياع السلطانية»^(٨٠). ومثل آخر الضياع المسماة بإيغار يقطين وقصتها «أن يقطين صاحب الدعوة أوغرت له ضياع من عدة طساسيج، ثم صار إلى السلطان فنسب إلى إيغار يقطين»^(٨١).

وكان بعض هذه الضياع يجعل أحياناً وقف ذرية، فقد «وقف المعتصم على ولده بعض ضياع اليمامة»^(٨٢).

٨ - كانت بعض الأراضي تدفع العشر فقط، فالأراضي المحيطة بالبصرة كانت عشرية لأن «ضياع البصرة أحياء موات في الإسلام»^(٨٣). ويشير ابن خرداذبة إلى أراضي «السيبين» وأراضي الوقف في السواد كأراض عشرية^(٨٤). وكانت أراضي القطائع أو الإقطاعات عشرية، تدفع «عشر ما يكال» في مناطق المقاسمة، والعشر النقدي في مناطق خراج الوظيفة^(٨٥). وهذه الأراضي من الصوافي^(٨٦). ويقول أبو يوسف: «وإنما يؤخذ العشر لما يلزم صاحب الإقطاع من المؤنة في حفر الأنهار والبيوت وعمل الأرض»^(٨٧). وقد قدر أبو يوسف وارد هذه الإقطاعات في

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٨، وقدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ٢٤١. وكان شراء أراضي السيبين قبل خلافة المأمون. انظر: الجهنياري، الوزراء والكتاب، ص ٣٠٦.

(٨١) قدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٨٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٩٨.

(٨٣) الاصطخري، كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، ص ٨٢، وابن حوقل، كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في استانبول: وكذلك على صور هذه النسخة وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى، ج ١، ص ٢٣٩.

(٨٤) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، كتاب المسالك والممالك، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦، باعثناء ميخائيل جان دوغويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٧)، ص ١٢.

(٨٥) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٢.

(٨٦) أما الصوافي في السواد فأصلها أراضي كسرى والبيت الساساني المالك، وأوقاف البريد وأوقاف بيوت النار، والآجام، وأراضي قتل الحرب عند الفتح الإسلامي ومغايض الماء والمستنقعات «البيطحة» وأراضي من هرب من أهل البلاد في أثناء الفتح الإسلامي. انظر: المصدر نفسه، ٢٧٢ - ٢٧٣؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ١٤٦؛ أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه أحمد محمد شاكر (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، رقم ١٩٩؛ أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/١٨٨٥م)، ج ٢، ص ٤٠٧، وأبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٦٨.

(٨٧) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٦٩.

السواد بأربعة ملايين درهم سنوياً^(٨٨). وذكر قدامة أن «صدقات البصرة (أي أعشار منتوجات أراضيها) ترتفع في السنة ستة آلاف ألف درهم» بحسب معدل سنة ٢٠٤ هـ^(٨٩).

وهناك أراضٍ نقلت من الخراج إلى العشر، فيذكر البلاذري: «وبالفراة أرضون أسلم عليها أهلها حين دخلها المسلمون، وأرضون خرجت من أيدي أهلها إلى قوم مسلمين ببهات وغير ذلك من أسباب الملك، فصيرت عشرية وكانت خراجية، فردها الحجاج إلى الخراج، ثم ردها عمر بن عبد العزيز إلى الصدقة»، ثم أرجعت بعده إلى الخراج حتى جاء المهدي وجعلها كلها من أراضي الصدقة^(٩٠).

ويروي الطبري في حوادث سنة ٢٤١ هـ أن المتوكل «جعل كورة شمشاط عشراً ونقلهم من الخراج إلى العشر وأخرج بذلك كتاباً»^(٩١).

ثانياً: الجزية

سارت جباية الجزية في السواد على سنة عمر بن الخطاب (١٣ - ٢٣ هـ/ ٦٣٤ - ٦٤٤ م). وتتفق أكثر الروايات على أنه جبي ٤٨ درهماً من الأغنياء، و ٢٤ درهماً من متوسطي الحال، و ١٤ درهماً من الفقراء في السنة^(٩٢). وقد سار العباسيون عليها، فيذكر ديونيسيوس (حوالي ٢٠٠ هـ) «أنه بحسب قانون العراق... يدفع الغني ٤٨ درهماً، والمتوسط ٢٤ درهماً، والفقير ١٢ درهماً»^(٩٣).

كما إن شروط الجزية التي يعطيها الفقهاء كانت متبعة (نظرياً) لدى الخلفاء، فجاء في عهد الخليفة الطائع بتاريخ ٣٦٦ هـ «وإلى جباة هاجم أهل الذمة أن يأخذوا منهم الجزية... بحسب منازلهم في الأموال وذات أيديهم في الأعمال، وعلى الطبقات المطبقة فيها والحدود المحدودة المعهودة لها، ولا يأخذوها من النساء ولا ممن لم يبلغ الحلم من الرجال ولا من ذي سن عالية ولا ذي عاهة بادية ولا فقير معدم ولا

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٨٩) قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ٢٥١.

(٩٠) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣١٨.

(٩١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٥٢.

(٩٢) أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ في ١ (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤ م)، ص ٣٩ - ٤١، وأبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٢٢ - ١٢٤.

(٩٣) ديونيسيوس، نقله: متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٧٦.

مترهب متبتل»^(٩٤). وجاء في عهد آخر «وأن يراعيهم حتى يمثلوا ويمنعهم حتى يغيروا»^(٩٥). وهذه العهود وإن كانت متأخرة إلا أنها تنطبق على نظرة الخلفاء في العصر العباسي الأول.

ولكن جباية الجزية كانت تترك غالباً إلى العمال، فيسيئون التصرف ويعسفون. وقد نصح أبو يوسف الرشيد «أن لا يضرب أحد من أهل الذمة في استيذانهم الجزية ولا يقاموا في الشمس ولا غيرها ولا يجعل عليهم في أبدانهم شيء من المكاره، ولكن يرفق بهم ويحبسون حتى يؤدوا ما عليهم، ولا يخرجون من الحبس حتى تستوفي منهم الجزية»^(٩٦).

فوق هذا التعذيب، كان الجباة أحياناً يأخذون من أهل الذمة «شيئاً من أموالهم» دون حق «ويكلفوا فوق طاقتهم»^(٩٧). ومن أمثلة الظلم والتفريط في الجزية ما يرويه ديونيسيوس الذي زار مصر حوالي عام ٢٠٠ هـ عن مدينة تنيس المشهورة بصناعة النسيج، إذ يقول: «ومع أن مدينة تنيس عامرة بالسكان كثيرة الكنائس، فإني لم أر من البؤس في بلد أكثر من بؤس أهلها، وقد سألتهم عن مصدر هذا البؤس فأجابوني: إن مدينتنا محاطة بالماء، فلا نستطيع زرعاً ولا تربية ماشية والماء الذي نشربه يجلب لنا من بعيد، ونشتري الجرة منه بأربعة دراهم، ولا شغل لنا سوى نسيج الكتان، فنساؤنا تغزله ونحن ننسجه، ونعطى على ذلك نصف درهم في اليوم من تجار الأقمشة، ومع أن أجرتنا لا تكفي لإطعام كلابنا، فإن على كل منا أن يدفع ضريبة مقدارها خمسة دنائير، وفي ذلك نضرب ونسجن ونلزم بإعطاء أبنائنا وبناتنا رهائن، فيلزمون بالعمل كالعبيد سنتين لأجل كل دينار، ولو ولدت عندهم امرأة أو بنت طفلاً فإنهم يأخذون قسمنا بالأناطال به، وقد يحدث أن تحمل ضرائب جديدة قبل إطلاق هؤلاء النساء»^(٩٨).

ثم إن المتوكل الذي كان شديداً على أهل الذمة، «أمر... بأخذ العشر من منازل أهل الذمة» علاوة على الجزية في سنة ٢٣٥ هـ^(٩٩).

(٩٤) أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، رسائل الصابي، [اعتنى برسائل الجزء الأول شكيب أرسلان] (بيد، لبنان: [د. ن.، ١٨٩٨]، ج ١، ص ١١٢.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٣٩ - ١٤١.

(٩٦) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٢٣.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٩٨) نقله: متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٧٦.

(٩٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ١٥.

وكانت جزية القرية أو المنطقة تضمن أحياناً من قبل أحد مثرها أو رؤسائها، بأن يدفع مقداراً معيناً للخزينة وله أن يجبي الجزية بعد ذلك^(١٠٠).

ويذكر قدامة أن جزية أهل الذمة في بغداد بعبرة سنة ٢٠٤ هـ بلغت ٢٠٠,٠٠٠ درهم سنوياً^(١٠١).

لم يكن التقويم المراعى في جباية الجزية أو الجوالي واحداً «لأن الجوالي (في سر من رأى) ومدينة السلام وقصب المدن المشهورة كانت تجبى على شهور الأهلة، وما كان من جماجم أهل القرى... كان يجبى على شهور الشمس». واستمر هذا حتى زمن المتوكل حين «نقل سنة ٢٤١ هـ إلى سنة ٢٤٢ هـ»، وعندئذ جبيت «الجوالي والصدقات لسنة ٢٤١ هـ وسنة ٢٤٢ هـ في وقت واحد». ومعنى ذلك دفع جوالي سنة إضافية «ولذا جددت الكتب إلى العمال بأن تكون حساباتهم الجوالي على شهور الأهلة، فجرى الأمر على ذلك»^(١٠٢).

ثالثاً: الصدقات

إضافة إلى عشور الزروع كانت الصدقات تجبى على المواشي بحسب الأسس التي شرحها الفقهاء^(١٠٣). وكانت جباية الصدقات تترك عادة إلى عمال الخراج^(١٠٤) الذين لم يكونوا يحسبون التصرف دائماً. قال أبو يوسف: «وقد بلغني أن عمال الخراج يبعثون رجالاً من قبلهم في الصدقات فيظلمون ويعسفون ويأتون ما لا يحل ولا يسع». ولذا اقترح أبو يوسف على الخليفة تعيين موظف خاص للصدقات «في جميع البلدان، وأمره فليوجه فيها أقواماً يرتضيهم ويسأل عن

(١٠٠) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٤٨.

(١٠١) قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ٢٥١.

(١٠٢) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار

إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٢، ص ٤٤.

(١٠٣) لا محل لذكرها هنا. انظر: محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، أدب الكتاب، نسخه وعني بتصحيحه

وتعليق حواشيه محمد بهجة الأثري (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١ هـ/ [١٩٢٢م؟])، ص ١٩٩ - ٢٠٠؛

الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٠٩، ١١٢ - ١١٦، ١٣٣ - ١٣٤؛ أبو زكريا يحيى بن سليمان بن

آدم القرشي، كتاب الخراج باعتناء جوينبول (لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٦)، ص ٨١، ٨٤، ١٢٦؛ ابن

سلام، الأموال، ص ٤٦٣ - ٥٣٣؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٣٢ وما بعدها؛ الصابي، رسائل

الصابي، ج ١، ص ١١١ و ١٣٩ - ١٤٠؛ Duri, «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the

10th Century,» pp. 203-205, and Nicholas P. Aghnides, *Muhammadian Theories of Finance* (New York: [n. pb.], 1916), pp. 244-245 ff.

(١٠٤) جهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، جمعها أحمد زكي صفوت، ج ٤ (القاهرة:

الباي، ١٩٣٧ - ١٩٣٨)، ج ٣، ص ١٥٢.

مذاهبهم وطرائقهم وأماناتهم يجمعون إليه صدقات البلدان»^(١٠٥). وقد كان لجباية الصدقات أحياناً عمال خاصون^(١٠٦).

رابعاً: الضرائب الأخرى

١ - أخماس المعادن

من موارد بيت المال أخماس المعادن، كمعادن الذهب على حدود الحبشة فإنها كانت تستثمر ويدفع عنها الخمس إلى بيت المال حتى زمن المتوكل حين طرد البجة أصحاب المناجم وأرهبوههم «فانقطع بذلك ما كان يؤخذ للسلطان بحق الخمس من الذهب والفضة والجوهر الذي يستخرج من المعادن»، ولكن المتوكل دحر البجة فرجع المسلمون إلى استثمار هذه المناجم^(١٠٧). ومنها الركاز والمال المدفون من دفائن الجاهلية، وخمس سيب البحر مما يقذف به ويستخرج منه مثل العنبر. ومنها أثمان الأبقار من العبيد، وما يؤخذ من اللصوص من الأموال والأمتعة إذا لم يأت لذلك طالب يستحقه. ومنها ما يؤخذ من موارث من يموت ولا وارث له^(١٠٨).

وكذلك كانت تؤخذ ضرائب على الصادرات. ونصّ الفقهاء على ضرورة وجود مسالح للإمام على المواضع التي تنفذ إلى بلاد الشرك يدققون أمتعة التجار، ويمنعون احتمال إرسال رسائل تضرّ بمصلحة الإسلام^(١٠٩).

٢ - الضرائب على المستغلات

وهناك ضرائب أخرى جديدة ليس لها ذكر عند الفقهاء، لكن هذه الضرائب لم تكن كثيرة في العصر العباسي الأول، بل زادت بعد قتل المتوكل بتأثير زيادة الترف، وكثرة النفقات، وقلة الجباية وصغر المملكة، وضعف السلطة المركزية. ومن هذه الضرائب ضريبة الأسواق، «ولم يضع المنصور على الأسواق غلة حتى مات، فلما استخلف المهدي أشار عليه أبو عبيد الله بذلك، فأمر فوضع على الحوانيت الخراج

(١٠٥) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٠٦) جهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، ج ٣، ص ١٦٣.

(١٠٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٥٢.

(١٠٨) عن مخطوطة لقدامة بن جعفر انظر: متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ١٨٩.

(١٠٩) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزنة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢ هـ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ١١٧.

وكان ذلك سنة ١٦٧ هـ (٨٧٣ م)^(١١٠). وضريبة الأسواق هي جزء من المستغلات، هي «تربة أسواق وغير أسواق أبنيتهما للناس ويؤدون أجرة الأرض والطواحين للسلطان»^(١١١). يقول اليعقوبي: «وبلغ أجرة الأسواق ببغداد جميعاً مع ربحا البطريق وما اتصل بها في كل سنة (توفي اليعقوبي سنة ٢٦٤ هـ) اثني عشر ألف ألف درهم»^(١١٢). ويقول إنه «بلغت غلات ومستغلات سر من رأى وأسواقها عشرة آلاف ألف درهم في السنة»^(١١٣). وهذا يدل على أن المستغلات أصبحت مورداً لا بأس به للخزينة. وفي فارس كانت الطواحين احتكاراً للسلطان، وكذلك أجرة الدور التي يعمل فيها ماء الورد^(١١٤). وفي مدن فارس كانت أراضي الأسواق وشوارعها ملكاً للحكومة تأخذ عنها أجراً^(١١٥).

٣ - المكس

هي ضريبة كانت تؤخذ على السفن الواردة في البحر إلى البصرة، حيث أنشئت محلات خاصة (المراسد) لجباية هذه الضريبة^(١١٦). وكان التجار القادمون من الهند والصين يدفعون ضريبة قدرها العشر^(١١٧)، وهذا ما يسمى بأعشار السفن. وأسقطت هذه الضريبة زمن الواثق. يقول الطبري إنه في سنة ٢٣٢ هـ «أمر الواثق بترك جباية أعشار سفن البحر»^(١١٨). ويؤيده اليعقوبي^(١١٩). ولم تكن هذه الضريبة مهمة في العصر العباسي الأول، ولكن أهميتها زادت في العصر العباسي الثاني، فبلغ واردها في قائمة علي بن عيسى لسنة ٣٠٦ هـ ٢٢٥٧٥ ديناراً في السنة^(١٢٠).

ومن الموارد الإضافية الأحداث، وهي الغرامات التي تأخذها الشرطة عن

(١١٠) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، مناقب بغداد، عني بتصحيحه محمد بهجة الأثري (بغداد: مطبعة دار السلام، ١٣٤٢ هـ/ [١٩٢٣ م؟])، ص ١٣ - ١٤.

(١١١) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨)، ج ٢، ص ٨٤، والاصطخري، كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، ص ١٥٨.

(١١٢) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان (التجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٣٩)، ص ٢٢.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١١٤) الاصطخري، المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١١٥) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٢٠٦.

(١١٦) الخوارزمي، كتاب مفاتيح العلوم، ص ٥٩.

(١١٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٠٨.

(١١٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٢٤.

(١١٩) «وأسقط ما كان يؤخذ من يرد في بحر الصين من العشر». انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣،

ص ٢٠٨.

(١٢٠) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٢، ص ٨١.

الجنائيات^(١٢١). يقول الجهشيارى: «قلد المهدي عمارة بن حمزة الخراج بالبصرة، فكتب إليه أن يضم الأحداث إلى الخراج ففعل ذلك»^(١٢٢).

خامساً: المصادرة

وأخيراً لا بد من الإشارة إلى مصادرة الكتاب والوزراء في سبيل الحصول على الأموال، فبعد أن كان العمال والوزراء يصادرون عقوبة لهم على خيانة، أصبحت المصادرة مورداً للخزينة بعد زمن الواثق. فكان الواثق أول خليفة صادر كتابه بغية الحصول على الأموال. يقول الطبري في حوادث سنة ٢٢٧ هـ: «فمن ذلك ما كان من حبس الواثق بالله الكتاب وإلزامهم أموالاً». لقد أخذ من إسحاق بن يحيى بن معاذ ٨٠٠٠٠ دينار؛ من سليمان بن وهب (كاتب إيتاخ) ٤٠٠٠٠٠ دينار؛ الحسن بن وهب ١٤٠٠٠ دينار؛ أحمد بن الخصيب وكتابه ١٠٠٠٠٠٠؛ إبراهيم بن رياح وكتابه ١٠٠٠٠٠٠؛ من نجاح ٦٠٠٠٠ دينار، ومن أبي الوزير صلحاً ١٤٠٠٠٠ دينار، وذلك سوى ما أخذه من العمال بسبب عمالاتهم»^(١٢٣).

وزاد عدد المصادرات زمن المتوكل وصارت مورداً مهماً. وخير مثل لدوافع المتوكل في هذه المصادرات ما يذكره الطبري: «فلما عزم المتوكل على بناء الجعفرى، قال له نجاح وكان في الندماء . . . يا امير المؤمنين أسمى لك قوماً تدفعهم إلي حتى أستخرج لك منهم أموالاً تبني بها مدينتك فإنه يلزمك من الأموال ما يعظم قدره . . . فقال له: سمهم، فرفع رقعة يذكر فيها موسى بن عبد الملك (على ديوان الخراج) والحسن بن مخلد (على ديوان الضياع) . . . وجعفر المملوك مستخرج ديوان الخراج وغيرهم نحواً من عشرين رجلاً . . . فوقع ذلك من المتوكل موقعاً أعجبه . . .». ولم ينبج هؤلاء من النكبة إلا عداء الوزير (عبيد الله بن يحيى) لنجاح، ودسيسته بأن «أحضر موسى بن عبد الملك والحسن بن مخلد، فقال لهما: إنه إن دخل إلى أمير المؤمنين دفعكما إليه وقتلكما وأخذ ما تملكان، ولكن أكتب إلى أمير المؤمنين رقعة تقبلان به فيها بألفي دينار»، فاتبعا هذه النصيحة وعذباً نجاحاً حتى الموت سنة ٢٤٥ هـ^(١٢٤). وفي سنة ٢٣٣ هـ أخذ من إبراهيم بن الجنيد النصراني ٧٠٠٠٠ دينار وصادر كاتبه أبا الوزير على «ستين ألف دينار وحمل بدوره دراهم وحلياً، وأخذ له من

(١٢١) قاموس دوزي، ج ١، ص ٢٥٨.

(١٢٢) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٤٩.

(١٢٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ١٠ - ١٣.

(١٢٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٥٨ - ٥٩، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢١٦.

متاع مصر اثنين وستين سقفاً واثنين وثلاثين غلاماً وفرشاً كثيراً»، وصادر أحد كتابه «سعدون بن علي . . . على ٤٠٠٠٠ دينار»، واثنين آخرين على «نيف وثلاثين ألف دينار وأخذت ضياعهم بذلك»^(١٢٥).

وفي سنة ٢٣٧ هـ غضب على أحمد بن داوود، فأخذ من ابنه ١٢٠٠٠٠ دينار وجواهر بقيمة ٢٠٠٠٠ دينار «وصولح بعد ذلك على ١٦ ألف درهم، وشهد عليهم جميعاً (الأخوة أيضاً) ببيع كل ضيعة لهم»^(١٢٦).

وفي سنة ٢٣٣ هـ صادر عمر بن فرج على عشرة آلاف ألف درهم^(١٢٧).
وهذه الأمثلة تبين أهمية المصادرة في أواخر العصر العباسي الأول كمورد للخزينة وكثرة اللجوء إليها حتى صارت شبه ضريبة على كبار الكتاب.

(١٢٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣١.

(١٢٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٤٥-٦، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤،

ص ٤٧.

(١٢٧) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٠؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٠٩،

وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ٢٦-٢٧.

المراجع

١ - العربية

كتب

- ابن آدم القرشي، أبو زكريا يحيى بن سليمان. كتاب الخراج. باعثناء جوينبول. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٦.
- _____. صححه وشرحه أحمد محمد شاكر. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. تاريخ الكامل. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/ [١٨٨٥م]. ١٢ ج في ٦.
- ابن بدرون، عبد الملك بن عبد الله. شرح قصيدة ابن عبدون. القاهرة: مطبعة السعادة، [د. ت. د.].
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. مناقب بغداد. عني بتصحيحه محمد بهجة الأثري. بغداد: مطبعة دار السلام، ١٣٤٢هـ/ [١٩٢٣م].
- _____. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-١٣٥٨هـ/ [١٩٣٨-١٩٣٩م]. ١٠ ج.
- ابن حوقل، أبو القاسم محمد. كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في استانبول: وكذلك على صور هذه النسخة وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى. ط ٢. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٩. ٢ ج. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٢)
- ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله. كتاب المسالك والممالك. باعثناء ميخائيل جان دوغويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٧. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦)
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٤هـ/ [١٨٦٧م]. ٧ ج.

- مقدمة ابن خلدون . طبعة مصطفى محمد . بيروت : [د . ن . : د . ت .] .
- ابن خلكان ، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد . وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان : ويليهِ فوات الوفيات لصالح الكتبي ؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ؛ ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم . القاهرة : الحلبي ، ١٣١٠هـ / [١٨٩٢م] . ج ٢ .
- ابن رجب ، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد . لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف . القاهرة : مطبعة دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٢٤ .
- ابن الساعي ، أبو طالب علي بن أنجب . مختصر أخبار الخلفاء العباسيين . بولاق : المطبعة الأميرية ، ١٣٠٩هـ / [١٨٩١م] .
- ابن سلام ، أبو عبد القاسم الهروي . الأموال . صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي . القاهرة : مطبعة حجازي ، ١٣٥٣هـ / ١٩٣٤م . ج ٤ في ١ .
- ابن الطقطقي ، محمد بن علي بن طباطبا . الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية . القاهرة : شركة طبع الكتب العربية ، ١٣١٧هـ / [١٨٩٩م] .
- ابن طيفور ، أبو الفضل أحمد الخراساني . كتاب بغداد . باعتناء كيلر . ليزج : [د . ن .] ، ١٩٠٨ .
- ابن عبد ربه ، أبو عمر أحمد بن محمد . العقد الفريد . صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر . القاهرة : محمود شاكر ، ١٩١٣ . ج ٤ .
- ابن العبري ، أبو الفرج يوحنا غريغوريوس . تاريخ مختصر الدول . وقف على طبعه الأب انطون صالحاني . بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٨٩٠ .
- ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن . التاريخ الكبير . اعتنى بترتيبه وتصحيحه عبد القادر بدران . دمشق : مطبعة روضة الشام ، ١٣٢٩-١٣٣٢هـ / [١٩١١-١٩١٣م؟] . ج ٥ في ٣ .
- ابن عماد الحنبلي ، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد . شذرات الذهب في أخبار من ذهب . القاهرة : مكتبة القدسي ، ١٣٥٠-١٣٥١هـ / [١٩٣١-١٩٣٢م؟] . ج ٨ .
- ابن الفقيه الهمذاني ، أحمد بن حمد . مختصر كتاب البلدان . ليدن : مطبعة بريل ، ١٣٠٢هـ / ١٨٨٤م . (المكتبة الجغرافية العربية ؛ ٥)
- ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم . الإمامة والسياسة . القاهرة : مطبعة النيل ، ١٣٣١هـ / [١٩١٢م] . ج ٢ في ١ .
- المعارف . القاهرة : [د . ن .] ، ١٩٣٥ .
- ابن كثير ، أبو الفداء اسماعيل بن عمر . البداية والنهاية في التاريخ . القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٩٢٩-١٩٣٩ . ج ١٤ .

- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق. **الفهرست**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨هـ/ [١٩٢٩م].
- أبو الصابي، الحسين هلال بن المحسن. **رسائل الصابي**. [اعتنى برسائل الجزء الأول شكيب أرسلان]. بعدا، لبنان: [د. ن.].، ١٨٩٨.
- أبو الفداء، عماد الدين اسماعيل بن علي. **المختصر في أخبار البشر**: تاريخ أبي الفداء. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٧م]. ٤ ج في ٢.
- أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. **الأغاني**. القاهرة: الساسي، [د. ت.].
- **مقاتل الطالبين**. النجف: [د. ن.].، ١٣٥٣هـ/ [١٩٣٤م].
- أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**. صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. القاهرة: البابي، ١٣٥٧هـ/ [١٩٣٨م].
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**. اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢هـ. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦.
- الأتليدي، محمد دياب. **أعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس**. القاهرة: [د. ن. : د. ت.].
- الأربلي، عبد الرحمن سنبط. **خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك**. بيروت؛ القدس: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تصحيح هـ. ريتز. استانبول: [د. ن.].، ١٩٣٠. ٢ ج.
- الاصطخري، أبو اسحق إبراهيم بن محمد. **كتاب المسالك والممالك**: وهو معول على **كتاب صور الأقاليم لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**. باعثناء جان دو غويه. ليدن: مطبعة برييل، ١٨٧٠. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ١)
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**.
- الأفغاني، سعيد. **أسواق العرب في الجاهلية والإسلام**. دمشق: المطبعة الهاشمية، ١٩٣٧.
- أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٤. ٣ ج.
- بارتولد، ف. **تاريخ الحضارة الإسلامية**. نقله من التركية إلى اللغة العربية حمزة طاهر؛ قدم له عبد الوهاب عزام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٢.
- **تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي**. نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، قسم التراث العربي، ١٩٨١.

بتلر، ألفرد جوشيا. فتوح العرب لمصر. عربيه محمد فريد أبو حديد. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣.

بدر، أحمد محمود [وآخرون]. بحوث ودراسات في تاريخ العرب. دمشق: دار طلاس، ٢٠٠٢. ج ٢.

ج ١: مهداة إلى نبيه عاقل.

ج ٢: مهداة إلى الأستاذ محمد خير فارس.

البغدادى، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. الفرق بين الفرق. حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. فتوح البلدان. القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*. تحقيق إدوارد ساخو. ليبزج: [د. ن. : ١٨٧٨].

التنوخى، أبو علي المحسن بن علي. الفرع بعد الشدة. القاهرة: [د. ن. : ١٩٣٨]. ج ٢.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. حققه وشرحه حسن السندوبي. ط ٢. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢.

— الحيوان. بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: البابي، [١٩٣٨]— ١٩٤٥. ج ٧.

— رسائل الجاحظ. ج ٣.

ج ١: الرسائل السياسية.

جبريالي. المأمون والعلويون.

جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة. جمعها أحمد زكي صفوت. القاهرة: البابي، ١٩٣٧-١٩٣٨. ج ٤.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. الوزراء والكتاب. عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله اسماعيل الصاوي. القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨.

جوزي، بندلي. من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. القدس: [د. ن. : ١٩٢٨].

— —. القاهرة: دار الهلال، ١٩٠٣. ج ٥.

خدوري، مجيد. الصلات الدبلوماسية بين الرشيد وشارلمان. بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٣٩.

الخضري، محمد. محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٢١. ج ٣.

ج ٣: الدولة العباسية.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد أو مدينة السلام. باعتناء سالمون. باريس: [د. ن.].، ١٩٠٤.

— . — . القاهرة: [د. ن.].، ١٩٣١. ١٤ ج.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. كتاب مفاتيح العلوم. نشره فان فلوتن. ليدن: [مطبعة بريل]، ١٨٩٥.

دائرة المعارف الإسلامية.

الدميري، كمال الدين محمد بن موسى. حياة الحيوان الكبرى: وبهامشه عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات لذكربا بن محمد بن محمود القزويني. بولاق: المطبعة الميمنية، ١٣٠٥هـ/ [١٨٨٧م؟]. ٢ ج في ١.

الدينوري، أحمد بن داود أبو حنيفة. الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*. تصحيح فلاديمير جرجاس. ليدن: بريل، ١٨٨٨.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. كتاب دول الإسلام. حيدر آباد الدكن: [د. ن.].، ١٩٠٩. ٢ ج في ١.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ومعه بحث في الصوفية والفرق الإسلامية. [ضبط] مصطفى عبد الرازق؛ بمراجعة وتحرير علي سامي النشار. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨.

رباط، أنطون. الرشيد والبرامكة. بيروت: [د. ن.].، ١٩١٠.

رسائل البلغاء: تحتوي على ما عرف لعبد الله بن المقفع من الأدب الصغير والأدب الكبير وغيرهما وما لعبد الحميد بن يحيى الكاتب من الرسائل والنتف والحكم وعلى الرسالة العذراء في موازين البلاغة وأدوات الكتابة لأبي اليسر ابراهيم بن محمد بن المدبر. عني بجمعها محمد كرد علي. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، ١٩١٣.

رفاعي، أحمد فريد. عصر المأمون. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧. ج ٣.

زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨. ج ٥.

الزين، محمد حسين. الشيعة في التاريخ. صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣٨.

سهراب. عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الاستواء والطول والعرض بالمسطرة الحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر. اعتنى بنسخه وتصحيحه هانس فون مزيك. فينا: أدولف هولزهوزن، ١٩٢٩.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تاريخ الخلفاء. القاهرة: [د. ن.].
١٢٥٧هـ/ [١٨٤١م].

— حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. القاهرة: [د. ن.]. ١٣٢١هـ/
[١٩٠٣م]. ٢ ج في ١.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل (طبع حجر).

— نهاية الإقدام في علم الكلام. حرره ألفرد جيوم. لندن: اوكسفورد يونيفرستي
برس، [١٩٣١].

— الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. القاهرة:
البابي، ١٩٥٨.

الصولي، محمد بن يحيى أبو بكر. أدب الكتاب. نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه
محمد بهجة الأثري. بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ/ [١٩٢٢م؟].

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. اختلاف الفقهاء، باعثناء يوسف شخت. ليدن:
[مطبعة بريل]، ١٩٣٣.

— تاريخ الأمم والملوك. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م. ١٣ ج في
٥.

— تاريخ الطبري.

عبد القادر، علي حسن. نظرة عامة في تطور الفقه الإسلامي. القاهرة: [مكتبة القاهرة
الحديثة]، ١٩٤٢.

عنان، محمد عبد الله. دولة الإسلام في الأندلس. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة
والنشر، ١٩٤٣-١٩٦٠. ٤ ج.

العيون والحدائق في أخبار الحقائق. باعثناء ماتيسسن. ليدن: [مطبعة بريل]، ١٨٤٩.
٢ ج.

فلهاوزن، يوليوس. الدولة العربية وسقوطها. نقله إلى العربية يوسف العش. دمشق:
مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦.

فلوتن، غيرلوف فان. السيادة العربية والاسرائيليات في عهد بني أمية. ترجمه
عن الفرنسية ونقده وعلق عليه حسن ابراهيم حسن ومحمد زكي ابراهيم. القاهرة:
مطبعة السعادة، ١٩٣٤.

قاموس دوزي.

قدامة بن جعفر، أبو الفرج. الخراج وصناعة الكتابة. باعثناء جان دو غويه. ليدن:
مطبعة بريل، ١٨٨٩. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦)

القزويني، أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود. آثار البلاد وأخبار العباد.

تحقيق وستنفلد عن مخطوطات برلين، غوطا وليدن. ليدن: غوتنجن، ١٨٤٨-١٨٤٩.

كرد علي، محمد. الإدارة الإسلامية في عز العرب. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٣٤.
الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. أصول الكافي: وبهامشه شرح الملا محمد صالح المازندراني. (طبع حجر)

الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف. الولاة وكتاب القضاة. مهذباً ومصححاً بقلم رفن كست. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.

الكيلاي، وجيه فارس. الدعاة من المتألهين والتنبيين والمتمهدين. القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٢٣.

لسترنج، كي. بغداد في عهد الخلافة العباسية. تعريب بشير فرنسيس. بغداد: [د. ن.]. ١٩٣٦.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: [د. ن.]. ١٩٠٩.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل. عارضه بأصوله وعلق عليه محمد أبو الفضل ابراهيم والسيد شحاتة. القاهرة: مطبعة نهضة مصر، [١٩٥٦].

متز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠-١٩٤١. ٢ ج.

محاضرات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٢٥-١٩٥٤. دمشق: المجمع، [١٩٥٤]. ٣ ج.

المدور، جميل نخلة. حضارة الإسلام في دار السلام. ط ٢. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٩٠٥.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. التنبيه والإشراف. عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي. القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٣٨.

— مروج الذهب ومعادن الجوهر. النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. باربيه دو مينار وبافيه دو كورتبي. باريس: المطبعة العسكرية الامبراطورية، [١٨٦١]-١٨٧٦. ٩ ج.

— مروج الذهب ومعادن الجوهر. راجع أصوله، ورقمه، وضبط مبهمه، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨. ٤ ج.

— طبعة باربيه دو مينار وبافيه دو كورتبي، عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا. بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦. (منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية؛ ١٠)

المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. حققه ميخائيل جان دوغويه. ليدن: [مطبعة بريل]، ١٨٧٦.

المقدسي، المطهر بن طاهر. البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*. اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار. باريس: ارنست لورو، ١٨٩٩. ج ٦.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. الخطط المقرئزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها. القاهرة: مكتبة المليجي، [١٩٠٦-١٩٠٨]. ج ٥. —. شذور العقود في ذكر النقود. النجف: [د. ن. : د. ت.].

الوطواط، جمال الدين محمد بن ابراهيم. غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٩هـ/ [١٨٨١م].

اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧-١٣٣٩هـ/ [١٩١٨-١٩٢٠م؟]. ج ٤.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. معجم البلدان. [تحقيق] محمد أمين الخانجي. القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦. ج ٨.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. البلدان. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٣٩.

— تاريخ اليعقوبي. النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م. ج ٣ في ١.

— مشاكلة الناس لزمانهم وما يغلب عليهم في كل عصر. تحقيق محمد كمال الدين عز الدين. القاهرة: عالم الكتب، [١٩-؟].

دوريات

حسن، حسن ابراهيم. «المأمون وعلي الرضا». مجلة كلية الآداب (جامعة القاهرة): أيار/ مايو ١٩٣٣.

الدوري، عبد العزيز. «التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب». القضاء: العدد ٥، ١٩٤٤.

— «النظام النقدي في العراق في القرن الرابع الهجري». القضاء: ١٩٤٢.

القضاء: العدد ١، ١٩٤٥.

مجلة كلية الآداب: ١٩٣٣.

المشرق (بغداد): ١٩٣٤.

٢ - الأجنبية

Books

- Aghnides, Nicholas P. *Muhammadan Theories of Finance*. New York: [n. pb.], 1916.
- Ali, Syed Ameer. *A Short History of the Saracens; Being a Concise Account of the Rise and Decline of the Saracenic Power and of the Economic, Social and Intellectual Development of the Arab Nation from the Earliest Times to the Destruction of Bagdad, and the Expulsion of the Moors from Spain*. London: Macmillan, 1934.
- Arnold, Thomas W. *The Caliphate*. Oxford: Clarendon Press, 1929.
- Barthold, W. *Mussulman Culture*. Translated from the Russian by Shahid Suhrawardy; With a foreword by Hassan Suhrawardy. [Calcutta]: University of Calcutta, 1934.
- _____. *Turkestan down to the Mongol Invasion*. Translated from the original Russian and revised by the author with the assistance of H. A. R. Gibb. 2nd ed. London: Luzac and Co., 1928. (E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series; V)
- Bretschneider, E. *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Century*. London: K. Paul, Trench, Trübner and Co., Ltd., 1937. 2 vols. (Trübner's Oriental Series)
- Browne, Edward Granville. *Literary History of Persia*. Cambridge [Eng.]: University Press, 1928-1929. 4 vols.
- Vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*.
- Buckler, F. W. *Harunu'l-Rashid and Charles the Great*. Massachusetts: [n. pb.], 1931.
- Bukhsh, S. Khuda. *Contributions to the History of Islamic Civilization*. Calcutta: [n. pb.], 1929-1930. 2 vols.
- Cambridge Medieval History*. Planned by J. B. Bury; Edited by H. M. Gwatkin [and] J. P. Whitney. Cambridge, MA: [University Press], 1911- 1936). 8 vols.
- Vol. 2: *The Rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire*. Reprinted with corrections.
- Vol. 4: *The Eastern Roman Empire (717-1453)*. Edited by J. R. Tanner, C.W. Previté-Orton, and Z.N. Brooke.
- Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. St. Petersburg: Print. Off. of the Imperial Academy of Sciences, 1911.
- Christensen, Arthur. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen: Levin et Munksgaard, 1936.

- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: Macmillan, 1937.
- Lane-Poole, Stanley. *The Mohammedan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions*. Westminster: A. Constable and Company, 1894.
- Lavoix, Henri. *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale*. Paris: Imprimerie nationale, 1887-1896). 3 vols.
Vol. 1: *Khalifes orientaux*.
- Muir, William. *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall: From Original Sources*. New and rev. ed. by T. H. Weir. Edinburgh: J. Grant, 1924.
- Nöldeke, Theodor. *Sketches from Eastern History*. Tr. by John Sutherland Black. London; Edinburgh: A. and C. Black, 1892.
- Philby, H. St. J. B. *Harun al Rashid*. With a frontispiece. [London]: P. Davies, Limited, 1933.
- Reinaud, M. *Invasions des Sarrazins en France et de France en Savoie, en Piémont et dans la Suisse, pendant les 8^{ème}, 9^{ème} et 10^{ème} siècles de notre ère, d'après les auteurs chrétiens et mahométans*. Paris: Vve Dondey-Dupré, 1836.
- Sadighi, G. H. *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire*. Paris: Les Presses modernes, 1938.
- Two Lives of Charlemagne*. Translated with an introd. by Lewis Thorpe. Baltimore, MA: Penguin Books, 1969. (Penguin Classics; L213)
- Vloten, Gerlof van. *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayyades*. Amsterdam: J. Müller, 1898. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe reeks, deel 1; no. 3)
- Wellhausen, J. *The Arab Kingdom and its Fall*. Translated by Margaret Graham Weir. [Calcutta]: University of Calcutta, 1927.

Periodicals

- Joranson, Einar. «The Alleged Frankish Protectorate in Palestine.» *American Historical Review*: vol. 32, 1927.
- Runciman, Steven. «Charlemagne and Palestine.» *English Historical Review*: vol. 50, 1935.
- Times*: -/8/1933.

Thesis

- Duri, A. «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century.» (Ph.D. Thesis, University of London, School of Oriental and African Studies, [n. d.]).

فهرس

- أ -

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن

علي: ٩٤، ١٠٤-١٠٦، ١٣٨،

٢٣٤-٢٣٦، ٢٣٨، ٢٧٤

ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن

أحمد: ١٦١، ٢٧٥

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن

محمد: ٤٠، ١٧١-١٧٢، ١٧٤،

١٧٧، ١٨٠، ١٩٢، ٢٠٢، ٢٢٣

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس

أحمد: ٣١-٣٢، ٣٦-٣٨، ١٢٣-

١٢٤، ١٢٦، ١٢٦-١٢٦، ١٦٧،

١٦٩، ١٧٨-١٧٩، ٢١٩-٢٢٠،

٢٣١، ٢٤٨-٢٤٩، ٢٥٥-٢٥٦

ابن ديسان: ١٢٠-١٢١

ابن طباطبا، أبو الحسن محمد بن أحمد:

٢٠٩-٢١٠

ابن طيفور، أبو الفضل أحمد الخراساني:

٢١٨-٢٢١

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد:

١٩، ٣٠، ٣٢، ٣٥، ٣٩، ٤٤،

١٥٥، ١٧١، ١٧٥

ابن العبري، أبو الفرج يوحنا

غريغوريوس: ١٢٦-١٢٧، ١٣٦،

١٣٨، ٢٢٩، ٢٣٧-٢٣٩، ٢٤٦،

٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٤

أبان بن عطية الباهلي: ١٠٧

إبراهيم بن الأغلب: ١٤٧، ١٥٦

إبراهيم بن الجنيد النصراني: ٢٨١

إبراهيم بن رياح: ٢٨١

إبراهيم بن صالح بن علي: ١٧١

إبراهيم بن محمد: ٣٣، ٣٧، ٤٥، ٦١-

٦٣، ٩٧، ١٦٢

إبراهيم بن المهدي: ٢٠٨، ٢١٥،

٢١٧، ٢٣١، ٢٥٢

إبراهيم بن موسى بن جعفر: ٢١٤

إبراهيم الموصلي: ١٣٥

ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن

هبة الله: ٢٧٣

ابن أبي العوجاء: ١٢٠

ابن أبي الهدهد: ١٩٣

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد:

٢١، ٢٣، ٢٥، ١٠٩، ١١٧-

١١٨، ١٢٣-١٢٧، ١٣٢، ١٤٧،

١٥١، ١٥٣، ١٦٦، ١٧٦، ١٧٩،

١٨١-١٨٢، ١٨٩، ١٩٤، ١٩٦-

١٩٧، ١٩٩، ٢٢٢، ٢٨٢

ابن إسفنديار: ٢٤٤

أبو العباس السفاح: ٨، ١٨، ٢٠،
٣١، ٤٣، ٥٢-٥٣، ٦١-٦٢،
٦٤-٧٦، ٧٩-٨٣، ٨٥، ٨٩،
٩٢، ٩٥، ٩٧-٩٨، ١٠١، ١٠٣،
١٢٣، ١٢٧، ١٣٢، ١٥٢، ١٥٥،
١٦٢، ١٦٨، ٢٠٠، ٢١٨-٢١٩،
٢٢٢، ٢٣١، ٢٣٦، ٢٤٢، ٢٦٣،
٢٦٩

أبو عبيد الله (كاتب المهدي): ١٢٣،
١٣٠، ٢٦٦

أبو عبيد الله بن يسار: ١٢٣
أبو العطار (الشاعر): ٥٣
أبو مسلم الخراساني: ٨، ٣٤، ٣٦-
٤٢، ٤٥-٤٧، ٥٢، ٦٩-٧٣،
٨٠-٨٥، ٨٩، ٩٣-٩٨، ١٢٤-
١٢٥، ١٥٠، ١٧١، ٢١٣، ٢٣٤،
٢٤٧

أبو هاشم: ٣٠-٣١، ٤٤، ١٢٦
أبو الوزير: ٢٨١
أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: ٢٦٣
الأتليدي، محمد دياب: ١٧٠، ١٧٤-
١٧٥

أحمد بن أبي خالد الأحول: ٢١٨-٢١٩،
٢٥٨

أحمد بن أبي داود: ٢٣١، ٢٤٢،
٢٤٧-٢٤٨، ٢٨٢

أحمد بن حنبل: ٢٣١
أحمد بن الحصب: ٢٨١
أحمد بن عمار: ٢٥٦
إدريس بن عبد الله العلوي: ١٤٧
الأربلي، عبد الرحمن سنبط: ١٨١
أردشير بن سابور: ٢٧٣

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي
بن أحمد: ١٧٧

ابن الفقيه الهمذاني، أحمد بن محمد:
١٦٢

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم:
٢٢، ٣٧-٣٨، ٤١، ٦٤، ٦٨-
٧١، ٧٥، ٨١، ١٧١، ١٧٥، ٢٢٤

ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر:
١٦٥-١٦٦، ١٧١

ابن المقفع، عبد الله: ١٢٠، ١٢٣
ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق:
٩٣-٩٤، ٩٦-٩٧، ١١٩، ١٢١،
٢٣٤-٢٣٦

ابن هبيرة: ٣٥، ٣٩، ٤٢-٤٣، ٦٢،
٦٦، ٦٨-٦٩، ٧٩-٨١، ٨٧، ٨٩

أبو إسحق بن الرشيد: ٢٣١
أبو الأسد (قائد المنصور): ٢٦٣

أبو أيوب المورياني الخوزي: ٨١، ١٠٧
أبو بكر الهذلي: ٩٩

أبو جعفر المنصور (الخليفة): ٨، ٤٥،
٥٧، ٦٩-٧٠، ٧٥-٧٦، ٧٩،
٨٢، ٩٧-٩٨، ١١١، ١٣٢، ١٥٥

أبو الجهم بن عطية الباهلي: ٧١
أبو حرب المبرقع اليماني: ٢٥٠
أبو الحسين عبد الله بن أحمد ابن أبي
طاهر: ٢٦٨

أبو داود الشيباني: ٣٨
أبو دلف العجلي: ٢٤٨

أبو سعيد محمد بن يوسف: ٢٤٠
أبو سلمة الخلال: ٣٣، ٦١-٦٢، ٦٤،
٧٠-٧٢

أبو سليم فرج: ٢٣١

٨٧ ، ٩٠-٩١ ، ١٢١ ، ١٣٥-

١٣٦ ، ١٤٢ ، ١٤٧-١٥٠ ، ١٧٣ ،

١٧٦ ، ٢٠٩-٢١٠ ، ٢١٢-٢١٤ ،

٢٤٩

الأصمعي، محمد عبد الجواد: ١٧٨ ،

١٩١

الأفشين: ١٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨-

٢٤٢ ، ٢٤٤-٢٤٩ ، ٢٥٣ ، ٢٥٨

الأمين (الخليفة): ١٠ ، ١٦٥ ، ١٦٨ ،

١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨١-١٨٢ ، ١٨٧-

٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩-٢١٠ ، ٢١٣ ،

٢٢١-٢٢٢ ، ٢٢٥

أهل الذمة: ٢١-٢٢ ، ٢٧ ، ٢٧٦-٢٧٨

أهورا مزدا: ٢١٥

أيرين (أغسطة زوجة ليون الرابع):

١٥٢-١٥٣ ، ١٥٨ ، ١٦٠

الإيغار: ١٧٨ ، ٢٧٥

إينهارد: ١٥٦-١٥٩ ، ١٦١

- ب -

بابك الخرمي: ١١ ، ٩٣-٩٥ ، ١٣٦ ،

٢٣٤-٢٤٢ ، ٢٤٤-٢٤٦ ، ٢٤٨ ،

٢٥١-٢٥٢ ، ٢٥٨

البابكية: ٢٣٤-٢٤٠

بارتولد، ف.: ٢٤-٢٥ ، ٢٧ ، ٣٩ ،

٤٦ ، ١٢٠-١٢١ ، ١٢٥ ، ١٤٤ ،

١٤٦ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٦٢ ، ١٦٩ ،

١٧١-١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٩ ، ٢٣٣ ،

٢٧٤

البحتري، أبو عبادة الوليد بن عبيد الله:

٢٦٩

بديع الزمان الهمذاني: ٥٦

أسامة بن زيد التنوخي: ٢٠

أستاذ سيز: ٩٤ ، ٩٩-١٠٠

استوراكيوس: ١٥٢

إسحاق بن إبراهيم: ٢٣٣ ، ٢٣٨ ،

٢٤٠ ، ٢٤٧ ، ٢٥١

إسحاق بن سليمان بن علي: ٢٧٢

إسحاق بن يحيى بن معاذ: ٢٨١

إسحاق الترك: ٩٦

إسحاق الموصلي: ٥٢ ، ١٣٥

إسحق بن علي بن عبد الله بن العباس:

١٧١

أسد بن عبد الله: ٣٢-٣٥

أسد بن يزيد: ١٩٢

الإسلام: ١٣ ، ٢١-٢٤ ، ٢٦ ، ٢٩ ،

٣٨-٣٩ ، ٤٤-٤٥ ، ٥٨ ، ٦٥ ،

٩٣-٩٥ ، ١٠٢ ، ١١١ ، ١١٧ ،

١١٩ ، ١٢٢ ، ١٣٢ ، ١٣٤-١٣٥ ،

١٤١-١٤٢ ، ١٥١ ، ١٧٠ ، ١٧٩-

١٨٠ ، ١٩٣ ، ٢٠١ ، ٢٣٦ ، ٢٤٧ ،

٢٤٩

أسماء ابنة عبد الله بن عبيد الله بن

العباس: ٩١

إسماعيل بن صبيح: ١٧١ ، ١٧٨ ،

١٩٦

إسماعيل بن علي: ٧٣ ، ١٠٧

الإسماعيلية: ١١٨

أشرس بن عبد الله السلمى: ٢٥

أشناس: ٢٥٢-٢٥٣

الاصطخري، أبو إسحق إبراهيم بن

محمد: ٢٦٤ ، ٢٧٣-٢٧٥ ، ٢٨٠

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين:

١٩ ، ٥٣ ، ٥٧ ، ٧٤-٧٥ ، ٨٦-

البرامكة: ١٠، ٥٢، ١٤٤، ١٥٠،
١٦٦-١٦٦، ١٦٨-١٧٩، ١٨٣،
٢١٣، ٢٠٨، ١٨٨

براون، إدوارد غرنفيل: ٩٤، ١١٨،
٢٣٢

برمك: ١٧١، ١٧٩، ٢٦٤،
البرهمية: ٢٩

برهيه، إميل: ١٥٩

البستاني، فؤاد أفرام: ١٠٥

بشار بن برد: ٥٢

بكر بن المتمر: ١٩٣، ١٩٥

بكير بن ماهان: ٣٢-٣٤

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى:
١٠١، ١٠٩، ١٢٧، ١٣٠، ١٥٢،

٢٤٢-٢٤٤، ٢٥٧، ٢٦٣، ٢٧٤-
٢٧٦

بهاقريد: ٨، ٩٢-٩٣، ٩٩

البهاقريدية: ٩٣

البوذية: ٢٩، ٢٤٩

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد:
٩٢-٩٤، ١١٩-١٢١، ١٢٣-

١٢٥، ١٢٧، ١٢٦، ٢٦٩-٢٧٠

البيزنطيون: ١٠، ٥٥، ٥٨، ١٠١-

١٠٢، ١٢٧-١٢٨، ١٥١-١٥٣،

١٥٧-١٥٨، ١٧٩، ١٨٣، ٢٢٣-

٢٢٥، ٢٣٨-٢٣٩، ٢٥٠-٢٥١،

٢٥٣-٢٥٤، ٢٥٨

بفن: ١١٨

- ت -

تيوفيل بن ميخائيل: ٢٢٣-٢٢٤،
٢٥٠-٢٥٤

- ث -

الثعالبي: ٥٦

الثقافة العباسية: ٥٧

الثقافة الفارسية: ٥٧

الثنوية: ٩٤، ١٢١، ٢٤٤

ثورة الزط: ١١، ٢٤٢

ثورة المازيار: ١١، ٢٤٣، ٢٤٥

- ج -

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:

٥٦، ١١٩، ١٢٢، ١٣٣، ٢٣٢

جاويدان (سلف بابك الخرمي): ٢٣٤-
٢٣٦

جديع بن شبيب الكرمانى: ٣٦

جرير بن يزيد بن عبد الله البجلي: ١٩،
٨٤

جعفر بن سليمان: ١٠٧

جعفر بن محمد الصادق (الإمام): ٦٣

جعفر بن مهر جيش الكردي: ٢٥٠

جعفر بن يحيى البرمكي: ١٦٨

جعفر المعلوف: ٢٨١

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن

عبدوس: ٢٠-٢٣، ٦١-٦٥، ٧٠،

٧٢-٧٣، ٧٥، ٨٢، ١٠٦، ١٠٨-

١١١، ١١٨، ١٢٣، ١٢٩-١٣٣،

١٣٥، ١٣٧-١٣٨، ١٤٤-١٤٥،

١٤٧، ١٥١، ١٥٤، ١٦٢-١٧١،

١٧٣-١٧٧، ١٧٩-١٨١، ١٨٧-

١٨٨، ١٩٠، ١٩٣-١٩٨، ٢٠٢،

٢٠٤، ٢٠٧، ٢١٢-٢١٦، ٢٦٣-

٢٦٨، ٢٧٠-٢٧١، ٢٧٣-٢٧٥،

٢٨١

الجوالي : ٢٦٦ ، ٢٧٨

جورنسن ، إينار : ١٥٧ ، ١٥٩ - ١٦٠

جوزي ، بندي : ٢١ - ٢٢ ، ٢٣٦

- ح -

حاتم بن هرثمة : ٢٣٩

الحارث بن سريج المرجني : ٢٧

الحجاج بن يوسف : ١٨ ، ٢١ ، ٢٣ ،

١٥٩ - ١٦٠ ، ٢٤٢ - ٢٤٣ ، ٢٧٦

حركة بابك : ١١ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦

حركة بهافرید : ٩٢

حركة التأليف : ٥٥

حركة تدوين التاريخ : ٥٥

حركة الترجمة : ٥٦ ، ١٤٢ ، ١٨٢ ، ٢٠٨

حركة المختار (٦٤هـ - ٦٧هـ) : ٢٩ - ٣٠

الحسن بن إبراهيم : ١١٧

حسن بن حسين : ٢٤٥

الحسن بن سهل : ٢٠٩ - ٢١٢ ، ٢١٤ ،

٢١٨ - ٢١٧

الحسن بن قحطبة : ٤٢ ، ٦٨ ، ٨٣ ،

١٠٧ ، ١٢٧ - ١٢٨

الحسن بن مخلد : ٢٨١

الحسن بن وهب : ٢٨١

الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن :

١٣٦

حسين بن علي بن عيسى بن ماهان :

١٨٨ ، ١٩٢

الحكم بن هشام : ٢٢٢

حماد البربري : ١٤٨

حماد عجرد : ١٢٠

حميد بن قحطبة : ٦٢ - ٦٣ ، ٨٢

حميد بن معيوف : ١٥٤

حيان بن جبلة : ٢٤٥

- خ -

خازم بن خزيمة : ٥٢ ، ٩٩ ، ١٠٧ ،

١١٥

خالد بن برمك : ٧٣ ، ١٠٩ ، ١٥٠ ،

١٦٢ ، ١٦٩ ، ٢١٨ ، ٢٦٥ ، ٢٦٩

خالد بن عبد الله القسري : ٢٦٩

خالد بن يزيد بن معاوية : ٥٥

الخراج : ١١ ، ٢٠ - ٢٥ ، ٧٣ ، ١٠٦ -

١٠٧ ، ١٠٩ - ١١٠ ، ١١٦ ، ١٣٠ -

١٣١ ، ١٤٤ - ١٤٥ ، ١٦٢ - ١٦٤ ،

١٨٠ ، ١٨٢ ، ٢٢٢ - ٢٢٣ ، ٢٣٣ ،

٢٦٣ - ٢٧٦ ، ٢٧٨ - ٢٧٩ ، ٢٨١

- خراج الشجر : ١٣١ ، ١٦٣ ،

٢٦٥

- خراج الوظيفة : ٢٦٤ - ٢٦٥ ،

٢٦٧ ، ٢٧٥

الخرمية : ٣٣ - ٣٤ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٩٤ -

٩٥ ، ٩٨ ، ١٢٥ ، ٢٢٥ ، ٢٣٤ -

٢٣٧ ، ٢٣٩ - ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٥١

الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن

علي : ١٠٤ - ١٠٦ ، ١٧٥

الخوارج : ٩ ، ٤٣ ، ٥٧ ، ١٠٢ ، ١٥٠ ،

٢٢١

الخيزران (زوجة المهدي) : ١٣٣ ، ١٣٦ ،

١٣٨ ، ١٦٣ ، ١٦٨ - ١٦٩ ، ١٨٠ ،

٢٦٣

- د -

داوود بن علي : ٦٥ - ٦٦ ، ٦٩ - ٧٠ ،

٧٣ ، ٢٧٥

رياح بن عثمان : ٨٧

- ز -

زبيدة (زوج الرشيد): ١٧٦

زرادشت : ٩٢-٩٤ ، ٩٧-٩٨ ، ١١٨-

١٢٠ ، ١٦٢ ، ٢١٥

الزراذشتية : ٩٢-٩٣ ، ١١٩-

١٢٠ ، ١٦٢ ، ٢١٥

الزندقة : ٩ ، ٩٢ ، ١١٨-١٢٣

زياد بن صالح : ٤٦ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٤

زيد بن علي : ١٩

الزيدية : ٢٤٩

الزيدية الجارودية : ٢٤٩

- س -

سالم بن جبلة : ٥٦

السبئية : ٢٩

سجسموند (موفد شارلمان) : ١٥٦

السري بن منصور الشيباني (أبو السرايا) :

٢٠٩

سعدون بن علي : ٢٨٢

سعيد بن جبير : ١٨

سعيد الحرشي : ١٢٦

سعيد خذينة (أمير خراسان) : ٣٢

سفيان بن معاوية : ٩١

سليط بن عبد الله بن العباس : ٣٧ ،

٨٥ ، ٩٨

سليمان بن عبد الملك : ٢٠ ، ٣٠ ، ٧٥

سليمان بن علي : ٧٣ ، ١٠٧ ، ٢٧٢

سليمان بن كثير الخزاعي : ٣٣-٣٤ ،

٣٦-٤٠ ، ٤٦ ، ٨٥

سليمان بن وهب : ٢٨١

الدعوة الشيعية : ٧ ، ٢٨

الدعوة العباسية : ٧ ، ١٧ ، ٢٥ ، ٢٧ ،

٣١ ، ٣٣-٣٥ ، ٣٨ ، ٤٦-٤٧ ،

٦٣ ، ٧٣ ، ٩٢ ، ٩٧

الدعوة العلوية : ٢٧

الدهاقنة : ٢٢ ، ٢٤-٢٥ ، ٢٧ ، ٣٨-

٣٩ ، ٤٦ ، ٢٧٤

دوزي : ٩٩

الديصانية : ١٢٠-١٢١

ديلافيدا ، ليفي : ٥٥

الدينوري ، أحمد بن داود أبو حنيفة :

٣١-٣٢ ، ٣٤-٤١ ، ٤٣-٤٤ ،

٦٢ ، ٦٤ ، ٦٨-٧٢ ، ٧٤-٧٥ ،

٩٨ ، ١٤٦ ، ١٧٠ ، ١٨٩ ، ١٩١ ،

١٩٧-١٩٨ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩-٢٣٠ ،

٢٣٤ ، ٢٣٧ ، ٢٤١ ، ٢٤٧

ديوان الضياع : ٢٧٤ ، ٢٨١

ديونيسيوس المهري : ٢٧٠ ، ٢٧٦-٢٧٧

- ذ -

الذهبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد :

١٤١ ، ١٧٢ ، ٢٠٨ ، ٢٤٠

- ر -

رافع بن الليث : ١٤٥-١٤٦ ، ١٧٩ ،

١٨٨

الراوندية : ٤٥ ، ٩٧-٩٩ ، ١٠٣ ، ١٢٤

رباط ، أنطون (الاب) : ١٧٠

الربيع بن يونس : ١٢٨-١٢٩ ، ١٣٣ ،

١٣٥

الرزامية : ٤٥ ، ٩٨ ، ١٢٤-١٢٥

رنسيما : ١٦١

الصدقات: ١١، ١٠٧، ١٥٩، ٢٦٦،
٢٧٦-٢٧٩،
الصوافي: ٢٧٥

- ض -

ضريبة أخماس المعادن: ١٢، ٢٧٩
ضريبة الأسواق: ٢٧٩-٢٨٠
ضريبة أعشار السفن: ٢٨٠
ضريبة الإلجاء: ٢٧٣
ضريبة السواد: ١٨، ٢١، ٢٦، ٩٢،
١٠٣، ١٨٠، ٢٣٧، ٢٦٠، ٢٦٣-
٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٥-٢٧٦
ضريبة العشر: ٢٦٦، ٢٧٨
ضريبة الفيء: ١٨
ضريبة المكس: ١٢

- ط -

طاهر بن الحسين: ١٠، ١٩٢، ٢٠١-
٢٠٣، ٢١٠، ٢١٥، ٢١٨، ٢٢٠
الطائع (الخليفة): ٢٧٦
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: ١٨،
٣٢، ٣٦-٣٨، ٤٠-٤١، ٤٤-
٤٥، ٦٢-٦٤، ٦٧-٧٠، ٧٥،
٧٩-٨١، ٨٥، ٨٧، ٩١، ٩٥-
٩٦، ٩٨، ١١٧، ١٣٥-١٣٧،
١٤٢، ١٤٦، ١٥٤، ١٦٣، ١٦٥،
١٧٣، ١٧٦، ١٧٨، ١٨١، ١٩٢،
١٩٤، ١٩٩-٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٨-
٢١٢، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣١،
٢٣٤، ٢٣٧، ٢٤٠-٢٤٤، ٢٤٧-
٢٤٨، ٢٥١-٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٧-
٢٥٨، ٢٧٦، ٢٨٠-٢٨١

سنباذ المجوسي: ٩٤
سنت غول (الراهب): ١٥٨، ١٦١
السندي بن شاهك: ١٥٠، ١٧١،
١٧٣، ١٩٣

سهل بن سنباط (البطريق): ٢٤١
سهل بن هارون: ١٦٩
سيف بن عمر: ٢٩
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن
أبي بكر: ١٠٧

- ش -

شارلمان: ١٠، ١٥٦-١٦١
شريك بن شيخ المهري: ٥٣
الشعر الجاهلي: ٥٥
الشعوبية: ٢٢، ٥٦، ١٢٢
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد
الكريم: ٢٨-٣٠، ٤٥، ٩٣،
١٢٤-١٢٥

الشورى: ١٩٨، ٢١٣، ٢٤٩
شيبان بن سلمة الحاروري: ٣٥، ٤٠
شيبان الخارجي: ٤٠، ٤٢
الشيعة: ٢٢، ٢٤، ٢٧-٣٠، ٣٣،
٣٨، ٤٣-٤٦، ٥٢، ٦٢-٦٤،
٨٨، ١٣٣، ١٣٧، ١٧٢، ٢١٠

- ص -

الصابئة: ٧٩
صالح بن شيرزاد: ٢٢٢، ٢٧٢
صالح بن عبد القدوس: ١٢٢
صالح بن علي: ١٠٧، ١٧١
صالح بن المنصور: ٢١٤، ٢١٦

- ع -

العصبية القبلية: ٣٤-٣٥، ٤٣، ١٥١،

١٦٦

عضد الدولة (الخليفة): ٢٧٣

عقيدة تناسخ الأرواح: ٣٨

العلاء بن مغيث اليحصبي: ١٠٢

العلويون: ٨-١٠، ٢٦، ٢٨، ٣٥،

٤٢، ٤٧، ٥٦-٥٧، ٦٢-٦٤،

٦٨، ٧٤-٧٥، ٨٠، ٨٦، ٨٨،

٩٠-٩١، ١١٦، ١٣٦، ١٤٤،

١٤٧-١٥٠، ١٧٢، ٢٠٨-٢١٤،

٢٢٥-٢٢٦

علي بن أبي طالب: ٤٥، ٨٨، ٩٧

علي بن جديع الكرمانى: ٤٠، ٤٢

علي بن الرشيد: ٢٧٤

علي بن عبد الله بن العباس: ٣١، ٧٥،

١٧١

علي بن عيسى بن ماهان: ١٤٥-١٤٦،

١٦٩، ١٧٣، ١٧٧-١٨٠، ١٨٨،

١٩١-١٩٥، ٢٠١-٢٠٤، ٢٦٧،

٢٨٠

علي الرضا: ١٠، ٢١١-٢١٤، ٢١٦

عمار بن يزيد (خدش): ٣٣-٣٤،

٣٦، ٤٤-٤٥

عمارة بن حمزة: ٢٦٦، ٢٨١

عمر (أمير ملطية): ٢٥٠

عمر الأشرف بن زين العابدين: ٦٣

عمر بن بزيع: ١٣١

عمر بن الخطاب: ١٩، ٢١، ٨٨،

١٠٩، ٢١٣، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧٦،

عمر بن عبد العزيز: ٢٣-٢٤، ٣٢،

٥٦، ٢٧٦

عمر بن فرج: ٢٨٢

العباس بن الحسن بن عبد الله: ١٤٨

العباس بن المأمون: ٢٢٩-٢٣٠،

٢٣٢، ٢٥٤

العباس بن محمد: ١٠٧

العباس بن موسى: ٢٠٠، ٢٠٤،

٢٢٢، ٢٧٢

العباس بن الوليد: ٤٣

العباسة (أخت الرشيد): ١٧٠-١٧١

عبد الجبار بن عبد الرحمن: ١١٥، ١٤٤

عبد الحميد الكاتب: ٧٣

عبد الرحمن بن مسلم: ٣٧

عبد العزيز بن مروان: ٢١

عبد الله بن الحسن: ٦٣، ٦٨-٦٩،

٧٤، ٨٦-٨٧، ١٣٦، ١٤٨

عبد الله بن سبأ: ٢٩

عبد الله بن طاهر: ٢٢٠-٢٢١، ٢٣٣،

٢٤٥-٢٤٦، ٢٤٩، ٢٦٨

عبد الله بن عمرو بن عتبة: ٥٤

عبد الله الراوندي: ٩٧

عبد الملك بن صالح: ١٥٣، ١٦٧،

١٧٩، ١٨٨

عبد الملك بن مروان: ٢٠، ٣١

عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك:

٧٥

عبيد الله بن الحبحاب: ٢٠

عبيد الله بن زياد: ١٨، ٢٢

عبيد الله بن يحيى بن خاقان: ١٧٠،

٢٦٩، ٢٨١

عثمان بن عفان: ٢٧

عجيف بن عنبسة: ٢٤٣، ٢٥٢، ٢٥٤

الفضل بن سهل : ٥٢ ، ١١١ ، ١٧٦ ،

١٨٧-١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٥-١٩٨ ،

٢٠٠ ، ٢٠٣-٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩-

٢١٧ ، ٢١٩

الفضل بن مروان : ٢٥٥ ، ٢٥٩

الفضل بن يحيى البرمكي : ١٤٤ ، ١٤٨ ،

١٧٣ ، ١٨٠ ، ٢٦٦ ، ٢٧١

فلهاوزن ، يوليوس : ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٧ ،

٣١ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٦-٤٧ ، ٥١-

٩٩ ، ٥٤

فون كريم ، أوكرنير : ١١٩

- ق -

قارن بن شهریار : ٢٤٥

القاسم بن الرشيد : ١٥٣

قثم بن العباس : ١٠٨

قحطبة بن شبيب الطائي : ٣٨ ، ٤٢-

٤٣ ، ٤٥-٤٦ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٩٠ ،

٢٦٤

قدامة بن جعفر الكاتب : ٢٣ ، ٢٦٣ ،

٢٧٤-٢٧٦ ، ٢٧٨-٢٧٩

القزويني ، أبو عبد الله زكريا بن محمد بن

محمود : ١٢٤ ، ١٦٢ ، ١٧٤

قسطنطين الخامس (الامبراطور) : ١٠٠

قسطنطين السادس : ١٥٢

قوهيار : ٢٤٥ ، ٢٤٨

- ك -

كاوهسين شي : ٧٤

كريستنسن : ٤٦

كريستنسن ، آرثر : ١٢٠-١٢١

الكسائي : ١٩١

عمر الكلواذي : ١١٨

عمرو بن حفص : ١٩٤

عمرو بن سعيد (والي الكوفة) : ١٨

عيسى بن فرخان شاه : ٢٦٦

عيسى بن منصور : ٢٧٢

عيسى بن موسى : ٧٤ ، ٨٤ ، ٩٠ ،

٩٢ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ،

١٨٢ ، ٢٠٠ ، ٢٧٢

- غ -

الغنوصية : ١٢٠

- ف -

فاسيليف : ١٥٩

الفاطمية : ٥٧ ، ٢٢٦ ، ٢٣٤

فان فلوتن ، غيرلوف : ٢١ ، ٣٠-٣١ ،

٢٧٢

فتنة ابن السري : ٢٢٢

الفخري : ٣٦-٣٧ ، ٤٥ ، ٥٣ ، ٦٢-

٦٣ ، ٦٧ ، ٧٠ ، ٧٦-٧٥ ، ٧٩-

٨١ ، ٨٣ ، ٨٦ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٧ ،

١١٠-١١١ ، ١١٥-١١٨ ، ١٢٣-

١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٢٩-١٣٠ ، ١٣٤-

١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٤٢ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ،

١٦٣-١٦٤ ، ١٦٦-١٦٧ ، ١٧٠ ،

١٧٧ ، ١٩٤ ، ٢٠٨ ، ٢١١-٢١٢ ،

٢١٧-٢٢٠ ، ٢٣٠ ، ٢٥٢-٢٥٣ ،

٢٥٦ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧

الفضل بن الربيع : ١٤٨ ، ١٦٩ ، ١٧٣ ،

١٧٧-١٧٨ ، ١٨٨-١٨٩ ، ١٩٣-

١٩٦ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨

الفضل بن سليمان الطوسي : ١٤٤

الكيسانية: ٣٠

محمد بن إبراهيم: ٢٤٥

محمد بن خالد بن برمك: ١٦٩

محمد بن صالح بن المنصور: ٢١٤،

٢١٦

محمد بن عبد الله بن عمر بن عثمان بن

عفان: ٩١

محمد بن عبد الملك الزيات: ٢٤٧، ٢٥٦

محمد بن علي: ٢٧، ٣٠-٣٤، ٣٦،

٤٣-٤٤، ٥٣، ٦٢، ٧٩، ٩٧،

١١٥، ١٤٢، ١٦٢، ١٩٤، ٢٠٨،

٢٣٠، ٢٦٥

محمد بن علي بن عبد الله بن العباس: ٣١

محمد بن القاسم بن علي: ٢٤٩

محمد بن الليث: ١٧٦، ١٧٨

محمد ذو النفس الزكية: ٦٩، ٨٧، ٨٩

المختار بن عبيد الثقفي: ١٨

المدائني: ٣٧، ٩٧

المرقونية: ١٢٠-١٢١

مريقيون: ١٢٠-١٢١

مروان بن أبي حفصة: ١٢٨، ١٤٩

مروان بن محمد: ٤٤، ٦١، ٨١

المزبان بن تركش: ٢٤٨

مزدك: ٩٤، ٩٧، ٢٤٤

المزكية: ٢٩، ٩٣-٩٦، ٢٣٤-٢٣٦

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين:

٣٦-٣٩، ٥١-٥٢، ٥٤، ٦٢،

٦٤، ٦٧، ٧٠-٧١، ٧٣، ٧٥-

٧٦، ٧٩-٨٦، ٨٨، ٩٠-٩١،

٩٥-٩٦، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧،

١١٠، ١١٥، ١١٩-١٢٠، ١٢٢،

١٢٩-١٣٠، ١٣٤، ١٣٧، ١٤١-

١٤٢، ١٥٥، ١٦٢-١٦٣، ١٦٥،

- ل -

لانتفريد (موفد شارلمان): ١٥٦

اللغة العربية: ٢٤، ٥٢، ١٢٠، ١٧٢،

٢٧٤

ليون الرابع: ١٢٧

- م -

مازيار: ١١، ٢٣٥-٢٣٧، ٢٤٣-

٢٤٦، ٢٤٨-٢٤٩

المازيارية: ٢٣٧

ماسرجويه: ٥٦

مالك بن الهيثم: ٨٤

المأمون (الخليفة): ١٠-١١، ٥٢،

١١١، ١٤٧، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٦-

١٧٧، ١٧٩، ١٨١-١٨٢، ١٨٧-

٢٠٣، ٢٠٧-٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣٢-

٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤٢-٢٤٤، ٢٥٠،

٢٥٥، ٢٦٧-٢٦٨، ٢٧٢

المانوية: ٢٥، ١١٨-١٢١

ماني: ٤٠-٤١، ١١٩-١٢١، ١٢٨،

١٤١، ٢٠٨، ٢٥٨

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد:

١٠٩، ١٣٠، ١٦٠-١٦١، ٢٦٥

المبيضة: ٩٧، ١٢٥-١٢٧

المتوكل (الخليفة): ١٧٠، ٢٦٩-٢٧٠،

٢٧٦-٢٧٩، ٢٨١

المجوس: ٩٣-٩٤، ٢٤٤

المجوسية: ٢٩، ٩٦، ١٧٦، ٢٤٨-

٢٤٩، ٢٦٩

محفوظ بن سليمان: ٢٧١

١١٠-١١١ ، ١١٥-١١٦ ، ١١٨ ،
١٢٠-١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٧-١٣٦ ،
١٦٣ ، ١٨٩ ، ٢١٤ ، ٢٣١ ، ٢٦٣ ،
٢٦٥-٢٦٦ ، ٢٧٠-٢٧١ ، ٢٧٦ ،
٢٨١ ، ٢٧٩

الموالي: ٧ ، ١٧-١٩ ، ٢١-٢٧ ، ٢٩ ،
٣٣ ، ٤٠ ، ٤٦ ، ٥١-٥٢ ، ٥٤ ،
٥٦ ، ٦٣ ، ٨١ ، ١٠٧ ، ١١٢ ، ٢٤٣ ،
موسى بن جعفر: ١٥٠ ، ١٧٣ ، ٢١٢ ،
٢١٤

موسى بن عبد الملك: ٢٨١

موسى بن عيسى: ٢٦٧

موسى بن يحيى بن خالد: ١٥١ ، ١٧٣ ،
١٧٨-١٧٩

ميخائيل لاشيندوراكو: ١٢٨

- ن -

نباتة بن حنظلة الكلابي: ٤٢

النصارى: ٢٠

نصر بن سيار: ٢٥ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤١ -

٤٢ ، ٤٦ ، ٤٦

نصر بن شيب: ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٢١

نصر الكردي: ٢٥١

نظام البريد: ٥٧

نظام الري: ٢٦٣

نظام الضمان: ٢٧١

نظام المقاسمة: ١٠٩ ، ١٣٠ ، ٢٦٥ ،

٢٦٧

نظام الملك: ٩٣ ، ٩٥

نعيم بن خازم: ٢١٢-٢١٣ ، ٢١٦

نقفور: ١٥٣-١٥٤ ، ١٦٠

نكبة الأفشين: ١١ ، ٢٤٦-٢٤٧

١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٦-١٧٧ ، ١٨١ -
١٨٢ ، ١٨٧ ، ١٨٩ ، ١٩٢ ، ٢٠١ ،
٢٠٣ ، ٢٠٨ ، ٢١٨ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ -
٢٣٣ ، ٢٣٦-٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤٢ ،
٢٤٤ ، ٢٤٩-٢٥٤ ، ٢٥٧-٢٥٩ ،
٢٨٢ ، ٢٦٥

مسلمة بن عبد الملك: ٢٣ ، ٢٧٥

المسلمية: ٩٣-٩٥ ، ٩٧-٩٨

المسيب بن زهير الضبي: ١٠٧ ، ١٤٤

المصادرة: ١٢ ، ١٠٩ ، ١١٦ ، ١٥٣ ،

٢٨١-٢٨٢

مطيع بن أبياس: ١١٩-١٢٠ ، ١٢٢

معاوية بن أبي سفيان: ٢١ ، ٥٥ ، ٩١ ،

١٥٢

معاوية بن عمرو: ١٥٢

المعتزلة: ١٧٢ ، ٢٣١

المعتصم بالله (الخليفة): ١١ ، ١٢٢ ،

٢٢٢ ، ٢٢٦-٢٢٧ ، ٢٢٩-٢٣٣ ،

٢٤٠-٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢-٢٦٠ ،

٢٧٢ ، ٢٧٥

المعتضد (الخليفة): ٢٦٨

معن بن زائدة الشيباني: ١٠٧

المقدسسي: ٣٢ ، ٤٤ ، ٦٣ ، ١٠٣ ،

١٢١ ، ١٢٧ ، ١٣٢ ، ٢٣٥-٢٣٦ ،

المقريري، المطهر بن طاهر: ٢٠-٢١ ،

٩٤-٩٥ ، ١٦٧-١٦٨ ، ٢٠٠ ،

٢٢٢-٢٢٣ ، ٢٣٦ ، ٢٦٨-٢٧٢ ،

٢٧٨

المقنع: ٩ ، ٩٣-٩٥ ، ١٢٣-١٢٧

مكنجور الفرغاني: ٢٤٦

منصور بن حسن: ٢٤٥

المهدي (الخليفة): ٩ ، ٥٤ ، ٨٦ ، ١٠٨ ،

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد
الله: ١٠٤-١٠٥، ١٦١-١٦٢،

٢٣٧، ٢٣٣

يحيى بن خالد البرمكي: ١٣٧، ١٤٤،
١٤٧، ١٥٠، ١٦٤، ١٦٨، ١٧٣،

١٧٦-١٧٨، ١٨٠، ١٨٩، ٢٦٦،

٢٧١، ٢٦٩

يحيى بن زياد: ١٢٠

يحيى بن زيد: ٤١

يحيى بن عبد الله بن الحسن: ١٤٨

يحيى بن عبد الله العلوي: ١٦٥

يزيد بن أسلم: ٢١

يزيد بن حاتم المهلبى: ١٠٢، ١٠٧،
١٤٧

يزيد بن عبد الملك: ٢٠-٢١، ٢٤

يزيد بن مزيد الشيباني: ١٥٠، ١٧٦

يزيد بن هيرة: ٣٩، ٦٨

يعقوب بن داود: ١١٧، ١٢٩، ١٣١

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: ٢١-

٢٤، ٣١-٣٢، ٣٧-٣٨، ٤٤،

٥٧، ٦١، ٦٣-٧١، ٧٣-٧٦،

٨١-٨٣، ٨٥، ٨٧، ٩٠-٩١،

١٠٠، ١٠٢-١٠٨، ١١٦-١١٧،

١٣١، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٢، ١٤٦-

١٤٨، ١٥٠، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٨-

١٧١، ١٨١، ١٨٨، ١٩٣، ٢٠٢،

٢٠٨-٢١٢، ٢١٤-٢٢٤، ٢٢٧،

٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٨-

٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥١-٢٥٤،

٢٥٧-٢٦٠، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٢،

٢٨٠-٢٨٢

اليهودية: ٢٥، ١٢٠

يوسف البرم: ٩٤

نكبة البرامكة: ١٠، ١٧٠-١٧٢،
١٧٨-١٧٩

نولدكه، تيودور: ١١١

- ه -

الهادي (الخليفة): ٩، ١٢١، ١٣٣-

١٣٨، ١٤٣، ١٤٨، ١٦٣، ١٨٢-

١٨٣، ١٨٩، ٢٧٠

هارون الرشيد: ٩-١٠، ١٢٨، ١٣٣،

١٣٧-١٣٨، ١٥٢-١٥٣، ١٥٥-

١٥٦، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٧، ١٧١-

١٧٢، ٢٤٨

هارون محمد بن سليمان: ١٧١

الهاشمية: ٣٠-٣١، ٤١، ٤٤، ٤٧،

٥٦، ٦٣، ٧٣-٧٤، ٨٨، ٩٨،

١٠٣، ٢٥٢

هرثمة بن أعين: ١٤٥، ١٤٧، ١٦٩،

٢١٠، ٢١٦، ٢٣٩

هشام بن عبد الملك: ١٩-٢٠، ٢٥،

٣٥، ٥٦، ٢٦٩

هلفن: ١٥٧

الهيصم بن عبد المجيد الهمداني: ١٤٨

- و -

الوائق بالله: ٢٨٠-٢٨١

وليد بن سعد الجمال: ٦١

الوليد بن طريف الشاري: ١٥٠، ١٧٦

الوليد بن يزيد: ٣٤

- ي -

اليافعي، أبو محمد بن عبد الله بن أسعد:

١٦٧، ١٧٦-١٧٧

هذا هو الكتاب الثالث من سلسلة الأعمال الكاملة للمؤرخ العربي الدكتور عبد العزيز الدوري التي يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية بطبعة جديدة. وكان قد صدر منها الكتاب الأول في حزيران/ يونيو ٢٠٠٥ بعنوان: «مقدمة في تاريخ صدر الإسلام»، والكتاب الثاني في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥ بعنوان: «نشأة علم التاريخ عند العرب».

أما الكتاب الذي بين أيدينا بعنوان: «العصر العباسي الأول/ دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي» فيدرس نشوء الدولة العباسية وظروف انتشار الدعوة إليها حيث يقول د. الدوري: «نشأت الدولة العباسية على أثر دعاية واسعة النطاق دامت حوالى ثلث قرن، فضمت إلى صفوفها كل من عادى الأمويين، وتركت آثاراً مهمة في نفوس المسلمين (من غير العرب)، وبخاصة الفرس. ولكي نفهم هذه الدعوة علينا أن ندرس أوضاع الأماكن التي انتشرت فيها من الناحيتين المالية والاجتماعية. هذا إضافة إلى دراسة نشوئها وأساليبها ومبادئها التي بشرت بها».

وقد انتشرت الدعوة العباسية الأولى بين الموالي (المسلمين من غير العرب) في العراق وخراسان، إذ أسرعوا وانضموا إليها رغبة في التخلص من أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية السيئة، كما انضم بعضهم لتحقيق آراء كانوا يدينون بها».

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثنى: ١٠ دولارات

أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-261-7



9 789953 822617



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٤)

دراسات في المصور السياسية المتأخرة

منذى اقر النقاقي
www.iqrahlamontaa.com

الدكتور عبد العزيز الدوري

كلمة شكر

يشكر مركز دراسات الوحدة العربية
مؤسسة عبد الحميد شومان
على المساهمة في تمويل جزء من نفقات طبع وإصدار
الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٤)

دراسات

في المصوّر المباسية المتأخرة

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الدوري، عبد العزيز

دراسات في العصور العباسية المتأخرة / عبد العزيز الدوري .
٢٣١ ص . - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري ؛ ٤)
ببليوغرافية: ص ٢١١-٢١٩ .
يشتمل على فهرس .

ISBN 978-9953-82-361-4

١ . التاريخ الإسلامي - العصر العباسي . ٢ . العباسيون . ٣ . الفرق الإسلامية .
أ . العنوان . ب . السلسلة .
956.01

العنوان بالإنكليزية

Studies on the Late Abbasid Era

by Abdul Aziz Duri

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص . ب : ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان
تلفون : ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً : «مرعبي» - بيروت - فاكس : ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى عن المركز: بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧

الطبعة الثانية عن المركز: بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١١

«إنَّ الشُّكُوتَ هي الموصلة إلى الحق.
فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر،
ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال»

الغزالي

المحتويات

٩	 مقدمة
٢٧	 الفصل الأول : الواثق
٣٥	 الفصل الثاني : المتوكل
٤٩	 الفصل الثالث : فوضى الأتراك أو فترة التسع سنوات
٦١	 الفصل الرابع : ثورة الزنج
٨٣	 الفصل الخامس : الإمارات الفارسية
٨٥	 أولاً : الطاهريون
٨٨	 ثانياً : الصفّارون
٩٢	 ثالثاً : السامانيون
٩٥	 الفصل السادس : الإسماعيلية والقرامطة
١٣٩	 الفصل السابع : عصر المقتدر
١٧٣	 الفصل الثامن : البويهيون
٢١١	 المراجع
٢٢١	 فهرس

مقدمة

لعل أهم مزايا دراسة التاريخ تنمية ملكة النقد وتوسيع أفق التفكير من جهة، وملاحظة عوامل التقدم والتدهور في المجتمعات ومواطن القوة والضعف فيها ومعرفة نفسية الأمة وأثرها على تطورها من جهة أخرى.

وليس التاريخ توقيت الحوادث أو دراسة الشخصيات، بل هو موضوع حي يصور لنا حياة الأمة وتدرجها، والحياة متعددة النواحي متشعبة؛ ولذا فعلى المؤرخ دراسة المجتمع من مختلف نواحيه الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، وتحليل تركيبه الإثنولوجي، وبيئته الطبيعية وحتى أساطيره وخرافاته، وأن يدرس هذه النواحي بعضها على ضوء بعض، مشبكية، مؤثرة، متأثرة.

ولا تكفي دراسة جزء من المجتمع من دون جزء، لأن أجزائه قد تكون متلازمة متكاتفة تسير في اتجاه واحد، أو متنافرة متضاربة، وبذلك تتعدد فيه التيارات وتتصادم القوى فيتبع ذلك تطورات بعيدة المدى. ولا يمكن فهم المجتمع في كلا الحالين ما لم يدرس وحدة كاملة. فمن يستطيع معرفة المجتمع البغدادي في العصر البويهي مثلاً إذا أهمل دراسة العيارين والشطار أو أغفل الحديث عن الحياة في محلة الكرخ أو باب البصرة! وفهم الحركة العلمية في العصر العباسي الأول مثلاً يكون ناقصاً إذا اقتصرنا بحثنا على حركة الترجمة التي شجعها الخلفاء، ولم نبحث في الشعوبية وأثرها في الترجمة عن الفارسية (لإحياء مجد الفرس) وتنقيتها في أنساب العرب وتاريخهم والدس عليهم للتشهير بهم، وكذلك النضال الثقافي بين الإسلام وبقية الأديان، ذلك النضال الذي أدى إلى تطور علم الكلام وحث المسلمين على دراسة الأديان الأخرى، وإلى انتشار كتب المانوية والزنادقة ودعاياتهم. ولن نفهم الفلسفة الإسلامية ما لم نفهم التصادم بين الدين والفلسفة. وموسوعة رسائل إخوان الصفا لا تفهم ما لم تدرس على ضوء النضال الاجتماعي بين الطبقات وسعي المفكرين إلى قلب النظام الاجتماعي القائم بتعميم الفلسفة والمعرفة.

ولا نفهم تاريخ الأمة بدراسة الحوادث وحدها، فما هي إلا مظاهر لعوامل وتيارات وأوضاع بعضها خفي مستور وبعضها يتّين ظاهر، فكم من حركة جاءت باسم الدين، وما الدين إلا ستار أخفت وراءه أغراضها الحقيقية، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية؛ فحركة الإسماعيلية والقرامطة مثلاً لا تفهم إذا اعتبرت دينية؛ إذ إن أصولها نمت من الوضع الاجتماعي السياسي السائد، وأهدافها اقتصادية اجتماعية بالدرجة الأولى. وكم من زعيم ظهر وقام بأعمال جليلة وما ذلك إلا لفهمه ظروف مجتمعه والاستفادة منه استفادة حسنة، وخير مثل لذلك حمدان قرمط الذي أخذ القرامطة اسمهم منه. ومن يدرس الحركات الناجحة يجد برامجها صدى للشكوى والتذمر السائدين، ووعداً بإجابتها كما يتضح من دراسة حركة الخرمية وثورة الزنج.

ومن نواحي الضعف الختمية في بحث التاريخ، تقسيمه إلى فترات ودراسة كل فترة على حدة كأنها شيء قائم بذاته، والتاريخ مرآة من هذا التقسيم. نعم، قد تحدث تبدلات سياسية سريعة كحدوث غزو أجنبي أو سقوط عائلة حاكمة وقيام أخرى محلها، ولكن ذلك لا يعني مجيء عصر جديد؛ فمع أهمية التبدل السياسي، علينا أن نتذكر عوامل أخرى مهمة أيضاً من شأنها أن تسبب استمرار الحياة وبطء التبدل كالعوامل الجغرافية (اقتصادية وطبيعية)، والتركيب الإثنولوجي للسكان، ورسوخ المؤسسات الثقافية، وبطء التبدل الاجتماعي، ونفسية الأمة التي تكونت بمرور الأجيال؛ فالناظر إلى الهلال الخصيب بعد الفتح الإسلامي يلحظ مجيء عنصر جديد، وبوادر اتجاهات جديدة، ولكنه يرى أن أسس الإدارة المحلية، ومعيشة السكان بقيت مدة طويلة وإلى حد كبير على ما كانت عليه. ومجيء العباسيين لم يحدث تبديلاً فجائياً في الوضع الذي خلفه الأمويون.

وإذاً، فالمجتمع يسير في تياراته، وهو دائماً في طور انتقال وتبدل، يختلف قوة وضعفاً باختلاف الأوقات والظروف؛ فالتبدلات التي حصلت في الهلال الخصيب في العصر الثاني مثلاً، لا تقارن من حيث اتساعها وسرعتها بالتبدلات التي تلت الفتح الإسلامي أو الحرب العالمية الماضية. ولكننا نقول إنه لا تبدل فجائياً، ولا انقطاع في سلسلة التطور.

والآن أشير إلى اتجاه شائع، وهو أن الباحثين يحاولون تلمس أسباب سقوط الدولة بدراسة دور ضعفها، وفي ذلك ضعف كبير؛ فنقاط الضعف الأساسية كانت في الدولة منذ تأسيسها، إلا أن نواحي القوة توقفت تأثيرها، وما أن تضعف هذه النواحي حتى تستفحل تلك وتلعب دورها المنتظر.

● ولنأخذ الدولة الأموية مثلاً لتوضيح رأينا.

فالأمويون - في رأي جانب كبير من الأمة - مغتصبون للحكم وكان انتصارهم - في رأي بعض العرب - انتصاراً لقريش على بقية العرب، وانتصاراً لدمشق على الكوفة. فنأواتها الأحزاب السياسية من شيعة وخوارج، فكان العراق مركز الشيعة، والجزيرة (شمال العراق حيث الوضع يساعد على تحول القبائل) مركزاً قوياً للخوارج، وانتصار الأمويين فيه انتصار للنزعات والتقاليد العربية من بينها العصبية القبلية وما يتبع ذلك من خصومات قبلية وتنافس على النفوذ وعدم إدراك لأهمية الحكم المركزي أو الخضوع له. ويتبع ذلك شيء مهم وهو أن التقاليد القبلية لا تعترف بنظام الوراثة المطلقة في الحكم، وكل ما تذهب إليه هو إعطاء السلطة لأصلح أفراد العائلة المالكة. فنتج عن ذلك مشكلة العهد، وكان تاريخ الأمويين فترة نزاع صامت بين مبدأ الوراثة المطلقة، وبين المبدأ القبلي الذي انتصر بمجيء مروان بن الحكم ومروان الثاني إلى الحكم مثلاً. ومن أهم تلك التقاليد، احتقار غير العرب في الحياة الاجتماعية واستغلالهم مالياً، فأدى ذلك إلى نمو عداوة كامن بين الحاكم والمحكوم وإلى محاولة الشعوب المحكومة استرداد حريتها فكان لذلك أبلغ الأثر في سقوط الأمويين. ثم إن نقل مراكز العرب من الجزيرة إلى خارجها جعل هؤلاء أقلية بالنسبة إلى الشعوب المحيطة بهم فكان ذلك يتطلب أن يبقوا أمة عسكرية في مدن محصنة. ولكن ذلك يغير سُنَّة التطور (بعد أن تكدست الأموال بيد العرب وبعد أن اختلطوا بمن حولهم من الأعاجم) التي لعبت دوراً مهماً في زيادة الأعاجم اجتماعياً وثقافياً وبالأخير سياسياً. وكم نظلم العباسيين في قولنا إنهم سلطوا الأعاجم، ناسين أن ذلك التسلط بدأ في أيام الأمويين الذين حاولوا إيقافه من دون جدوى.

كل هذه البذور الهدامة كانت كامنة في كيان الدولة الأموية، واكتسبت قوة على مرور الأيام وساعدها على ذلك ضعف بعض الخلفاء المتأخرين وقصر نظرهم، فأودت بالأسرة الأموية إلى الدمار.

هذه أشتات من الملاحظات، شعرنا بضرورة تسجيلها. ولنختم ملاحظاتنا قائلين إن التاريخ الإسلامي يكون سلسلة متصلة، فيها علامات تساعد الباحث وتلك هي التبدلات السياسية.

● ولنأت الآن إلى العباسيين :

فقد تناولنا في هذا الكتاب صفحات من تاريخهم - في أدوار ضعفهم السياسي - بشكل موجز دفعنا إلى نشره ضالة ما كتب في العربية عنها، فضلاً عن ارتباكهم. وقد جزأنا البحث إلى مواضيع منفردة ولكننا نشعر بضرورة إعطاء نظرة شاملة لتوضيح

مجرى التطور في هذه الفترة الطويلة (٢٢٧هـ - ٤٤٧هـ) لنبيّن أن وراء حوادثها المشتتة سلسلة مترابطة من الاتجاهات والتيارات. وللنظرات الشاملة أهمية خاصة في الدراسات الحديثة في التاريخ.

فلنرجع إذاً إلى العهد العباسي الأول^(١) لاستعراض بعض النقاط الحيوية وربط التطور بفترتنا.

قامت الدولة العباسية على أثر دعاية سرية اتخذت من حق بني هاشم الشرعي في الخلافة صيحتها السياسية، ومساواتهم بالعرب برناجها الاجتماعي، ووعدت باتخاذ الكتاب والسنة والعدل قانوناً بين المسلمين.

وأثارت الدعوة العباسية قوى كانت كامنة مكبوتة: استغلت تدمير الإيرانيين، وقوّت فيهم الميل للوصول إلى الحكم وإحياء مجدهم التالد، وفسحت المجال لظهور بعض التيارات الاجتماعية الكامنة وخاصة مبادئ الغلو ومذهب الخرمية الذي تسلل من حركة مزدك، تلك الحركة التي كانت تمثل صرخة جماهير الإيرانيين ضد النظام الطبقي القائم السائد منذ العصر الساساني، والذي لم يغيره الإسلام، وكانت الدعوة تأمل من ذلك جلب ود الإيرانيين وتأييدهم.

واستهدف العباسيون (متعظين بما أصاب الأمويين من دمار) خلق جو من التفاهم والتعاون بين العرب والموالي - ولا سيما الفرس - معتقدين بأن الاستقرار لن يتم إلا بتعاون مختلف عناصر الدولة.

فهل حقق العباسيون وعودهم وآمالهم؟

إن دراسة العصر العباسي الأول تنفي ذلك. ولعل فشل العباسيين نتج من خطأ في تقديرهم لحقيقة الأوضاع، وعدم استقامة سياستهم، والتيارات التي أثاروها، ومن طموح الإيرانيين أنفسهم.

فهم وعدوا بالسير على الكتاب والسنة ولكنهم لم يفوا بوعدهم وإنما استفادوا من الدين لتقوية حكمهم المطلق وتبريره، ولتخدير أو نحو الرأي العام، فخاب أمل الآملين فيهم في هذا الحقل.

وادعوا بحق الهاشميين الشرعي في الحكم ولكنهم استأثروا به ونكّلوا بأبناء

(١) انظر: عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي (بغداد: د. ن.)، ١٩٤٥. وقد صدرت الطبعة الأولى عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٦ ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ (٣).

عمهم العلويين وضيقوا الخناق عليهم فأدى ذلك إلى ثورات مستمرة قام بها هؤلاء، ثم أدى إلى دعوة سرية خطيرة في الحركة الإسماعيلية.

وأشرك العباسيون أرستقراطية الفرس في الحكم، ولكن طموح هؤلاء ورغبة بعضهم في إرجاع سلطان إيران ومجدها، ثم حرص العباسيين على سلطتهم، كل ذلك جرّ إلى التنكيل بزعماء الفرس ووزرائهم وأدى إلى سوء العلاقة بين العباسيين وبين الأرستقراطية الإيرانية.

وتضمن تقريب هذه الأرستقراطية، إبقاء الوضع الطبقي في إيران على ما كان عليه، فلم يعمل العباسيون ما يذكر لتخفيف الضغط الاقتصادي والاجتماعي على جماهير الإيرانيين، فلم يرضخ هؤلاء لوضعهم، ووضعوا المسؤولية على العباسيين، فأخذت المبادئ الخرمية تنتشر بينهم حتى صارت رمز وعي الأمة الإيرانية في كفاحها للتخلص من حكم العباسيين.

ولما فشلت الأرستقراطية الفارسية في التعاون مع العباسيين حاولت - لدوافع سياسية - أن تتعاون مع الجماهير ضد الحكم العباسي، فنشأت الإمارات الإيرانية الأولى.

ولم ينجح العباسيون في تكوين جو من التفاهم والتعاون بين العرب والفرس؛ فالعرب صعب عليهم تقريب الفرس، والفرس صاروا يطمحون إلى إحياء مجدهم. فكان كل من الفريقين يحقد على الآخر ويسعى إلى إضعافه، وظهر ذلك في حركة الشعوبية التي استهدفت تصغير شأن العرب ووصمهم بكل رذيلة، وظهر في حركة الزندقة التي أرادت نقض سلطان العرب وكيانهم بضرب سر مجدهم وهو دينهم، وظهر في البلاط والسياسة حيث حصل تكتل من الجانبين (العرب والفرس) للاستئثار بالسلطان: بدأ ذلك في زمن البرامكة وفي البيعة للأمين والمأمون واستفحل في النزاع بين الاخوين.

فهل نستغرب، بعد أن عرفنا استمرار ثورات الجماهير الإيرانية وطموحهم القومي ودسائس أرستقراطيتهم، إخفاق العباسيين في تعاونهم مع الفرس؟

وجاء المعتصم فوجد نفسه في وضع حرج؛ فقد خيب المأمون أمل الخراسانيين من جديد، بنكبه بني سهل وبتركه لمرو ورجوعه إلى بغداد وهدم آخر حجر في صرح التعاون العباسي - الإيراني. والعرب في وضع مضعضع لمقتل الأمين. وزاد الطين بلة التفاف قسم كبير من جندهم حول العباس بن المأمون ضد المعتصم، فنكّل بزعمائهم وأساء الظن بهم. وكانت الدولة مهددة بثورة بابك المستفحلة وبخطر البيزنطيين على الحدود ويتذرأ أهل الشام ومصر، فكان بحاجة إلى عنصر عسكري

جديد يسند سلطانه ، فالتجأ إلى عنصر بدأ يتوارد كرقيق إلى البلاد الإسلامية قبله ، كما أخذ الإسلام ينتشر في بلاده بصورة بطيئة وذلك هو عنصر الترك .

وكانت خطوة المعتصم هذه بعيدة المدى بنتائجها ؛ فالترك آتئذ شعب بدوي ميزته الوحيدة شجاعته العسكرية ، فهو لا يفهم الأسس المعنوية للدولة العباسية ، ولا خبرة له بالإدارة ، ومجرد من كل ثقافة .

فلا غرابة إن كان تقديم الترك عاملاً مهماً في زعزعة قواعد الخلافة العباسية ؛ إذاً سرعان ما استفحل نفوذهم بعد نقل مركز الخلافة من معقله الحصين وموطن أنصاره (بغداد) إلى سامراء التي بنيت معسكراً للترك وساعدتهم الظروف على التلاعب بمقدرات الخلافة .

فالوائق (ذلك النكرة في السياسة والإدارة) لم يقيم بفعاليات عسكرية تذكر . فكان حكمه فترة ركود جعل الترك يشعرون بأهميتهم ويتدخلون في السياسة . وبدل أن يقف الخليفة ضد هذا الاتجاه ويقتصر فعاليتهم على النواحي العسكرية (كما كان الوضع زمن المعتصم) نراه يسهل الطريق له بتعيينهم في الإدارة . فاتسع مدى نفوذهم . ولعل ضعفه وقلة إدراكه مسؤولان عن خطأ خطيرة وهي عدم تعيينه ولي عهد بعده ، ففتح للترك باب التدخل في آخر مراحل السلطة وهي اختيار الخليفة . فلم يترددوا في استغلال الفرصة بل كانت لهم اليد الطولى في انتخاب المتوكل فكانت هذه سابقة جرّت الولايات على العباسيين .

والآن بدأت فترة نزاع بين الخلفاء والترك - خفي حيناً وعلني أحياناً - ما استمرت إلا فترة قصيرة ، حتى الفتح البويهي ، كان فيها نفوذ الترك من أهم مشاكل الخلافة .

فقد وجد المتوكل الترك مسيطرين على الإدارة والسياسة ، فحاول صد تيارهم بمختلف الأساليب كالتقرب من العامة وتقريب العرب والسعي إلى تفريق صفوف الأتراك ، ومحاولة نقل العاصمة إلى دمشق أو إلى الماحوزة (شمال سامراء) ، ولكنه أخفق في مسعاه لأنهم رغم انقسامهم على أنفسهم كانوا يشعرون بالمصلحة المشتركة ، وساعدتهم تخطيط الخليفة في أمر العهد وانقسام العائلة المالكة على نفسها فاستغلوا ذلك لقتل خصمهم والتخلص منه . وتلا ذلك فترة فوضى مريعة ، ولكنها نتيجة حتمية لهيمنة الترك بعد انتصارهم على الخليفة نفسه . وقد دامت تلك الفترة تسع سنوات حكم فيها أربعة خلفاء ، وهي جديرة بالتحليل لتوضيح التطورات التي تلتها .

والحق أن فترة التسع سنوات (٢٤٧هـ - ٢٥٦هـ) كانت فترة محنة للدولة العباسية اختبرت فيها قوتها الكامنة ودرجة رسوخها ومدى مرونتها فخرجت منها بنصر موقت بعد جراح وتقطيع أوصال . ويرجع ذلك إلى عوامل قوية أهمها تأصل حكم

العباسيين و قدسية الخلافة في نظر الجمهور الذي كثيراً ما وقف مناضلاً بجانب الخلفاء ضد الترك. وهذه الحرمة هي سر بقاء البيت العباسي في الحكم وعدم تفكير الأتراك في نقله إلى بيت آخر.

وهناك أوضاع وتيارات ودعايات ظهرت في هذه الفترة. أوضحها استبداد الترك بالسلطة وتعيينهم الخلفاء مسوقين بدوافع أطماعهم الخاصة وحبهم للسيطرة لا على ضوء مبدأ أو مثل، ولذلك اختاروا من توسموا فيهم الخضوع والانقياد لرغباتهم. ومتى لاحظوا من الخليفة تصلباً هاجموا من موطن ضعفه وهو إفلاس الخزينة فيطالبون بالأرزاق ويتخذون ذلك ذريعة للفتك به. وكانوا أحياناً يحدثون الشقاق والتنافس بين أفراد الأسرة المالكة ليسحقوا الخليفة وليولّوا من يريدون.

وتجاه تيار الترك وقفت جراً الخلفاء ونضالهم لاسترجاع سلطانهم المفقود؛ فمن الخطأ أن ننسى أهمية هذه النقطة أو أن نتصور أن انتعاش الخلافة بعد هذه الفترة كان فجائياً أو بنتيجة جهود الموفق والمعتضد وحدهما؛ إذ كان للمعتز والمهتدي من خلفاء هذه الفترة أثر مشكور في إرجاع قوة الخلافة. وقد سار الخلفاء في كفاحهم على مبادئ واحدة. فقد لاحظوا (ولا سيما المعتز والمهتدي) جشع الترك وأنانيتهم وما يتبع ذلك من تنافس فحاولوا تقسيم الجيش على نفسه بتحريك المغاربة والفراعنة ضد الترك المستبدين، أو بتحريض الجيل الجديد من الترك (أبناء الترك) ضد الجيل المتنفذ وبإثارة الزعماء ضد بعضهم. وكانوا أحياناً يلجأون إلى الاستعانة بالعوام ضد الجيش كما فعل المهتدي. ولا شك أن التنافس بين فرق الجيش وأنانية أفرادها كان سبباً في إنهاكه وعاملاً ساعد على تقوية نفوذ الخليفة في نهاية هذه الفترة.

ونتج عن استبداد الترك واستئثارهم بأموال الجباية، فراغ الخزينة حتى صارت تشكو الإفلاس المزمن، وقد حاول الخلفاء كالمهتدي سد هذا العجز والاقتصاد في النفقة، ولكنهم فشلوا أمام فوضى الترك وطمعهم بالمال.

كما إننا نحس بخط آخر وهو تعاظم نفوذ الحرم في البلاط وتدخله في السياسة؛ فهذه أم المستعين تجمع الأموال الطائلة وتنسج لها بساطاً واحداً كلّفها (كما يقال) مئة وثلاثين مليون درهم. وتلك أم المعتز تشارك زعماء الترك في نهب موارد الخزينة والتمتع بها في حين كان ابنها يشكو الإفلاس، ويذهب بها جهلها إلى أن تنكر الأموال عليه في ساعته الحرجة فيذهب ضحية طمع الترك. وهكذا أجمع الترك والحرم على تدمير الخزينة.

وأثمرت الفوضى في المركز ثماراً مرة للدولة العباسية؛ فإنها سهلت الطريق للمتدمرين والطامحين للقيام ضد بني العباس. فانفصلت الولايات البعيدة إما بنتيجة حركات شعبية - كقيام الصفارين في سجستان - أو طموح بعض الولاة كالطاهريين

والسامانيين في خراسان وما وراء النهر. ومما ساعد على الانفصال أن زعماء الترك كانوا عند توليتهم على المقاطعات لا يريدون ترك العاصمة، فيرسلون نواباً عنهم، وهذا الإهمال شجع أحد الطموحين من النواب، وهو أحمد بن طولون على الانفصال بمصر.

وانتهز العلويون فرصة ضعف المركز لتأكيد حقوقهم؛ فهم رغم الضربات العسكرية التي أصابتهم في العصر العباسي الأول، بقيت مبادئهم حية وازداد انتشارها على مر الأيام؛ إذ كانت قدسيتهم في نظر الجمهور تزداد بازدياد اضطهادهم. ولم يكن انقسامهم إلى ثلاث فرق كبرى (إمامية وزيدية وإسماعيلية) إلا عاملاً على زيادة نشاطهم؛ ففي هذه الفترة ذهب بعض الزيدية (الحسن الأطروش) إلى منطقة جرجان وطبرستان وبشر فيها بالإسلام ونشر المذهب الزيدي. فكانت حركته هذه بدءاً زوبعة في جنوب بحر قزوين لم تلبث - بعد فترة تقل عن قرن - أن غمرت بغداد ذاتها وأخضعتها لسيوف البويهيين.

وانتشرت دعاية الإسماعيلية والقرامطة سرّاً بصورة واسعة في الشرق الإسلامي، ثم تلتها انفجارات عسكرية. وأنتجت دعاية صاحب الزنج في أوساط العمال والفلاحين في جنوب العراق حركة كادت تمزق كيان الخلافة.

ولا يمكن تفسير انتشار هذه الحركات وخطورتها إلا بعد معرفة العلاقة بين المبادئ التي بشرت بها وبين الوضع الاجتماعي والاقتصادي للجماعات التي انتشرت بينهم؛ ففي طبرستان والديلم نجد بالإضافة إلى الروح القومية والعداء السياسي للعباسيين، نظاماً طبقياً يعطي الجاه والثروة لجمهرة من الشيوخ (الكذذاهية) ويضع العبء على الجماهير؛ فاتفق العلويون مع الجماهير ودافعوا عن مصالحهم، وبذلك أكسبوا حركتهم صفة شعبية فنجحوا في جهودهم.

وفي الشرق الأدنى كان في نظام الضرائب من العسف في الجباية والزيادة في الضرائب وسوء المعاملة ما كان دافعاً هاماً لكثير من الثورات في العصر العباسي الأول. ثم تدهور الوضع المالي من جهة وتعقد من جهة أخرى في العصر الثاني. فالفوضى الإدارية التي عمّت في فترة التسع سنوات أدت إلى تدهور نظام الري وإلى الزيادة في ظلم الجباة والملاكين للفلاحين وإلى انتشار الفقر والتذمر العام. ثم إن ظلم الجباة دفع الملاكين الصغار إلى إلقاء ضياعهم إلى الشخصيات الكبيرة فأدى ذلك بمرور الزمن إلى توسع وانتشار الملكيات الفردية الكبيرة على حساب الزراع الصغار ثم إلى زيادة المتذمرين. ومن جهة أخرى، حدثت تطورات اقتصادية هامة في المجتمع

بتوسيع التجارة. ومن المفيد هنا أن نرجع إلى الوراء لتستعرض بإيجاز خطوات تطور المجتمع الإسلامي من الناحية المادية.

فالعرب الذين تركوا الجزيرة إلى الهلال الخصيب وما جاوره فاتحين ومهاجرين، مروا بأدوار انتقال اقتصادي أهمها:

- دور البداوة والسكنى في معسكرات منفصلة. إذ كان جل الفاتحين من البدو الرعاة، فكان من المحتم أن يكون طراز معيشتهم استمراراً للحياة التي ألفوها في الجزيرة. وما قوى هذا الاتجاه أن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أراد أن يكون العرب أمة عسكرية تجاهد لإعلاء شأن الإسلام. ولاحظ قلة عددهم بالنسبة إلى الأمم المغلوبة فنظمهم في معسكرات أو مدن عسكرية خاصة ولم يشجعهم على الزراعة، بل فرض الأرزاق لهم ولعوائلهم. والناظر إلى المدن الإسلامية الأولى - عند نشأتها - كالقوفة والبصرة والفسطاط والقيروان يجدها مجتمعات قبلية بنعراتها وتقاليدها وشكل حياتها. وبقي العرب، فترة من العصر الأموي، يحتقرون كل مهنة عدا مهنة الحرب، تاركين الصنائع اليدوية والزراعة اليدوية إلى الأعاجم الذين كانوا «يكنسون طرفهم ويخزرون خفافهم ويحكون ثيابهم».

ولكن تبدل البيئة على العرب لعب دوره. فصلتهم بالأعاجم - وكانت تقوى على مرور الأيام - وكثرة دخول هؤلاء في الإسلام، وتجمع الثروة لديهم أدت إلى تسرب الترف والعادات والآراء الأجنبية ببطء أكيد إليهم. ورأوا في الأرض مصدر الثروة فمالوا إلى اقتناء الأراضي والضياع يستغلونها بتشغيل سكان البلاد المحليين في زرعها، وهكذا بدأ دور اقتصادي جديد وهو دور الإقطاع بدل دور الأرستقراطية العسكرية. ولكن السادة الإقطاعيين كان جلهم من الأمويين أو من القبائل الموالية. وظهر هذا الدور بجلاء في الربع الأول من القرن الثاني للهجرة. فكان خير مثلاً لذلك الخليفة هشام بن عبد الملك، أكبر ملاكي عصره، وخالد القسري، ومسلمة بن عبد الملك.

إلا أننا نشعر في الوقت نفسه بأن بعض العرب في الأمصار، كالعراق وخراسان ومصر، أخذوا يقتنون الأراضي ويشغلون باستثمارها ويسكنون عليها. ثم قوي هذا الاتجاه بانتقال الحكم إلى العباسيين لعدة عوامل منها نكبة الأرستقراطية الأموية وإشراك الأعاجم في الحكم مما أضعف عنهجية العرب وقلل من شعورهم الأرستقراطي فأخذ بعضهم يشتغل بالمهن الحرة، ومنها زيادة الاختلاط بالفرس وتقدم المجتمع في الحضارة وضعف الروح البدوية الأصلية. فأدى هذا الاتجاه إلى دخول المجتمع في دور زراعي.

وكانت التجارة موجودة دائماً ولكنها تقتصر على عدد صغير. فلما أصبح العراق مركز الخلافة، وهو على ملتقى الطرق التجارية العالمية انتعشت حركة التجارة وتوسعت وساعد على ذلك ترف الخلفاء ومن يحيط بهم وتشجيعهم للتجار، ووجود تقاليد وصلات تجارية قديمة لأهل الخليج الفارسي وعرب السواحل والفرس بمختلف أنحاء الشرق المتمدن كالهند والصين وأواسط آسيا وأفريقيا. وكانت أرباح التجار الطائلة اغراء كبيراً لاشتغال الناس بالتجارة. وتوسعت طبقة التجار باشتغال العرب بالتجارة واهتمامهم بها، وبنمو وتوسع مؤسسات الصرافة. فانتقل المجتمع تدريجياً إلى طور تجاري صارت فيه التجارة ركناً من أهم أركان الحياة الاقتصادية بعد أن كانت ثانوية.

وبتوسيع التجارة ظهرت طبقة من أصحاب رؤوس الأموال الواسعة، أخذت تستثمر أموالها بتوسيع تجارتها أو باقتناء الأراضي، فأدى ذلك إلى زيادة انتشار الملكيات الكبيرة في الأرض. ونشأ عن تقدم الحضارة تحسن في أساليب الزراعة وميل إلى استغلال الأرض استغلالاً مركزاً، مما استوجب زيادة الأيدي العاملة عليها. فلجأ بعض أصحاب الضياع الواسعة إلى استخدام العبيد استخداماً واسعاً في مزارعهم. وقد عُرف عن الزنج الصبر على العمل والقابلية للكدح، فنظم التجار الحملات لاصطيادهم أو لشرايهم من جهات شرق أفريقيا وأواسطها وجلبوا منهم الألوف. واستخدم الزنج في مختلف جهات العراق، ولا سيما على الأراضي السبخة المحيطة بالبصرة حيث حشد الألوف منهم. ولم تكن هذه الجماهير من الزنوج تفهم شيئاً ما عن البيئة الجديدة أو عن ثقافتها. فلا غرابة أن أدى تشغيلهم على هيئة جماعات كبيرة في محل واحد، وسوء وضعهم المعاشي وصعوبة عملهم إلى تدمير دفين انفجر في ثورة خطيرة عندما وُجد مَنْ أثاره ووجهه.

ولم تكن ثورة الزنج إلا ثورة طبقية محدودة الأفق، تستهدف تحرير الرقيق من الزنوج فقط، وهي تمثل لنا أول صرخة اجتماعية خطيرة في العصر العباسي الثاني ضد النظام الاجتماعي الاقتصادي السائد. كما أنها تكشف لنا عن مدى فظاعة استغلال الرقيق بشكل يخالف مبادئ الإسلام ويمثل الجشع المادي المتطرف لأصحاب الأموال. ثم إن دراسة حوادث الثورة تظهر شدة حقد الزنوج على أسيادهم وحنقهم على المجتمع الإسلامي؛ إذ قاموا بفظائع ومنكرات لا يقدرها إلا من تصفح الطبري الذي يتحدث عن الثورة بإسهاب عجيب يدل على مدى خطورتها آنئذ. وقد انهارت بعد أن خربت مزارع قسم كبير من السواد ودمرت عدداً كبيراً من قراه ومدنه الهامة كالْبصرة والأبلة، ولعل فشلها ناتج بالدرجة الأولى عن كثرة فظائعها وخلوها من برنامج اجتماعي شامل.

وكانت هناك في هذه الفترة نفسها، حركة أخرى - دينية بمظهرها، سياسية، اجتماعية، اقتصادية بأهدافها - بثت دعايتها بتكتم وحكمة في العراق وهي حركة الإسماعيلية. ومع إن الباحثين المستشرقين وغير المستشرقين (مثل دي ساسي، ودي غويه، وكيارد، وبراون، وماسنيون، وإيفانوف، والهمداني، ولويس) وجهوا عناية خاصة لدرسها إلا أن أبحاثهم تناولت المظهر الديني أو السياسي للحركة ولم تعن ببحث الأساس الاقتصادي لها، ولم تفحص مصدر مبادئهم فحصاً شافياً، ومع أي بحث هذه النقاط في الفصل الخاص بالإسماعيلية والقرامطة، إلا أنني أراي في حاجة إلى إظهار الحركة على ضوء العصر الذي نشأت فيه وإدخالها ضمن الإطار الذي قصدنا إعطاءه في هذه المقدمة.

وأول ما يجلب الانتباه هو أن الحركة الإسماعيلية نبتت من الكوفة ولاقت في منطقتها أول نجاح عملي، وهذه نقطة لها أهميتها؛ فالكوفة كانت مجمعا للثقافات والديانات القديمة ومركزاً مهماً من مراكز الغلو الذي استغله العباسيون في دعوتهم. والغلو نفسه لم يكن إلا ستاراً استخدمه الموالي في العصر الأموي لتحسين وضعهم الاجتماعي والاقتصادي السيئ كما ظهر في حركة المختار^(٢). ولكن الغلو أخذ ينتشر في هذه الفترة بين جماهير العرب وذلك لأن التعاون ووحدة المصالح بين الأرستقراطية العربية والفارسية، وانتقال المجتمع إلى الدور التجاري أدى إلى وقوع الجماهير من العرب والموالي في وضع معاشي واطيء وإلى انقسام المجتمع على أساس اقتصادي لا عنصري.

واستمر الغلو يحمل في ثناياه الثورة على النظام السائد. وقد تستر الغلاة باسم الشيعة ليتخذوا من حق العلويين في الخلافة صيحة شرعية ضد العباسيين، ووجد قسم منهم في إسماعيل بن جعفر الصادق وأحفاده أئمة يدعون إليهم.

ومع أن العباسيين استغلوا الغلاة وتعاونوا معهم في فترة الدعوة إلا أنهم بعد توصلهم إلى الحكم تنصلوا منهم من دون أن يتمكنوا من إيقاف قوتهم التي أثاروها، وسرعان ما توجهت تلك القوة ضدهم لأنهم أبقوا الوضع على ما كان عليه. فلا غرابة إن نشأت الحركة الإسماعيلية في خلافة أبي جعفر المنصور الذي اضطر إلى ضرب الغلاة علناً في تنكيهه بالراوندية وبالخرمية.

لكن قوة خلفاء العصر الأول، اضطرت الإسماعيلية إلى أن ينقلوا مركز دعوتهم

(٢) انظر: بوليوس فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، نقله إلى العربية يوسف العش (دمشق: مطبعة

الجامعة السورية، ١٩٥٦)، ص ٦٨.

إلى الأهواز، ثم إلى سلمية قرب حمص وإلى اختفاء أئمتهم. ولعل دعايتهم رجعت إلى سواد الكوفة بعد مقتل المتوكل، فجاءت في ظرف مناسب من كل النواحي، فاضطراب الخلافة أضعف الرقابة عليها. كما إن سوء الإدارة وما تبعه من ظلم جعل وضع الفلاحين الاقتصادي سيئاً، وزاد الطين بلة ثورة الزنج وما خلفته من خراب. هذا، إضافة إلى أن منطقة الكوفة الخصبة كانت مزدهمة بالسكان، والتباين الطبقي فيها قوي لوجود عدد قليل من الملاكين يمتلكون الأراضي الواسعة، بينما حرم جمهور الفلاحين إلا من الجزء الزهيد مما ينتجون. لذا كان التذمر من الوضع شديداً. ومن ناحية ثقافية، كانت البيئة في منطقة الكوفة غريبة؛ فالأساطير والجهل وحتى بقايا من العقائد الوثنية كانت متفشية بين العوام. هذا، مع إنها لم تكن تخلو من مبادئ الغلو. ولا تنس انتشار الآراء الفلسفية اليونانية بين المثقفين، حتى أورثتهم حيرة وشكوكاً في كثير من معتقداتهم. فجاءت الدعوة عن طريق إصلاح الدين حيناً والاهتمام بالفلسفة حيناً آخر، وأكدت على الصلة الوثيقة بين الرفاه المادي وبين الدين الصحيح، واعتبرت النظام القائم مسؤولاً عن الفساد والفقر. ووجدت الحركة في العراق في شخص حمدان قرمط (من أهل السواد) زعيماً عملياً عبقرياً، كما وجدت في عبدان مفكراً قديراً وجه مبادئها وألف لها الكتب ووضع لها منهاجاً فكرياً يناسب بيئتها الجديدة.

ومع أن بذور الحركة الإسماعيلية ترجع إلى الغلو، فتشارك بذلك مع الخرمية في كثير من المبادئ وخاصة في الاتجاه الاقتصادي، إلا أنها كانت أكثر مرونة وأقدر على الاستفادة من الأوضاع والخبرات الجديدة. وهذا يعود إلى - حد كبير - إلى اختلاف مهد كل من الحركتين؛ فالخرمية حركة إيرانية ألفت تبعة الوضع السيئ على العباسيين العرب وعلى دينهم الذي جلب إليهم السلطة، ومع أنها كانت لها برامج اقتصادية يسارية (تقف عند إعادة توزيع الأراضي على الفلاحين ومحو التباين الطبقي) إلا أنها جعلت هدفها العملي البارز التخلص من حكم العباسيين ومن دينهم وإرجاع مجد إيران والدين المجوسي بشكل ما. أما الإسماعيلية فمهدتها العراق حيث توجد جماعات كبيرة من الأنباط والفرس والسريان إلى جانب العرب، وفيه جماهير من العرب تشكو من التباين الطبقي والظلم نفسيهما اللذين يشكو منهما هؤلاء الجماهير من الموالي، في حين كان فيه قسم من أروستقراطية الفرس والترك تتمتع بالنفوذ والثروة. ولهذا اكتسبت الحركة صفة اقتصادية أممية. ثم إن انتشار الفلسفة اليونانية، وإطلاع زعماء الإسماعيلية على كافة الديانات والثقافات أبان لهم أن الضغط الاجتماعي حصل في المجتمعات غير الإسلامية كما حصل في المجتمع الإسلامي، ولذلك وجهوا هجماتهم ضد جميع الأديان ونسبوا قسماً كبيراً من مسؤولية الشقاء إلى الدين ذاته،

فشجعوا الفلسفة وحاربوا الأديان لا ليستبدلوا بدين رسمي آخر، بل ليتخلصوا منها. ولما كان المجتمع في العراق إسلامياً كان الهجوم بالدرجة الأولى على الإسلام. وإذا تذكرنا أن إمام العوام بالدين لم يتجاوز المظاهر وأنهم لم يكونوا راضين عن حالتهم المعاشية، أدر كنا سبب تأكيد القرامطة على الناحية المادية واستخدامهم الدين (بطريق التأويل وعلم الباطن) كوسيلة لضرب الدين^(٣).

وهناك شيء آخر مهم، وهو أن ثقافة دعاة الإسماعيلية الواسعة، ونظرتهم العملية واهتمامهم بإصلاح الواقع في المجتمعات الإسلامية، دفعهم إلى تعديل مبادئهم لتناسب الوسط الذي يدعون فيه رغم كون الأسس والأهداف واحدة. وخير مثل لتوضيح ذلك، فحص تنظيمات القرامطة في كل من العراق والبحرين لنرى كيف أدى اختلاف الأوضاع في هذين البلدين إلى اختلاف التنظيمات.

فمن الناحية الإثنولوجية، كان سكان السواد مزيجاً من أجناس متعددة كما يتّنا، بينما كان عامة سكان البحرين عرباً بينهم أقلية من الفرس واليهود. ومن الناحية الاجتماعية الاقتصادية، كان عامة سكان السواد يشتغلون بالزراعة مع تباين كبير في مستوى المعيشة، بينما كان أكثر سكان البحرين بدواً رعاة، وبعضهم زراعاً في منطقة الأحساء الخصبة بخاصة، وبينهم أقلية مهمة من التجار وأخرى من الصنائع وأهل الحرف. ومن ناحية معنوية، لم تكن في السواد عصبية عنصرية، بينما كانت في البحرين نزعة عربية. ومن الناحية الثقافية، نجد بساطة في التفكير وعدم الميل إلى التعقيد في الدين في البحرين، يقابل ذلك الفوضى الفكرية والتعقيد مع الجهل في السواد. وأخيراً كانت فترة قرامطة العراق فترة عصيان مؤقت ضد خلفاء أقوياء ولم تتجاوز مدتهم نصف القرن، بينما كوّنوا في البحرين مملكة مستقلة عاشت عدة قرون.

فإذا فهمنا هذا التباين فسنفهم الفروق في تنظيمات القرامطة في السواد والبحرين؛ ففي السواد ألغيت الملكية الفردية، وطبقت اشتراكية تامة يعطى فيها لكل فرد حسب حاجته، بينما يكون مركزه الاجتماعي متناسباً مع خدماته. أما في البحرين فكانت التدابير الاقتصادية تنصف بنزعة يسارية قوية، ولكن ليست اشتراكية بالمعنى الصحيح، وذلك لعدم وجود التطور والتعقيد الاقتصادي الموجود في العراق من جهة، ولأن فعاليات سكان البحرين الاقتصادية كانت في حقول متباينة من زراعة وتجارة ورعي وصناعة، فأبقيت فيها الملكية الفردية، ولكن الحكومة قامت

(٣) الحديث هنا عن الإسماعيلية في دورها الأول، الثوري، وقبل أن تنشأ الدولة الفاطمية التي عدلت الكثير من المبادئ الإسماعيلية وصارت فيها نزعة قوية للمحافظة.

بدور مصرف زراعي صناعي لتسليف الزراع والصناع الأموال عند الحاجة وتشجيعهم في أعمالهم، ومنع الربا لحماية الناس من جشع المرابين. واحتكرت الحكومة التجارة الخارجية وحاولت فتح الأسواق لها في الخارج لتنظيم أمر الصادر والوارد لفائدة الشعب والحكومة، وضربت نقوداً من الرصاص - لا تُقبل خارج البحرين - حتى تمنع (حسب النظرية المتبعة آنئذ) تسرب الثروة إلى الخارج. وأنشئت طواحين مجانية لفائدة الشعب وللتخفيف من أعباء النساء، وخففت الضرائب، وألغى الخراج في منطقة الأحساء للترفيه عن الزراع، وأنشئت مزارع حكومية لتوفير الدخل للخزينة لتقوم الحكومة بخدماتها الاجتماعية. وصفوة القول إن الحكومة اتبعت سياسة من شأنها رفع مستوى المعيشة وتوفير الرخاء لكافة أقسام الشعب.

وبينما كان الحكم مطلقاً بين قرامطة السواد، كان شورياً في البحرين؛ فمع أن الحكم كان في البحرين وراثياً في عائلة أبي سعيد، إلا أنها وراثته مقيدة في رأي مجلس الشورى الأعلى المسمى بمجلس العقدانية. كما كان على الرئيس (ويسمى السيد) استشارة ذلك المجلس الذي يضم أبرز الشخصيات في القضايا السياسية والعسكرية والإدارية، وبذلك أصبح الحكم شورياً يناسب النزعة البدوية إلى الحرية.

وبينما كانت نزعة قرامطة السواد أممية، كانت النزعة في البحرين عربية، فقال شاعرهم:

تولى نبي بني هاشم وهذا نبي بني يعرب
وختاماً نرجح أن التطرف في المبادئ في السواد كان أقوى منه في البحرين لرسوخ وكثرة التقاليد والأساطير الدينية في الأول بالنسبة إلى الثاني.

يتضح إذاً مما مر، أن المجتمع العباسي كان يصطخب بالتيارات الخفية، تلك التيارات التي ما أن خفّ الضغط الخارجي عنها، حتى انفجرت براكينها وكادت تمزق الخلافة العباسية وكل ما تمثل.

ولكن الخلافة أثبتت أنها كانت لا تزال تنطوي على حيوية قوية كامنة. فالأتراك الذين لم يكونوا مدفوعين بهدف معين (غير الأنانية)، أنهكهم التنافس في ما بينهم والنضال مع الخليفة. والأمراء المنفصلون كانوا يرون في رضى بغداد خير وسيلة لجعل حكمهم حكماً مشروعاً ويسعون إلى التفاهم معها وإرضائها. والبيت العباسي أخرج في الموفق (أخ المعتمد والمسيطر عليه) أميراً عبقرياً حازماً بحق المنصور الثاني.

تلت فترة (بين ٢٥٦هـ - ٢٥٩هـ) من البعث السياسي والانتعاش العام، وذلك بنتيجة قوة الموفق والمعتضد وبُعد نظرهما وقابليتهما لإشغال الأتراك في المعارك

وضبطهم. فأخذت الثورات الداخلية التي قام بها الزنج والقرامطة، وأعيد سلطان الخلافة على العراق والجزيرة وغرب إيران والشام ومصر. وانتعشت الماكنة الإدارية وعادت هيبة الوزراء وسيطرتهم على السياسة العامة. وبُذلت جهود لإصلاح نظام الري ولتشجيع الزراعة ولإصلاح نظام الجباية. وقُضي على فوضى الأعراب وأعيدت السكينة إلى البلاد، فذاقت بعض الرفاه، ووضع حد لأزمات الخزينة. ولعل رجوع المعتمد إلى بغداد كان دليلاً على تقلص نفوذ الترك وعنواناً للبعث الجديد. وظن الناس أن عصر الخلفاء الأول قد عاد.

ولكن نصف قرن كان كافياً ليُظهر أن الانتعاش لم يكن راسخ الأركان، وأنه كان نتيجة وقتية لجهود الموفق والمعتضد، وأن عناصر التفسخ كانت كامنة تنتظر الفرصة؛ فالترك خفت صوته ولكنهم بقوا عماد الجيش وعلى استعداد للتدخل في السياسة متى سنحت الفرصة. والمكتفي الذي خلف المعتضد (٢٨٩ هـ - ٢٩٥ هـ) أظهر في مرضه الأخير ضعفاً وأنانية مضرين؛ إذ إنه لم يرد أن تنتقل الخلافة إلى أبناء عمه، مع أن أخاه جعفر (المقتدر بعدئذ) كان طفلاً، فلم يبت في أمر العهد وبذلك تركه للوزراء والكتاب، وكان هؤلاء في وضع مؤلم، فما أن رجع إليهم نفوذهم في هذه الفترة حتى أخذوا يتنافسون فيما بينهم، فكل وزير له عصبة تتمتع بالوظائف والثروة عند مجيئه إلى الحكم وتُنسكب وتصادر أموالها عند عزله، ولا شك أن المصادرة (وقد أصبحت عادة) كانت عاملاً هاماً في إذكاء نار الحقد والتنافس بين الوزراء. وقد انقسم الكتاب فعلاً في أيام المكتفي إلى حزبين متناحرين: أحدهما جلب المقتدر إلى الخلافة، وثار الآخر يريد ابن المعتز، وعندئذ تدخل الجيش لتأييد عرش المقتدر، فكان ذلك إعلاناً بشؤم خطير.

هذه اتجاهات كانت تنذر بالشر في مفتح عصر المقتدر، ثم وجدت من الظروف المحيطة ما قوى حدتها حتى جرت بسطان العباسيين إلى الهاوية. فلننظر إذًا: كيف لعبت دورها.

كان الخليفة صبياً (عمره ثلاث عشرة سنة) مترفاً لا خبرة له بالسياسة أو بالإدارة، مبذراً متلافاً، بدد في مدة قصيرة ما في الخزينة، وزعزع ركن الدولة المالي وهو أهم أركانه. وكان الحرم يتمتع بنفوذ كبير. وكان على رأسه السيدة شغب أم الخليفة، ومعها القهرمان (المديرة العامة) وعدد من الجواري الفاتنات. وهن نسوة ثقافتهن محدودة أو معدومة، يملن إلى البذخ والترف وتسيهرن عواطفهن. فأنفقن من دون حساب، وليتهن اكتفين بذلك، ولم يتدخلن في سياسة الدولة وفي عزل الوزراء وتعيينهم، وحتى في القضاء والعدل.

والوزراء والكُتَّاب، كانت بيدهم الإدارة الفعلية (في النصف الأول لحكم المقتدر على الأقل)، ولكنهم كانوا - عدا الوزير علي بن عيسى - جماعة لا تهمهم إلا مصالحهم، فلم يفكروا في إصلاح أو في تنظيم، بل كان همهم جمع المال بكل وسيلة وإعطاء الوظائف لأصدقائهم ومحسوبيهم، والدس على بعضهم، وزاد الوضع سوءاً شعورهم بعدم الاستقرار في وظائفهم؛ إذ كان كل منهم عرضة للعزل في أي لحظة؛ لدس بعضهم على بعض وترحيب الخليفة بالأموال التي يقدمها كل وزير جديد، والأموال التي يستحصلها هذا من سلفه للخزينة، فأضعف ذلك مركز الوزراء ووقف حائلاً دون الاستقرار الإداري وهم كثيراً ما استنجدوا في خصوماتهم بالحرم، وأخطر من ذلك أنهم جرّوا الجيش إلى التدخل في شؤونهم وأدخلوه في حومة السياسة وبذلك نحروا قوتهم بأيديهم، ولم يتورع بعض الوزراء - لأسباب شخصية - عن التحالف مع الجيش ضد الخليفة.

وأدت الخصومة بين الوزراء والكُتَّاب وطمعهم في المال إلى تدمير الهيئة الإدارية وإلى إرهاب الشعب بالضرائب وإلى إهمال نظام الري، كما إنها أدت إلى أزمة مالية وإفلاس مزمن في الخزينة، فكان لذلك أبلغ الأثر في تصديق سلطان الخلافة.

وعاد الجيش إلى التدخل في السياسة وعلى رأسه مؤنس، فأخذ مؤنس منذ قضائه على فتنة ابن المعتز يعتد بفضله ويحاول التدخل في كل شيء. ولكن وجود الوزراء القديرين في أول عصر المقتدر - كابن الفرات - أوقفه عند حده مؤقتاً. إلا أن تخليط الوزراء واشتداد الأزمة المالية ساعده على تأكيد نفوذه، ومن ورائه الجيش الذي صار يستغل كل فرصة لطلب زيادات على الرواتب، أو للمطالبة برواتب متأخرة. وزاد الحال سوءاً العلاقة بين الخليفة ومؤنس. ولما كانت القوة للجيش، صار الأمر بيده في سني المقتدر الأخيرة حتى أنه خلعه سنة ٢١٧ هـ، ثم أرجعه. وقد حاول الخليفة تأكيد سلطته بإذكاء المنافسة والخصام بين فرق الجيش ولكن الأوان قد فات؛ فضعف الوزراء وفراغ الخزينة، وشعور الجيش بالمصلحة المشتركة تجاه الخليفة أحبطت مساعيه وأدت إلى مقتله سنة ٣٢٠ هـ.

وبمقتل المقتدر نحرت الخلافة العباسية كقوة سياسية. فازداد الجيش تعنتاً وطغياناً، حتى لقد ذهب القاهر ضحية حين حاول إيقافه عند حده. وكان الخلفاء الذين تلوا المقتدر من مرشحي الجيش، يوليهم ويعزلهم حسب أهوائه. واستمرت الأزمة المالية على حداثها، ونهب الجباة البلاد.

وأدت الفوضى في المركز إلى انسلاخ كافة الولايات بيد وال استقل أو أمير جديد ظهر، ولم يبق بيد الخلفاء سنة ٣٢٤ هـ إلا المنطقة التي بين بغداد وواسط،

فأصبح سير الإدارة مستحيلاً لفراغ الخزينة وقلة الوارد وضعف الخليفة الذي لم يجد المال لدفع الرواتب. فنتج عن ذلك انتصار جديد مطلق للجيش. إذ اضطر الراضي إلى أن يقبل بتعيين ابن رائق قائد الأتراك في منطقة واسط «أمير الأمراء» في بغداد لقاء دفع ابن رائق للنفقات اللازمة للبلاد وللإدارة والمال والجيش إلى أمير الأمراء ولم يبق للخليفة إلا الاسم. وشارك ابن رائق خليفته حتى في امتيازات الخلافة أو شاراتها وهي ذكر الاسم في الخطبة، وطبعه على السكة.

فتسلط الجيش على كل شيء وانهارت المؤسسات الإدارية، وبطلت الدواوين ولم يبق للوزير إلا الاسم. وبذلك زال الأساس البيروقراطي الذي قامت عليه الدولة العباسية.

وكانت السنوات التي سبقت الفتح البويهي (سنة ٣٢٤ - ٣٣٤) فترة فوضى ونزاع بين الطامحين إلى إمارة الأمراء، لاقت فيها البلاد عامة وبغداد بخاصة، صنوف المذلة والتدمير وذهبت في نهايتها طُمعة سهلة إلى البويهيين الفاتحين.

هذه هي التيارات التي سَيرت الدولة العباسية حتى الفتح البويهي. ولعلنا أوضحنا وحدة التطور وأثر الأوضاع الاقتصادية والأنظمة الإدارية على سير التاريخ العباسي. وسنرجئ تطور التاريخ العباسي في الفترات التالية إلى فرصة أخرى.

ولعلنا وضعنا مثلاً لمعنى النظرة الشاملة وتطبيقها على فترة من تاريخ المسلمين، وهي ولا شك محاولة أولية عليها تفتح آفاقاً جديدة.

عبد العزيز الدوري

٤ تموز/ يوليو ١٩٤٥

الفصل الأول

الوثائق(*)

١ - تكاد المصادر القديمة تجمع على أن الواثق كان أبيض مشرباً حمرة، حسن الوجه، عريض الصدر، كث اللحية، ربة، حسن الجسم، في عينه اليمنى نكتة بياض^(١). وكان على ما يظهر نهماً كثيراً للأكل والشرب^(٢). ولكنه فطن لبيب فصيح ينظم الشعر^(٣)، ويجب الموسيقى حتى أنه صنع مئة صوت^(٤).

أما نظرة المؤرخين المحدثين إلى الواثق فمختلفة كل الاختلاف؛ فالبعض يتطرف في ذمه له تطرفاً كبيراً لتعصب الواثق الديني وطمعه، متناسين مزاياه الأخرى. فمبور يقول: إنه كان ضعيفاً وغير رشيد في إدارته^(٥). ويقول زترشتين: إنه خلو من مزاياء الحكام وأنه كان رجلاً طماعاً متعصباً منغمساً في الملاذ^(٦).

بينما نجد البعض الآخر يغالي في مدحه مغالاة شديدة. فيقول أمير علي: كان الواثق - رغم افتراء بعض الكتاب المتعصبين - حاكماً ماهراً، كريماً صبوراً، واسع المعرفة لم تشب أخلاقه أية شائبة برغم حبه للمعجون^(٧).

(١) عبد الرحمن سنط الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك (بيروت؛ القدس: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥)، ص ١٦٣؛ أبو الحسن علي بن الحسين السعدي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٣٨)، ص ٣١٢؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧ م)، ج ١١، ص ٢٤، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٠هـ/ ١٨٧٣ م)، ج ٧، ص ٢١.

(٢) أبو الحسن علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله، ورقمه، وضبط مبهمه، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ٤، ص ١٩. (٣) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩ م)، ص ٣١٥.

(٤) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، الأغاني (القاهرة: الساسي، [د.ت.ا.])، ج ٩، ص ٢٧٧.

(٥) William Muir, *The Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall: From Original Sources, new and rev.* (٥) ed. by T. H. Weir (Edinburgh: J. Grant, 1924), p. 519.

(٦) دائرة المعارف الإسلامية، مج ٤، ص ١١٩٤.

(٧) مولوي سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي، نقله إلى العربية رياض رأفت (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، [١٩٣٨])، ص ٢٤٥-٢٤٦.

وسنرى أنه لم يكن هذا ولا ذلك. وأن شخصيته في حياته الخاصة هي غيرها في حياته السياسية.

٢ - كانت سياسته استمراراً لسياسة عمه وأبيه. فكان يحب الاعتزال ويبغض «التقليد وأهله» ويشجع نشر العلوم بين الناس^(٨). اقتفى أثر عمه في الاعتزال. وحاول نشر مبادئه وامتحن الناس في خلق القرآن، فكتب إلى القضاة أن يفعلوا ذلك في سائر البلدان وأن لا يميزوا إلا شهادة من قال بالتوحيد^(٩). وتشدد في ذلك، حتى أنه أمر سنة ٢٣١ هـ بامتحان أهل الثغور، فلما رفض أربعة أن يقولوا بخلق القرآن ضرب أعناقهم^(١٠). ولما جرى الفداء سنة ٢٣١ هـ افتدى من الأسرى المسلمين من قال بخلق القرآن فقط^(١١).

وهكذا أصبح الاعتزال رمز المواطنة الكاملة واضطهد غير المعتزلة، فأدى ذلك إلى السخط العام عليه. يقول المسعودي: «شغل نفسه بمحنة الناس في الدين فافسد قلوبهم واوجدتهم السبيل إلى الطعن عليه»^(١٢).

وسرعان ما أدى تشدد الوثائق إلى قيام حركة ضده في بغداد سنة ٢٣١ هـ يحمل لواءها «أصحاب الحديث ومن ينكر القول بخلق القرآن». ويقودها أحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخزاعي^(١٣). وانتشرت الدعوة سرّاً ولكن المؤامرة اكتشفت قبل موعدها. فألقي القبض على أحمد وعلى بعض أنصاره وجيء بهم إلى سامراء. فعقد الوثائق مجلساً عاماً لمحاكمته حضره قاضي قضائه أحمد بن أبي دواد وبعض قضاته. وحكم على أحمد بن نصر بالكفر فقتله الخليفة بيده وتبع أصحابه وسجنهم^(١٤).

وهذه الحركة تدل دلالة واضحة على قوة أعداء المعتزلة رغم استمرار ثلاثة خلفاء على نشرها، فلا تستغرب سهولة ضربها سياسياً في عصر المتوكل.

وسار الوثائق على خطة أبيه في تقريب الأتراك وتقديمهم في الجيش. اعتمد

(٨) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٣٠.

(٩) أحمد بن أبي يعقوب يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، في ١ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩ م)، ج ٣، ص ١٠٧.

(١٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ١٩.

(١١) انظر: المصدر نفسه، ج ١١ ص ١٩ - ٢٠؛ يعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٧، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ١٨.

(١٢) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣١٣.

(١٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٨.

(١٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٨، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ١٤ - ١٥.

عليهم الاعتماد كله وأرسلهم إلى قلب الجزيرة لضرب الثوار العرب كما أعطى الولايات الواسعة لقوادهم ورؤسائهم؛ فقد ولي أشناس «من بابه إلى آخر عمل المغرب»^(١٥) وولي إيتاخ خراسان والسند وكور دجلة^(١٦). ولكن مساوئ تقريبهم لم تظهر في خلافته.

واقتمدى بالمأمون في سياسة التسامح مع العلويين. وأحسن إليهم وبألف في إكرامهم ومنحهم الأموال^(١٧).

٣ - حدثت بعض الاضطرابات في خلافة الواثق، ولكنها لم تكن خطرة ولعل أهمها اضطراب بعض القبائل في الجزيرة وإقلاقها الأمن، ولا شك أن هذه بادرة إن دلت على شيء فإنها تدل على ضعف الحكومة المركزية أو إهمالها. كما إنها كانت بدء ذلك الدور الهدام الذي لعبه البدو في شؤون المملكة العباسية منذ هذا الوقت حتى سقوطها؛ ففي سنة ٢٣٠ هـ كان بنو سليم يعيشون حول المدينة ويأخذون ما أرادوا من الأسواق وبأي سعر أحبوا. ثم اعتدوا على بني كنانة وباهله وقتلوا بعضهم. ولما أرسل عامل المدينة حملة ضدهم هزموها وقتلوا قائدها. فقويت شوكتهم وزاد سوء تصرفهم وقطعوا طريق الحج بين مكة والمدينة ثم بايعوا بالخلافة رجلاً منهم. فأرسل الواثق إليهم سنة ٢٣٠ هـ بغاً الكبير في الشاكرية والأترار والمغاربة فهزمهم ثم دعاهم إلى لآمان فأجابوه واحتبس عنده منهم من وصف بالشر والفساد وهم زهاء ألف رجل وترك الباقيين. ثم توجه إلى بني هلال وعرض عليهم مثل الذي عرض على بني سليم فأجابوه وأخذ منهم نحواً من ٣٠٠ رجل من المفسدين وسجنهم في المدينة.

وفي السنة التالية (سنة ٢٣١ هـ) تغلبت فزارة ومرة على فذك، فأرسل إليهم حملة فهربوا إلى الشام. ثم جاءه جماعة من بطون غطفان وفزارة وأشجع وثعلبة، فاستحلفهم بالإيمان المؤكدة أن لا يتخلفوا عنه متى دعاهم فحلفوا. ثم سار إلى بني كلاب فاستأمنوا فحبس في المدينة من أهل الفساد نحواً من (١٠٠٠ - ١٣٠٠) وترك الباقيين^(١٨).

وفي سنة ٢٣١ هـ تذر الشاعر عُمارة بن عقيل بن بلال بن جرير الخطفي إلى الخليفة من بني نمير وأخبره بعبثهم وفسادهم في الأرض وإغارتهم على الناس وعلى

(١٥) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٠٤.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٥.

(١٧) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ١٦٣؛ ابن الطفطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢١٥، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢١.

(١٨) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨ و ١٣؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ١٢ - ١٣ و ١٥، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٥.

اليمامة وما جاورها. فأمر الخليفة بُغا بأن يسير إليهم من المدينة فتحرك في صفر سنة ٢٣١ هـ وانتصر عليهم بعد معارك كاد يُقضى عليه فيها. ثم تتبعهم حتى أقبل عدة من ساداتهم يطلبون الأمان لأنفسهم ولبطونهم فأمنهم وأنسهم ثم قيد منهم نحواً من ٨٠٠ رجل وأخذهم معه إلى سامراء. وكذلك من سجن في المدينة^(١٩).

واضطربت أرمينيا «وتحرك بها قوم من العرب والبطارقة والمتغلبين وتغلب ملوك الجبال وباب الأبواب على ما يليهم وضعف أمر السلطان»، ولكن الواثق أرسل إليهم حملة فأخضعهم من جديد^(٢٠).

وقام الخوارج بثورة صغيرة برئاسة محمد بن عمرو الشيباني بديار ربيعة، فقضى على الحركة وأسر زعيمها وجاء به إلى سامراء حيث سجن^(٢١).

٤ - أما في علاقته مع البيزنطيين فلم يحصل ما يستدعي الانتباه غير فداء كان سنة ٢٣١ هـ؛ فقد قدم في آخر سنة ٢٣٠ هـ وفد بيزنطي يقترح الفداء، فعتن يوم ١٠ محرم سنة ٢٣١ هـ موعداً لذلك^(٢٢). وجرى الفداء على نهر اللامس على مسيرة من طرسوس. وكان عدد الأسرى من المسلمين عند الطبري ٣٠٠٠ رجل و٦٠٠ امرأة^(٢٣). وعند ابن العبري^(٢٤) وابن الأثير^(٢٥) الرجال ٤٤٦٠ والنساء والصبيان ٨٠٠ وأهل ذمة المسلمين ١٠٠. وعلى كل حال، فقد كان أسرى المسلمين أكثر من أسرى الروم ولذلك وجه الواثق إلى بغداد والرقعة لابتياح «الريق من ممالك الروم» ولكن العدة لم تتم «فاخرج ... من قصره من النساء الروميات العجائز وغيرهن حتى تمت العدة»^(٢٦).

٥ - كان عصر الواثق عصر هدوء نسبي، ولكننا لا ندري هل لازم ذلك رخاء نسبي؟ فقد كان الواثق متفقداً لرعيته^(٢٧) يحسن إلى الناس^(٢٨) وقد «فرق في أهل

(١٩) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٢ - ٢٤.

(٢٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٢٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٩.

(٢٤) أبو الفرج يوحنا غريغوريوس بن العبري، تاريخ مختصر الدول، وقف على طبعه الأب أنطون صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠)، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

(٢٥) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ١٧.

(٢٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ١٩ - ٢٠.

(٢٧) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٩.

(٢٨) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ٢١.

الحرمين أموالاً لا تحصى حتى أنه لم يوجد في أيامه بالحرمين سائل»^(٢٩). ومن مظاهر عطفه أن الكرخ احترقت في أيامه فعجز الفقراء عن عمارة أملاكهم وانتقلوا عنها فأعطاهم مليون درهم «معونة على إصلاح المنازل»^(٣٠). كما إنه أعطى المال لأهل فرغانه لسد بئق وحفر نهر هناك. وشجع التجارة فأمر سنة ٢٣٢ هـ بترك جباية أعشار سفن البحر^(٣١). ويقول اليعقوبي: «وفرق على قوم من التجار أموالاً جمة . . . وأسقط ما كان يؤخذ ممن يرد في بحر الصين من العشر»^(٣٢).

ولكن الواثق يلام لأنه أكثر من مصادرة موظفيه حتى صارت سنة سيئة لمن خلفه ومصدراً يعول عليه في أوقات الحاجة. ولا شك في أن لذلك أسوأ الأثر في الإدارة وفي الاستقرار المالي، ففي سنة ٢٢٩ هـ «حبس . . . الكتاب وألزمهم أموالاً عظيمة وأخذ من أحمد بن إسرائيل ثمانين ألف دينار بعد أن ضربه، ومن سليمان بن وهب كاتب ايتاخ ٤٠٠ ألف دينار، ومن الحسن بن وهب ١٤ ألف دينار، ومن إبراهيم بن رياح وكاتبه ١٠٠ ألف دينار، ومن أحمد بن الخطيب وكتابه ألف ألف دينار، ومن نجاح ٦٠ ألف دينار، ومن أبي الوزير ١٤٠ ألف دينار»^(٣٣).

ولا بد أن نشرك في المسؤولية المترتبة على حكم الواثق قاضيه بطل الاعتزال أحمد بن أبي دواد ووزيره محمد بن عبد الملك الزيات؛ إذ «كان لا يصدر إلا عن رأيهما ولا يعاب عليهما في ما رأيا وقلدهما الأمر وفوض إليهما ملكه»^(٣٤) ولا شك في أن استبقاء الواثق لابن الزيات في الوزارة رغم سخطه عليه وهو أمير دليل على مقدرة ابن الزيات وعلى اتزان الواثق وقد قال له «والله ما ابقيتك إلا خوفاً من خلو الدولة من مثلك وسأكفر عن يميني فاني أجد عن المال عوضاً ولا أجد عن مثلك عوضاً»^(٣٥).

وأخيراً أرى أن أهم نتيجة للهدوء في عصر الواثق تعاظم نفوذ الترك إلى درجة جعلت المتوكل يفكر في تقليله، فجرى صراع صامت قوي أدى إلى انتصار الأتراك.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢١.

(٣٠) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ١٦٣، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٠٨.

(٣١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ١٤.

(٣٢) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٨.

(٣٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ٧.

(٣٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٩.

(٣٥) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٣١٤.

الفصل الثاني

المتوكل(*)

(*) ٢٤ ذو الحجة ٢٣٢ هـ - ٤ شوال ٢٤٧ هـ / ١١ آب / أغسطس ٨٤٧ م - ١١ كانون الأول / ديسمبر

١ - توفي الوثائق دون عهد؛ إذ رفض الاقتراح بتسمية خلف له قائلاً: «لا يراني الله أتقلدها حياً وميتاً»^(١). وترك الأمر لرجال الحاشية فاجتمع في دار الخليفة قاضي القضاة أحمد بن أبي دواد والوزير ابن الزيات، وأحمد بن أبي خالد أبو الوزير وعمر بن فرج من رؤساء الكتاب، ووصيف وايتاخ من قواد الأتراك وأرادوا البيعة لابن الوثائق: ولكنهم عدلوا عنه لصغر سنه وقصره واحتج وصيف وقال: «أما تتقون الله! تولون مثل هذا الخلافة وهو لا يجوز معه الصلاة؟» فعدلوا عنه إلى أخ الوثائق. فألبسه قاضي القضاة الملابس وسلّم عليه بالخلافة. وكانت بيعته الخاصة في تلك الساعة ثم بايعه الناس البيعة العامة مساء^(٢).

وهكذا تمت بيعة المتوكل. وقد لعب الترك فيها دوراً مهماً. ولكن اشتراك رجال الإدارة قلل من خطر هذه التجربة^(٣). ويرى بووين (Bowen) أن الترك هم الذين اختاروا المتوكل^(٤)؛ فاختيارهم الخليفة يدل على أن نفوذهم قد استفحل جداً فبات اصطدامهم بخليفة قوي كالمتوكل أمراً منتظراً.

٢ - كان المتوكل كما يظهر من المصادر القديمة، أسمر رقيق البشرة يضرب لونه إلى الصفرة خفيف اللحية حسن الوجه كبير العينين خفيف العارضين نحيفاً مهيباً إلا أنه ليس بالطويل^(٥).

(١) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣ في ١ (النصف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ٣، ص ٢٠٨.

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٣ في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م)، ج ١١، ص ٢٧.

(٣) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٨.

(٤) Harold Bowen, *The Life and Times of 'Ali Ibn Isà*, «the Good Vizier» (Cambridge, [Eng.]: (٤) Cambridge University Press, 1928), p. 803.

(٥) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٣٨)، ص ٣١٣ - ٣١٤؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٦٧؛ عبد الرحمن سننيط الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك (بيروت؛ القدس: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥)، ص ١٦٤، وأبو العباس أحمد بن يوسف القرمانلي، أخبار الدول وآثار الأول (طبع حجر)، ص ١٥٩.

ويوصف المتوكل بسهولة الأخلاق والاعتدال في صرف الأموال مع ميل إلى الكرم. كما يوصف بالحزم والشدة والقسوة والالتجاء إلى الغدر متى اقتضى الحال ذلك كما فعل بايتاخ. وكذلك يوصف بالانهماك في اللهو والشراب، فلم ير البعض مبالغة في القول إنه كانت لديه أربعة آلاف سرية^(٦).

وقد أحب المتوكل العمارة. فأنفق أموالاً طائلة على القصور والأبنية.

٣ - واجه المتوكل قوة المعتزلة واستبدادهم من جانب، وزيادة نفوذ الأتراك زيادة خطرة من جانب آخر، ولكنه لم يكن معتزلياً، وكان يخشى الأتراك بالرغم من مساعدتهم له في الوصول إلى الحكم. فاتبع سياسة جديدة اقتضتها ظروفه وميوله؛ إذ قرر ضرب المعتزلة مستعيناً بمساندة الفقهاء من أهل السنة الذين التف الحزب العربي في المملكة حولهم. ويظهر أن حركة الاعتزال اقتصر على بعض المثقفين بينما بقي السواد الأعظم محافظاً. وهذا يفسر نجاح المتوكل في ضرب قسوة المعتزلة السياسية من دون أن يجابه بثورة أو عصيان. فنهى الناس عن الكلام في القرآن وأمرهم بالتقليد وأمر الشيوخ بالتحديث وإظهار السنة. وأطلق من سجنه الوثائق لتمسكه بقول أهل السنة وأخرج أحمد بن حنبل من السجن ٢٤٢ هـ وأكرمه^(٧).

ولكن سياسة الرجوع إلى السنة صاحبها اضطهاد للمذاهب الأخرى. فتشدد في مطاردة العلويين وأنصارهم ونكل بهم وصادر أموالهم^(٨). وقد تطرف في كرهه للعلويين حتى أنه كان يبغض أسلافه الثلاثة ليلهم إلى العلويين^(٩). وأمر بهدم قبر الحسين وما حوله من المنازل والدور وحاول أن يخفي معالمة، ومنع الناس من زيارته. وقرب جماعة كانوا مشهورين ببغضهم لآل علي فزادوا الطين بلة بأن «كانوا يخوفونه من العلويين ويشيرون عليه بإبعادهم... الإساءة إليهم، ثم حسنوا له الواقعة في أسلافهم الذين يعتقد الناس علو منزلتهم في الدين»^(١٠). فذهب إلى السخرية علناً من علي.

(٦) الأربلي، المصدر نفسه، ص ١٦٤؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله، ورقمه، وضبط مبهمه، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرءاء، ١٩٣٨)، ج ٤، ص ٣٨؛ القرماني، المصدر نفسه، ص ١٥٩ و١٦١، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٠٩.

(٧) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٣٧؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٩؛ أبو الفرج يوحنا غريغوريوس بن العبري، تاريخ مختصر الدول، وقف على طبعه الأب أنطون صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠)، ص ٢٤٨-٢٤٩، والقرماني، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٠ هـ/ [١٨٧٣ م])، ج ٧، ص ٣٦.

(٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٧.

(١٠) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٧، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٤٤.

فأظهرت هذه السياسة الهوجاء عدم إمكان التفاهم بين العلويين والعباسيين، وجلبت سخط قسم كبير من الناس حتى قال ابن الأثير: «فغطت هذه السيئة جميع حسناته»^(١١).

واضطهد المتوكل الذميين وكان وضعهم قبله حسناً. ولعله كان مسوقاً إلى ذلك بإرضاء العامة. ففرض عليهم نوعاً خاصاً من الزي «وقيد تصرفاتهم العامة»، بأن أمرهم سنة ٢٣٥ هـ «لبس الطيالة العسلية وشد الزنانير وركوب السروج بالركب الخشب وعمل كرتين في مؤخرة السروج، وعمل رقعتين على لباس ممالكهم مخالفين لون الثوب كل واحد منهما قدر أربع أصابع ولون كل واحد منهما غير لون الأخرى. ومن خرج من نسائهم تلبس أزراراً عسلياً، ومنعهم من لبس المناطق . . وان يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب». ومنعهم «ان يظهروا في شعائنيهم صلياً، وان يستعملوه في الطريق. وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض». كما إنه أمر بهدم كنائسهم الجديدة^(١٢). ومنع المسلمين من تدريس أولادهم^(١٣). وحظر استعمالهم في الوظائف^(١٤). حتى أنه نحى سنة ٢٤٢ هـ المسيحي الذي كان يراقب مقياس النيل^(١٥).

ويقول تريتون (Tritton) أن المتوكل كان أول خليفة شرع منع بناء كنائس جديدة. ثم أكد تباين زي الذميين عن المسلمين بعد أربع سنوات إذ أمر «بأخذ أهل الذمة بابس دراعتين عسليتين على الأقبية والدرايع وبالاقتصار في مراكبهم على ركوب البغال والحميز دون الخيل والبراذين». كما إنه شدد من جديد على «هدم البيع المحدث في الإسلام»^(١٦).

وفرض المتوكل ضريبة جديدة على أهل الذمة. فأمر «بأخذ العشر من منازلهم»^(١٧). ولما اشترك مسيحيو حمص في الثورة ضد العامل سنة ٢٤٢ هـ أمر بإخراجهم من مدينتهم «وهدم كنائسهم وأدخل بيعتهم في الجامع»^(١٨). وكان

(١١) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٧.

(١٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢١٢.

(١٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٢٦.

(١٤) المصدر نفسه، ج ١١، ٢٦، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ٣٤ - ٣٥.

(١٥) Arthur Stanley Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects* (London: Oxford University Press, 1930), p. 23.

(١٦) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٧، والطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٦.

(١٧) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٧.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥.

الغرض من هذه السياسة جلب ود الرأي العام، وخلق كتلة قوية تؤيد الخليفة. وهي في ذاتها تتعلق بمحاولته لتقليل نفوذ الترك وضربهم بعد ازدياد نفوذهم إلى درجة خطرة.

وقد سار في مقاومته لنفوذ الترك بصورة بطيئة، فكانت أيامه سلسلة نزاع صامت بينه وبين حرسه انتهت بفشله ومقتله.

بدأ المتوكل بايتاخ «وكان إليه الجيش والمغاربة والأتراك والموالي والبريد والحجابة ودار الخلافة»^(١٩)، إضافة إلى الإشراف على بيوت الأموال وبذلك كانت سلطته خطراً على الخليفة. ولم يتردد ايتاخ في إظهار غروره. فأخذ الخليفة يدبر عليه. وفعلاً أرسل إليه من حسن له الحج، ففعل ذلك ايتاخ فأسرع المتوكل بنقل الحجابة إلى وصيف ثم دبر مؤامرة مع حاكم بغداد بأن يسجنه عند رجوعه فنجحت المؤامرة، ومات ايتاخ في السجن ٥ جمادى الآخرة سنة ٢٣٥ هـ^(٢٠). وكانت بغداد المحل المناسب لهذا المشروع لبغض أهلها للترك ولبعد ايتاخ عن انصاره حتى قال الطبري «ولو لم يؤخذ ببغداد ما قدروا على أخذه، ولو دخل سامراء فأراد بأصحابه قتل جميع من خالفه أمكنه ذلك»^(٢١). أما اليعقوبي فيذكر أن ايتاخ أراد أن يوقع بالخليفة فلما لم يمكنه ذلك طلب الحج فسمح له الخليفة بذلك ثم دبر سجنه ومقتله في بغداد، وأنه صادر أموال عامل مصر لمكاتبته ايتاخ^(٢٢).

وبقي المتوكل يشعر بضعف مركزه، وبأنه في وسط جيش لا يدين له بولاء خاص، ففكر في نقل مركز حكمه إلى محل آخر يتخلص فيه من نفوذ الترك ويكون فيه بين عنصر يؤيده وهو العنصر العربي لأنه لاحظ فشل سياسة التعاون مع الفرس والأتراك، ولذلك فكر في دمشق التي كان النفوذ التركي والفارسي فيها معدوماً، كما إنها تتعصب للسنة وتكره العلويين، فهي بذلك تتفق وميوله. وفعلاً أنتقل إليها في صفر ٢٤٢ هـ «وعزم على المقام بها ونقل دواوين الملك إليها وأمر بالبناء بها»^(٢٣). ولكن الأتراك أدركوا خطر الوضع فأجبروه على الرجوع بعد أن قام بها شهرين وأياماً^(٢٤)، إذ بدأوا بالضجيج ضده يطلبون أرزاقهم وأرزاق عيالهم وجردوا

(١٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٣.

(٢٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٤.

(٢١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٣-٣٥، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٩-٣١.

(٢٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢١٠.

(٢٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٥٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٥٦.

السلاح. ثم لم يقنعوا باستلام أعطيائهم بل فكروا في قتله كما يقول المسعودي. فلم ينجحوا لتأييد بُغا الكبير للخليفة وهكذا اضطروا إلى الرجوع. ويؤيد هذا قول اليعقوبي بأن رجوع الخليفة كان لحذره من موقف الأتراك^(٢٥).

ويعطي بعض المؤرخين تفسيراً آخر لرجوع الخليفة إلى سامراء فيقولون: إن الهواء بدمشق بارد ندي والماء ثقيل والرياح تهب مع العصر، فلا تزال تشتد حتى يمضي عامة الليل وهي كثيرة البراغيث^(٢٦). لكن هذا التفسير اعتدائي، فالمسعودي يبين أن المتوكل لم ينزل دمشق نفسها بل نزل «على ساعة من المدينة في أعلى الأرض»^(٢٧) ويؤكد البعض على برودة الهواء وأن الثلج «حلل... بين السابلة والميرة»^(٢٨) مع العلم أن المتوكل كان هناك بين صفر وربيع الثاني (بين أيار/ مايو وتموز/ يوليو أي في وسط الصيف)^(٢٩).

وهكذا فشل المتوكل في هذه المحاولة تجاه مقاومة الأتراك وسرعة انتباههم للأمر.

ثم لم يستقر الخليفة في سامراء ذاتها بل قرر الانتقال إلى شمالها، ففي سنة ٢٤٥ هـ أو ٢٤٦ هـ انتقل إلى موضع يقال له الماحوزة على ثلاثة فراسخ من سامراء^(٣٠). وأمر بالبناء هناك، وأقطع القواد وأصحابه وأمر بحفر نهر مصدره من خمسة فراسخ شمال مدينته الجديدة التي سماها «الخاصة المتوكلية»^(٣١). ولعله أراد بذلك تقليل ضغط الترك عليه والابتعاد عن خصومه ولعل أوضح دليل على ذلك نقض هذه المدينة حال مقتله.

واستمر يدبر ضد الترك قال المسعودي «وجفا الموالي من الأتراك واطرحهم وحط مراتبهم وعمل على الاستبداد بهم والاستظهار عليهم»^(٣٢). وقد خطا خطوة عملية في ذلك بأن أدخل فرقة عربية في الجيش، «اذ ضم إلى وزيره عبد الله بن يحيى بن خاقان نحواً من اثني عشر ألفاً من العرب والصعاليك وغيرهم برسم المعتز وكان في

(٢٥) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٥ - ٢٤٦، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٦٥.

(٢٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٥٦.

(٢٧) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٥.

(٢٨) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ٦٦.

(٢٩) William Muir, *The Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall: From Original Sources*, new and rev. ed. by T. H. Weir (Edinburgh: J. Grant, 1924), p. 528.

(٣٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢١٦.

(٣١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٥٦ - ٥٧.

(٣٢) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣١٢.

حجره». وضاق ذرعاً بتصرف الأتراك بأموال الدولة «وجعل يحيل الآراء في استئصالهم»^(٣٣). وحاول تشتيت الزعماء فقبض على ضياع وصيف وأقطعها للفتح بن خاقان^(٣٤). كما إنه عزم على الفتك به وبيغاً^(٣٥). غير أن الترك استغلوا الخلاف بينه وبين ابنه المستنصر فعاجلوه وقتلوه كما سنرى.

٤ - أ) وكان وزراء المتوكل طوع أمره. إذ أبقي محمد بن الملك الزيات في الوزارة ولكنه كان يحقد عليه لسوء معاملته له في حياة أخيه فنكبه بعد أربعين يوماً^(٣٦) وصادر أمواله وعذبه حتى مات^(٣٧). وكان هذا «رجلاً شديداً القسوة قليل الرحمة جباهاً للناس، كثير الاستخفاف بهم لا يعرف له إحسان إلى أحد ولا معروف عنده، وكان يقول الحياء خنث والرحمة ضعف والسخاء حق، فلما نكب لم ير إلا شامت به وفرح بنكبته»^(٣٨).

ثم استكتب بعده أحمد بن خالد المعروف بأبي الوزير من دون تسميته بالوزارة، ثم نكبه. ثم استوزر الجرجرائي «وكان شيخاً ظريفاً حسن الأدب عالماً بالغناء مشتهراً به فخف على قلب المتوكل». ثم نكبه لكثرة السعايات عليه وأبدى رغبة في استيزار حدث وقال ضجرت من المشايخ فاستوزر عبد الله بن يحيى خاقان، وكان «حسن الخط له معرفة في الحساب والاستيفاء... وكان كريماً حسن الأخلاق. وكان كرمه أيضاً يستر كثيراً من عيوبه، وكان فيه تعفف»^(٣٩) وبقي في الوزارة حتى مقتل المتوكل.

ولكن الوزراء المعزولين كانوا عرضة للمصادرة كما حصل لابن الزيات ولابن الوزير. ويظهر أن نفوذ الأتراك كان يحد من سلطة الوزير^(٤٠).

٤ - ب) يذكر اليعقوبي أن المتوكل «أمر سنة ٢٣٤ هـ أن يسلم الناس على ابنه محمد بالامرة ويدعي له على المنابر وكتب بذلك إلى الآفاق»^(٤١). وفي سنة ٢٣٥ هـ/

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٦٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٦٤، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٦٩.

(٣٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٠٩.

(٣٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧ - ٢٩.

(٣٨) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٩.

(٣٩) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة:

شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/ [١٨٩٩م])، ص ٢١٥ - ٢١٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٤١) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٧.

٨٥٠ م نظم ولاية العهد فعقد لأولاده الثلاثة: محمد وسماء المنتصر، وأبي عبيد الله (اسمه محمد أو الزبير أو طلحة) ولقبه المعتز، وإبراهيم ولقبه المؤيد (في ٢ - ٣ ذي الحجة) وعقد لكل واحد منهم لواءين أحدهما أسود وهو لواء العهد والآخر أبيض وهو لواء العمل^(٤٢). وقسم الإمبراطورية بين الثلاثة: فكانت حصّة الأسد للمنتصر، بينما كانت حصّة المؤيد الحصّة الصغرى. فضم إلى المنتصر أفريقيا والمغرب كله من عريش مصر إلى حيث بلغ سلطانه حتى المغرب، وجند قنشرين والعواصم والثغور الشامية والجزيرة والجزيرة والسود والحرمين والجزيرة العربية والسند والأهواز ومستغلات سامراء ومنطقة الجبال، وصدقات العرب بالبصرة^(٤٣). وولى المعتز على كور خراسان وكور فارس. وولى المؤيد على أربعة من أجناد الشام فقط، وهي جند دمشق وجند حمص وجند الأردن وجند فلسطين^(٤٤).

وكان المنتصر وحده قد وصل سنأ يساعده على التدخل الفعلي في أمور الدولة (١٣ سنة لأن سنة عند مجيئه للحكم ٢٥ سنة) بينما كان المؤيد حدثاً، والمعتز طفلاً، ولذلك عين المتوكل لكل منهم كاتباً يشرف على إدارة ولاياته^(٤٥).

وبعد خمس سنوات أضاف المتوكل إلى ابنه المعتز خزن بيوت الأموال في جميع الآفاق، ودور الضرب، وأمر بضرب اسمه على الدراهم^(٤٦).

ولكن المتوكل لم ينجح في تنظيمه، أن الخصومات بين أفراد العائلة المالكة ودسائس الحاشية، أدت إلى تحطيم خطته وساعدت على قتله.

٤ - ج) أراد المتوكل أن يقوم بإصلاح زراعي مهم، فحاول تأخير موعد الجباية لحل مشكلة هامة. فقد كان الخراج يجبي قبل نضوج الزرع، فكان الزراع يضطرون إلى الاقتراض، ويخسرون كثيراً حتى هجر البعض أراضيهم. وكانت هذه المشكلة موجودة منذ العصر الأموي، فأمر أن يؤخر الموعد من نيسان/أبريل إلى ١٧ حزيران/يونيو. ولكن مقتله حال دون تنفيذ هذا الإصلاح^(٤٧).

(٤٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك.

(٤٣) يجعل اليعقوبي الجبل في حصّة المعتز. انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١١.

(٤٤) اليعقوبي يضيف أرمينيا وأذربيجان بينما الطبري يجعلها في حصّة المعتز. انظر: Nabia Abbot, «Arabic Papyri on the Reign of Gafar Al-Mutawakkil,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, vol. 92, nos. 1-3 (1938), p. 89.

(٤٥) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١١.

(٤٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٣٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٦٠، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ٥٧ - ٥٨.

وفي سنة ٢٤١ جعل كورة سميساط عشرية وكانت خراجية^(٤٨) ولعل أهلها ادعوا بأنها ملك المحاربين. ولعل الضرورة العسكرية ساعدتهم على طلبهم.

وأكثر المتوكل من المصادرات حتى أصبحت شبه ضريبة على الموظفين الكبار ولعله اعتبرها وسيلة لاسترجاع بعض أموال الدولة التي أخذوها بطرق غير مشروعة. كما إن كثرة النفقات وقلة الوارد دفعت الخليفة إلى هذه الوسيلة. ويمكن الحصول على فكرة عن بذخه من نفقاته على الدور التي بناها، فقد بنى «قصوراً أنفق عليها أموالاً عظماً، منها الشاه والعروس والشباز والبديع والغريب والبرج. وانفق على البرج ألف ألف وسبعمائة ألف دينار»^(٤٩) وانفق في بناء الماحوزة «أكثر من ألف ألف دينار»^(٥٠). وخصص للنفقة على النهر الذي أجراه إليها ٢٠٠ ألف دينار. والأمثلة على مصادراته كثيرة^(٥١).

٥ - ساعدت الفوضى في المركز على إضعاف كيان الدولة وعلى حصول الاضطرابات فيها. فحصلت ثورة في أذربيجان بزعامة محمد بن البعيث، وكانت ربيعة العنصر الأساسي فيها. فأرسل المتوكل لإخمادها فرقتين ولكنهما لم تحمداها، حتى ذهب بُغا الشراي، فاستطاع بدهائه أن يحمدها (سنة ٢٣٥)^(٥٢).

وفي سجستان ظهر الصفارون وبدأوا بتكوين إمارتهم التي قضت على آل طاهر^(٥٣). واضطربت أرمينيا «وتحرك بها جماعة من البطارقة وغيرهم وتغلبوا على نواحيهم»^(٥٤). وكان زعيمهم بقراط بن أشوط، (وكان يقال له بطريق البطارقة)، يريد الامارة والانفصال، فأرسل المتوكل إليها يوسف بن محمد^(٥٥). فكاتب البطارقة فاجابه بعضهم وخرج بقراط إليه على الأمان فحملة يوسف مع ابنه إلى المتوكل^(٥٦). فاجتمع البطارقة مع ابن أخي بقراط ضد الوالي وهاجموه وقتلوه ومن معه في الشتاء.

(٤٨) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٠.

(٤٩) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢١٥.

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٦٠.

(٥١) انظر: المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٠-٣١، ٣٥-٤٥؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧-٢٦.

(٥٢) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٠-٢١١.

(٥٣) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٧، و: Muir, *The Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall: From Original Sources*, p. 526.

(٥٤) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٣.

(٥٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٤٥.

(٥٦) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ٢٨.

فأرسل المتوكل إليهم بُغا الشرايبي (الصغير) فسار إلى معقلهم الرئيس فحاربهم وقتل منهم زهاء ٣٠ ألف وسبى منهم خلقاً كثيراً، ثم فتح ديبيل وحاصر تفلّيس وكان فيها اسحق بن إسماعيل الأموي مستقلاً فضرّ بها بالمتجنّيق ومات في الحريق حوالي ٥٠ ألف^(٥٧) «وهرب منهم جماعة وكاتبوا الروم وصاحب الخزر وصاحب الصقالية واجتمعوا في خلق عظيم» فكتب بُغا إلى المتوكل فأرسل له نجدة بقيادة محمد بن خالد بن يزيد بن مزيد الشيباني، فسكن المتحرّكون وَاوَمِنُوا^(٥٨).

ونكث البجّة وهم «جنس من أجناس الحبش» العهد الذي لهم مع المسلمين وكانوا يؤدّون بموجبه «أربعمئة مثقال تبر قبل أن يطبخ ويصفى» إلى عامل مصر. وامتنعوا سنة ٢٢٧ هـ عن أداء الخراج، فكتب عامل البريد نجبر الخليفة بذلك وبأن البجّة خرجت «من بلادها إلى معادن الذهب والجوهر وهي على التخوم في ما بين أرض مصر وبلاد البجة فقتلوا عدة من المسلمين ممن كان يعمل في المعادن ويستخرج الذهب والجوهر وسبوا عدة من ذراريهم ونسائهم، وذكروا أن المعادن كانت لهم وأنهم لا يأذنون للمسلمين في دخولها، وأن ذلك أوحش جميع من كان يعمل في المعادن من المسلمين، فانصرفوا عنها خوفاً على أنفسهم وذراريهم. فانقطع بذلك ما كان يُوخذ للسلطان بحق الخمس من الذهب والفضة والجوهر». فاضطرب المتوكل لبعده المسافة ووعورة الأرض. ولما زادت تعدياتهم وجه حملة وطلب من عامل مصر إمدادها، وحملت إليها المؤن من البحر فهزم البجة وأجاب رئيسهم (علي بابا) إلى الشروط السابقة ودفع خراج الأربع سنوات الذي لم يدفع وحمل إلى سامراء حيث استقبل بحفاوة. ويروي أنه كان يحمل صنماً معه يعبدّه فاستنكر أهل سامراء ذلك^(٥٩).

وحدثت ثورة في حمص سنة ٢٤٠ - ٢٤١ هـ وطرّد أهلها العامل. فأمره المتوكل بمحاربتهم وأمدّه بجند من دمشق والرملة فأخضع الثورة^(٦٠).

٦ - تقتصر العلاقات مع البيزنطيين على عزوات صغيرة من الجانبين وتبادل الأسرى بين حين وآخر. وقد كان البيزنطيون أكثر فعالية من المسلمين في هذه الفترة.

(٥٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٤٥ - ٤٨، وابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٤٧.

(٥٨) المصدران نفسهما، ج ١١، ص ٤٥ - ٤٨، و٢٤٧ على التوالي؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢١٤، و

(٥٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٥٢ - ٥٤، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ٥٠ -

ففي سنة ٢٣٨ هـ هجم أسطول بيزنطي من ثلاثمئة مركب على مصر فرسا مئة منها في دمياط وكانت خالية من الجند آنذ لأن أمير مصر دعاهم إلى الفسطاط لحفل خاص «فنهبوا واحرقوا وسبوا واحرقوا جامعها وأخذوا ما بها من سلاح ومتاع . . . وسبوا ما بها من النساء المسلمات والذميات نحو ٦٠٠ امرأة^(٦١). فساروا إلى أشنوم (قلعة) تنيس وعليه بابان من حديد من عمل المتوكل فنهبوا ما فيه من سلاح واخذوا البابين وهربوا».

وفي سنة ٢٤١ هـ اغار الروم على عين زربة فاخذوا من بها الزط مع نسائهم ودراريهم ودوابهم^(٦٢) وفي تلك السنة حصل الفداء على نهر اللامس (١٢ شوال) وكان ذلك بعد أن قتلت (تَدْوَرَة) من أسرى المسلمين ١٢٠٠٠ لرفضهم التنصر: وكان عدد أسرى المسلمين ٧٨٥ رجلاً و١٢٥ امرأة.

وفي سنة ٢٤٢ هـ غزا الروم الثغور الجزرية من جهة سمسياط حتى قاربوا آمد وانتهبوا عدة قرى واسروا نحواً من ١٠ آلاف إنسان.

وفي سنة ٢٤٤ هـ وجه المتوكل بُغا من دمشق لغزو الروم في ربيع الآخر فغزا الصائفة وافتتح صمله^(٦٣).

وفي سنة ٢٤٥ هـ أغار الروم على سمسياط فقتلوا وأسروا وسبوا خلقاً كبيراً^(٦٤). وفي سنة ٢٤٦ هـ غزا عمرو بن عبد الله الأقطع الصائفة فأخرج ١٧ ألف رأس، وغزا قريباس وأخرج ٥ آلاف رأس وغزا الفضل بن قارن في عشرين مركباً فافتتح انطاكية وغزا علي بن يحيى الأرمني فأخرج ٥ آلاف رأس ومن الدواب والحمير نحواً من ١٠ آلاف رأس وكان الفداء على يد علي بن يحيى الأرمني ففودي بـ ٢٣٦٧^(٦٥).

٧ - وفي ليلة الأربعاء (يوم الثلاثاء ٤ شوال ٢٤٧ هـ) قتل المتوكل في مدينة الجعفرية قتله جماعة من الأتراك على رأسهم وصيف وُبغا المعروف بالشرابي بعد أن انفص مجلس شراب الخليفة وبقي وحده في حالة سكر عميق ومعه الفتاح بن خاقان الذي قتل وهو يدافع عن سيده. وكان ذلك كما يظهر باتفاق بين الترك والمنتصر^(٦٦).

(٦١) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٥، وابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٤٨.

(٦٢) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٢.

(٦٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٥٥.

(٦٤) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٧.

(٦٥) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٩.

(٦٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٦٤ - ٦٦، حيث نجد فيها تفاصيل الحادثة.

ولا شك في أن قتله كان فاتحة على الخلافة وإعلاناً عن زوال حرمتها. فهي أول مرة يجرؤ فيها الجند البرابرة على سفك دم الخلفاء والتعدي عليهم وشجعتهم على اقتراح أنواع الجرائم ضدهم. وقد اجتمعت ظروف متعددة أدت إليها. ودراسة أسبابها تلقي ضوءاً على السياسة العامة وعلى دسائس البلاط.

ولعل العقدة الأولى ناتجة عن انحراف المتوكل عن المنتصر. وإني لأرى سبباً مهماً في ذلك وهو اختلاف ميول المنتصر عن ميول أبيه المتوكل. فقد كان الأول يميل إلى الشيعة وآل علي بينما كان المتوكل يكره العلويين أشد الكره.

ويذكر ابن الأثير غضب المنتصر لأن والده كان يسخر في مجلس طربه من الإمام! ويعلق على ذلك قائلاً «فكان هذا من الأسباب التي استحلب بها المنتصر قتل المتوكل»^(٦٧) ويذكر الأربلي أن المنتصر «أخذته الغيرة لسب والده للعلويين» وأنه قتله على سبيل المذهب^(٦٨).

وصار المنتصر يشترك في دسائس البلاط، فزاد ذلك في إضرار النار وإثارة سخط المتوكل وشكوكه، وأخذ يمين ابنه المنتصر ويحتقره^(٦٩). ومما وسع في ثغرة الخلاف بين المتوكل والمنتصر وزيره عبيد الله بن يحيى ونديمه الفتح بن خاقان اللذان شجعا المتوكل على تقريب المعتز وإبعاد المنتصر^(٧٠). حتى إنهما أشارا عليه في آخر جمعة من رمضان سنة ٢٤٨ هـ أن يفوض أمامه الصلاة للمعتز فاعتاظ المنتصر «مما زاد في إغرائه»^(٧١). وبلغ من كره المتوكل لابنه ومن خوفه من دسائسه أنه فكر بالفتك به وزاد في شتمه وإهانته، ثم أعلن خلعه في مجلس شربه في أواخر أيام حياته^(٧٢).

وقد انجرف المنتصر في دسائس الترك. فقد رأوا في سياسة المتوكل حتفهم فقرروا التخلص منه فوجدوا في ولي العهد خير حليف لهم. فقد ارتاع وصيف عندما علم بأن المتوكل أمر بإنشاء الكتب لقبض ضياعه وإقطاعها للفتح بن خاقان^(٧٣). ويروي الطبري عن بعض المعاصرين «وذكر بعضهم أن المتوكل عزم... على أن... يقتل وصيفاً وبغاً وغيرهما من قواد الأتراك، ووجودهم فكثرت عيشه بهم» وحدد المتوكل

(٦٧) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٦.

(٦٨) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ١٦٥.

(٦٩) Abbot, «Arabic Papyri on the Reign of Gafar Al-Mutawakkil», p. 90.

(٧٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٦٩.

(٧١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٦٢.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٦٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٦٠.

لذلك يوم الخميس ٥ شوال (بعد مقتله بيومين)^(٧٤). ويذكر المسعودي أن بُغا الصغير «كان توحش من المتوكل . . . وكان (أوتامش) غلام الواصل مع المنتصر فكان المتوكل يبغضه لذلك»^(٧٥).

وأخذ الأتراك يتكتلون ويداولون الرأي بينهم في الخلاص من المتوكل^(٧٦). وأخذ المنتصر يقوّي مركزه بينهم «فكان يجتذب قلوب الأتراك . . . وكان أوتامش يجتذب قلوب الأتراك إلى المنتصر . . . فكان المنتصر لا يبعد أحد من الأتراك إلا اجتذبه فاستمال قلوب الأتراك من الفراغة والاشروسنة»^(٧٧).

ويظهر أن تصرف المتوكل يوم الثلاثاء وضع آخر حجر في القضية. وانتهى بقتله مساء ذلك اليوم. وبقتله فتح باب الفوضى للدولة العباسية.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٦٤.

(٧٥) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٦٩.

(٧٦) القرمانى، أخبار الدول وآثار الأول، ص ١٦١.

(٧٧) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٠.

الفصل الثالث

فوضى الأتراك أو فترة التسع سنوات^(*)

(*) المنتصر: ٨٦١-٨٦٢ م، المعتز: ٨٦٦-٨٩٩ م، المستعين: ٨٦٢-٨٦٦ م، والمهتدي: ٨٦٩-

هياً مقتل المتوكل جحيماً من الفوضى والاضطرابات الشديدة للخلافة، اقترف الترك فيه أنواع الفظائع وانحطت هيبة الخلافة إلى الحضيض، وتشجع أمراء الأطراف على الانفصال ولا سيما في إيران ومصر. وتضاءلت أهمية الوزارة، واختلت الإدارة، وانفسح المجال للتيارات الثورية الاجتماعية المكبوتة أن تظهر بشكل عنيف، كما حصل في حركة الزنج والقرامطة التي زعزعت أركان الدولة وكادت أن تقضي عليها.

ولكن رسوخ قدم العباسيين ونفوذهم الديني على الجماهير وانقسام الترك على أنفسهم وظهور بعض الخلفاء القديرين في آخر هذه الفترة أنقذ الخلافة العباسية مؤقتاً وأعاد لها بعض سلطانها.

تتميز هذه الفترة باستبداد الترك، حتى أصبح الخلفاء ألعوبة بأيديهم يولونهم ويعزلونهم حسب أهوائهم ورغائبهم. وقد وصف الفخري هذا الوضع فقال: «إن الأتراك كانوا قد استولوا منذ قتل المتوكل على المملكة، واستضعفوا الخلفاء، فكان الخليفة في أيديهم كالأسير، إن شاؤا أبقوه وإن شاؤا خلعوه وإن شاؤوا قتلوه»^(١).

فالمنتصر (٢٤٧-٢٤٨ هـ / ٨٦١-٨٦٢ م) بايعه قتلة أبيه من الأتراك، وفي اليوم التالي بايعه الناس^(٢). ثم ألح عليه وصيف ويُّغا بخلع أخويه المعتز والمؤيد وتولية ابنه عبد الوهاب خوفاً على نفسيهما من ولي العهد. فأجبر المنتصر أخويه على التنازل، بحجة صغرهما يوم التولية فنزلا عند أمره. وقد ورد في كتاب التنازل: «أن أمير المؤمنين المتوكل على الله قلدني هذا الأمر وأنا صغير من غير إرادتي ومحبتني، فلما فهمت أمري، علمت أني لا أقوم بما قلدني، ولا أصلح لخلافة المسلمين، فمن كانت بيعتي في عنقه فهو من نقضها في حل، وقد حللتكم منها وابتأتكم من إيمانكم»^(٣)...

(١) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، ص ٢٢٠.

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧ م)، ج ١١، ص ٦٩-٧١.

(٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٧٧.

وبعد حكم قصير دام ستة أشهر لاقى حتفه، كنتيجة لمرض ضميره أو بالسُم^(٤).

ثم رشح زعماء الأتراك (بُغا الكبير وبُغا الصغير والتامش) وأحمد بن الخصيب، أحمد بن محمد بن المعتصم ابن أخي المتوكل للخلافة لخوفهم من أولاد المتوكل، ولقبوه بالمستعين (٢٤٨ - ٢٥١ هـ). وبيّن الطبري كيفية البيعة قال: «اجتمع الموالي... وفيهم بُغا الصغير وبُغا الكبير وأوتامش (التامش) ومن معهم فاستحلفوا قواد الأتراك والمغاربة والاشروسنة، على أن يرضوا بمن رضى به بُغا الكبير وبُغا الصغير وأوتامش وذلك بتدبير أحمد بن الخصيب فحلف القوم»^(٥). ولم يكن اختيار المستعين مرضياً للجميع فقد «أنكر بعض القواد البيعة» ووقع نزاع بين الأتراك وبين الأبناء لمدة ثلاثة أيام تغلب في آخرها الأتراك^(٦).

لم يتمتع المستعين بالحكم طويلاً، لانقسام الأتراك على أنفسهم وتنافسهم على السلطة. فقد أطلق المستعين يد أوتامش وشاهك الخادم في بيوت الأموال، وشاركتهم في السلطة أم المستعين القوية، فكانت معظم الأموال تنقل إلى هؤلاء الثلاثة. ولكن السلطة الحقيقية آلت إلى أوتامش. فأخذ وصيف وبُغا يتآمران مع الجند ضده^(٧). ونجحت دسائسهما، فثار الأتراك والفراغنة ضد أوتامش بحجة استئثاره بأرزاقهم^(٨)، وقتلوه في ربيع الآخر سنة ٢٤٩ هـ.

إلا أن قتل أوتامش لم يحل المشكلة، إذ تنفذ «باغر» دون وصيف وبُغا، وأخذ هذان يدبران المكائد ضده للتخلص منه. وكان باغر قوياً يخشى بأسه ويخاف شره^(٩)، فلما أدرك ما يراد به وشعر بأن الخليفة في جانب أعدائه «جمع إليه الجماعة الذين كانوا بايعوه على قتل المتوكل أو بعضها مع غيرهم». وبعد أن تأكد من ولائهم له قال لهم: «الزموا الدار حتى نقتل المستعين وبُغا ووصيفا، ونجيء بعلي بن المعتصم أو بآبن الواثق فنعقده خليفة حتى يكون الأمر لنا كما هو لهذين اللذين قد استوليا على أمر الدنيا وبقينا نحن في غير شيء، فأجابوه إلى ذلك»^(١٠).

(٤) Nabia Abbot, «Arabic Papyri on the Reign of Gafar Al-Mutawakkil,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, vol. 92, nos. 1-3 (1938), p. 91.

(٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٨٢.

(٦) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣ في ١ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨ هـ/

١٩٣٩ م)، ج ٣، ص ٢١٨.

(٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٨٦.

(٨) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٩.

(٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٩٢.

(١٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٩٢.

وهكذا تجاهلوا كل اعتبار ونظروا إلى مصلحتهم قبل كل شيء. وأصبح المستعين في حالة يرثى لها وسط هذه الدسائس. فبعث إلى وصيف وبُغا وقال لهما: «ما طلبت إليكما أن تجعلاني خليفة وإنما جعلتماني وأصحابكما ثم تريدان أن تقتلاني!» وأخيراً نجح حزب وصيف وبُغا في قتل باغر فثار أصحابه وتأزم الوضع فاضطر الخليفة وسيداه (وصيف وبُغا) إلى أن ينحدروا إلى بغداد^(١١)، يصحبهم «جلة العمال والكتاب وبني هاشم وكذلك... الأتراك الذين في جانب وصيف وبُغا»^(١٢). ولا شك في أن هذه التدابير كانت لصالح وصيف وبُغا فقط. إذ بقي «المستعين لا أمر له والأمر لبغا ووصيف»^(١٣).

اضطرب الأتراك والفراغنة وغيرهم من الموالي في سامراء لاننتقال الخليفة، فقرروا إرسال وفد يسترضيه، فأرسلوا «إليه عدة من وجوه الموالي ومعهم البرد والقضيب وبعض الخزائن ومئتا ألف دينار» وسألوه الرجوع» واعترفوا بذنوبهم وأقروا بخطئهم وضمنوا له أن لا يعودوا ولا غيرهم من نظرائهم إلى شيء من ذلك مما أنكره عليهم»^(١٤) ولكنه أبى أن يرجع، ووعدهم بإرسال أرزاقهم بانتظام من مقره الجديد^(١٥). وكان معنى ذلك فقدان سامراء وإتراكها الدور الرئيس، في الحكم واستناد الخلافة إلى أهالي بغداد. إذا فلا غرابة أن تجد الأتراك في سامراء يقررون خلع المستعين، وإخراج المعتز والمؤيد من السجن، ومبايعة الأول بالخلافة. وهكذا أدى تنازع الأتراك على السلطة إلى وقوع الحرب الأهلية الثانية^(١٦). وأوكل المستعين أمر الدفاع عن بغداد إلى محمد بن عبد الله بن طاهر، بينما أعطى المعتز قيادة قواته إلى أخيه أبي أحمد بن المتوكل. وحصنت بغداد بتقوية سوريتها وإتمام استدارتهما، وبحفر خنادق حولهما، وضعت حاميات على الأبواب، وجهزت بالمجانيق حولهما، وبثقت المياه بطسوج الأنبار وطسوج بادوريا لقطع طريق الأتراك. وأمر المستعين بقطع الميرة عن أهل سامراء من جهتي الموصل وبغداد، وجند ابن طاهر قسماً من أهالي بغداد، واستعان ببعض الخراسانيين الذين قدموا إلى

(١١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٩٤ - ٩٥.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٩٧.

(١٣) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله، ورقمه، وضبط مهمه، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ٤، ص ٩٠.

(١٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦.

(١٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٩٧ - ٩٨.

Abbot, «Arabic Papyri on the Reign of Gafar Al-Mutawakkil», p. 92.

(١٦)

الحج وفرض فروضاً ببغداد^(١٧). كما استعين بقسم من العيارين برئاسة عرفائهم، وعملت لهم تراس من البواري المقيمة ونحال تملأ بالحجارة.

وكتب المستعين إلى ولاية الخراج في كل بلدة وموضع قبل بدء القتال أن يرسلوا الوارد إلى بغداد لا إلى سامراء، كما حاول كل من الخليفين استمالة أتباعه والاستعانة بالفرق الموجودة في الخارج. وهرب جماعة من أهل القرى المحيطة ببغداد خوفاً من الترك إلى بغداد نفسها تاركين أمتعتهم ومزارعهم، وبذلك زادوا في صعوبة التموين.

وتوالت فرق المعتز (بين صفر وربيع الأول سنة ٢٥١ هـ) وأحاطت ببغداد من الجانبين (يقدر بعضهم عددها بـ ١٢٠٠٠ جندي في الجانب الغربي و٧٠٠٠ جندي في الجانب الشرقي)^(١٨).

ومما تجدر ملاحظته أن المغاربة والأتراك كانوا في جانب المعتز غالباً أو مستعدين للانضمام إليه، وهذا خير دليل على شعورهم بأن سيادتهم متعلقة بنتيجة تلك الحرب. وقد أبدى المدافعون شجاعة ومقدرة عظيمتين، وكتب النصر لهم أول الأمر. ولكن طيلة القتال والحصار الاقتصادي على بغداد أدى إلى ضعف معنويات البغداديين حتى ألحوا على ابن طاهر في طلب الأكل ورفع الحصار.

تقدم ابن طاهر إلى المفاوضة في شروط الصلح، ويظهر أن الانقسام قد دب في صفوف حاشية المستعين قبل ذلك، وفكروا في مصالحهم لما رأوا عبث المقاومة^(١٩). وكان من شروط الصلح خلع المستعين والاعتراف بالمعتز خليفة للمسلمين. وبذل ابن طاهر جهده لإقناع المستعين (١٦ ذي الحجة) بذلك فأبى. فقال له: «لا بد لك من خلعها طائعاً أو مكرهاً» وأجاب أخيراً. وقد يشم المرء رائحة تنبئ بحصول علاقة سرية بين ابن طاهر وجماعة المعتز، فعندما ذكر ابن طاهر تأكيد كتاب الشرط، قال له الخليفة: «لا عليك لا عليك، إلا تركتها يا أبا العباس فما لقوم باعلم بالله منك، وقد أكدت على نفسك قبلهم، فكان ما قد علمت»^(٢٠).

والمسعودي يصرح بهذا إذ يقول: «لما رأى محمد بن عبد الله بن طاهر ضعف

(١٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٩٧.

(١٨) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١١٧.

(١٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٣٧.

أمر المستعين وقوة المعتز كاتب المعتز وجنح إليه ومال إلى الصلح على خلع المستعين، وكان من شروط الصلح الأمان للمستعين ولأهله وولده وما حوته أيديهم من أملاكهم وعلى أن ينزل مكة هو ومن شاء من أهله وأن يقيم بواسط إلى وقت مسيره إلى مكة^(٢١). «وأن يدفع إليه مال معلوم وضياع تقيمه»^(٢٢).

وأخبر ابن طاهر الناس في أول الأمر ببقاء الخليفة في منصبه، على أن يكون المعتز ولي عهده. فلما اكتشفوا الحقيقة، هجموا على دور الأمير وأحاطوا به وهدوده. ولم يهدئهم إلا توسط المستعين^(٢٣).

انتصر المعتز، ولكنه اختلف مع الأتراك بعد مدة قصيرة، لأنهم كرهوا ميله إلى المغاربة والفرغانين (الذين كانوا يكرهون الأتراك لاستئثارهم بالسلطة). ومما زاد الأمر تعقيداً، خلو الخزينة من المال، وعدم تمكنه من دفع الرواتب بصورة منتظمة. على أن بعض القادة وبعض أعضاء العائلة المالكة (ولا سيما أم المعتز) جمعوا أموالاً طائلة. وأدت هذه المشكلة (الرواتب) إلى إجماع كلمة الترك والفرغانين والمغاربة، يطالبون الخليفة برواتبهم. فاستعان بأمه، إلا أنها أنكرت وجود الأموال عندها. ولما عجز عن تلبية طلبهم، قرروا خلعه^(٢٤). فاضطر إلى التنازل بعد أن أمتوه على نفسه وماله وولده، ولكنهم سجنوه وعذبوه إلى أن مات^(٢٥).

ثم أسرع الأتراك بإرجاع محمد بن الواثق من بغداد (وكان المعتز قد نفاه إليها)^(٢٦)، ولكن موسى بن بغا الذي كان في خراسان لمحاربة مساور الشاري، لم يعترف بالخليفة الجديد^(٢٧). ولما لاحظ الأتراك عزم الخليفة على تشذيب نفوذهم اصطدموا معه وأنزلوه عن عرشه ثم قتلوه. وكان خلعه في ١٤ رجب بينما وفاته كانت في ١٨ منه بعد رفضه^(٢٨) خلع نفسه (يجعل اليعقوبي الوفاة في ١٦

(٢١) السعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٠٧.

(٢٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٢٢.

(٢٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ١٣٧، و Reuben Levy, *Baghdad Chronicle* (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1929), pp. 107-114.

(٢٤) Abbot, «Arabic Papyri on the Reign of Gafar Al-Mutawakkil», p. 93.

(٢٥) السعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ١٢٠؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٦٠-١٦٢، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٦٦.

(٢٦) السعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٥.

(٢٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٠٣-٢٠٤.

رجب^(٢٩). ثم اجتمعت الآراء على مبايعة أحمد بن المتوكل على الله (المعتمد).

بهذه الأساليب الوحشية كان الحزب التركي يملئ رغباته حتى جعل من الخلافة مهزلة عامة. وكانت المصالح المادية هي المرشد لهم في تعيين الخلفاء؛ فعند بيعته المنتصر «قال أحمد بن الخصب لوصيف وبُغا، أنا لا نأمن من الحدثان، وإن يموت أمير المؤمنين (المنتصر) فيلي الأمر المعتز فلا يبقى لنا باقية ويبعد خضرنا، والرأي أن تعمل في خلع هذين الغلامين قبل أن يظفروا بنا، فحمد الأتراك ذلك وألحوا على المنتصر... فلم يزالوا به حتى فعل»^(٣٠). ثم مالوا إلى أحمد بن المعتصم، ولكن أحد الحاضرين ذكرهم بأنه يعتقد أنه أحق بالخلافة من المتوكل والمنتصر وأنه أخر عنها، وأضاف: «فبأي عين يراكم وأي قدر يكون لكم عنده، ولكن أطيعوا إنساناً يعرف كل ذلك»، فقبلوا رأيه إلا بُغا الكبير فإنه قال: «نجيء بمن نهابه ونفرقه فتبقى معه، وإن جئنا بمن نخافنا حسد بعضنا فقتلنا أنفسنا». ولكنهم أخيراً نجحوا في إقناع بُغا وتولية أحمد بن محمد المعتصم^(٣١). وفعلاً صدقت الأيام بنبوءة بُغا الكبير.

وكما اتصفت هذه الفترة باستبداد الترك وتلاعبهم بأمر الدولة، كذلك كانت فترة نضال بينهم وبين الخلفاء، حاول فيها الخلفاء مقاومة الترك بل إضعافهم وكسر شوكتهم. فالمسعودي يرى أن المنتصر «عزم على تفريق جميع الأتراك» وأنه خاف أن يُجبرَّتهم مقتل والده على الخلفاء، فقال يوماً وقد رأى بُغا الصغير مقبلاً وحوله جماعة من الأتراك: «قتلني الله إن لم أقتلهم وأفرق جمعهم بقتلهم المتوكل على الله». وكانت أول خطوة خطاها لتفريقهم كانت بإرسال وصيف في جمع كثير من الأتراك إلى غزاة الصائفة في طرسوس، ولكن المنية عاجلته ولعل الأتراك سمّوه لما لاحظوا «ما يفعل بهم وما قد عزم عليه»^(٣٢).

ثم جاءت خلافة المعتز والمهتدي فكانت فترة نزاع علني بين الخليفة والحرس التركي، فقد لاحظ المعتز منذ أول خلافته أن دسائس الأتراك تحيط به من كل مكان، ونمي إليه أن أخاه المؤيد تحالف مع جماعة من الموالي على خلعه، فسجنه واضطره إلى خلع نفسه. واتصل بالخليفة أن جماعة من الأتراك، كانت تحاول إخراج المؤيد من السجن وتوليته الخلافة. فأمر بقتله (٢٢ رجب سنة ٢٥٢ هـ - ٨ آب/

(٢٩) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٥٦.

(٣٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٧٥-٧٦.

(٣١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٨٢-٨٣.

(٣٢) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٩١.

أغسطس ٨٦٨ م^(٣٣). كما حاول وضع حد لطغيان الأتراك، فكاتب (كما يقال) طاهر بن محمد بن عبد الله بن طاهر صاحب خراسان أن يساعده، فأرسل إليه عمه سليمان بن عبد الله: «في خلق كثير من جند خراسان» ودخل سامراء فخلع عليه الخليفة، ولكن وصيفا وبُغا اضطرا الخليفة إلى أن ينحيه ويرسله إلى بغداد (فجاءها في ١٦ ربيع الآخر سنة ٢٥٤ هـ)^(٣٤). وسعى إلى ضرب الحرس بعضهم ببعض، فاصطنع المغاربة والفراغنة وقرَّبهم على حساب الترك، وأعمل الحيلة للتخلص من رؤساء الأتراك مستغلاً التنافس بينهم. ونجح فعلاً في قتل بُغا^(٣٥). ولكن الأتراك انتبهوا لذلك، فاجتمعوا بزعامة صالح بن وصيف واتخذوا الأرزاق ذريعة للفتك به ونجحوا في القضاء عليه^(٣٦).

جاء المهتدي وكان حازماً كما يظهر، ولعل الأتراك اختاروه لورعه وتقواه، ولضعفه الظاهر. فأظهر المهتدي براعة ودهاء في محاربة نفوذ الأتراك، واتبع في ذلك طريقتين: التقرب من العامة ورجال الدين وجمعهم حوله، وتقسيم صفوف الجيش وضربهم بعضهم ببعض. فبنى قبة للمظالم لها أربعة أبواب وجلس فيها للعام والخاص «وأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحرم الشراب، وأخرج القيان والمغنين من سامراء ونفاهم إلى بغداد، وأبطل الملاهي، وقرَّب العلماء ورفع من منازل الفقهاء»^(٣٧). وصرح للناس بأنه يريد أن يقتدي بسيرة عمر الثاني، وعمد إلى الصور التي كانت في المجالس فمحييت وذبح الكباش التي كان يناطح بها بين يدي الخلفاء، والديوك وقتل السباع المحبوسة. ولا شك في أن ذلك أرضى العوام وزاد في حماسهم لهم^(٣٨). وكان المهتدي صالحاً ديناً ولكنه كان يفكر في تقوية مركزه، حتى نجده في المعارك الأخيرة بينه وبين الأتراك يعلق المصحف في عنقه ويستنفر العامة ويبيحهم دماء الأتراك وأموالهم^(٣٩)، وينادي فيهم في الساعة الحرجة، «أنا أمير المؤمنين، قاتلوا عن خليفتمكم»^(٤٠). و«يا معشر الناس انصروا خليفتمكم»^(٤١). ولكن العوام قوة غير منظمة فلم تنفعه كثيراً.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١١٨ - ١١٩، و-Abbot, «Arabic Papyri on the Reign of Gafar Al-Mutawakkil», p. 93.

(٣٤) يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، ص ٢٢٣.

(٣٥) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٦، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١،

ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٣٦) السعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٢٠.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٤ - ١٣٠ - ١٣١، والطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧١.

(٣٩) يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، ص ٢٢٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٨، والطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٠٦.

(٤١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٠٤.

كما إنه في نفس الوقت حاول الاقتصاد في النفقة مدفوعاً بإفلاس الخزينة فقلل مثلاً نفقات مائدته من ١٠٠٠٠ درهم إلى ١٠٠ درهم. وقلل من اللباس والفراش و«أمر باخراج آنية الذهب والفضة من الخزائن فكسرت وضربت دنائير ودراهم»^(٤٢).

وحاول المهتدي تقسيم صفوف الجيش وضرب زعمائه الأقوياء^(٤٣). فحاول استغلال المنافسة بين الأتراك وبين الفراغة والمغاربة، وقدم الصنفين الأخيرين، وسعى من وراء ذلك إلى ضرب الترك^(٤٤). كما إنه سعى إلى تفريق الأتراك أنفسهم. وقد نجح في أول الأمر وأيده قسم من الأتراك الصغار (اللاحقين من أولاد الأتراك) ولكنهم رجعوا وانضموا إلى أخوانهم. وأراد استئصال شأفة الزعماء الترك مستغلاً منافستهم على الرياسة، فكتب إلى بايكباك وكان مع موسى بن بُغا ومفلح في طريق خراسان، يغريه سراً بالقيادة العامة للجيش ويأمره بقتل موسى بن بُغا ومفلح ولكن بايكباك انتبه إلى الخطر، وأطلع صاحبيه على الرسالة. فأغاطهما الأمر ويظهر أنهم اتفقوا على أن يظهر بايكباك الولاء للمهتدي ثم يقتله. فرجع بايكباك وموسى ودخل بايكباك سامراء فشعر المهتدي بخطر تأمرهما فجمع حوله الموالي فكان عددهم من المغاربة والأتراك حوالي ١٥٠٠٠، ثم قبض على بايكباك، وعندما شاغب أصحابه أمر بقتله فقتل. فكان ذلك إعلاناً عن الحرب بين الخليفة والأتراك انتهت بخلع الخليفة وأودت بحياته. وبايع موسى والأتراك لأحمد بن المتوكل ولقبوه بالمعتمد على الله ١٣ رجب^(٤٥).

وقد كان مقتل بايكباك حجة مباشرة للهيّاج، ولكنه لم يكن السبب الحقيقي بل السبب الحقيقي هو «مساواة (الخليفة) الفراغة لهم (الأتراك) في الدار ودخولهم معهم، ووضع عندهم أن التدبير إنما جرى في قتل رؤسائهم حتى يقدم عليهم الفراغة والمغاربة»^(٤٦).

وهكذا انتهت هذه الفترة القصيرة بانتصار الترك، وكادت سلطة الخلفاء أن تنهار نهائياً وسط خصومات الجيش وفوضاه. ولكن القواد الأتراك توقفوا عن إثارة الاضطراب بعد مجيء المعتمد. وربما كان ذلك عائداً إلى تضعضع صفوفهم وإنهائهم في هذه الفترة. كما إن موسى بن بُغا لم يكن له مساوٍ بينهم، ولما كان الخليفة

(٤٢) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٤٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٠٩، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٢٨.

(٤٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٠٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٠٣ - ٢٠٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٠٩.

صنيعته لم يبق مجال للنزاع في البلاط. ولا تنس أنه شغل الجند بإخماد الثورات في جهات متعددة^(٤٧).

وأدى شلل الحكومة المركزية أثناء الفوضى إلى تقوية الميول الانفصالية عند بعض الأمراء، وإلى قيام الثورات في جهات متعددة. وكان كثير من تلك الثورات شيعية قام بها الزيدية. ففي سنة ٢٤٩ هـ ثار يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي في الكوفة «واجتمعت إليه الزيدية ودعا إلى الرضا من آل محمد». ومن الغريب أن «تولاه العامة من أهل بغداد»^(٤٨). إلا أن الحركة اقتصرت عملياً على الكوفة وفشلت^(٤٩).

وفي السنة التالية قاد الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن الحسن بن زيد بن علي الثورة بطبرستان وكان عمال سليمان بن عبد الله (عم محمد بن طاهر أمير خراسان) والي طبرستان قد أساءوا السيرة فيها. وما زاد الوضع سوءاً أن الخليفة أقطع محمد بن عبد الله (حاكم بغداد ٨٥١ - ٨٦٧) من صوافي السلطان قطائع في طبرستان على حدود الديلم «وكان بحذائها أرض لأهل تلك الناحية فيها مرافق منها محتطبهم ومراعي مواشيهم ومسرح سارحتهم»^(٥٠). فجاء ممثل محمد بن عبد الله لإدارة القطائع، فضم الأرض المشاعة إليها وأدى ذلك إلى ثورة عامة قادها الحسن بن زيد واستطاع أن يخضع طبرستان وجرجان، وأن يجمع كلمة سكانها (٢٥٠ - ٢٧٠ هـ / ٨٦٤ - ٨٨٤ م)^(٥١). ويعلق بارتولد على هذه الحركة، قائلاً: «وفي هذه الحالة كانت الحركة الشيعية نتيجة للتجاوز على مصالح الفلاحين»^(٥٢). ثم خلفه أخوه محمد بن زيد الذي ضم إليه الديلم سنة ٢٧٧ هـ وبقي يحكم حتى فتح السامانيون المنطقة سنة ٢٨٧ هـ / ٩٠٠ م^(٥٣).

Harold Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»* (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1928), p. 5.

(٤٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٨٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٧٩ - ٨٧، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٢١.

(٥٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٩٠.

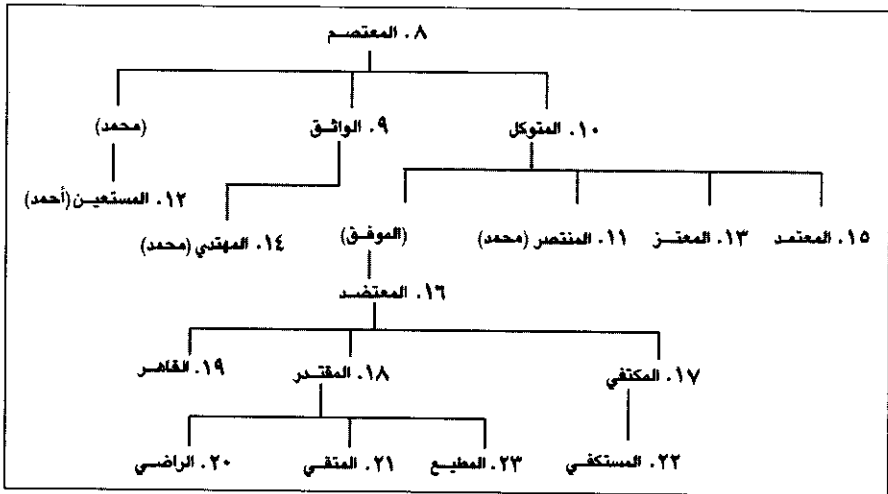
(٥١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٩٠ - ٩٣.

(٥٢) W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, translated from the Original Russian and revised by the author with the assistance of H. A. R. Gibb, E. J. W. Gibb Memorial Series, New Series; V, 2nd ed. (London: Luzac and Co., 1928), p. 221.

(٥٣) انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٩٨، وEdward Granville Browne, *Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1928-), vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 348.

ولنستطرد قليلاً فنقول إن ثورة أخرى قامت في طبرستان سنة ٣٠١ هـ/ ٩١٣-٩١٤ م برئاسة حسن بن علي الأطروش العلوي ناصر الحق الذي نشر الإسلام بصورة ناجحة بين أهالي الديلم وطبرستان (وكانوا وثنيين ومجوس)^(٥٤)، وجذبهم إلى جانبه وبقوا يخلصون له إلى آخر حياته. ويشني المؤرخون على عدالته. ويظهر أنه كان لحركته صبغة شعبية كحركة الحسن بن زيد. كما إنه قضى على التنظيم الإقطاعي بين الديالة وتقسيمهم إلى عوائل منفصلة بأراضيها يحكم كلا منها كتحدا أو رئيس^(٥٥). وبقيت طبرستان بيد عائلته حتى ٣١٤ هـ/ ٩٢٨ م حين فتح مرداويج المنطقة وانشأ الإمارة الزيارية. وما يذكر للعلويين أنهم أثاروا روح التوسع في الديلم وقضوا على التقسيمات الإقطاعية ففتحوا المجال لتوسيع الديالة. وسنرجع إلى ذلك في حينه^(٥٦).

الشكل رقم (٣-١) أسماء الخلفاء بين ٢٢٧ هـ/ ٣٣٤ هـ



(٥٤) إدوارد غرانفيل براون، تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، نقله إلى العربية إبراهيم أمين الشواربي (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٤)، ص ٢٠٧.

(٥٥) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer*, Barthold, *Turkestan down to the*, ص ٤٢٢، [د. ن. ١٨٧٨]، ص ٤٢٢، volker، تحقيق إدوارد ساخو (لييزج: [د. ن. ١٨٧٨]، ص ٤٢٢، ص ٢١٤.

(٥٦) انظر: Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, pp. 359-360, and Stanley Lane-Poole, *The Mohammedan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions* (Westminster: A. Constable and Company, 1894), p. 127.

الفصل الرابع

ثورة الزنج(*)

(*) ٢٦ رمضان ٢٥٥ هـ - ٢ صفر ٢٧٠ هـ / ٥ آب / أغسطس ٨٦٩ م - ١١ آب / أغسطس ٨٨٣ م.

١ - كانت ثورة الزنج حركة خطيرة، هددت كيان الدولة العباسية في الصميم وأشغلتها حوالى أربعة عشر عاماً. ولا يكفي لفهمها فهم طموح الرجل الذي أثارها، أو اضطراب وضع الخلافة فحسب، بل لا بد من تحليل وضع من انضوى تحت لوائه، والدوافع التي دعتهم إلى ذلك، حتى جعلتهم يكافحون بحماس عجيب طيلة الثورة.

وحركة الزنج - كما يدل اسمها - هي: ثورة العبيد في وجوه أسيادهم، مستهدفين من وراء ذلك رفع منزلتهم وتحسين وضعهم بعد أن نظمهم رجل ادعى النسب العلوي وبث فيهم دعاية لم يألفوها من قبل، ولكنها تتفق وروح العصر الذي عاشوا فيه.

لم يكن استخدام العبيد في المزارع بالأمر الجديد الذي يلفت النظر، وإنما المهم أن نلاحظ ظهور بعض الاتجاهات والأوضاع الجديدة في هذا العصر. فقد شهد القرن الثالث الهجري - نتيجة لتحول المجتمع من طور زراعي إلى تجاري - نشوء طبقة من المثريين ذات رؤوس أموال عظيمة، تستخدم من الرقيق عدداً كبيراً. ونتيجة لذلك ظهر نوع جديد من التمرکز في العمل، كوجود آلاف من الرقيق يشتغلون في محل واحد. وظهرت دعاية جديدة واسعة النطاق متسترة باسم العدالة الدينية، ولكنها ليست في الحقيقة إلا تأكيداً قوياً على تحسين الوضع المالي والاجتماعي للطبقات العامة^(١).

٢ - كان عامة الثوار عبيداً من زنوج الصومال وزنजार الذين كانوا يستخدمون في سهول البصرة (فرات البصرة) في كسح السباخ لجعل الأرض قابلة للزراعة وللإستفادة من الأملاح المجتمعة^(٢). وانضم إليهم جماعات من العبيد الهاربين (الأباق) من القرى والمدن المجاورة، تخلصاً من وضعهم السيئ وهرباً من الضغط الشديد الذي ينوءون بثقله^(٣).

(١) عبد العزيز الدوري، دراسات في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٧٦-٧٧.

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ١١، ص ١٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٧.

كان عددهم كبيراً. وكانوا يشتغلون عادةً جماعات تتراوح بين ١٠٠٠ - ٥٠٠٠^(٤). بل قد يكون العدد أكثر من هذا بكثير؛ إذ قد بلغ عدد إحدى الجماعات التي كانت تشتغل على نهر الدجيل خمسة عشر ألفاً^(٥). مما يدل على سعة تركز العمل بين هؤلاء الزوج.

ويمكننا أن نقول إن هؤلاء الزوج كانوا يشتغلون بلا مقابل تقريباً. فقد اقتضت أجورهم على قوت قليل من الطحين والتمر والسويق^(٦)، مما جعل أي وعد بتحسين وضعهم المعاشي إغراء كبيراً لهم.

وإذا فقد كان هؤلاء الزوج يرزحون تحت أوضاع اقتصادية واجتماعية سيئة. فقد كان شغلهم شاقاً، ووضعهم المعاشي سيئاً. ثم إن الشعور بالولاء الذي يربط العبد بسيده في المجتمع الإسلامي كان معدوماً عندهم. كما ساعد هذا التكتل الواسع على بعث شعور عام بينهم بالمصلحة والقيام ضد أسيادهم^(٧).

٣ - ويظهر أن زعيمهم صاحب الزنج أدرك هذه الحقائق، فحاول أولاً معرفة دقائق وضعهم، فسأل «عن اخبار غلمان الشورجيين وما يجري لكل غلام منهم من الدقيق والسويق والتمر»^(٨) وشدد التأكيد في دعوته على الناحية المادية. ففي سنة ٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م خطب الزنج خطبة «ذكر فيها ما كانوا عليه من سوء الحال، وأن الله قد استنقذهم به من ذلك، وأنه يريد أن يرفع اقدارهم ويملكهم العبيد والاموال والمنازل ويبلغ بهم أعلى الأمور»^(٩).

من هذا يتضح لنا أن صاحب الزنج قصد إلى إدخال بعض التعديلات على الأوضاع الاجتماعية ولكنه لم يقصد إلى إلغاء الرق. فقد حرر العبيد كلما سنحت له الفرصة^(١٠)، ولكنه استرق أسرى المسلمين^(١١). وإذا فقد كانت حركته لفائدة طبقة

(٤) دائرة المعارف الإسلامية، مج ٤، ص ١٢١٢

(٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٧.

(٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٦.

Theodor Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, tr. by John Sutherland Black (London; (٧) Edinburgh: A. and C. Black, 1892), pp. 148-149.

(٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٦.

(٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٧.

(١٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٨٦ - ١٨٧ و ٢١٣.

(١١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٨٢، ٢٧١ و ٢٠٣، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأئمة من عهد أبي بكر الصديق إلى عهد المؤلف سنة ٩١١ هـ (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥١ هـ / [١٩٣٢ م])، ص ٢٤٢.

العبيد ليس إلا. ولهذا فلا نستغرب فشل دعوته بين أهل البصرة رغم انقسامهم إلى حزبين متناحرين^(١٢). كما إن هذا كان السبب في إغراء أهل القرى المجاورة (بالإضافة إلى سادة الزنج) القائد رميس ٢٥٥ هـ/ ٨٦٩ م بكميات كبيرة من المال إن هو أخذ الحركة وأرجع العبيد إلى أسيادهم^(١٣).

فكل ما أُراده صاحب الزنج هو تحرير العبيد وتحسين حالتهم المادية، ولم يكن ليجول في خلدّه إنشاء نوع من الاشتراكية كما اعتقد مؤلف سياست نامه^(١٤). ولعلّ عدم وجود برنامج اقتصادي اجتماعي شامل في حركة الزنج يلقي بعض الضوء على فشل محاولة حمدان قرمط للتحالف مع صاحب الزنج ضدّ العباسيين^(١٥). ومع ذلك فهناك إشارة إلى وجود «القرمطين» مع الزنج^(١٦).

لم ينسَ صاحب الزنج أن يلبس حركته ثوباً دينياً. ومع إن عامة الزنج كانوا برابرة لا يفهمون العربية، ولا يملكون أي ثقافة^(١٧)، إلا أن بعضهم لم يكن إلى هذا الحد من الجهل بالدين واللغة كالفراتية والنوبة^(١٨). وكان لا بد لصاحب الزنج من أن يزودهم بحجة شرعية للقيام ضدّ العباسيين. فادعى أن العناية الإلهية أرسلته لإنقاذ العبيد المظلومين، وأنها كانت ترشده وتساعد^(١٩). وادعى العلم بالغيب^(٢٠) وانتحل النبوة والرسالة^(٢١). ومع أنه ادعى النسب العلوي ليكتسب شرفاً^(٢٢)، إلا أنه لم يبشر بمبادئ شيعية، بل بشار بمبدأ الحوار الذي ينكر مبدأ الوراثية (الذي يستند إليه العباسيون والعلويون معاً) ويرى لزوم خلافة أفضل المسلمين ولو كان عبداً حبشياً.

(١٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٥ و ١٨٤.

(١٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٩، و A. Duri, «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century,» (Ph. D. Thesis, University of London, School of Oriental and African Studies, [n. d.]).

(١٤) انظر: قوام الدين أبو علي الحسن بن علي نظام الملك، سياست نامه، أو، سير الملوك، ترجمة يوسف حسين بكار، ط ٢ مزيّدة ومنقحة (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٧)، ص ٢٨٥ حيث يقول صاحبها إن مبادئ صاحب الزنج هي مبادئ مزدك.

(١٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٧، و Duri, Ibid.

(١٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٩.

(١٧) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٧، و Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, p. 174.

(١٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٩.

(١٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٦ - ١٧٧ و ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢٠) السيوطي، تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائلين بأمر الأئمة من عهد أبي بكر الصديق إلى عهد المؤلف سنة ٩١١ هـ، ص ٢٤٢.

(٢١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٨ - ١٩٣٩)، ج ٥، ص ١٧.

(٢٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٢٢٢.

وقد صرح بذلك المسعودي بقوله : إنه كان يرى رأي الأزارقة^(٢٣) . فكتب على لوائه : «ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله»^(٢٤) . ولهذا اكتفى بكتابة اسمه واسم أبيه على علمه دون ذكر أصله. هذا إلى أن بساطة هذا المبدأ تجعل فهمه ميسوراً على الزنج ، كما إن البصرة لم تكن علوية كالكوفة^(٢٥) . واتباعه لمذاهب الخوارج (الأزارقة) يفسر كيف أنه وضع السيف في رقاب أعدائه واسترق بنساءهم وأطفالهم^(٢٦) . وهكذا كانت حركة الزنج متلونة بالأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي نشأت فيها.

ولنتقل الآن إلى بحث حوادث تلك الحركة والطبري مصدرنا الرئيسي :

١ - وقعت حوادث الحركة في السهول الواقعة بين مصب دجلة العوراء (شط العرب الحالي) وبين واسط. وهي أراضٍ تكثر فيها مجاري المياه وتزدحم الأدغال. فقد كانت البطيحة تغمر القسم الشمالي منها ، بينما كانت الأراضي حول دجلة العوراء تغمرها شبكة من القنوات التي تزداد كثافة حول البصرة ، حتى قدر الجغرافيون العرب عددها بمائة ألف قناة في تلك المدينة.

وطبيعي أن يساعد هذا الوضع الجغرافي على حرب العصابات ويجعل حركة الجيوش المنظمة أمراً عسيراً كما يساعد على إطالة أمد الحرب ، وعلى المباغثات التي تنشأ عن جهل المهاجمين بالمسالك الخفية والقنوات المتعددة. وأخيراً تجعل إقامة وسائل الدفاع أمراً سهلاً وإزالتها أمر صعب. وقد استغل الثوار هذه الأوضاع ، ولم ينجح الجيش العباسي في محاربتهم وإخضاعهم إلا بعد أناة طويلة ومعرفة جيدة للمنطقة بعد خبرة طويلة وخسائر فادحة.

٢ - أما بطل الحركة فاسمه بهبوذ^(٢٧) . واصله من ورزنين وهي قرية من قرى الري^(٢٨) . فكانه من أصل فارسي ، ولكنه تسمى علي بن محمد وزعم أنه عربي.

(٢٣) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، راجع أصوله ، ورقمه ، وضبط مبهمه ، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد ، ٤ ج (القاهرة : دار الرجاء ، ١٩٣٨) ، ج ٤ ، ص ١٣٥ .

(٢٤) الطبري ، المصدر نفسه ، ج ١١ ، ص ١٧٦ .

(٢٥) المصدر نفسه ، ج ١١ ، ص ١٧٦ ، و Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, pp. 151-152.

(٢٦) المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج ٤ ، ص ١٣٥ .

(٢٧) ابن الجوزي ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، ج ٥ ، ص ٧٠ ، والسيوطي ، تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأئمة من عهد أبي بكر الصديق إلى عهد المؤلف سنة ٩١١ هـ ، ص ٢٤٢ .

(٢٨) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، ج ١١ ، ص ١٧٤ .

فانتسب أول الأمر إلى عبد القيس^(٢٩)، ثم إلى زيد بن علي (أولاً إلى عيسى بن زيد وبعد خراب البصرة إلى يحيى بن زيد)^(٣٠) وقد نفى المؤرخون صحة نسبه العلوي وسكتوا عن عرويته فكأنهم يسلمون بها.

ويظهر أنه كان طموحاً ذا نفس متوثبة تسعى دوماً وراء السيادة، إلا أنه كان صبوراً هادئ التفكير. فقد بدأ يبشر بمذهبه في البحرين واتبعه ناس وقاومه آخرون مما جر إلى فتنة بين الطرفين فرحل عنها^(٣١). ومما يؤيد هذا أن بعض كبار أتباعه (ومنهم سليمان بن جامع أكبر قواده) هم من تلك المنطقة^(٣٢).

ثم ورد البصرة سنة ٢٥٤ هـ ثاني مدن العراق وقلبه التجاري، وكانت مسرحاً لفتن مستمرة وخصومات دائمة بين جماعتي البلالية والسعدية فشغل في دعوته. وأحس به العامل فطلبه فهرب إلى بغداد وتتبع بعض أتباعه وأقاربه وألقاهم في السجن. ثم عاد مرة ثانية إلى البصرة سنة ٢٥٥ هـ بعد أن عزل العامل، وبعد أن خرج أهله من السجن نتيجة للاضطرابات التي تلت العزل^(٣٣).

٣ - وجه علي بعد رجوعه، دعايته إلى الزنج في السهول الواقعة شرق البصرة وذلك بعد أن مكث فيها مدة يدرس الأوضاع^(٣٤) فلاقت دعوته نجاحاً سريعاً. إذ كان الزنج ينضمون إليه جماعات تتراوح بين الخمسين والخمسمائة في المرة الواحدة^(٣٥) حتى «اجتمع إليه بشر كثير من غلمان الشورجيين»^(٣٦).

ويعتبر يوم الاثنين (٦ أيلول/سبتمبر ٨٦٩ م/ ٢٦ رمضان ٢٥٥ هـ) يوم قيامه بالثورة. إذ خطب أتباعه «فمناهم ووعدهم أن يقودهم... ويملكهم الاموال» وأكد لهم إخلاصه وعطفه^(٣٧). ثم خطبهم خطبة ثانية يوم عيد الفطر (١٠ أيلول/سبتمبر) ووعدهم بتحسين حالهم وأنهم سيمتلكون الاموال والعبيد والمنازل^(٣٨) وبيّن الطبري أنه كان يستعمل المترجمين لإفهام من لم يعرف العربية من أصحابه^(٣٩).

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٤ و ٢٢٢.

(٣١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٤.

(٣٢)

Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, p. 156.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٤٦ - ١٤٧، والطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٣٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٧.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٧.

وكان أتباعه من جماعات متنوعة من الزنج وهم أخطر أصحابه وأهمهم، والعبيد الفراتيين (من منطقة الفرات) والنوبة^(٤٠).

ويظهر أن بعض الأعراب الساخطين على الخلافة حالفوا الزنج وقاتلوا معهم؛ ففي سنة ٢٥٧ هـ ساعد بعض الأعراب الزنج في الهجوم على البصرة^(٤١). وفي سنة ٢٥٨ هـ عاث الباهليون في البطائح فصلب رئيسهم «فانضم باقي رؤسائهم إلى الزنج»^(٤٢). وفي سنة ٢٦٦ هـ انتهب الأعراب كسوة الكعبة ثم «صار بعضهم إلى صاحب الزنج»^(٤٣).

وتعاون بعض أهالي القرى (في منطقة البصرة) مع صاحب الزنج وأيدوه. فقد: «أتى عليه (صاحب الزنج) أهل الكرخ (قرية على الدجيل) . . . ودعوا له بخير وامدوه من الانزال بما أراد»^(٤٤) وهذا دليل على تدمير الفلاحين من معاملة ملاك الأرض. ويرى نولدكه (Nöldeke) أنه «لولا مساعدة الفلاحين وتغاضيهم لصعب تموين جيوش صاحب الزنج الجرامة»^(٤٥).

ومما قوى الزنج وزاد في شكيמתهم، انضمام الجنود السود من جيوش الخلافة إليهم وخاصة بعد الهزائم المتكررة. ولعل القليل من أصحاب الحرف في المدن اشتركوا مع صاحب الزنج^(٤٦).

ويظهر من مفاوضات رميس (قائد فرقة البصرة) مع صاحب الزنج أن الحكومة لم تقدر نياته وحرسته حق قدرها؛ إذ عرض رميس عليه الأمان ورد الزنج إلى أسيادهم، على أن يعطيه خمسة دنانير عن كل رأس. ولكن صاحب الزنج رفض ذلك. ولما اضطرب الزوج وخافوا المفاوضات أكد لهم إخلاصه. كما إن تهاون الحكومة أول الأمر ساعد على انتصاراته السريعة^(٤٧).

٤ - ويمكننا أن نقسم حرب الزنج إلى فترتين. فالأولى كانت فترة انتصارات متوالية للزنج، ساعدتهم عليها اضطراب شؤون الخلافة العباسية وقلة خبرة جيوشها

(٤٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٩.

(٤١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١٨.

(٤٢) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٦.

(٤٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٨٠ - ١٨١.

Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, p. 154.

(٤٥)

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥٢ - ١٥٤.

(٤٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٧٩ وما بعدها.

وضعف قيادتها. والفترة الثانية وتبدأ سنة ٢٦١ هـ، أي بعد تعيين أبي أحمد الموفق للمرة الثانية لضرب تلك الحركة.

بدأ علي بن محمد أعماله بغارات على القرى المجاورة وعلى مدينة البصرة العظيمة. وقد أظهر في القيادة مقدرة فائقة. فكان رابط الجأش، بعيد البصيرة، كثير التروي مقدراً للظروف في حركاته وسكناته. وقد ساعده نظام الجاسوسية والاستطلاع اللذان كانا نشيطين عنده على معرفة أحوال أعدائه وسيرهم العسكري؛ ففي سنة ٢٥٥ هـ أخبر بتجمع جيش أكثره من أهل البصرة على نهر بيان لمقاتلته، فهاجمه ومزق صفوفه شر تمزيق بعد أن اطلع بواسطة جواسيسه على عدده وتشكيلاته العسكرية^(٤٨). ولعله كان يأمل أن ينضم إليه أحد الحزبين المتناحرين فيما بينهما في تلك المدينة. إلا أن آماله ذهبت ادراج الرياح لا سيما بعد أن اتحد الحزبان ضده^(٤٩).

وبعد أن هزم فرقتين بصريتين أخريين، ألح على أصحابه بالانتظار، ولكن نشوة النصر حملت بعضهم على التعجيل فكانت العاقبة وخيمة عليهم، إذ قد مُنُوا بهزيمة منكرة (١٢ من ذي القعدة ٢٥٥ هـ/ ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٨٦٩ م). ولكن البصريين لم يكونوا جيشاً مدرباً يعرف التعقيب كما لم تكن لهم قيادة تقارن بقيادة الزنج. فلا غرابة أن مزق الزنج جمعهم بعد يومين (١٤ من ذي القعدة) ولم ينج منهم إلا الشريد^(٥٠). وكان هذا الانتصار كافياً لتحطيم معنوية البصريين ولأن يصبح اسم الزنج مثاراً للرعب والخوف في تلك المنطقة^(٥١).

وهنا ظهرت عبقرية صاحب الزنج، فلم يسمح لجنده بمهاجمة البصرة لأنه اقتنع بعدم وجود الموالين له فيها، وأدرك أن ليس باستطاعته إخضاع تلك المدينة. هذا بالإضافة إلى أن جيشه كان بحاجة إلى الراحة والاستجمام بل والاستعداد من جديد^(٥٢).

ثم رأى ضرورة إنشاء مركز حصين له ولجنده، ليسهل تنظيم الجيوش وتعبئة الحملات منه. فانسحب إلى سبخة في آخر أنهار البصرة (سبخة أبي قره بين نهر أبي قره ونهر الحاجر) وأمر أصحابه بإنشاء الأكواخ من سعف النخيل والطين فيها. ثم انتقل في السنة التالية إلى نهر أبي الخصيب وأنشأ على ضفته الغربية مدينة حصينة بأسوارها

(٤٨) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٨٤ - ١٨٥.

(٤٩)

Nöldeke, Ibid., p. 155

(٥٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٥١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٩١.

Nöldeke, Ibid., pp. 155-156.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٩١، و

وخنادقها، علاوة على الحصانة الطبيعية من الأدغال الكثيفة والقنوات العديدة وأمر أصحابه بالبناء فيها. وبنى حصوناً على الجانب الشرقي لأبي الخصيب التجأ إليها في أيامه الأخيرة. واعتنى بصورة خاصة بتموينها فكانت الأراضي التي حولها عامرة، وجعلها قريبة من البحر والبادية ليسهل الحصول على الأقوات من الجانبين. وسنرى أن قضية التموين كانت عظيمة الأهمية في حرب الزنج^(٥٣).

٥ - استنجد البصريون بالخليفة فأرسل إليهم القائد التركي جعلان. ويدل تركيب جيشه على جهل بمنطقة الحرب. فقد كان أكثر أصحابه فرساناً، ولذلك لم يجد «إلى لقاء صاحب الزنج سبيلاً لضيق الموضع، بما فيه من النخل والدغل (ويمكن ذكر القنوات أيضاً) عن مجال الخيل»^(٥٤). فبقي ستة أشهر قابلاً في مكانه دون حركة. ولكن خصمه الداهية استغل جهله وارتبكه فبينت له وشتت أصحابه. فاضطر جعلان إلى أن ينسحب إلى البصرة^(٥٥). وبهذه المناسبة نقول إن التبييت واستعمال الكميناء كانا من أبرز أساليب الزنج في هذه الحرب. وقد لاقت منهما جيوش الخليفة الأمرين.

وبعد هذا الانتصار تشجع الزنج (ونقلوا مركزهم إلى الجانب الغربي من نهر أبي الخصيب) فهاجموا الأبله، المرفأ التجاري العظيم (وهي على أربع ساعات من البصرة) في ٢٥ رجب سنة ٢٥٦ - ١٩ حزيران/يونيو سنة ٨٧٠ وكانت دورها من الخشب. فاقتحموها ونهبوها وأضرموا النار فيها «فاحترق وقتل خلق كثير وغرق خلق كثير»^(٥٦)، فزاد الرعب من خطر الزنج، حتى إن أهل عبادان (وهي مدينة على جزيرة في مصب دجلة العوراء) فتحو له أبواب مدينتهم ليسلموا مما صارت إليه الأبله، «فدخلها أصحابه فاخذوا من كان بها من العبيد (وحرروهم) وحملوا ما كان فيها من السلاح إليه ففرقه عليهم»^(٥٧).

وبعد أن تقوى جيشه بالرجال والسلاح والمال، صار يطمع بالأهواز فهاجم جتبي ودخلها، والإحراق والنهب يصحبه، ثم تقدم إلى مدينة الأهواز نفسها (عاصمة على نهر كارون الحالي) فانسحبت الحامية منها. ويظهر أن هذا ضمن لها شيئاً من الاعتدال في المعاملة. فدخلها في ١٢ رمضان سنة ٢٥٦/سنة ٨٧٠ م^(٥٨).

(٥٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٩١، ٢١١-٢١٢، ٢٧٦ و ٣١٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١١.

Nöldeke, Ibid., p. 157.

(٥٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١١، و

(٥٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١٣.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١٣.

Nöldeke, Ibid., p. 158.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١٣-٢١٤، و

وهكذا استطاع هذا المغامر على رأس عصابات الزنج أن يسيطر سلطانه على أراضٍ واسعة، وكان صدى انتصارات مروّعاً وخاصة لأهل البصرة، حتى «انفض كثير من أهلها عنها وتفرقوا في بلدان شتى»^(٥٩). ولم يكتف الزنوج بذلك بل تجاوزوا إلى طرق المواصلات بين بغداد والبصرة فقطعوها وأحلوا بالتجارة أضراراً فادحة.

٦ - ولكن وضع الخلافة بدأ يبشر بالتحسن؛ فقد قتل المهدي وبويع للمعتمد، وانتقلت السلطة الحقيقية إلى أخيه أبي أحمد الموفق فأظهر أبو أحمد من المقدرة والكفاءة والمثابرة ما مكّنه من استرجاع هيبة الخلافة وسلطتها في المقاطعات المركزية على الأقل^(٦٠).

ولعل انشغال الموفق من الاشراف على حرب الزنج بنفسه فأرسل جيشاً بقيادة حاجبه سعيد الحاجب في رجب في سنة ٢٥٧ هـ واستطاع أن يهزم فرقة من الزنج قرب معقل، ولكن صاحب الزنج جاءه بغتة فهزمه وهزم خلفه في القيادة - وهو منصور بن جعفر الخياط - دون أن يجد صعوبة ما^(٦١).

ثم عاد الزنج فقطعوا مواصلات البصرة بدجلة، وضربوا عليها حصاراً اقتصادياً وخربوا المدن التي حولها ثم قرروا مهاجمتها، والبصرة يومئذ تعاني الغلاء الشديد والعصبية التي كانت تمزق صفوف حاميتها الضعيفة^(٦٢). وكانت قيادة الزنج العليا إلى علي بن ابان الملهبي، يساعده يحيى بن محمد. وفي ١٧ شوال سنة ٢٥٧ هـ/ ١٨ أيلول/ سبتمبر سنة ٨٧١ م هجموا على البصرة أثناء صلاة الجمعة من ثلاث جهات واعملوا فيها النهب والسلب والقتل ثم انسحبوا خوف الكمين. ولكنهم عادوا فيها الكرة يوم الاثنين وفتحوها وانتقموا من أهلها انتقاماً مريعاً وقتلوا ما يقارب من ٣٠٠٠٠٠ وسبوا النساء والأطفال حتى حصل كثير منهم على عشرة أرقاء أو أكثر «وهرب الناس على وجوههم» وأحرقوا المسجد الجامع. ولما فكر علي بن ابان في التساهل مع السعدية وأرسل وفدهم إلى صاحب الزنج ولعله (كان يطمح إلى استمالتهم) رفض صاحب الزنج مقابلة الوفد ونحى علياً وأفرد يحيى بالقيادة «لموافقة ما كان يحيى أتى من القتل اياه»^(٦٣).

لم يكن احتلال البصرة احتلالاً دائماً أمراً ممكناً، فانسحب الزنج منها، ولذا

(٥٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١٥.

(٦٠)

Nöldeke, Ibid., p. 158.

(٦١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١٥-٢١٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١٩-٢٢٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١٩-٢٣١.

استطاع جيش محمد بن المولد الذي أرسله الخليفة على أثر النكبة (ذو القعدة سنة ٢٥٧ هـ) أن يحتل البصرة والأبلة دون مقاومة تذكر. ولكن محمداً لم يكن أسعد حظاً من أسلافه، إذ بيته صاحب الزنج وانقض عليه ومزق جيشه^(٦٤).

وهكذا فشل قواد الخليفة في الصمود أمام أساليب صاحب الزنج المختلفة، مما أدى إلى إضعاف معنوية جيوشهم وزاد في ثقة أعدائهم.

٧ - ثم تسلم الموفق القيادة العليا وتقدم إلى البصرة مع «جيش عظيم لم يرد على الخبيث مثله» فرعب الزنج لعدده وعدته. واصطدم الجيشان في ١٢ جمادى الأولى سنة ٢٥٨ هـ فهزم جيش الموفق. ثم استدعى صاحب الزنج قائده علي بن إبان من الأهواز ليجمع قواه وليضرب الجيش العباسي الضربة الحاسمة. أما الموفق فقد عرج على الأبلة ليلم شعث جيشه وليستعد من جديد^(٦٥). ولكنه عندما رأى تجمع الزنج لم يرتح لمحلته فانسحب إلى واسط. ولكنه فشل من جديد في مقابلة الزنج. وزاد الوضع سوءاً لتهام النار معسكره^(٦٦). وربما كان لتحرج موقفه واضطراب شؤون الخلافة في سامراء، ما دعاه إلى استخلاف محمد بن المولد والعودة إلى العاصمة (٢٦ ربيع الأول ٢٥٩ هـ/ ١٣ كانون الثاني/ يناير ٨٧٣ م).

٨ - أرسل صاحب الزنج جيشاً إلى الأهواز بعد رجوع الموفق إلى مقر الخلافة وتمكن من احتلال العاصمة مرة أخرى. وربما كان صاحب الزنج يفكر في توسيع سلطانه إلا أنه لم يقصد الاحتلال الدائم؛ إذ كان يعلم أنه هو وزنجه في مأمن ما دام بين الأدغال والفتنات. ولعل توسعه إلى الأهواز وإلى جهات واسط لم يكن يقصد به احتلال منظم بقدر ما كان للحصول على الغنائم والمؤن وبث الرعب في قلوب أعدائه^(٦٧).

ثم أسندت قيادة الجيش العباسي إلى القائد التركي الكبير موسى بن بُغا (وكانت إليه ولاية الشرق) فوافى البصرة في ذي القعدة سنة ٢٥٩ هـ/ أيلول/ سبتمبر ٨٧٢ م فأرسل فرقة إلى الأهواز. ثم رجع عبد الرحمن وعسكر في بيان لمحاربة صاحب الزنج فدامت المناوشات بين الطرفين إلى أن استقال موسى بن بُغا من منصبه^(٦٨). ويظهر أن موسى جعل واسطاً مركزاً له، ولكنه ضجر من محاربة الزنج، كما إن أحد الثوار

(٦٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٢٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٢٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٢٨.

(٦٧)

Nöldeke, Ibid., p. 161.

(٦٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

احتل مقاطعة فارس وطرد نائب موسى منها. فاستعفى هذا (سنة ٢٦١ هـ/ ٨٧٥ م) من محاربة الزنج ومن ولاية المشرق «لكثرة المتغلبين عليه وانه لا قوام له بهم» فانتقلت الولاية وقيادة الجيش إلى أبي أحمد الموفق.

استغل الزنج هذا الوضع المضطرب فعادوا الكرة على الأهواز للمرة الثالثة ودخلوها واعملوا في أهلها القتل والسبي ونهبوا ما استطاعوا عليه^(٦٩)، حتى يقدر عدد القتلى في هذه المرة بخمسين ألف^(٧٠).

ثم هبت زوبعة على الخلافة أشغلتها فترة من الزمن، وأفسحت المجال أمام الزنج ليوسعوا نفوذهم وليعيشوا في جنوب العراق، إذ انشغل الموفق بخطر جديد وهو الخصومة بين يعقوب بن الليث الصفار وبين الخليفة، فأسند حرب الزنج إلى أبي مسرور البلخي. ولم تمض إلا مدة قصيرة حتى جاء يعقوب قاصداً الاستيلاء على بغداد. فقابلته الموفق عند دير العاقول (بين واسط وبغداد) ٨٧٦ م - ٢٦٢ هـ وأسرع البلخي إلى نصرة الخليفة وتعزيز جيشه. فبقيت واسط مفتوحة أمام الزنج. وقد تعلق مصير الخلافة بتلك الفترة. ولكن الظروف أثبتت إلا أن ينتصر الموفق وأن يمضى يعقوب بالفشل^(٧١).

لم ينجح الزنج في التفاهم مع الصفارين. فقد جرت مناقشات بين أتباع يعقوب (بعد انسحابه إلى الأهواز) وبين علي بن إبان سنة ٢٦٣ هـ. كما رفض يعقوب اقتراح الزنج بالتحالف معهم لأنه اعتبرهم مارقين، ولكن الضرورة العسكرية جعلت الطرفين يقنعان بالهدنة^(٧٢).

توسع الزنج بقيادة سليمان بن جامع في منطقة دست ميسان والبطيحة. وقد لاقوا بعض المساعدة من بعض القبائل الساكنة في البطيحة^(٧٣). ودخلوا «واسطاً» فخلى الناس البلد وخرجوا حفاة على وجوههم، وخرجت واسط بالنار^(٧٤) ثم تقدموا شمالاً حتى وصلوا النعمانية «فاحرقوا سوقها واكثر منازلها وسبوا» ثم وصلوا جرجرايا وصاروا على مسافة قريبة من بغداد ولا غرابة أن ترك أهل السواد قراهم والتجأوا إلى بغداد تخلصاً من أذى الزنج^(٧٥).

(٦٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٣٥.

(٧٠) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١٩.

(٧١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٣٦ - ٢٣٨.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٤٦.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٢٣ - ٢٤٠، و Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, p. 162.

(٧٤) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ٤٥.

(٧٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

٩ - وتحسن وضع الموفق سنة ٢٦٥ هـ إذ توفي يعقوب وعقد خلفه الصلح معه بعد أن بذل الموفق في سبيل ذلك جهوداً كثيرة^(٧٦).

تفرغ الموفق حينئذ لحرب الزنج. فحشد جيوشه وركز قواه لضربهم الضربة القاضية. كما إن خبرته بحرب الزنج، والتجارب التي استفادها من فشل الجيوش العباسية المتكرر جعلته بصيراً بحربهم من تقدمه. فأدرك ضرورة التآني والتروي وأخذ يسعى إلى بلوغ غايته بهدوء وتؤدة. فلا يخاطر إلا قليلاً، بل لا يخطو خطوة لا يتأكد منها. ومنذ هذا الحين انعكست الآية وصارت الأمور تجري في صالح العباسيين^(٧٧).

أرسل الموفق (بعد دخول الزنج واسطاً) ابنه أبا العباس (المعتضد فيما بعد) في ربيع الثاني ٢٦٦ هـ لحربهم بعد أن استعرض جيشه وأسطوله قرب بغداد. وكانت سفن الأسطول متنوعة، فبعضها كبار تستعمل حصوناً أو للنقل وبعضها صغار تسع الواحدة ٢٠ - ٤٠ رجلاً كانت أعدت للهجوم في الدرجة الأولى. وبلغ عدد جيشه رجالاً وفرساناً «عشرة آلاف رجل في أحسن زي وأكمل عدة».

ولما سمع الزنج بمقدمه غلب على أذهانهم أنه فتى غر «لم تطل ممارسته للحروب وتدريبه عليها» (كان عمره ٢٣ سنة) فقرروا حشد أكبر قواهم لصدمه بقوة ترجعه على أعقابها. ولكن أبا العباس أظهر من المقدرة والبراعة ما مكّنه من قتل جيش سليمان بن جامع وتمزيقه^(٧٨).

ثم فكر أبو العباس في بناء معسكر لجيشه يأمن فيه شر المباغطة فاختر العمر «وهو فرسخ من واسط» وقال «اجعل معسكري اسفل واسط ليأمن من قومة الزنج . . . واعرض . . . عن مشاورة أصحابه واستماع شيء من آرائهم»^(٧٩).

ولمَّ سليمان شعث جيشه وأتته نجدات جديدة. ثم اصطدم بأبي العباس فاندحر وولى هارباً^(٨٠).

وأظهر أبو العباس إلى حنكته في القيادة جرأة وشجاعة. فكان يتعرف المواقف والممرات والمسالك بنفسه ويهتم كثيراً بالاستطلاع^(٨١)، وأظهر بُعد نظر في معالجة

(٧٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٥٤.

Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, p. 164.

(٧٧)

(٧٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

(٧٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٨٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٦٢.

(٨١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٦٣ - ٢٦٦.

الأمر. فلما شئت فرقة من الزنج في عبدسى استبقى رئيسها وضمه إلى قواده^(٨٢). وهذا أول تطبيق لسياسة جديدة كان لها نجاح كبير في اجتذاب قواد الزنج والثوار وجنودهم. وكلما تخرج وضع صاحب الزنج، ازداد استئمان أصحابه من الموفق، مفضلين أمانه وهباته على تحمل الأخطار، بينما كان هذا يظهرهم بالخلع على مرأى من أصحابهم ليطمعهم وليفت في أعضادهم، حتى اضطر الزنج في آخر الأمر إلى اتخاذ تدابير فعالة لمنع تسلل اتباعه إلى الموفق.

لاحظ صاحب الزنج قوة أبي العباس وكثرة جيوشه، فأرسل إلى علي بن ابان أن يترك الأهواز ويصير بجميع من معه إلى ناحية سليمان بن جامع ليجمعاً على حرب الجيش العباسي. فلما سمع الموفق بذلك توجه (صفر سنة ٢٦٧ هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر ٨٨٠ م) إلى ساحة القتال بجيش كبير وتراجع أبو العباس إلى مقره بجوار واسط لينتظر والده^(٨٣).

سار الموفق وابنه لمهاجمة حصن الزنج الشمالي (المدينة المنبعة) الذي بنوه قرب واسط. فهزم جيشهم في ٨ ربيع الثاني واحتل الحصن واستنقذ (٥٠٠٠) أسيرة مسلمة. وهكذا صار تحرير الأسيرات المسلمات يتكرر حتى نهاية الحرب. ثم «اذن للناس . . . في أخذ ما كان فيها اجمع، وأمر بهدم سورها وطم خندقها واحراق ما كان بقي فيها من السفن»^(٨٤).

ثم أخذ الموفق يستعد لضرب حصن الزنج الثاني (المدينة المنصورة) بجوار طهيثا «وكان الزنج قد حصنها بخمسة خنادق، وجعلوا أمام كل خندق منها سوراً يمتنعون به»^(٨٥). فأمر بإصلاح سفن الجسور ليحدرها معه واستكثر من العمال والآلات التي يسد بها الأنهار ويصلح بها الطرق للخيول^(٨٦). ولعل من المفيد أن نذكر أن الموفق كان يهتم كثيراً في كل تقدم يقوم به بضمان مواصلاته الخلفية. وهذا ولا شك يتطلب كثيراً من الهندسة. فكان المهندسون (المدنيون) يلعبون دوراً هاماً في هذه الحرب^(٨٧).

وفي ٢٧ ربيع الثاني دخل العباسيون طهيثا، وأجلوا الزنج عنها «وأفلت

(٨٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٦٥.

(٨٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٦٦.

(٨٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٦٧-٢٦٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧١.

(٨٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٦٩.

(٨٧)

سليمان بن جامع في نفر من أصحابه» كما «استنقذ الموفق من نساء أهل واسط وصبيانهم ومما اتصل بذلك من القرى ونواحي الكوفة زهاء ١٠,٠٠٠ . . . حملوا إلى واسط ودفعوا إلى أهلهم»^(٨٨). وأمر الموفق بهدم سورها وطم خنادقها، كما أمر بتتبع الزنج اللاجئين إلى الآجام، والعفو عنهم وإكرامهم بدل التنكيل بهم «لما دبر من استمالتهم وصرفهم عن طاعة صاحبهم»، وأرسل فرقة لتتبع سليمان «والهرب معه» وأن يستمر في طلبهم حتى يوافي دجلة العوراء، ثم أمر «بفتح السكور التي كان الفاسق أحدثها ليقطع بها الشذا (القوارب الحربية) عن دجلة فيما بينه وبين النهر المعروف بأبي الخصيب»^(٨٩). وقد كان إنشاء السدود في الأنهار والقنوات من أساليب الزنج المشهورة لمنع سفن أعدائهم من المرور ولعرقلة حركات جيوشهم.

ثم خلف الموفق ابنه أبا العباس في واسط، وسار إلى الأهواز لينقذ أهلها من الملهي. أما صاحب الزنج فاضطرب لما حل بجماسته وكتب إلى الملهي وإلى بهبوذ بن عبد الوهاب (وإليه يومئذ ولاية ما بين الأهواز وفارس) بالقدوم وذلك حذراً من هجوم الموفق على مدينته^(٩٠).

وبعد أن وطد الموفق الوضع في الأهواز وجمع الذخائر والمؤن دعا ابنه وقائديه في منطقة البطيحة إلى نهر المبارك. فاجتمع كلهم هناك في ١٥ رجب سنة ٢٦٧ هـ/ ١٨ شباط/ فبراير ٨٨٦ م^(٩١).

١٠ - ومنذ هذا الوقت اقتصر الزنج على مدينتهم المختارة وأصبحت الحرب تدور حولها حتى انتهت بتدميرها وتمزيق شمل الزنج.

بدأت المناوشات بحملة استطلاعية قام بها أبو العباس. ومما يذكر أن أحد قواد الزنج واسمه منتاب استأمن أثناء هذه الحملة مع جماعة من أصحابه «فكان ذلك مما كسر الخبيث وأصحابه»^(٩٢) وهذا أول قائد استأمن.

ثم كتب الموفق مراعاة التعاليم الإسلامية كتاباً إلى صاحب الزنج يدعوه فيه إلى التوبة والكف عن القتال «ويعلمه أن التوبة له مبسوطة والأمان له موجود، فإن هو نزع عما هو عليه من الأمور التي يسخطها الله ودخل في جماعة المسلمين محاذ ذلك ما

(٨٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧١.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧١.

(٩٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٩١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧٤.

(٩٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧٥.

سلف من عظيم جرائمه وكان له به الحظ الجزيل في دنياه»^(٩٣)، فلم يزد الكتاب إلا نفوراً وإصراراً ولعله كان يأمل أن تحصل فتن تشغل عدوه.

قضى الموفق خمسة أيام في الاستعداد، وفي اليوم السادس سار إلى المختارة «فأشرف عليها وتأملها فرأى من منعتها وحصانتها بالحصون والخنادق المحيطة بها وما عور من الطرق المؤدية إليها واعد من المجانيق والعرادات والقسي الناوكية وسائر الآلات على سورها ما لم ير مثله ممن تقدم من منازعي السلطان. ورأى من كثرة عدد مقاتلتهم واجتماعهم ما استغلط أمره»^(٩٤). ولم يكتف الزنج بهذه التحصينات بل استمروا بإنشاء وسائل دفاع جديدة من أنواع مختلفة طويلة فترة الحصار حتى كانوا يلجأون إلى بثق القنوات أحياناً^(٩٥). وكان الزنج (٣٠٠,٠٠٠) أكثر عدداً من جيش الموفق (٥٠,٠٠٠) ولكن تجهيزات الموفق كانت أحسن، وتمويله أنظم، وكان جيشه يزداد باستمرار بانضمام فرق جديدة إليه.

وبعد مناوشات أولية استأمن أصحاب سميريتين، فأكرمهم الموفق وخلع عليهم «وأمر بادنائهم من الموضع الذي يراهم فيه نظراًؤهم فكان ذلك من أنجع المكاييد التي كيد بها الفاسق، فلما رأى الباقون ما صار إليه أصحابهم من العفو عنهم والاحسان إليهم رغبوا في الأمان وتنافسوا فيه»^(٩٦). وتوالت حوادث الاستئمان كثيراً. وكان لها أثر سيئ على وضع الزنج، إذ تقوى جيش عدوهم على حسابهم وليس ذلك لقوة المستأمنين العسكرية فقط بل لاطلاعهم على وضع الثوار ومعرفتهم الدقيقة بمنطقة الحرب وخططهم العسكرية. وهذا الأثر المعنوي كان له المفعول القوي على نفوس الباقين، وعلى علاقة صاحب الزنج بأتباعه، حتى صار يشك في ولائهم^(٩٧).

لاحظ الموفق حصانة المختارة، إلا أنه لم يفكر في أن يأخذها بهجوم مفاجئ بل قرر المطاولة. فانتقل يوم ١٥ شعبان سنة ٢٦٧ هـ إلى معسكر جديد بإزاء المختارة وأنشأ هناك المدينة الموقفية؛ وأخذ يقوي نفسه. ويصف الطبري استعداداته بتفصيل فيقول: «واحتاج إلى الاستكثار من الشذا وما يحارب به في الماء، فأمر بإنفاذ الرسل في حمل المير في البر والبحر وإدراجها إلى معسكر بالمدينة التي سماها الموقفية. وكتب

(٩٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧٦-٢٧٥.

(٩٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧٦.

(٩٥)

Nöldeke, Ibid., p. 167.

(٩٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧٦.

Nöldeke, Ibid., p. 167.

(٩٧)

إلى عماله في النواحي في حمل أموال إلى بيت ماله في هذه المدينة. وأنفذ رسولا إلى سيراف وجنابا في بناء الشذا والاستكثار منها لما احتاج إليه من ترتيبها في المواضع التي يقطع بها المير عن الخائن وأشياعه، وأمر بالكتابة إلى عماله في النواحي بإفناذ كل من يصلح للاثبات في الديوان ويرغب في ذلك»^(٩٨). ومن هذا يتضح أنه جعل لمشكلة التمويل أهمية كبرى في خطته الحربية.

ولقد نجح في قضية التمويل فعلاً، إذ «وردت المير (بعد شهر أو نحوه) متتابعة يتلو بعضها بعضاً، وجهاز التجار صنوف التجارات والأمتعة وحملوها إلى المدينة الموقية، واتخذت بها الأسواق وكثر بها التجار والمتجهزون من كل بلد». وكذلك فتح طريق التجارة البحرية فوردت المراكب بعد أن قطعها الزنج «قبل ذلك بأكثر من عشرين سنين» واتخذ الموفق دوراً لضرب الدراهم والدنانير^(٩٩).

وكما اعتنى الموفق بتأمين تموينه، اهتم اهتماماً خاصاً بفرض حصار اقتصادي على الزنج لأنه رأى ذلك أنجع طريق للقضاء عليهم^(١٠٠). فقطع سبل الاتصال بينهم وبين الخارج، ولما سمع بورود سمك من البطيحة، وبوصول أعراب من البادية إلى معسكرهم بحجة شراء التمر، منع جلب السمك منعاً باتاً وأنشأ سوقاً خاصاً للأعراب في البصرة يستطيعون أن يأخذوا منها ما يشاؤون من التمر. وشدد الحصار في السنة التالية في البر والبحر والنهر «فلم يكن للزنج سبيل إلى بر ولا بحر، فضاقت عليهم المذاهب واشتد عليهم الحصار»^(١٠١).

وحاول صاحب الزنج اختراق الحصار الاقتصادي وتهديد تموين الموفق فأرسل حملة (من ١٠,٠٠٠) إلى جهة البطيحة لأخذ ما وجدوا من طعام وميرة وليقطع الميرة الواردة من مدينة السلام وواسط عن الموفق ولأنه «انقطعت عن الخبيث مادة الميرة وسدت عليه» فأسرع الموفق بإرسال فرقة مزقتها^(١٠٢). وهكذا فشلت المحاولة الهامة الوحيدة لرفع الحصار الاقتصادي.

وقد ظهر أثر الحصار الاقتصادي على الزنج بوضوح. فقد ازداد استئمان الزنج هرباً من سوء الوضع المعاشي. فما أن جاء ذو الحجة سنة ٢٦٧ هـ حتى «جعل الزنج يهربون في كل وجه ويخرجون إلى أبي أحمد في الأمان». ولما سد صاحب الزنج

(٩٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧٩.

(٩٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧٨-٢٧٩.

(١٠٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٨٠.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٩١.

(١٠٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٨٤.

المسالك على أتباعه ووكل بفوهة الأنهار ليمنع خروج السفن المستأمنة هرب بعض الزنج خلال المعارك إلى جيش الموفق^(١٠٣).

فاقتضت خطط الزنج لتبني عسكر الموفق أكثر من مرة، لكثرة هذا الانضمام بل لقد صرنا نسمع بمباغته فرقههم وتشتيتها^(١٠٤). واضطر آخرون إلى أن «تفرقوا في القرى والأنهار النائية عن عسكرهم في طلب القوات» فأمر الموفق جماعة من قواد غلمانه السودان بمطاردتهم^(١٠٥).

وفي ذي القعدة سنة ٢٦٧ هـ/ تموز/ يوليو ٨٨١ م قام الموفق بهجوم على المختارة ونجح أصحابه في دخولها ثم تراجعوا عنها ليلاً^(١٠٦). وفي ربيع الثاني سنة ٢٦٨ هـ هاجم الموفق المختارة وأمر أصحابه بهدم السور وأن لا يدخلوا المدينة. فلما خالفوا أصيبوا بخسارة فادحة^(١٠٧). ولنلاحظ أن هذه الهجمات كان يقصد منها الدرجة الأولى تخريب الجسور والقناطر وإزالة وسائل الدفاع، وكانت النار اليونانية والرصاص المذاب تستعملان في الهجوم، كما إن سفن الحريق كانت تستعمل لتخريب القناطر^(١٠٨). وتقدم الموفق بهدم أسوار المختارة بالتدريج حتى أضعف تحصينها، ولكن الحوادث أسعفتها مؤقتاً؛ إذ أصيب الموفق (٢٥ جمادى الأولى سنة ٢٦٩ هـ) بسهم في صدره فأعاقه عن الإشراف على القتال حتى شفي في شعبان^(١٠٩). ثم شغل الموفق بمشكلة المعتمد الذي هرب في ٤ شعبان سنة ٢٦٩ هـ/ ٨٨٢ م من سامراء قاصداً اللجوء إلى ابن طولون. ولكن اسحق بن كنداج عامل الموفق على الموصل، قبض عليه وأرجعه إلى سامراء. وبذلك تخلص الموفق من هذه المشكلة.

وسرعان ما استغل صاحب الزنج هذه الفرصة لتقوية وسائل دفاعه وإعادة بناء بعض الثلم التي ثلمت في السور^(١١٠).

ثم رجع الموفق إلى متابعة القتال. ففي ١٩ شعبان سنة ٢٦٩ هـ/ شباط/ فبراير

(١٠٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(١٠٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٨٦.

(١٠٧) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٨٧.

(١٠٨)

(١٠٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٩٩.

(١١٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٠١.

٨٨٣ م هاجمت شذواته وسميريته (مراكب حربية) المختارة حتى وصلت قصر صاحب الزنج فأحرقته وخرج هارباً^(١١١). ثم اعتل الموفق بوجع المفاصل فأعاقه عن متابعة القتال حوالى شهرين فاستفاد صاحب الزنج من ذلك في بناء قنطرة وجسرين على نهر أبي الخصيب ولكن الموفق دمرها بعد شفائه^(١١٢).

وهاجم الموفق جيش الزنج في غرب نهر أبي الخصيب فمزقه وأحرق الجسر الثاني على النهر^(١١٣). وأفلت ابن صاحب الزنج انكلياي سليمان بن جامع إلى الجانب الشرقي.

لقد وصلت حوادث الاستئمان الآن إلى حد بعيد؛ ففي ٢٦٨ هـ قتل صاحب الزنج ابن ملك الزنج لما عرف أنه يريد اللحاق بالموفق^(١١٤). والآن (سنة ٢٦٩) تقدم انكلياي نفسه بطلب الأمان. فأجابه الموفق إلى كل ما سأل، ولكن والده عذله وثنائه عن رأيه^(١١٥). ثم استأمن الشعрани - قائد مؤخرة جيش صاحب الزنج - (تردد الموفق في منحه ذلك لفظاعة أعماله فتنكر الزنج فقبل أمانه. وكان التحاق الشعрани بجيش الموفق ضربة لجيش صاحب الزنج^(١١٦). ولما عين صاحب الزنج محله شبل بن سالم استأمن أيضاً بدوره. «وكان شبل هذا من عدد الخبيث وقدماء أصحابه وذوي الغناء والبلاء في نصرته»^(١١٧).

وأخذ الموفق يكثر من إرسال الفرق لإلقاء الرعب في نفوس الزنج وللإطلاع على دقائق مسالكهم. ثم اقتنع بأن الوقت قد حان لشن الهجوم الأخير. فجمع المستأمنة من الزنج وذكّره بفضله وإحسانه «وأنهم من الخبرة بمسالك عسكر الخبيث ومضاييق طرق مدينته والمعازل التي أعدها للهرب إليها على ما ليس عليه غيرهم. فهم أحرى أن يحمضوه نصيحتهم ويجتهدوا في الولوج على الخبيث والتوغل إليه في حصونه حتى يمكنهم الله منه ومن أتباعه». فشكروه وأقسموا له يمين الإخلاص^(١١٨).

انتقل صاحب الزنج إلى الجانب الشرقي من نهر أبي الخصيب دون أن يهمل

(١١١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

(١١٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

(١١٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣١٢ - ٣١٣.

(١١٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٩٥.

(١١٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣١٣.

(١١٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣١٤.

(١١٧) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣١٤.

(١١٨) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣١٤ - ٣١٥.

الجناب الغربي. وجمع الموفق السفن في البطيحة ودجلة. ولما أتم استعداداته هجم في ٧ ذي القعدة من أماكن متعددة على شرق نهر أبي الخصيب وغربه. وكان عدد جيشه خمسين ألفاً «من الرجال والفرسان في أحسن زي وأكمل هيئة»^(١١٩). فدخلوا المدينة المختارة واستولوا على قصر صاحب الزنج ونهبوه وسبوا أهله. فانتقل إلى قلعة أخرى (لعلها في المدينة نفسها) وهي قصر المهلب. ثم خطا آخر خطوة في ضرب تموين صاحب الزنج، إذ أحرق بيادره «وكان إحراق ذلك من أقوى الأشياء على إدخال الضعف على الفاسق وأصحابه إذ لم يكن له معول في قوتهم غيره»^(١٢٠).

وردت للموفق في هذا الوقت نجدات جديدة. فقد في ٢ ذي الحجة عشرة آلاف بين فارس وراجل من سامراء. كما إن لؤلؤ قائد شمال سوريا انفصل عن سيده أحمد بن طولون وفاوض الموفق في الانضمام إليه وجاء «بجيش عظيم من الفراغة والأتراك والروم والبربر والسودان وغيرهم»^(١٢١).

واستمرت الأموال تتوارد على الموفق، وجاءه كثير من المتطوعة للجهاد، مثل عامل ايدج أحمد بن دينار في الأهواز ومعه جمع كثير من الرجال والفرسان وألفي رجل من البحرين وبعض المتطوعة من فارس وبلدان أخرى^(١٢٢).

وكان الهجوم العام على شرق أبي الخصيب وغربه وفي النهر يوم ٢٧ محرم سنة ٢٧٠ هـ/ ٥ آب/ أغسطس ٨٨٣. وكان عدد الرجال حوالي ٥٠,٠٠٠ والفرسان ٢,٠٠٠ «سوى من عبر من المطوعة وأهل العسكر من لا ديوان له». ومع إن الموفق أزال السكر الذي أحدثه الزنج أخيراً في نهر أبي الخصيب^(١٢٣). إلا أن ضيق المواضع وكثرة الخنادق والأنهار بقيت عائقاً أمام عسكر الموفق حتى في هذا الهجوم.

وعلى كل حال فقد مزقت قوة الزنج وهرب رئيسهم وابنه وسليمان^(١٢٤). ثم أعاد الموفق الكرة يوم ٢ صفر ٢٧٠ هـ/ ١١ آب/ أغسطس ٨٨٣ م. فحطم البقية من عصاباتهم وقتل رئيسهم وأسر سليمان بن جامع وعلي بن ابان المهلبى فصلباً. ولم يبق

(١١٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣١٧.

(١٢٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣١٨.

Nöldeke, Ibid., p. 172.

(١٢١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣١٨-٣١٩، و

(١٢٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٢١.

(١٢٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣١٨-٣١٩.

(١٢٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٢٢.

إلا شردمة استعصت في أدغال البصرة وعاثت فيها ثم اضطرت إلى طلب الأمان^(١٢٥).

وأصدر الموفق منشوراً إلى العالم الإسلامي يبشرهم بانتهاء الخطر ويدعو «أهل البصرة والأبلة وكور دجلة وأهل الأهواز وكورها وأهل واسط وما حولها» للرجوع إلى مدنهم المهجورة^(١٢٦).

وهكذا انتهت حركة الزنج بعد أن تركت وراءها آثاراً فظيعة من التدمير والتخريب. ولعل أهم ما فيها الروح الطبقيّة التي اتصفت بها، والدور الكبير الذي لعبته الحرب الاقتصادية خلالها، وأهمية الهندسة المدنية في أعمالها، وانكشاف ضعف الخلافة وقواها الكامنة في وقت واحد.

(١٢٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٢٦.

(١٢٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٢٦.

الفصل الخامس

الإمارات الفارسية

تمهيد

لم ينس المأمون أنه مدين للفرس بانتصاره على أخيه الأمين، فاعتمد عليهم في إدارة الولايات الشرقية أكثر من أسلافه. ولكن سياسة بني سهل أكدت له شكوك أسلافه في ولاء الأرستقراطية الفارسية فنكّل بهم وبذلك فشلت آخر محاولة للتعاون الوثيق بين العباسيين وبين أرستقراطية الفرس، وأصبح كل منهم يخشى الآخر. ثم إن رجوع المأمون إلى بغداد واقتفائه خطة أسلافه خيب أمل جماهير الفرس في إحياء حكم العدل الذي وعد به العباسيون. ولذلك حصل بعض الوئام بين مصلحة الأرستقراطية الفارسية ومصلحة الجماهير ضد السيادة العباسية. ولعل هذه الأوضاع تلقي بعض الضوء على ظهور الإمارات الفارسية (كالطاهرية والصفارية والسامانية) في القرن الثالث للهجرة. ومع إن من الممكن اعتبارها الثمرة الأولى للوعي الفارسي، إلا أنها لم تتخذ سياسة قومية كما سنرى.

أولاً: الطاهريون

طاهر بن الحسين ٢٠٥ - ٢٠٧ هـ / ٨٢٠ - ٨٢٢ م

طلحة بن طاهر ٢٠٧ - ٢١٣ هـ / ٨٢٢ - ٨٢٧ م

عبد الله بن طاهر ٢١٣ - ٢٣٠ هـ / ٨٢٨ - ٨٤٤ م

طاهر بن عبد الله ٢٣٠ - ٢٤٨ هـ / ٨٤٤ - ٨٦٢ م

محمد بن طاهر ٢٤٨ - ٢٥٩ هـ / ٨٦٢ - ٨٧٢ م

١ - كان لبني طاهر نفوذ محلي في خراسان قبل خلافة المأمون. فقد عين مصعب جد طاهر لولاية بوشنج (في منطقة هرات) ثم خلفه ابنه الحسين (المتوفى سنة ١٩٩ هـ / ٨١٤ - ٨١٥ م) وتلاه حفيده طاهر في الولاية.

ولعب طاهر وابنه عبد الله دوراً كبيراً في خلافة المأمون. فهو مدين لهما بالدرجة الأولى في انتصاره على الأمين وفي تهدة مملكته المضطربة. ومع إن المأمون

عرف لهما ذلك وكافأهما بالمناصب الرفيعة، إلا أنه حاول إبعادهما عن خراسان لأنه خشي نفوذهما هناك وخاف طموح طاهر. ولكن طاهراً لم يقنع بتعيينه والياً على الجزيرة وبرئاسة شرطة بغداد والإشراف على المعاون في السواد بل كان يتطلع إلى خراسان، وقد نجح بالتآمر مع الوزير أحمد بن أبي خالد في الحصول على رغبته. وتظهر قلة ثقة الخليفة بطاهر من أن التولية لم تتم إلا بضمان شخصي من الوزير بحسن سلوكه.

وتحققت شكوك المأمون في طاهر إذ أسقط هذا اسم الخليفة من الخطبة سنة ٢٠٧ هـ/ ٨٢٢ م، معلناً بذلك الانفصال عن بغداد ولكنه توفي فجأة. وربما كان للمأمون أو لوزيره يد في ذلك. ثم عيّن المأمون طلحة بن طاهر محل والده. ولعل ذلك كان بدافع رغبة الخليفة في إزالة الشكوك التي حامت حول وفاة طاهر الفجائية. ولكن التولية بحد ذاتها تدل على النفوذ المحلي القوي الذي كان لآل طاهر في خراسان.

أما تولية عبد الله بن طاهر بعد أخيه، فربما كانت نتيجة لثقة المأمون بقابليته وبإخلاصه. ولكنها أكسبت العائلة صفة وراثية في الحكم ونفوداً وسلطة محلية لم يتمتع بها أحد قبلهم. وفي خلال حكم عبد الله وصلت العائلة أوج قوتها وثبتت أصولها لدرجة لم يعد معها ممكناً نقلهم إلى أية ولاية أخرى. حتى أن المعتصم رغم كرهه لعبد الله لم يجرؤ على عزله بل اكتفى بتشجيع الخطط السرية لقتله. ومن الجهة الأخرى، كان عبد الله أكيس من والده فلم يخن الثقة عندما اطلع على مؤامرة المعتصم، ولكنه كان حازماً يعرف أنه آمن ما دام في بلاده ولذلك لم يذهب إلى الحج رغم تدينه^(١).

ولما توفي عبد الله، فكر الواثق في تولية اسحق بن إبراهيم المصعبي على خراسان، ولكنه عدل عن ذلك قبل سفر الوالي الجديد وعيّن طاهراً بن عبد الله محل والده. وأخيراً ولي محمداً بن طاهر (وكان يميل إلى اللهو والمجون) فخرس إمارته وبلاده ليعقوب الصفار سنة ٢٥٩ هـ/ ٨٧٢ م.

٢ - كان الطاهريون من الأرستقراطية وينفس الوقت كانوا الممثلين الرسميين لسلطان العرب (نظرياً على الأقل) فلم يكونوا يمثلون الميول القومية أو الشعبية كما كان أبو مسلم والدعاة الآخرون. ولعل خير وصف لحكمهم أنه «الاستبداد المذهب» ولكنهم في محاولتهم لإنشاء حكم مستقر، ولإعادة السلم إلى البلاد، لم يغفلوا العامة،

(١) فكر مرة في الحج واستشار كاتبه فقال له: «أيها الأمير أنت أحزم من أن تقوم بعمل غير متزن كهذا». فوافقه، أوضح وأنه إنما أراد أن يجتبره.

بل اتخذوا موقف الحماية لها ضد ظلم الطبقات الأرستقراطية، فشجعوا التعليم وعنوا بالأمور الزراعية. كما أنهم قاوموا عناصر الاضطراب والثورة بين الطبقات العامة.

وتظهر هذه الاتجاهات جلية في حكم عبد الله بن طاهر الذي اهتم بشؤون الزراعة كثيراً. فعندما لاحظ كثرة الخصومات بينهم على توزيع المياه، دعا إليه جماعة من الفقهاء وطلب إليهم شرح الأسس الفقهية لمشاكل الري. فوضعوا له كتاب القني الذي صار دليل الزراعة فيما بعد. كما إنه أوصى عماله بحفظ مصالح الفلاحين لأن «الله يطعمنا بأيديهم ويرحمنا بدعائهم ويمنع الإساءة إليهم». واهتم بنشر التعليم بين الطبقات الواطئة، مما يدل على مدى عطفه عليهم.

٣ - أما صلات الطاهريين ببني العباس، فكانت حسنة على العموم وكانوا يدفعون جزية سنوية إلى الخلفاء بصورة منتظمة^(٢) وبقوا أنصاراً مخلصين للعباسيين بحكم ظروفهم ومصالحهم. فقد حكموا (حكماً مستقلاً عملياً) أهم الولايات (كرمان، الري، خراسان، ما وراء النهر) هذا بالإضافة إلى أن شرطة بغداد وولايتها كانت بيدهم^(٣). وقد رفع المنصب الأخير من قدرهم كثيراً حتى أن محمداً لعب دوراً هاماً في النزاع بين المستعين والمعتز (٢٥١هـ/٨٥٦م). وقد وافق دور قوتهم وسيطرتهم (زمن عبد الله بن طاهر) عهد قوة الخلافة، كما كان دور ضعفهم وانحطاطهم موافقاً لدور تضعف الخلافة.

وقد حملت الظروف بني طاهر على التعاون مع الخلافة أحياناً فلما ادعى محمد بن القاسم العلوي الإمامة في خراسان، طارده عبد الله وأسرته وأرسله إلى المعتصم سنة ٢١٩هـ/٨٣٤م. ولما ثار المازيار بن قارن في طبرستان تعاون المعتصم وعبد الله بن طاهر على ضربه. ولا ننسى أن كون الطاهريين سنة جعل مصالحهم الدينية تتفق ومصالح العباسيين. ففي مقاومتهم المستمرة للعلويين في طبرستان وللخوارج في سجستان كانوا يخدمون القضية العباسية وقضيتهم في أن واحد لأن القضاء على الحركات الدينية في بلادهم كان ضرورة سياسية. هذا إلى أن العباسيين كانوا يقدرون خدمات الطاهريين ويقربونهم. فنجدهم على الأكثر يأخذون جانبهم في النزاع مع

(٢) بلغ مقدار الجزية التي يدفعها الطاهريون (٣٨,٠٠٠,٠٠٠) درهم سنة ٢٢١هـ/٨٣٦م من وارد (٤٨,٠٠٠,٠٠٠) على قول قدامة. انظر: أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، كتاب المسالك والممالك، باعثة ميخائيل جان دوغويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٨٩)، ص ٣٨؛ أبو الفرج قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٨٩)، ص ٢٥٠، وأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، باعثة ميخائيل جان دوغويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٧ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٩٢).

(٣) كان محمد بن عبد الله بن طاهر حاكم بغداد بين ٢٣٧ - ٢٥٣هـ.

الصفّارين وبيقون شرطة بغداد في أيديهم (على الأغلب). حتى سنة ٣٠١هـ/ ٩١٣م.
وفي الأخير نقول إن الطاهريين رغم تمتعهم بحكم ولاياتهم بشكل وراثي
واستقرار مراكزهم إلا أنه لا يمكن اعتبارهم مستقلين تماماً عن بغداد.

ثانياً: الصفّارون

١ - كانت سجستان ولاية تابعة للطاهريين، وكان سكانها شديدي الشكيمة مما
ساعد على انتشار المذهب الخارجي بينهم. ولم يستطع الطاهريون إخضاعهم بل على
العكس ازدادت فعاليتهم بضعف هؤلاء. وأصبح الخوارج مصدراً للفوضى
والاضطراب في البلاد. فتشكلت فرق من المتطوعة لحماية السكان من عبثهم ومن
بين صفوف المتطوعة هذه ظهرت السلالة الصفارية.

٢ - كان يعقوب بن الليث (بن معدل) وأخوته من بلدة قرنين على فرسخ من
زرنج عاصمة سجستان. وكان يعقوب يشتغل عند أحد الصفّارين كصانع ليس غير
وبأجرة قدرها ١٥ درهماً في الشهر. أما أخوه عمرو فكان نجاراً أو مكاراً. ثم
انخرطوا في سلك المتطوعة واستطاعوا جمع بعض الأتباع حولهم وحسبك أن تعلم
أنهم اشتركوا في إحدى فرق الغزاة وعلى رأسها درهم بن نصر بن صالح.

وقد أقلق الغزاة والي سجستان حتى اضطر إلى التخلي عنها. فصار درهم الحاكم
الحقيقي، وعين يعقوب حاكماً لبست، ولكن مآثر هذا وشخصيته غطت على درهم
بنظر الجيش، فتخلي له عن الرئاسة (الأحد ٦ محرم ٢٤٧هـ/ ٢٢ آذار/ مارس ٨٨٦م).

وطد يعقوب نفوذه في سجستان وأخضع الخوارج ونشر الأمن والسلام في
البلاد لضمان المواصلات والاستقرار. ثم بسط نفوذه على وادي كابل والسند
ومكران، أخيراً فتح (سنة ٢٥٣هـ/ ٨٦٧م) ميرات وبوشنج. ثم استولى على كرمان
سنة ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م وقد كان المعز أعطاها له ولوالي فارس علي بن حسن في الوقت
نفسه ليوقع الخصومة بينهما. فدحر يعقوب خصمه وأخذ فارس (مؤقتاً) بالإضافة إلى
كرمان. وأرسل إلى الخليفة بعض الهدايا مؤكداً ولاءه.

وفي آذار/ مارس سنة ٢٥٧هـ/ ٨٧١م أرسل يعقوب وفداً إلى الخليفة مع بعض
الهدايا للمفاوضة على بعض الولايات. وكان الموفق يود تشجيع يعقوب للتوسع شرقاً
مستهدفاً إبعاده عن جواره. فلما أراد يعقوب سنة ٨٧١م فتح فارس من جديد وصلته
رسالة بتوليته على بلخ والأراضي الشرقية حتى الهند بالإضافة إلى كرمان وسجستان.
وفعلاً ضم يعقوب (إن لم يكن فعل ذلك من قبل) ولاية بلخ واستولى على غزنة
وكابل. ولما لاحظ ضعف محمد بن طاهر، قرر فتح خراسان، ولم يعد حجة لذلك؛

إذ ادعى أن محمداً بن طاهر لَجَأَ أحد أعدائه. فدخل نيسابور في ٢ آب/ أغسطس سنة ٨٧٣م/ ٢٦٠هـ وأسر محمداً بن طاهر.

ويعطي غريزي رواية ممتعة عن المفاوضة بين محمد وبين يعقوب قبل فتح نيسابور، إذ كتب محمد إلى خصمه، إن أتيت بعهد من الخليفة فأظهره لأسلم البلاد إليك، وإلا فأرجع. فافتضى يعقوب سيفه من تحت سجادته وقال: «هذا عهدي وهذا لوائي». ثم كتب للخليفة مبيتاً أنه إنما فعل ذلك لطلب الخراسانيين، لأنهم ملأوا الفوضى الناتجة عن ضعف محمد. وكرمز لولائه للخلافة أرسل رأساً خارجياً تمكن مدة ثلاثين سنة أن يدعو نفسه أمير المؤمنين (بجوار هيرات). وفي السنة التالية دحر الحسن بن زيد أمير طبرستان قرب ساري، ولكنه لم يستطع فتح المنطقة لبرودة ولصعوبة المواصلات، وأعقب هذا ببعث رسالة إلى الخليفة مبيتاً له فيها أنه كسر الخارجيين من العلويين وأنه أسر ستين من آل علي.

(٣) ولكن نفوذ الطاهريين كان قوياً في بغداد، مما جعل الخليفة ينحاز إلى جانب محمد بن طاهر. ففي سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م جمع حجاج الولايات الشرقية وقرأ عليهم منشوراً صرح فيه بأن يعقوب مغتصب وخارج عن الدولة. فما كان هذا التصريح إلا ليحث الصفار على الاستمرار بمشاريعه. فسار إلى فارس (صيف سنة ٢٦١هـ/ ٨٧٥م) وهزم وإليها ثم تقدم إلى الأهواز، ودخل رامهرمز فاضطربت بغداد وحاولت استرضاء بمختلف الوسائل. فدعا الموفق تجار الولايات الشرقية وتلا عليهم عهد تولية يعقوب على خراسان وطبرستان وجرجان والري وفارس وشرطة بغداد. وأرسل إليه سفاره. ولكن يعقوب الذي فقد كل احترام وإجلال للخليفة رفض طلب الخليفة وأجاب بكل وقاحة أنه سيقدر في بغداد نفسها ما يريد.

تقدم يعقوب في منطقة ميسان، فقابله الموفق (يصحبه الخليفة وعليه بردة الرسول وفي يده القضيب) عند دير العاقول (٥٠ ميلاً من بغداد) ودارت على يعقوب الدائرة. (الأحد ٢١ رجب ٢٦٢هـ ٨ نيسان/ أبريل ٨٧٦م) وأنقذ محمداً بن طاهر من الأسر، وعيّن محمداً جديداً والياً على خراسان ولكنها كانت ولاية صورية فلم يترك ابن طاهر بغداد.

انسحب يعقوب إلى جنديسابور ولكنه تردد في الهجوم ثانية. وحاول الموفق التفاهم معه لأنه كان مهتداً من قبل الزنج. فرفض يعقوب ومات يوم ١٥ شوال سنة ٢٥٦هـ/ ٩ حزيران/ يونيو ٨٧٩م بعد أن نجح في تثبيت سلطانه في جنوب إيران فقط.

كان يعقوب جندياً قديراً، ذا شخصية جبارة، محبوباً من جنده ولم يحاول

اختلاق الحيل الشرعية لتبرير أعماله، بل اعتبر السيف أساس حقه. فوجه جل اهتمامه لتكوين جيش مطيع له، والحصول على المال الضروري لإتمام حروبه. فأنقل ولاياته بالضرائب، ولجأ أحياناً إلى مصادرة أموال بعض المثرين.

وكان يقرر الأمور بنفسه، ولكنه لم يظهر مقدرة في الإدارة؛ إذ لم يربط ولاياته بنظام موحد. وبقي في حياته الخاصة جندياً بسيط الذوق يرتدي ملابس القطن ويجلس على الأرض وينام ورأسه على الدرع، إلا أنه كان يظهر الأبهة في الحفلات.

أما ميوله فليست واضحة. فمن المؤرخين (القزويني ونظام الملك) من يعتبره شيعياً. ولكن يظهر أنه جمع حوله كل المتذمرين من الطبقات الواطئة.

٤ - بايع الجند لعمر و (٢٦٥ - ٢٨٧هـ / ٨٧٩ - ٩٠٠م) بعد أخيه فجنع إلى السلم مراعاة للظروف، وصالح الخليفة. فعين والياً على خراسان وفارس، وأصفهان، وسجستان، وكرمان والسند وحاكماً عسكرياً لبغداد وسامراء. وبذلك أصبح الحاكم الشرعي (في نظر الفقهاء والمتطوعة) لهذه الولايات^(٤) وتمكن من إخضاع فارس سنة ٨٨١ وخراسان سنة ٨٨٢ بعد القضاء على الثورات فيها.

ثم ساءت علاقته ببغداد. إذ أراد الموفق (بعد ضرب الزنج) استرجاع فارس وفاوض عمرواً في ذلك ولكن دون جدوى. وفي سنة ٢٧١هـ / ٨٨٥م جمع المعتمد حجاج خراسان وقرأ عليهم كتاباً بإقالة عمرو من ولايته ثم أمر بلعنه على المنابر. وبعد سنتين فتح الموفق فارس وهزم عمرواً بن الليث. ولكن الموفق كان يعرف قوة الصفارين. فأعاد توليته سنة ٨٨٩ على كل ولاياته (حتى فارس) ثم نحاه عن منصبه في شباط سنة ٢٧٦هـ / ٨٩٠م.

جاء المعتضد سنة ٢٧٩هـ / ٨٩٢م إلى الحكم فاعترف بعمر و نهائياً حاكماً شرعياً لخراسان. وأرسل إليه العهد مع لواء أظهره عمرو في صحن داره بنيسابور ثلاثة أيام ليراه الناس.

٥ - وطمع عمرو في بلاد ما وراء النهر، ولكن مركز السامانيين فيها كان قوياً. أما الخليفة فاضطر بطلب من عمرو إلى أن يقرأ على الحجاج الخراسانيين (شباط/ فبراير سنة ٢٨٥هـ / ٨٩٨م) بياناً بعزل إسماعيل بن أحمد الساماني عن ما وراء النهر وتولية عمرو محله. ثم أرسل رسولاً يحمل الهدايا والعهد إلى نيسابور. فلما وضع

(٤) وهناك ما يدل على أنه حاول التفاهم مع الطاهريين. فعين عبيد الله بن عبد الله بن طاهر نائباً عنه في بغداد. ولكن أحد الثوار في خراسان فتح نيسابور سنة ٢٦٦هـ / ٨٨٠م، ودعا إلى إرجاع الطاهريين أصحاب الحق الشرعي وخطب باسمهم فأفسد هذا علاقة عمرو بالطاهريين.

العهد بين يدي عمرو قال : « ما هذا؟ » فقال الرسول : « هذا الذي سألته » فقال عمرو : « وما أصنع به ، فإن إسماعيل بن أحمد لا يسلم إلى ذلك إلا بمئة ألف سيف ! » فقال « أنت سألته فشمر الآن لتتولى العمل في ناحيته ».

وفي ربيع سنة ٢٨٧هـ / ٩٠٠م حطم جيش عمرو قرب بلخ ، وأسر عمرو نفسه ثم أرسل إلى بغداد ، فسر الخليفة بذلك. ثم قتل (نيسان/ أبريل سنة ٩٠٢) والخليفة على فراش الموت. ولعل حكومة بغداد كانت تشجع إسماعيل سراً على المقاومة.

٦ - كانت سلطة عمرو تستند إلى السيف. ولذا اهتم بضمان الموارد الكافية لحكومته. وكانت عنده ثلاثة بيوت للأموال : الأول وارده من الخارج والضرائب الأخرى ومنه نفقات الجيش. والثاني وارده من الضياع والأملاك الخاصة ومنه تصرف نفقات البلاط. أما الثالث فوارده من المكوس والأحداث والمصادرات ، ومنه كانت تدفع الهدايا للمخلصين المقربين. وقد ضبط رعيته بواسطة نظام الجاسوسية القوي الذي كان يتبعه.

٧ - طبق الصفّارون مبادئ العدل والمساواة بين أتباعهم ، فأدى ذلك إلى تأييد الطبقات الفقيرة في سجستان لهم. كما أرضى كبرياء السجستانيين القومي كون الزعيم من بينهم.

ودعا الصفّارون للخليفة ، لقوة نفوذه الديني ، وطلباً لجلب رضا الجماهير. فنجد مثلاً أن العلماء والمتطوعة لم يعترفوا بشرعية ولاية عمرو إلا بعد وصول عهد الخليفة إليه. لذا استمر الصفّارون يذكرون اسم الخليفة في الخطبة وعلى النقود حتى بعد قطع علاقتهم ببغداد.

ومع ذلك حاول الصفّارون تحديد سلطة الخليفة ، رغم كونها اسمية. فكان يعقوب أول من أدخل اسمه في الخطبة مع اسم الخليفة ، وعمرو أول من نقش اسمه على الدينار (بينما حرم الطاهريون من ذلك). ويظهر أنهم لم يدفعوا جزية منتظمة للخلافة.

والصفّارون أول من هاجم سلطة العباسيين في إيران ، وحاول إنقاص سلطتهم الدنيوية إلى أدنى حد. ومع أن عمرواً ويعقوب لم يحققا كل مطامعهما إلا أنهما نجحا في التأكيد على حق الأمراء التابعين لشاركو الخليفة في شارقي السلطان - الخطبة والسكة. وأنشأوا سنة عدم دفع جزية منتظمة لحكومة لبغداد. وما أخذوه غصباً سمحت به الخلافة طوعاً لمن أتى بعدهم.

كان الصفّارون سنة ، ولهذا كانوا حلفاء بغداد الطبيعيين ضد العلويين والخوراج.

ثالثاً: السامانيون^(٥)

١ - أصلهم من عائلة زردشتية نبيلة في بلخ. أسلم جدهم سامان خدات على يد الوالي الأموي أسد بن عبد الله القسري وسمى ابنه أسداً. وقد سطع نجم أبناء أسد في خلافة المأمون، فعينهم والي خراسان غسان بن عباد (٨١٩ - ٨٢١) حسب رغبة الخليفة - لبعض الولايات. فكان نوح على سمرقند وأحمد على فرغانة، ويحيى على الشاش والياس على هيرات. ثم توفي الياس ففقدوا هيرات، ولكنهم حافظوا على سلطانهم في ما وراء النهر.

وعمر أحمد أكثر الأخوة فصار إليه حكم سمرقند وفرغانة والشاش وقسم من الصغد وبعض المدن التركية (سنة ٨٥٥م). وبوفاته سنة ٨٦٤م أصبح ابنه نصر رئيساً للعائلة واتخذ سمرقند مركزاً له.

وفي سنة ٨٧٤م ضم السامانيون بخارى إذ اضطرب فيها الوضع وصارت غرضاً للطامعين فدعا أهلها نصر الساماني، فأرسل أخاه إسماعيل وأسند إليه حكمها بالنيابة عنه (٢٥ حزيران/يونيو ٨٧٤). وفي السنة التالية (٨٧٥) حصل نصر على عهد من الخليفة المعتمد بولاية ما وراء النهر بكاملها.

واستطاع إسماعيل أن يقضي على عصابات اللصوص التي كانت تتشكل من الفلاحين المتدمرين، وأن يسترضي النبلاء دون أن يعتمد عليهم. فلما قوي مركزه دب الشك في تصرفاته إلى أخيه نصر وأدى ذلك أخيراً إلى نزاع طويل انتهى سنة ٨٨٨م بأسر نصر، فعامله إسماعيل بكل احترام وخاطبه كرئيس لا كأسير ثم رجع إلى سمرقند وبقي يحكمها كرئيس اسمي للعائلة حتى وافته المنية في ٢١ آب/أغسطس ٨٩٢.

٢ - ولما توفي نصر أوصى أن يخلفه أخوه إسماعيل. وفي السنة التالية جاء عهد الخليفة بتولية هذا على بلاد ما وراء النهر وفي الوقت نفسه قضى إسماعيل على إمارة أشروسنه وضمها إلى ولايته. وأصبحت خراسان ولاية تابعة له بعد أن قضى على عمرو بن الليث. ثم هزم محمداً بن زيد العلوي في طبرستان واستولى على بلاده.

٣ - لم يظهر بعد إسماعيل أمير قدير، ولكن متانة الإدارة السامانية، وتوطد حكمهم في ما وراء النهر خاصة، مكّنهم من المحافظة على ملكهم مدة مئة سنة.

وما يسترعي الانتباه قبل انحلال سلطان السامانيين، أن نصر الساماني (الثاني) حفيد أحمد اتهم بميل إسماعيلية، فاضطر إلى أن يتنازل تجاه مؤامرة الحرس ضده لابنه نوح

سنة ٩٤٣م. ومنذ ولاية نوح أخذت بوادر الانحلال تظهر في الأسرة السامانية وأخذ نجمهم في الأفول، لضعف الأمراء ولتعاظم نفوذ الحرس التركي (الذي أكثر منه السامانيون فصاروا يتلاعبون بالأمراء ويتدخلون في السياسة، وأسقطوا هيبة الوزارة وأهميتها) لاختلال الإدارة واضطراب الأمور المالية حتى أصبحت الخزينة تشكو الإفلاس المزمن.

وتقلص حكم السامانيين بتأثير الثورات الداخلية التي كان لمطامع الحرس التركي اليد الطولى فيها، ولظهور البويهيين في الغرب والقرخانيين (الذين تزعموا القبائل التركية بين فرغانة وحدود الصين) في الشرق وأنشأ السبكتكين - أحد قوات السامانيين - إمارة مستقلة في غزنة سنة ٩٦٢م. وفي سنة ٩٧٧ أصبح سبكتكين (مولى السبكتكين) أمير غزنة. وأظهر سبكتكين ولاءه للسامانيين، ولذا أخذوا يستعينون به في إخماد الثورات الداخلية. وعندما أخذ ثورة خطيرة سنة ٩٩٤ عيّنوا ابنه محموداً لولايات خراسان.

إلا أن الخطر العظيم كان من جانب القرخانيين الذين هاجموا أراضي السامانيين سنة ٩٩٦، فاستنجد هؤلاء بسبكتكين، ووفق هذا الأمير إلى عقد صلح مع القرخانيين على أن تكون سهول قطوان هي المنطقة الفاصلة بين أملاك الاثنين. وكتيجة لهذه النجدة صار لسبكتكين نفوذ عظيم، وانتقلت جميع الأراضي جنوب نهر جيحون إلى يده دون أن يكون للسامانيين نفوذ فيها.

ومع أن السامانيين هاجموا خراسان بعد وفاة سبكتكين (سنة ٩٩٧) حين انشغال محمود بشؤون غزنة، إلا أن هذا استغل خيانة الجيش الساماني لأمره، فحمل على الجيش الساماني ودحره في أيار/ مايو سنة ٩٩٩ وفتح خراسان.

وأخيراً دخل الترك القرخانيون بخارى في ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر سنة ٩٩٩ وقضوا على السامانيين.

٤ - ومن المهم أن نتعرف على العلاقة بين الخليفة والسامانيين في الفترة التي سبقت فتح البويهيين للعراق (سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م). فليس هناك ما يدل على أن السامانيين دفعوا جزية منتظمة للخليفة منذ انتصارهم على عمرو. وهذا يظهر أكيداً سنة ٣٠٦هـ من خلوقائمة علي بن عيسى من أية إشارة إلى وارد من خراسان وما وراء النهر.

ومنح الخليفة السامانيين حق ذكر اسمهم في الخطبة كما نقش هؤلاء الأمراء أسماءهم على الدنانير بجانب اسم الخليفة (وهذا رمز الاستقلال السياسي).

ولما كان السامانيون على المذهب السني، كانوا بحاجة إلى عهود تولية من الخلفاء

كي يصبح حكمهم شرعياً بنظر الناس. فكان الخليفة مصدر السلطة شرعياً ولكن السامانيين كانوا أصحاب السلطة عملياً. فلم تكن للخليفة يد في تولية الأمراء وعزلهم.

وكانت عهود التولية تحتوي على كثير من الواجبات الدينية والسياسية التي يوصي الخلفاء الأمراء بتنفيذها^(٦) فكان ينتظر من السامانيين مثلاً ضرب أهل البدع، وإعلان الجهاد وتسهيل أمور الحج.

ولما دخل الترك بلاد ما وراء النهر سنة ٢٩١هـ/٩٠٣م أعلن إسماعيل الجهاد ضدهم، وتمكن بواسطة المتطوعة من القضاء عليهم تقريباً، وأرسل يبشر الخليفة بذلك. ولا شك في أن وقوف السامانيين ضد المذاهب غير السنية كان في مصلحتهم السياسية. ولهذا طارد نوح بن نصر الثاني الإسماعيلية في مملكته واضطهد نصّارها وصادر أملاكهم وقمع حركتهم الظاهرة.

كانت علاقة السامانيين بالخليفة حسنة، أساسها التفاهم والثقة المتبادلة حتى إن الوزير علي بن عيسى اقترح على المقتدر الذهاب إلى خراسان عندما هدد القرامطة بغداد.

٥ - ولكون السامانيين من النبلاء لم يستطيعوا تمثيل النزعات الشعبية كما مثلها أبو مسلم. ولكنهم كانوا يهتمون بحماية الزراع والفلاحين من إرهاب النبلاء الإقطاعيين ليضمنوا السلام والرفاه في البلاد وليوطدوا حكمهم. وهذا يمكن اعتباره حكماً «مستبدّاً عادلاً» وفي وقت واحد.

ويمكن إرجاع مبدأ النهضة الفارسية الفعلي إلى هذا الدور. فقد ادعى السامانيون أنهم من نسل بهرام جوبين الزعيم الساساني الذي هرب إلى الترك سنة ٥٩١م. وكانت اللغة الفارسية هي الرسمية في عهد معظم أمرائهم. وأفتى العلماء بجواز الصلاة باللغة الفارسية. وشجع السامانيون الشعراء الفرس حتى إن بعضهم صرح بآراء لا تتفق وروح الإسلام، فالشاعر الرودكي السمرقندي يقول: «لا معنى لتولية الوجه نحو القبلة والقلب مندجب إلى القدسية المجوسية». وصرح الدقيقي - الذي كان أول من حاول نظم الأساطير الإيرانية - بعلاقته بالزرادشية فيقول: «اختار أربعة أشياء من كل الخير والشر في الدنيا: شفة (الحبيب) بلون الياقوت، وزمزمة العود، والخمرة القانية، ودين زرادشت». وفي زمنهم ترجم تفسير الطبري إلى الفارسية.

(٦) الحسين هلال بن المحسن أبو الصابي، رسائل الصابي، [اعتنى برسائل الجزء الأول شكيب أرسلان]

(بعبدا، لبنان: [د. ن.، ١٨٩٨).

الفصل الساوس

الإسماعيلية والقرامطة

١ - زلزل العالم الإسلامي بحركة متشعبة النواحي - دينية، اجتماعية، فلسفية، سياسية هددت أسس كيانه ولعبت دوراً مهماً في تاريخه. تلك هي الحركة الإسماعيلية التي بدأت في القرن الثاني للهجرة بتمازج عدة فرق من الغلاة. ولعل بعضها كان من أصل فارسي. كما إن فيها أصولاً سريانية وغنوصية.

على أن الحركة الإسماعيلية لم تتخذ شكلاً واحداً، ولا اقتصر على اسم معين، بل ظهرت بأشكال وصور متعددة في نظرياتها وتنظيماتها. فكانت دائبة على ضم فرق جديدة إلى صفوفها، وإضافة آراء جديدة إلى مذهبها. وزيادة على ذلك كانت تنجزاً إلى شعب متناحرة في الغالب.

وقد استطاعت أن تنظم وتوجه السخط الاجتماعي والديني في البلاد الإسلامية باتخاذها حق العلويين الشرعي في الحكم هدفاً للدعاية السياسية، وبمزجها الداخلي لمبادئ من جميع الأديان والفلسفات، مع نزعة قوية لتحكيم العقل في مذهبها الديني، وباستغلالها التذمر الاجتماعي، والاقتصادي، وتنظيماتها الدقيقة كجزء أساسي من فعاليتها^(١).

ولا شك في أن وضع الخلافة كان مساعداً على انتشار هذه الحركة فهناك ضعف العباسيين السياسي وتقلص سلطانهم، إلى جانب خيبة أمل الناس فيهم لأن حكمهم لم يحقق السعادة والسلم للموعددين. وهناك تدمير الطوائف من العناصر غير العربية من حكم العرب ومن سيادة دينهم ومحاولتها التخلص من الكابوس الأجنبي السياسي الروحي. وهناك انتشار الفلسفة اليونانية التي قوّت الشك وفتحت باباً لمقاومة الدين، وهناك قلة ثقافة الطبقة العامة وتسرب الخرافات إليهم مما سهل عليهم قبول أي مبدأ. وهناك التبديل الاقتصادي الجديد الناتج عن انتقال المجتمع من طور زراعي إلى تجاري، والذي أدى إلى الاتحاد بين مصالح الأغنياء العرب وغيرهم من جهة وبين مصالح الفقراء من موالي وعرب على أساس اقتصادي. وهناك بذور الغلو التي لعبت

Bernard Lewis, *The Origins of Ismailism; a Study of the Historical Background of the Fatimid* (١)

Caliphate (Cambridge, [Eng.]: W. Heffer, [1940]), p. 2.

دورها في الدعوة العباسية، ولكن حيويتها الكامنة أكسبت شكلاً واتجاهاً جديدين عن طريق خبرتها المكتسبة من صلتها بالمجتمع ومن فشلها المتكرر منذ مجيء العباسيين. أدرك رجال الحركة هذه الظروف فاستغلوها بشكل عجيب وسنقتصر في بحثنا هذا على عرض موجز للحركة، مراعين في ذلك تبيان بعض مظاهرها الهامة.

٢ - ترجع بذور الحركة إلى الغلو، وإلى بيئة الكوفة التي التقت فيها المذاهب من كل نوع. والغلو كان يحمل في ثناياه الثورة الاجتماعية، فهو ستار كل ساخط وتحت لوائه انضم كل متبرم بالمجتمع القائم وبنظامه^(٢).

ومع أنه يصعب تحديد مبدأ لهذه الحركة، ومع شعورنا بأنها متممة للحركات الثورية السابقة، وأنها نتيجة تضافر تيارات وظروف اجتماعية معقدة، إلا أننا نلاحظ أن أولياتها ظهرت في حياة جعفر الصادق وفي الكوفة. وتجمع أكثر المصادر على أن أبا الخطاب كان أول منظم لحركة لها صفة باطنية واضحة.

كان أبو الخطاب من أتباع الصادق، ثم غلا في ادعاءاته، فنسب إلى الصادق قوى آلهية، وادعى النبوة وأنه خليفة الصادق. وبشر بمبادئ غريبة كالإباحة والتنوير (أو تكرار الحلول). وإليه ينسب المبدأ الإسماعيلي في الإمام الناطق والصامت^(٣). وقال بالتأويل فلا غرو إن تبرأ الصادق منه. ولكنه نجح في تكوين فرقة تسمى الخطابية ومركزها الكوفة. وقد قتل في سنة ١٣٨/٧٥٥^(٤).

وتؤكد كثير من المصادر على الصلة بين الخطابية والإسماعيلية فتبين أن ميمون القداح وأتباعه هم تلاميذ أبي الخطاب، وأن حركة ميمون وابنه عبد الله (والتي ينسب تكوين الحركة الإسماعيلية) هي الحركة الخطابية نفسها. وتعترف كتب الإسماعيلية

(٢) انظر: عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي (بغداد: [د. ن.، ١٩٤٥]، ص ١٥ و ١٨ - ١٩. وقد صدرت الطبعة الأولى عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٦ ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٣).

(٣) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠)، ص ٢٣٦؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هـ. ريتز، ج ٢ (استانبول: [د. ن.، ١٩٣٠]، ج ١، ص ١٠، و: Paul Casanova, *La Doctrine Secrete des Fatimides d'Egypte* (Le Caire: Imprimerie de l'institut français d'archeologie orientale, 1910), p. 19, note 1.

(٤) أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي، اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي، تصحيح وتعليق ميراماد الاسترآبادي؛ تحقيق مهدي الرجائي، ج ٢ (طهران: [د. ن.، ١٣١٧ هـ/ ١٨٩٩ م]، ص ١٨٨ وما بعدها؛ أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، عني بتصحيحه هـ. ريتز (النجف: [د. ن.، ١٩٣٦]، ص ٦٩ - ٧١؛ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥ (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ - ١٣٢١ هـ/ ١٨٩٩ - ١٩٠٣ م]، ص ١٣٦، Lewis, The, *Origins of Ismailism; a Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, pp. 32-33.

الأولى وبعض كتب النصيرية بدور أبي الخطاب وتعتبره منشئ المذهب الإسماعيلي^(٥).

وقد تبرأ جعفر الصادق من ابنه إسماعيل كما تبرأ من أبي الخطاب، ويروى أنه فعل ذلك لاستهتار إسماعيل بالشراب. ولكن هناك ما يشير إلى سبب أخطر من ذلك وهو وجود صلة بين إسماعيل والخطابية. روى الكشي أن الصادق قال للمفضل بن عمر الجعفي، وهو خطابي: «يا كافر يا مشرك ما لك ولا بني يعني إسماعيل بن جعفر. وكان منقطعاً إليه يقول فيه مع الخطابية». وقال الصادق لإسماعيل «آيت الفضل وقل له يا كافر يا مشرك. ما تريد إلى ابني؟ تريد أن تقتله؟»^(٦). ومن هذا نرى وجود صلة قوية بين إسماعيل ودوائر الغلاة للثوريين وأن أباه تبرأ منه لهذه العلاقة. ويؤيد ذلك الصلة الوثيقة بين محمد بن إسماعيل وميمون القداح وابنه عبد الله، والأخيران من أتباع أبي الخطاب.

وتوفي إسماعيل قبل والده بعد أن التفت حوله جماعة من الأتباع. ثم انقسم أتباع إسماعيل بعد وفاة الصادق (سنة ١٤٨هـ / ٧٦٥م) إلى طائفتين:

أ - فرقة قالت بإمامة إسماعيل بن جعفر بعد أبيه «وأنكرت موت إسماعيل في حكاية أبيه وقالوا كان ذلك على جهة التليبس من أبيه على الناس لأنه خاف فغيبه عنهم... وأنه هو القائم... وهذه الفرقة هي الإسماعيلية الخالصة».

ب - فرقة قالت بإمامة محمد بن إسماعيل بعد والده «ولا يجوز غير ذلك لأنها (الإمامة) لا تنتقل من أخ إلى أخ». وهذه تدعى المباركية نسبة إلى المبارك مولى إسماعيل. وإليهم انضم قسم من الخطابية. ومن هذه الفرقة تشعب القرامطة^(٧).

ويذكر المجلسي فرقة ثالثة من الإسماعيلية تقول بأن الصادق عهد بالإمامة إلى محمد بن إسماعيل رأساً. وهو يتفق مع النوبختي في أن القرامطة من المباركية^(٨). ويبين الإمام الزيدي المتوكلي (٥٣٢هـ / ٥٦٦م) أن الإسماعيلية يتكونون من الخطابية والمباركية^(٩).

(٥)

Lewis, Ibid., pp.34-36.

(٦) الكشي، المصدر نفسه، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٧) النوبختي، فرق الشيعة، ص ٦٨ - ٧٢، وسعد بن عبد الله الأشعري القمي، المقالات والفرق، ص ٨٠ - ٨٢.

(٨) محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار، ٢٠ ج في ١٦ (تبريز: [د.ن.، ١٨٩٨]، ج ٩ ص ١٧٥.

(٩) انظر: Lewis, *The Origins of Ismailism; a Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, p. 41.

ومن هذا تظهر أهمية المبارك. فإليه ينسب تنظيم الفرقة الإسماعيلية واجتماعها حول محمد بن إسماعيل. وهذه الفرقة باستيعابها القسم الأكبر من الخطابية والفرق الإسماعيلية الأخرى كوّنت الحركة الإسماعيلية الكبرى التي قامت بدور مهم في التاريخ الإسلامي^(١٠).

وينسب الدور الأكبر في تنظيم الحركة الإسماعيلية وفي وضع مبادئها إلى عبد الله بن ميمون القداح. وهو ذو شخصية أحاطتها الروايات بضباب من الاضطراب والإبهام.

نخبرنا ابن رزام^(١١) بأن عبد الله القداح كان واسع الاطلاع في جميع المذاهب والأديان وأنه ادعى معرفة الغيب واستعمل الحمام لنقل الأخبار بسرعة. كما إنه وضع نظام التنشئة على سبع درجات في الدعوة. أما أصله فمن قورج العباس في الأهواز، ولكنه سكن عسكر مكرم فأخرج منها إلى ساباط أبي نوح وفيها اكتشف الناس زيف ادعاءاته. وأخرجه الشيعة والمعتزلة إلى البصرة حيث التجأ إلى آل عقيل ابن أبي طالب ودعا إلى محمد بن إسماعيل. وكان يصحبه في طريقه إلى البصرة أحد رجاله وهو الحسين الأهوازي، ثم طاردهته الحكومة في البصرة فهرب مع الأهوازي إلى سلمية وبقي مختفياً فيها حتى وفاته. وكان يرسل الدعاة من مخبئه إلى العراق لبت دعوته واقتفى أولاده أثره في توجيه الدعوة بعد وفاته حتى نجح أحدهم في إنشاء الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا. ويؤكد مؤرخو العرب وبعض المستشرقين مثل دي ساسي، دي غوج (De Sacy, De Goeje) وجود دافع سياسي لدى عبد الله بن ميمون وهو رغبته في القضاء على سلطان العرب وعلى الدين الإسلامي الذي جلب إليهم تلك السلطة وإرجاع مجد إيران مرة ثانية^(١٢).

ويسمى إيفانوف مجموع الروايات عن عبد الله القداح بـ «أسطورة القداح» ويرى أنها من أصل متأخر، ويرجح أنها من النصف الثاني للقرن الرابع الهجري

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤١.

(١١) تجد روايته في الفهرست والانتعاض للمقريزي، والنويري وقد كتب ابن رزام حوالي ٣٦٥هـ. ويرى ماسنيون أن المؤرخين الذين وضعوا نظرية السنة عن القرامطة والفاطميين هما محمد بن رزام الطائي، صاحب ديوان الظالم سنة ٣٢٩هـ في بغداد ومحمد أخو محسن بن العابد وهو علوي من دمشق توفي سنة ٣٧٥هـ. انظر: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, p. 768.

(١٢) يتفرد براون (Browne) (ج ١، ص ٧٠٤) بالقول بأن العنصر السياسي مبالغ فيه ويرى أن المذهب الإسماعيلي يرجع في أصوله إلى مبادئ متأصلة في إيران وأن تلك الروح الفارسية في المذهب هي التي أثارت اهتمام عبد الله وليس التعصب للفرس. انظر: Edward Granville Browne, *Literary History of Persia*, 4 vols. انظر: (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1928-), vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 704.

وأنها من اختراع ابن رزام، ثم انتشرت من كتبه في كل مكان^(١٣).

ثم يناقش دور المداح، ويبيّن أن عبد الله بن ميمون لم يقم بدور ما في الحوادث التاريخية، وأنه وإن كان على صلة بالخطابية وبالغلاة الآخرين إلا أنه لا توجد أية إشارة إلى مشاركته لهم في آرائهم أو التبشير بآراء أخرى^(١٤). ثم ينفي النظرية التقليدية التي مضمونها أن القداح أراد أن يقوض الإسلام فاستغل الشعور الشيعي عند الجماهير وكون المذهب القرمطي المؤدي إلى الإلحاد واستغل اسم إسماعيل بن جعفر في إثارة حركة شعبية قوية نقلت الملك إلى أحد أحفاده باسم المهدي^(١٥).

ثم يفسر نشوء تلك «الأسطورة» بأن العقل في القرون الوسطى لم يكن يفكر في التطور أو في العمل المجتمع للأجيال، وأنه لم يدرك التدرج المعقد الذي أنتج المذهب الإسماعيلي المنظم ويبيّن أن المذهب كان وثيق الصلة في شكله وجوهره بنجاح الحركة السياسية وتوسعها وغاياتها السياسية^(١٦).

وهكذا ينفي إيفانوف أثر عبد الله بن ميمون في الحركة الإسماعيلية، ويرى أن الروايات نسبت إليه تطور الحركة خلال أجيال ويخمن وفاته بين ١٦٠ - ١٨٠ هـ.

ومع أني أوافق إيفانوف في عدم الاطمئنان إلى التطرف والتناقض الموجود في الروايات بشأن القداح، وفي لومه إلى الباحثين على إهمال كتب الإسماعيلية إلا أنني أرى في رأيه تطرفاً وثورة على الروايات التي تؤكد دور القداح. وقد تكون نتائج لويس في الموضوع أقرب إلى القبول، بعد أن ناقش مختلف أصناف الروايات. وقد توصل لويس بشأن القداحين إلى ما يأتي:

كان ميمون وابنه عبد الله من أتباع الصادق المحترمين. وفي وقت ما اتصل ميمون بالغلاة الذين كان يترعهم أبو الخطاب وإسماعيل فقام بدور يذكر في تكوين مبادئ تلك الفرقة وتنظيم دعوتها. وبعد مقتل أبي الخطاب، صارت إليه الرئاسة، وقام بتربية محمد بن إسماعيل، فنشأه على مذهب الباطن. أما عبد الله بن ميمون فتخرج على والده، وتثقف وصار الحجة بعد وفاته. وقد توفي عبد الله في أوائل القرن الثالث الهجري^(١٧).

Wladimir Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* (Calcutta: [n. pb.], (١٣) 1942), p. 172.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨ - ١٣٠.

(١٦)

Ibid., pp.xix-xx.

Lewis, *The Origins of Ismailism; a Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, (١٧) pp. 45-46 and 66-67.

إذن فقد كان لعبد الله بن ميمون دور مهم في أوائل الدعوة الإسماعيلية، وهذا ما جعل المؤرخين - شأنهم في كثير من الأدوار التاريخية - ينسبون إليه تطورات ظهرت بعده. ومما ساعد على ذلك، كما يظهر، أن عبد الله أخرج الدعوة من نطاقها الضيق، وبث لها الدعاة في أنحاء الشرق الأدنى، فاعتقد بعضهم أنه هو مكوثها.

٣ - وعلى كل حال، فقد بدأ المؤرخون بالكتابة عن الحركة الإسماعيلية حين أخذت تهدد الوضع القائم. ويمكن إدراك خطورتها واتساع رقعتها من إلقاء نظرة على فروعها المختلفة. فمن ألقابها «الإسماعيلية، والباطنية، والقرامطة، والسبعية، والتعليمية». وهذه الأسماء شبه مترادفات تؤكد شعبة أو مظهراً للحركة العامة. فالقرامطة الذين روعوا الخلافة في العراق والبحرين في القرن الرابع، والحركة الإسماعيلية في اليمن، والحركة الفاطمية في شمال أفريقيا والانسكلوبيديون - إخوان الصفا - الذين حاولوا نشر المعارف الفلسفية بشكل مبسط بين الجماهير، والحشاشون المرعبون في سوريا وإيران في القرنين الخامس والسادس كلهم فروع للحركة نفسها.

ومع أنه «كانت لهم دعوة في كل زمان، ومقالة جديدة بكل لسان»^(١٨). إلا أن ذلك لا يمنع من أن تكون لهم مبادئ عامة مشتركة، سنكتفي بسردها بعضها مما كان له الأثر الفعال في حركتهم:

فأهمها مبدأ الباطن. وكان له الدور الرئيس في نشر الدعوة بين جماعات مختلفة المذاهب والأديان. فيقول الشهرستاني: «أشهر ألقابهم الباطنية. وإنما لزمهم هذا اللفظ لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً»^(١٩). ويقول الديلمي إنهم إنما لقبوا بالباطنية «لأنهم ينسبون لكل ظاهر باطناً ويقولون الظاهر بمنزلة القشور والباطن بمنزلة اللب»^(٢٠). أما البغدادي فيقول: «وتأولوا آيات القرآن وسنن النبي (ع) على موافقة أساسهم»^(٢١). ويرى ابن الجوزي «أنهم ادعوا لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري مجرى اللب من القشر، وأنها توهم الأغبياء صوراً وتفهم الفطناء رموزاً وإشارات إلى حقائق خفية، وأن من تقاعد عن العرض على الخفايا والبواطن متعثر، ومن ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من

(١٨) الشهرستاني، كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ٢٩.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) محمد بن الحسن الديلمي، بيان مذهب الباطنية وبطلانه - منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، عني بتصحيحه ر. شتروتمان، النشرات الإسلامية؛ ١١ (استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٨)، ص ٢٢.

(٢١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٦٩.

أعبائه . . . قالوا والجهال بذلك هم المرادون»^(٢٢) . وأخيراً يذكر النوبختي أنهم «زعموا أن جميع الأشياء التي فرضها الله تعالى على عباده وستها نبيه (ﷺ) وأمر بها لها ظاهر وباطن. وأن جميع ما استعبد الله به العباد في الظاهر من الكتاب والسنة أمثال مضروبة وتحتها معان هي بطونها وعليها العمل وفيها النجاة»^(٢٣) .

وهكذا كانت النصوص المقدسة لا تفقه بمعناها المفهوم (الظاهر) وإنما كان يفهم منها أنها رموز إلى معانٍ خفية (باطنية). وأن المعنى الظاهر للعامّة والجهال، ممن تمسك به لا قى صنوف العذاب والعناء، ومن أدرك الباطن لقي السعادة في الدارين وعاش عيشة راضية. ولذلك فيجب تأويل النصوص ومعرفة دخيلتها لكي نفهم الشرائع فهماً صحيحاً. ويرى مؤرخو الفرق أن الغرض من التأكيد على الباطن هو إبطال الشرائع والانسلاخ من الدين^(٢٤) . ونحن نرى أن غايتهم الأساسية سياسية اجتماعية، وأن تطبيق طريقة التأويل كان خيراً وسيلة لاستخدام الكتب المقدسة لجميع الأديان لتحقيق غرضهم في جمع مختلف الطوائف تحت لوائهم للقيام بالثورة المنشودة.

ولكن الباطن لا يعرفه «إلا قليل من الخواص»^(٢٥) . فهذا النفر القليل يستقي معلوماته من الباطن من مصدر مقدس واحد «يرجع إليه في جميع العلوم ولا يلتفت إلى العقل أصلاً». وذلك هو الإمام. ف«للشرائع باطن لا يعرفه إلا الإمام» الذي «يساوي النبي في العصمة والاطلاع على حقيقة كل شيء»^(٢٦) . فالشريعة إذن، معرفة الإمام والاستئارة بعلمه الباطن. ولذلك اتفق الإسماعيلية على أنه «لا بد في كل عصر من إمام معصوم يرجع إليه»^(٢٧) ليهدي الناس إلى سواء السبيل، ويجب أن نتذكر أن الإمام لا ينزل عليه وحي، بل يتلقى علمه عن النبي (ﷺ) لأنه خليفته^(٢٨) .

ويظهر أن الإسماعيلية اكتفوا أول أمرهم بالقول بإمامة إسماعيل وابنه محمد، ولكن نظرهم تطورت وأصبحت شاملة يتضح فيها اطلاعهم على الأديان المختلفة ورغبتهم في جمع أنصارها تحت رايتهم؛ فقد قسموا تاريخ البشرية إلى حلقات نبوة

(٢٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٨ - ١٩٣٩)، ج ٥، ص ١١٤.

(٢٣) النوبختي، فرق الشيعة، ص ٧٥.

(٢٤) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١١٤؛ الديلمي، بيان مذهب الباطنية وبطلانه - منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، ص ٢١، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٧٠.

(٢٥) الديلمي، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه.

عددها سبع. إذ قالوا إن «العقل الكلي» يتجسد بين حين وآخر في شخص نبي (الناطق) وكل نبي يخلفه سبعة أئمة (الإمام = الصامت)، أولهم يدعى الأساس وهو الملازم الحميم للنطاق ومستودع علمه. وكل نبي (أي عند كل تجسد جديد) يعلم الناس الحقائق الروحية اللازمة لهدايتهم بشكل أكمل كما يقتضي تطور الفهم البشري. وآخر حلقة نبوة هي دورة محمد بن القائم وفيها ظهر لأول مرة علم الباطن أو حقيقة نواميس الأنبياء. فمحمد بن إسماعيل هو خاتم النبيين^(٢٩).

جاء في كتاب إسماعيلي سري: «وكان محمد بن إسماعيل متمم الدور الأول المنتهية إليه غاية الشرائع المختومة به المشتمل على مراتب حدودها، المحيطة بعلومها، وهو القائم بالقوة صاحب الكشف الأول» وأنه «ناسخ شريعة صاحب الدور السادس (أي محمد ﷺ)) ببيان معانيها. . وإظهار باطنها المبطن فيها». وقال الخليفة الفاطمي المعز لدين الله عن محمد بن إسماعيل أنه «سابع الرسل من آدم. وختم به عالم الطوائع، وعطل بقيامه ظاهر شريعة محمد». ويشرح سيدنا إدريس ذلك قائلاً: «عطل بقيامه ظاهر شريعة محمد لما كان لمعانيها ميبناً ولأسرارها كاشفاً ومجلياً»^(٣٠).

والأئمة لا يكونون ظاهرين جميعاً بل يستتر قسم منهم بتأثير الظروف. ولهذا نجد سلسلة من الأئمة المستورين بين محمد بن إسماعيل وبين ظهور الفاطميين^(٣١). وإذا كان الإمام مستوراً فلا بد من أن تكون حجته ودعائه ظاهرين «ليشروا بدعوته»^(٣٢).

ويرى لويس أن هذا الاختفاء مع وجود فكرة الأبوة والبنوة الروحية عند الإسماعيلية كان مدعاة لتكوين سلسلتين من الأئمة في تلك الفترة (بين بن إسماعيل وعبيد الله المهدي) الأئمة المستودعين والأئمة المستقرين؛ فالإمام المستقر هو الإمام

(٢٩) انظر: النوبختي، فرق الشيعة، ص ٧٤، و Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, pp. 409-410.

والدورة السادسة: النبي (الناطق) محمد. الأساس - علي، يخلفه الحسن، الحسين، علي زين العابدين، محمد الباقر، جعفر الصادق، وإسماعيل. الدورة السابعة: الناطق - محمد بن إسماعيل. والأئمة - عبد الله بن محمد، أحمد بن محمد، الحسين بن أحمد، علي بن الحسين (القائم)، المنصور، المعز، العزيز. أما الدورات السابقة فهي دورات (١) آدم (٢) نوح (٣) إبراهيم (٤) موسى (٥) عيسى. انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، *اتعاظ الخفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء*، تحرير جمال الدين الشيال ومحمد حلمي أحمد، مكتبة المقرئ الصغيرة؛ ٢، ٣ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٨ - ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٢٣٠ - ٢٣١، و Lewis, *The Origins of Ismailism; a Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, pp. 72-73.

(٣٠) زهر المعاني لسيدنا إدريس (٨٧٢ هـ) في: Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, pp. 53-54 and 57.

(٣١) الشهرستاني، كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ٥.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨.

الحقيقي وله حق نقل الإمامة إلى أولاده. أما الإمام المستودع فهو ابن الإمام الروحي وحجته وعنده أسرار الإمام، ولكنه لا يحق له نقل الإمامة إلى أولاده. ففي وقت الخطر يجوز للإمام المستقر أن يفوض لحجته ألقاب الإمامة ووظائفها بينما يبقى هو مستوراً. والغاية من هذا التفويض توجيه الحركة ومعرفة حقيقة الرأي العام دون أن يتعرض المستقر للخطر^(٣٣). وعلى ضوء هذه النظرية يرى لويس أن بعض القداحين (من نسل ميمون القداح) قاموا بوظيفة أئمة مستودعين في أوقات الخطر^(٣٤). كما إن زكرويه وأولاده قاموا بالدور نفسه^(٣٥).

ولا بأس بإيراد استنتاجه الأخير وهو أن سعيداً أبي عبيد الله المهدي آخر أئمة فترة الخطر وأول الخلفاء الفاطميين كان قداحياً وأنه عند وفاته لم يخلفه ابنه بل الإمام المستقر الذي اشتغل سعيد له، وهو أبو القاسم محمد القائم (من نسل محمد بن إسماعيل)^(٣٦).

وهنا يجابها رد إيفانوف على نظرية لويس، فهو يؤكد أن المهدي فاطمي وينفي صحة نظرية لويس بأنياً رده على ثلاثة أسس:

(١) ينتقد لويس على استناده في بناء نظريته إلى خطأ في نص نسخة غاية المواليد التي اعتمد عليها، ودون أن يبين الخطأ يذهب إلى الشك في دقة غاية المواليد فيدعي أن ما فيه هو محاولة للتوفيق بين أسطورة القداح وصحة نسب الفاطميين^(٣٧).

(٢) يلوم لويس على الاعتماد على روايات الدروز الخرافية لتأييد نظريته، ويرأها غير جديرة بالقبول.

(٣) يبين أن فكرة الإمام المستقر والمستودع ترجع إلى وقت متأخر حين صار انتقال الإمامة من الأب إلى الابن بصورة ميكانيكية أمراً مقبولاً.

ويدعي أن هذا التقسيم إلى مستقر ومستودع لم تكن إليه حاجة؛ إذ يمكن

(٣٣) Lewis, *The Origins of Ismailism; a Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, p. 50.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٣ - ٧٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥١. يستند لويس في نظريته هذه إلى كتاب إسماعيلي مهم وهو غاية المواليد تأليف سيدنا (هكذا) الخطاب. وقد نشر النص الذي اعتمد عليه في ذيل كتابه. كما نشره إيفانوف من مخطوطات أخرى في كتابه. انظر: Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. (ص ٣٦ - ٣٧ من النصوص العربية).

Ivanow, *Ibid.*, p. 153.

(٣٧)

الاستنتاج غالباً من الكتب الإسماعيلية الأولى بأن المبدأ المتبع هو أن الصغير لا يمكن أن يكون إماماً^(٣٨).

وأخيراً يقول إن الكتب الإسماعيلية المذهبية والسرية تجمع وتؤكد أنه لا يمكن أن تنتقل الإمامة إلى أي شخص ليس من عترة فاطمة^(٣٩).

إن النقاش استمر حول أصول أئمة الإسماعيلية، وحول بداية الدعوة وسيرها، وخاصة بعد ظهور كتابات إسماعيلية جديدة، ووجود اتجاه إلى الاستناد إلى الروايات الإسماعيلية وإعادة قراءة الروايات الأخرى على ضوءها. وسنقتصر على إيراد بعض المعلومات ذات الصلة بإيجاز.

كان أكبر أولاد الصادق إسماعيل وعبد الله أخوين شقيقين، ويبدو أن الصادق كان يخشى من صلات إسماعيل بدوائر الغلو، وتوفي في حياة أبيه، بعد وفاة الصادق ١٤٨هـ/ ٧٦٥م، تمسك جماعة من أتباعه بإمامة ابنه إسماعيل (الذي يروى أنه سمي من قبله) وأنه ما مات وسعود.

وجماعة أخرى تقر بوفاة إسماعيل وتقول بإمامة ابنه محمد وأن الصادق نص عليه، وهم يرون أن الإمامة لا تكون من الأخ إلى أخيه بعد الحسن والحسين بل للابن، ويسمون المباركية نسبة إلى رئيسهم مبارك مولى إسماعيل.

ويبدو أن محمد إسماعيل قضى القسم الأخير من حياته في الأهواز حيث صار له بعض الأتباع.

وبعد وفاة محمد بن إسماعيل، في فترة الرشيد على الأرجح، كانت فئة صغيرة من المباركية ترى الإمامة في نسله، بينما يرى جل المباركية - وهم طليعة القرامطة - بأنه لم يمت وأنه الإمام السابع والأخير وينتظرون رجعته على أنه المهدي والقائم^(٤٠).

وخلف محمد بن إسماعيل ولدين هما عبد الله والحسين.

تتفق الروايات الأولى على أن مؤسس المذهب الإسماعيلي اسمه عبد الله وتسميته

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٤٠) انظر: Wilferd Madelung, «Ismailiyya», in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, p. 198, and Farhad Daftary, *The Ismailis: Their History and Doctrines* (New York; Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press 1990), p. 103.

ولمعلومات أخرى عن المفاهيم الإسماعيلية الأولى، انظر: القمي، المقالات والفرق، ص ٨٣ - ٨٦، والنوبختي، فرق الشيعة، ص ٦١ - ٦٤.

روايات فاطمية تالية عبد الله الأكبر^(٤١). وهويته لا تزال موضع نقاش. ولكن باحثين حديثين مثل دفتري (Daftary) وهالم (Halm) ومادلنج (Madelung) يرون أنه عبد الله بن محمد بن إسماعيل^(٤٢).

استقر عبد الله في مدينة عسكر مكرم (في الأهواز) وفيها بدأ دعوته وعمل بالتجارة وجمع ثروة وتظاهر بأنه موالٍ للشيعة وبأنه رجل علم، وأرسل دعائه إلى جهات غير محدّدة. ولما تكشّفت دعوته قام الناس ضده، وبخاصة الشيعة والمعتزلة، فهرب إلى البصرة يرافقه أحد دعائه الحسين الأهوازي وهنا نزل في حي باهلة مع موالٍ لآل عقيل بن أبي طالب وأخبرهم أنه من ولد عقيل^(٤٣).

ونشط عبد الله في البصرة وكوّن جماعة حوله وأرسل الدعاة لنشر دعوته، فجاء ناس من عسكر مكرم وراه فاضطر للهرب خفية إلى الشام وبصحبه الحسين الأهوازي واختبأ مبدئياً في دير في جبل السماق قرب معرة النعمان^(٤٤).

ثم تبعه سبعة من دعائه من عسكر مكرم بعد أن عرفوا غيابه وأدركوه بعد بحث وتحرّ، ثم اتخذ بمساعدتهم سلمية مركز دعوته وعرف بأنه تاجر بصري، ويوضح كتاب استتار الإمام للداعي الإسماعيلي أحمد النيسابوري ذلك^(٤٥).

وفي فترة عبد الله صار للدعوة أتباع في الديلم جنوب غرب بحر قزوين حيث أقام في شالوس وتزوج وولد له ابنه الأكبر أحمد^(٤٦). وأرسل داعيه خلف الخلاج إلى

(٤١) انظر: أحمد بن إبراهيم النيسابوري، استتار الإمام، ص ١٢٦.

(٤٢) انظر: ادريس عماد الدين، عيون الأخبار وفنون الآثار، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، سلسلة التراث الفاطمي؛ ١٠ (بيروت: دار التراث الفاطمي، ١٩٧٣ - ١٩٨٤)، ج ٤، ص ٣٥٦.

(٤٣) أخو محسن، في: أبو بكر عبد الله بن أبيك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، تحرير هانس روبرت رويمر، ج ٦ (القاهرة: سامي الخانجي، ١٩٦٠ - ١٩٨٢)، ج ٦، ص ١٩؛ أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، الفهرست (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨ هـ/ [١٩٢٩ م])، ص ٢٣٨، و Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, translated from the German by Michael Bonner, Handbunch der Orientalistik, Erste Abteilung, Nahe und der Mittlere Osten; Bd. 26 Handbook of Oriental Studies, the Near and Middle East (Leiden; New York: E. J. Brill, 1996), p. 10.

(٤٤) ابن رزام في: ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٧٨؛ أخو محسن، في: الدواداري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٩، و Halm, Ibid., pp. 10-11.

(٤٥) يمثل الرواية الفاطمية شبه الرسمية، كتبها النيسابوري في عهد العزيز (٣٦٥ - ٣٨٦ هـ). انظر النص في: أخبار القرامطة في الإحصاء، الشام، العراق، اليمن، تصنيف ثابت بن سنان؛ جمع وتحقيق ودراسة سهيل زكار (دمشق: عبد الهادي حرصوني، ١٩٨٢)، ص ١١١ و ١١٥ - ١١٦؛ عماد الدين، عيون الأخبار وفنون الآثار، ص ٢٦٥، الذي يعطي سبباً آخر لخروجه إلى الشام، وهو ما أصاب أخوته وولده من كوارث.

(٤٦) عماد الدين، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥٨ و ٣٦٣.

الري، وبعد مشاكل تابع ابنه أحمد الدعوة وصارت الري مركزاً مهماً، وانتشرت الدعوة إلى شمال إيران وخراسان^(٤٧).

وأول جماعة كانت في سواد الكوفة أسسها (سنة ٢٦١ هـ/ ٨٧٥ م، أو ٢٦٤ هـ/ ٨٧٨ م) الداعي الحسين الأهوازي الذي ضمّ حمدان قرمط ونسيبه عبدان.

وخلف عبد الله ولدين أحمد وإبراهيم، وخلفه الأول في رئاسة الدعوة. ولا يكاد يعرف عن أحمد شيء، ولكن يفترض أنه كان يسافر بزي التجار بين سلمية والكوفة وعسكر مكرم وبلاد الديلم وأنه بثّ دعاته^(٤٨). وفي التراث الإسماعيلي أنه مؤلف رسائل إخوان الصفا^(٤٩).

وخلف أحمد ولدين الحسين وأبو علي محمد الذي لقّب بأبي الشلغلغ. ويذكر أنّ الحسين عاش في عسكر مكرم، بينما عاش أبو الشلغلغ في سلمية^(٥٠).

ولعل الحسين بن أحمد اهتم أكثر بفقه الدعوة «أبان الرسائل»، وبثّ دعاته، ويبدو أنه زار الكوفة وهناك اتصل به أير القاسم فرج بن حوشب منصور اليمن، وكان من أهل الكوفة ومن أهل بيت علم وتشيع وأدخله في الدعوة وأعدّه لليمن، وكذلك لقي علي بن الفضل، وهو يمني من أهل جيشان وأدخله في الدعوة وأرسله إلى اليمن مع ابن حوشب ٢٦٧ هـ/ ٨٨١ هـ^(٥١).

ويفترض أن الحسين توفي حوالى ٢٦٨ هـ/ ٨٨٢ م وخلف ولدًا عمره ثمان سنوات اسمه سعيد، وخلفه أبو الشلغلغ في قيادة الدعوة.

وفي زمن محمد (أبو الشلغلغ) توسّعت الدعوة، فقد وصل ابن حوشب ورفيقه علي بن الفضل إلى اليمن سنة ٢٦٨ هـ/ ٨٨١ م، وبعد ذلك بحوالى سنتين أرسل ابن حوشب ابن أخيه الهيثم داعياً إلى السند حيث انتشرت الدعوة.

(٤٧) انظر: قوام الدين أبو علي الحسن بن علي نظام الملك، سياست نامه، أو، سير الملوك، ترجمة يوسف حسين بكار، ط ٢ مزيدة ومنقحة (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٧)، ص ٢٥٧ - ٢٦١، و Halm, The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids, p. 28.

(٤٨) انظر: عماد الدين، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥٨، ٣٦٣ - ٣٦٤ و ٣٩٤، و Halm, Ibid., p. 14.

(٤٩) ويتحدث عيون الأخبار عنها في: عماد الدين، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٦٧ - ٣٩٣، و Daftary, The Ismailis: Their History and Doctrines, p. 107.

(٥٠) الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، ج ٦، ص ١٢.

(٥١) انظر: عماد الدين، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨٥ - ٣٨٦ و ٣٩٦ - ٤٠١، وأبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور التميمي بن حيون، رسالة افتتاح الدعوة (رسالة في ظهور الدعوة العبيدية الفاطمية)، تحقيق وداد القاضي (بيروت: [دار الثقافة]، ١٩٧٠)، ص ٣٢ وما بعدها.

ومن عام ٢٨٠ هـ / ٨٩٢ م عمل الداعي أبو عبد الله الشيعي على بث الدعوة بين قبائل البربر (في الجزائر اليوم). وأرسل أبو سعيد الجنابي من قبل حمدان إلى البحرين وانتشرت دعوته، وبحلول ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م استولى على قسم كبير من البحرين والقطيف، وفي سنة ٢٩٠ هـ / ٩٠٣ م استولى على هجر، واتخذ مقره في الأحساء^(٥٢).

وفي الرواية الإسماعيلية أن أبا الشلغلغ رعى ابن أخيه سعيداً وزوجه ابنته وقام سترأ عليه (مستودع). ولما توفي أبو الشلغلغ ربما سنة ٢٨٦ هـ / ٨٩٣ م، ولم يخلف ذكراً سُمي ابن أخيه سعيد بن الحسين خلفاً له، واشتهر باسمه التالي عبيد الله المهدي وصار أول الخلفاء الفاطميين.

وهكذا فحسب التراث الإسماعيلي كان قادة الدعوة في سلمية أئمة علويين فاطميين إلا أن أبا الشلغلغ لا يعتبر إماماً بل وصياً إذ كان سترأ على ابن أخيه المهدي الذي يعتبر الإمام بعد والده الحسين^(٥٣).

ولعل الإسماعيلية ينفردون عن تقديمهم بتبلور فكرة الإمام المستودع^(٥٤). وبالتنظيم الدقيق لدعوتهم. ولكن علينا أن نتذكر أن جذور الحركة مغمورة في الغلو، وأنها ظهرت في عصر انتشار الفلسفة اليونانية.

أما المؤرخون المسلمون فيؤكدون أهمية دور «الثنوية والمجوس» في الحركة ويعتبرونهم عنصراً رئيسياً في نشوئها^(٥٥). فالبغدادى يقول: «وذكر أصحاب التواريخ أن الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس وكانوا مائلين إلى دين أسلافهم»^(٥٦). ويقول أيضاً: «لا نجد على ظهر الأرض مجوسياً إلا وهو مواد لهم (للباطنية) منتظر لظهورهم على الديار؛ يظنون أن الملك يعود إليهم بذلك»^(٥٧).

Daftary, *The Ismailis: Their History and Doctrines*, p. 109.

(٥٢) انظر:

(٥٣) انظر: عماد الدين، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٠٠، النيسابوري، استنار الإمام، ص ١١٦ -

Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, p. 23.

١١٧، و

(٥٤) أربعة كتب إسماعيلية منقولة عن النسخة الخطية ٧٥ هـ المحفوظة في مكتبة امبروسيانة ميلانو، غني بتصحيحها ر. شتروطمان (غوتينغن: المجمع العلمي، ١٩٤٣)، ص ١١٥.

(٥٥) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ٥ ج (القاهرة: مكتبة المليجي، ١٣٢٤ - ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٦ - ١٩٠٨ م)، ج ٤، ص ١٩ - ٢٠؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥ ص ١١٠؛ الديلمي، بيان مذهب الباطنية وبطلانه - منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، ص ٥، والدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، ص ٨٣ - ٨٥.

(٥٦) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٦٩.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

ويتحدث ابن النديم عن زيدان أو (دندان) وهو أهوازي بذل المال بسخاء لنشر الدعوة الإسماعيلية^(٥٨) فيقول إنه كان «متفلسفاً حاذقاً بعلم النجوم شعوبياً شديداً الغيظ من دولة الإسلام . . . كان يزعم أنه وجد في الحكم النجومي انتقال دولة الإسلام إلى دولة الفرس ودينهم الذي هو المجوسية»^(٥٩).

ويحاول مؤرخو الفرق إظهار المذهب الإسماعيلي كمذهب ثنوي. فيقول البغدادي: «وذكر زعماء الباطنية في كتبهم أن الآله خلق النفس فالآله هو الأول والنفس هو الثاني وهما مدبراً هذا العامل وسموهما الأول والثاني، وربما سموهما العقل والنفس . . . وقولهم إن الأول والثاني يدبران العالم هو بعينه قول المجوس بإضافة الحوادث إلى الصانعين: أحدهما قديم والآخر محدث. إلا أن الباطنية عبرت عن الصانعين الأول والثاني وعبر المجوس عنهما بيزدان وأهرمن»^(٦٠).

وقد انقسم الباحثون تجاه هذه المسألة، فالبعض يقبل نظرة مؤرخي الفرق^(٦١) والبعض يرفضها.

فماسنيون يعتقد أن رعب السُّنة لسرعة انتشار المبادئ القرمطية وتوسعها في أكثر مراكز الإسلام جعل مؤرخي الفرق يرون فيها حركة معادية للإسلام، ناشئة عن دين أجنبي - المزدائية، المزدكية (خرمية)، المانوية - وعن عداة عنصري كحركة إيرانية ضد العرب^(٦٢).

ويرى إيفانوف أن الحركة الإسماعيلية هي نتيجة تطور منطقي مستقيم لمبادئ الإسلام الأولى^(٦٣). وأنها تمثل تدمير الناس ضد العباسيين والكفرة الشديدين لعائلتهم^(٦٤)، وأنها كانت ضد فكرة العنصرية، بل إنها تدعو إلى جمع الشعوب تحت راية واحدة هي راية الإسلام^(٦٥).

ولكننا إن لاحظنا تطرفاً في تهم مؤرخي الفرق للحركة الإسماعيلية فليس معنى

(٥٨) انظر: Lewis, *The Origins of Ismailism; a Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, pp. 69-71.

(٥٩) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٧٦.

(٦٠) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٤٦٩.

(٦١) مثل دي ساسي، ودي غويه، وكيارد.

Louis Massignon, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, p. 770.

(٦٢)

Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, p. xvii.

(٦٣)

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

Ibid., p. xvii

(٦٥)

ذلك أنها خالية من الصحة. فمما لا شك فيه أن هناك صلة وثيقة بين آراء الإسماعيلية والآراء التي تتمثل في الحركات الدينية في إيران كالراوندية والخرمية والبابكية^(٦٦). ففكرة التأويل مانونية في الأصل^(٦٧). وفكرة البنوة الروحية معروفة عند الكيسانية^(٦٨). والآراء في الحلول والرجعة والتناسخ معروفة لدى جميع الغلاة^(٦٩) وفكرة إيداع الإمامة إلى شخص، معروفة عند بعض فرق الغلاة قبل الإسماعيلية^(٧٠). ثم إن الحركة الإسماعيلية استفادت كثيراً من برنامج الخرمية الاجتماعية مع بعض التعديلات التي اقتضتها الخبرة المكتسبة وتبدل الظروف، وإنها تكون حلقة هامة في نمو المبادئ المزدكية التي تطورت بظهور الإسلام واكتست ثوباً إسلامياً، فظهرت في الخرمية وفي البابكية، وثم في الإسماعيلية. وقد أدرك المؤرخون المسلمون ذلك حتى قالوا، إن المزدكية والخرمية والبابكية والإسماعيلية حركة واحدة^(٧١). ويذكر ابن الجوزي أن من أسمائهم المزدكية «وأن ذلك لانتسابهم إلى مزدك صاحب الثنوية، ولأنه بمذهبهم في السابق والتالي (أو العقل والنفس) واستباحة الأموال والفروج»^(٧٢).

ويؤكد المؤرخون على تأثرهم بالفلسفة اليونانية فيقول الشهرستاني: «ثم إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج»^(٧٣). ويقول الديلمي: «ومن وجدوه (الإسماعيلية) فيلسوفاً فهو منهم»^(٧٤).

(٦٦) الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، ص ٣٦ - ٣٧ و٨٤ - ٨٥.

(٦٧) ويرى كل من إيفانوف وماسنيون أنها إسلامية دون أن يوضحا ذلك. انظر: Ivanow, Ibid., p. xvii. and Massignon, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2.

انظر أيضاً: Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 139. (٦٨) أخبار العباس وولده (خط)، انظر: Lewis, *The Origins of Ismailism; a Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, pp. 28-29.

(٦٩) الشهرستاني، كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ١٠ - ١١، ويرى براون أنها آراء كامنة في التربة الإيرانية وأنها تظهر كلما أثيرت. انظر: Browne, Ibid., vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, pp. 11-13.

Lewis, Ibid., p. 50. (٧٠)

(٧١) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١١، والديلمي، بيان مذهب الباطنية وبطالته - منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، ص ٥.

(٧٢) نظام الملك، سياست نامه، أو، سير الملوك.

(٧٣) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، باعتناء غويرتن، ج ٢ (ليزج: [د. ن.]، ١٩٢٣)، ص ١٤٧.

(٧٤) الديلمي، بيان مذهب الباطنية وبطالته - منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، ص ٥ و١٦، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١١٠.

ويظهر هذا جلياً في رسائل إخوان الصفا الذين كانوا كما يظهر إسماعيلية حاولوا قلب المجتمع عن طريق نشر الثقافة والفلسفة بشكل مبسط بين الجمهور^(٧٥).

ويرى ماسنيون أن الحركة الإسماعيلية تتميز من الناحية الثقافية بأنها جعلت اللغة العربية مطاوعة لبعض إنتاج الأجناب الفكري وخاصة الإنتاج الهيليني. ويعتقد أنهم كالمعتزلة يمثلون البقطة الأولى للفكر الإسلامي على اثر اتصاله بالعلوم اليونانية^(٧٦).

٤ - ولعل أروع ما في الحركة الإسماعيلية تنظيمها وأساليب دعايتها العجيبة التي تدل على إدراك عميق لنفسيات شعوب الشرق الأدنى وعلى فهم دقيق لمصادر التذمر عندهم؛ فقد كانوا يعتنون باختيار دعائهم كل الاعتناء ويزودونهم بإرشادات مهمة تتفق وروح البيئة التي يدعون فيها.

يقول براون: «الداعي شخصية فارسية تماماً بأوصافها وأساليبها، لم تتغير منذ زمن أبي مسلم حتى اليوم (في البابية)»^(٧٧). وكان الداعي يتظاهر عادةً بمهنة معروفة - تجارة، طبابة، كحالة - وكانت أولى غاياته أن يأخذ بألباب من حوله ويحملهم على الاعتقاد الراسخ بتقواه وصلاحه. وللوصول إلى ذلك كان يكثر من الصلاة والصوم وإعطاء الصدقات حتى يكون لنفسه شهرة بالصالح ويجمع حوله حلقة من المعجبين به. وكان يهتم كثيراً بمعرفة عقائد سامعيه ويخاطبهم باللهجة المناسبة. ولذا كانت تلك اللهجة تختلف باختلاف مذهب المدعو أو دينه^(٧٨). فمثلاً يُظهر التشيع إمام الشيعة، ويقول بانتظار المسيح أمام اليهود، والمسيح هو محمد بن إسماعيل، ويعظم الثالث أمام المسيحيين، والكواكب أمام الصابئة، والنار أمام المجوس، ويقول بقدّم العالم وبإبطال النواميس أمام الفلاسفة، ويسخف العبادة أمام أهل المجون^(٧٩) ويؤكد أن

(٧٥) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة «إخوان الصفا»؛ إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، باعتناء الزركلي، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٢٨)، ج ١، ص ٧-٨؛ أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، إخوان الصفا، ص ١٦، ٢٣، ٢٦، 2nd ed. (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, [1930]), p. 371, and Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, pp. 22-25, 60-61 and 67.

Massignon, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, p. 771.

(٧٦)

Browne, *Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 410.

(٧٧)

(٧٨) «ويتكلمون مع الناس على قدر عقولهم ودرجاتهم... ويدخلون على كل فرقة من فرق الأمة المسلمة وغيرها من جهلهم». انظر: الديلمي، بيان مذهب الباطنية وبطلانه - منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، ص ١٥. «ويميلون إلى كل قوم بسبب يوافقهم». انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ٤١.

(٧٩) الديلمي، المصدر نفسه، ص ١٥-١٦، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١١٤-١١٥.

الفطنة في اتباع اللذة وبهذه الوسيلة يخلق جواً من الألفة بينه وبين المدعويين.

ولما كان الناس مختلفين في ذكائهم وفي استعدادهم لقبول المبادئ، الإسماعيلية فإنهم اتبعوا طريقة التنشئة، بأن جعلوا الدعوة على درجات يمر بها المدعو حسب قابليته واستعداده. وكانت درجات التنشئة سبعاً ويظهر أنها كانت كذلك عند قرامطة العراق. فابن النديم يشير إلى أحد كتب الإسماعيلية الأولى وهو كتاب البلاغات السبعة ويوضح درجات الدخول في الدعوة فيقول: «ولهم البلاغات السبعة وهي: كتاب البلاغ الأول للعامة، كتاب البلاغ الثاني لفوق هؤلاء قليلاً، كتاب البلاغ الثالث لمن دخل المذهب سنة، كتاب البلاغ الرابع لمن دخل في المذهب سنتين، كتاب البلاغ الخامس لمن دخل المذهب ثلاث سنين، كتاب البلاغ السادس لمن دخل في المذهب أربع سنين، كتاب البلاغ السابع وفيه نتيجة المذهب والكشف الأكبر»^(٨٠). ومن هذا يتبين وجود حد زمني للانتقال من درجة إلى درجة في المذهب.

ثم جعلت المراتب تسعاً على ما يظهر^(٨١). وفيما يلي نورد موجزاً لتلك الدرجات:

(١) يبدأ الداعي بحذر وتأن في عرض مبادئه، محاولاً إثارة حب الاستطلاع في نفوس سامعيه، وبث روح التساؤل فيهم وأن يحملهم على الاعتقاد بحكمته ورجاحة عقله. ومع ذلك فهو مستعد في أية لحظة لأن يتراجع متى لاحظ فيهم بوادر الشك والهيّاج. فيسأل الداعي من يدعوّه عن بعض «المشكلات وتأويل الآيات ومعاني الأمور الشرعية وعن شيء من الطبيعيات ومن الأمور الغامضة». ثم يتحدث عن الدين من حيث هو علم مستور ويؤكد المعاني الخفية لأوامره، ويبين أن التمسك بظواهر الأوامر الدينية يؤدي إلى الضلال كما يبين «أن الآفة التي نزلت بالامة وشتت الكلمة وأورثت الأهواء المضلة (هي) ذهاب الناس عن أئمة نصبوا لهم وأقيموا حافظين لشرائعهم يؤدونها على حقيقتها ويحفظون معانيها»^(٨٢). فإذا أظهر المدعو رغبة

(٨٠) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٦٨.

(٨١) المصدر الرئيسي هو النويري، وهو خطي ولكن دي سامي (De Sacy) ترجمه في مقدمة كتابه. انظر: شهاب الدين أحمد عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ٣٣ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥ - ١٩٩٢)؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٢ وما بعدها؛ المقرئ، اتعاط الخنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، ج ٢، ص ٢٢٧ وما بعدها؛ الديلمي، المصدر نفسه، ص ٢٥ وما بعدها، و Antoine Isaac Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem-biamr-Allah*, 2 vols. (Paris: L'Imprimerie, 1838).

(٨٢) المقرئ، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٧.

في التعليم، بدأ الداعي ببعض الشرح، ثم يقف في وسطه مبيناً أن أسراراً إلهية كتلك لا يمكن بيانها إلا لمن أقسم بالولاء للإمام (إمام الزمان) ممثل الله المختار على الأرض والمستودع الوحيد لعلم الباطن الذي يعلمه لمن أظهر نفسه جديراً بذلك. وغاية الداعي هي الحصول بالدرجة الأولى على هذا الولاء مؤكداً بقسم غليظ، ومعبراً عنه بدفع ضريبة للإمام. وفي القسم عهد ألا يفشي المدعو سر الدعوة، وألا يساعد أياً كان من أعدائها ضدها، وألا يحاول التأمر عليها وأن يكون ناصحاً للإسماعيلية^(٨٣).

(٢) يفهم المدعو أن رضا الله لا يكون بمجرد اتباع أوامر الإسلام، بل يستلزم معرفة معناها الباطن عن «أئمة نصبهم للناس وأقامهم لحفظ شريعته».

(٣) يعلم المدعو أن الأئمة سبعة، ويفهم شيئاً عن معنى رقم سبعة في العوالم الروحية والمادية. وهكذا يفصل بصورة أكيدة عن مذهب الإمامية (الاثني عشرية فيما بعد) ويقرر عنده «بأن محمد بن إسماعيل عنده علم المستورات وبواطن النصوص التي لا يمكن أن توجد عند أحد غيره. وأن عنده أيضاً علم التأويل... وعنده سر الله تعالى في وجه تدبيره المكتوم... وتأويل التأويلات، وأن دعائه هم الوارثون لذلك كله من بين سائر طوائف الشيعة»^(٨٤) كما يفهم أن بقية الأئمة هم أشخاص اعتياديون.

(٤) يعلم المدعو الأدوار النبوية السبعة، وطبيعة الناطق والأساس، والأئمة الستة الباقيين (الصامتين) الذين يخلفونه، وأن كل ناطق ينسخ شريعة سلفه، وأن محمداً ليس آخر الأنبياء، كما إن القرآن ليس آخر ما أنزله الله، بل أن محمداً بن إسماعيل هو الناطق السابع والأخير، القائم صاحب الزمان «الذي انتهى إليه علم الأولين وقام بعلم بواطن الأمور وكشفها وإليه المرجع في تفسيرها دون غيره، وعلى جميع الكافة اتباعه... لأن الهداية في موافقته واتباع الضلال والخيرة في العدول عنه»^(٨٥).

(٥) يتعلم المدعو بصورة واسعة معنى الأرقام (٧، ١٢) وتطبيق التأويل. ويتعلم معنى الرقم (١٢) والاعتراف بالحجج الاثنتي عشرة التي تسيّر دعوة كل إمام.

وهؤلاء الحجج موزعة على جزر الأرض الاثنتي عشرة. ويرى إيفانوف أن الجزر تعني القطع وتفسيرها هنا شعوب الأرض الاثني عشر وهم: العرب، الترك،

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ و ٢٣٤ حيث ترى أمثلة من أسئلة الدعوة، والدليمي، بيان مذهب الباطنية وبطلانها - منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، ص ٢٧ - ٢٩ لتري نص القسم.

(٨٤) المقرئ، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣١.

البربر، الحيش، الخزر، الصين، الديلم (إيران)، الهند (شرق أفغانستان)، السند (عامة الهند)، الصقالية. وهذا التقسيم يستند أحياناً إلى أساس جغرافي وأحياناً إلى أساس اثنوغرافي^(٨٦).

(٦) يعلم المدعو «تفسير معاني شرائع الإسلام: من الصلاة، والزكاة، والحج، والطهارة، وغير ذلك من الفرائض بأمور مخالفة للظاهر»، ويقتنع بأن مراعاتها ليست بالمهمة بل يمكن نبذها ظاهرياً، لأنها وضعت من قبل مشرعين حكماء لضبط العامة. ثم يحثه الداعي على النظر في كتب الفلاسفة ويزين له «الاقتداء بالأدلة العقلية والتعويل عليها».

(٧) لا يصل هذه الدرجة إلا الدعاة الذين يستطيعون فهم طبيعة المذاهب الحقيقية وغايتها. وهنا يطلع المدعو على المبدأ الثنوي في «السابق» (المفيد) و«التالي» (أو المستفيد واللاحق) الذي يقصد به هدم عقيدة المدعو بمبدأ التوحيد.

(٨) هنا يشرح مبدأ «السابق» و«التالي» بشكل يجعل المدعو في زمرة الثنوية. ويعلم المدعو «أن معجزة النبي الصادق الناطق ليست غير أشياء ينتظم بها سياسة الجمهور وتشمل الكافة مصلحتها بترتيب من الحكمة تحوي معاني فلسفية تنبئ عن حقيقة آتية السماء والأرض وما يشتمل العالم عليه بأسره من الجواهر والأعراض فتارة رموز يعلقها العالمون وتارة بافصاح يعرفه كل أحد فينتظم بذلك للنبي شريعة يعرفها الناس»^(٨٧). ويفهم المدعو بالتأويل معنى القيامة والحشر والثواب والعقاب.

(٩) وفي هذه المرحلة يزول كل أثر للعقائد، ويصبح الشخص فيلسوفاً له الحرية بأن يتبع أي مذهب وحده، أو مزيجاً من المذاهب (فلسفية ودينية) يناسب ميوله. ويروي النويري أن الكثير يتبع مذهب ماني أو ابن ديصان أو المذهب المجوسي (المزدكي) وأحياناً مذهب أفلاطون وسقراط، وفي أغلب الأحيان يقتبس بعض الآراء من كل هذه المذاهب ويربطها معاً^(٨٨).

وتعرف هذه الدرجات بالأسماء التالية:

(١) الزرق والتفرس أي معرفة نفسية المدعو ومدى استعداده لقبول الدعوة.

Ivanow, *Isma'ili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, p. 21.

(٨٦)

(٨٧) المقرئ، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٣.

(٨٨) ويقول المقرئ في آخر فصله عن الدعوة: «وهذا حاصل علم الداعي ولهم في ذلك مصنفات

كثيرة منها اختصرت ما تقدم ذكره». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٣، و *Browne, Literary History of Persia*, vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*, p. 410.

(٢) التأسيس . (٣) التشكيك أي جرّ المدعو إلى الشك المنظم في عقائده. (٤) التعليق أي أخذ القسم . (٥) الربط . (٦) التدليس . (٧) التأسيس . (٨) الخلع . (٩) السلخ أو المسخ^(٨٩).

وهكذا يتضح لنا أن جمهور مؤرخي السُّنة اتهموا الإسماعيلية بأنهم كانوا يريدون سلخ الناس عن المذاهب والأديان وخاصة عن الدين الإسلامي ليركوا لهم الخيار في اتباع أي مذهب ، وخاصة المذاهب الفلسفية والمجوسية بروح يصحبها التسامح الديني المطلق. وقد صرح ابن النديم بعدم اطمئنانه إلى معلوماته بعد أن استقها من ابن رزام^(٩٠) ، بينما اعترف ابن الجوزي بأنه «أخذ معلوماته عن الإسماعيلية ، من أقوام تدينوا بدينهم ثم بانت لهم قبائحهم فتركوا مذهبهم»^(٩١). وهذا ما يدعو إلى الشك في الكثير مما يروى عن الإسماعيلية.

يرى ماسنيون أن الغرض من التنشئة هو أن يبين بأن ظاهر كل المذاهب والأديان يخفي وراءه الباطن نفسه ، وأن التنشئة تنتهي بتعليم الفلسفة النظرية والتفكير الفلسفي. وهو يعتقد بأن الإسماعيلية هيأوا الأذهان لفهم الفلسفة اليونانية وأنزلوا الفلاسفة القدماء (أفلاطون وفيثاغورس مثلاً) منزلة الأنبياء وأثاروا جماعتهم لقراءة بعض الكتب الفارسية ككتب جاماسب ، ونظروا إلى أصحابها كأنبياء^(٩٢).

أما إيفانوف فيستنتج من دراسته لكتب الإسماعيلية (ولا شك في أنه يتجه إلى الدفاع عن هذا المذهب) بأن المذهب الإسماعيلي أثاره وغذاه شعور ديني عميق وأنه أدق المذاهب توحيداً ، وأن غايته المثلى هي الانتصار الأخير للدين الإسلامي ، والتوحيد النهائي للبشر في ظل إمام واحد من آل الرسول ، فهو وحده القادر على هداية الإنسانية المعذبة إلى حياة هادئة صحيحة ، وهو يملأ الأرض عدلاً ورخاء بعد أن ملئت ظلماً وشقاء^(٩٣).

أما أنا فأرى أن المذهب الإسماعيلي كان يستهدف قبل كل شيء إحداث ثورة اجتماعية ، ويرى في الدين الإسلامي أساساً للنظام القائم ، فحاول بطريقة التأويل والتنشئة توحيد المتذمرين من كل العناصر والأديان في جو من التعاون والحرية الفكرية لتقويض المجتمع وإقامة آخر لا استغلال فيه ولا تحكّم دين أو عنصر.

(٨٩) الديلمي ، بيان مذهب الباطنية ويطلانه - منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد ، ص ٢٥ ، والبغداد ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٨٠ وما بعدها.

(٩٠) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٦٤ و ٢٦٨.

(٩١) ابن الجوزي ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، ج ٥ ، ص ١١٧.

(٩٢) Massignon, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, pp. 770-771.

(٩٣) Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, pp. xvi-xvii.

والآن - وبعد هذا العرض المفضل الشامل لحركة الإسماعيلية - ننتقل إلى البحث عن حركة أخرى لها صلة وثيقة بالحركة الإسماعيلية العامة، تلك هي حركة القرامطة في العراق وبادية الشام، ويجب أن نعترف بأن هذه الصلة مضطربة، كما إن المعلومات عن القرامطة معقدة وذلك بنتيجة الارتباك في إطلاق هذا الاسم على فرق دينية مختلفة^(٩٤). يتفق جمهور المؤرخين على أن حركة القرامطة في العراق وسوريا كانت جزءاً من الدعوة الإسماعيلية.

ولدينا روايتان في مبدأ الدعوة في العراق:

فالرواية الأولى فحواها: أنه بعد وفاة عبد الله بن ميمون القداح أرسل ابنه وخلفه أحمد، الداعي حسين الأهوازي فجاء سواد الكوفة يقصد منطقة قس بهرام^(٩٥)، فلقني في طريقه حمدان بن الأشعث الملقب بقرمط ودعاه إلى مذهبه، فاستجاب حمدان بعد أن استوثق منه الداعي بقوله: «أن تجعل لي وللأمام على نفسك عهد الله وميثاقه ألا تخرج سر الإمام الذي ألقيه إليك، ولا تفشي سري أيضاً»^(٩٦). ثم دعا حمدان صاحبه للإقامة في داره ودعوة أهل قريته. فرضي وقام بالأمر فتبعه أهل القرية ومكث هو بينهم يعيش من شغله في الحياكة. وكانوا يجلبونه كثيراً لأنه يصوم النهار ويقوم الليل. وما زاد في احترامه أن أغنياء الكوفة استأجروه لحراسة تمره فأدى واجبه بكل أمانة. وكان حمدان موضوع ثقة الأهوازي ولذلك كشف له عن خططه دون تحفظ. ولما حضرته الوفاة عهد إلى حمدان برئاسة الدعوة^(٩٧).

أما الرواية الثانية فمؤداها أن أهوازيّاً قدم سواد الكوفة (منطقة النهرين)، وكان يظهر التنسك والتقشف ويدعو الناس إلى إمام من أهل البيت. واشتهر بالأمانة ولا سيما بعد أن استأجره بعض التجار لحراسة تمرهم. ثم اعتل وبقي مطروحاً على الطريق حتى مرّ به «رجل يحمل على أثار له، أهر العينين شديد حمرتها. وكان أهل القرية يسمونه كرميته. . وهو بالنبطية أهر العينين»^(٩٨). ولما أبل دعا أهل القرية إلى مذهبه فأجابوه. وكان يأخذ من كل رجل دخل مذهبه ديناراً للإمام. وعندما لاحظ

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٩٥) أو منطقة النهرين ولعلها منطقة واحدة.

(٩٦) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١١٣.

(٩٧) المقرئ، اتعاظ الخفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، ج ٢، ص ٣٣٤، و Silvestre de Sacy.

Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem-biamr - Allah, vol. 1, p. clxx.

(٩٨) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية،

١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ١١، ص ٣٣٨.

انتشار دعوته اختار لها اثني عشر نقيباً من أصحابه، وفرض على أتباعه خمسين صلاة كل يوم وليلة فكان ذلك مما يعوقهم عن العمل. ولما لاحظ رجل يسمى الهيصم تقصير فلاحيه في عملهم وعرف مصدر ذلك قبض على الأهوازي وسجنه ليقتله في اليوم التالي إلا أن جارية الهيصم أطلقتته سراً فاعتقد الناس أنه اختفى. وبعد مدة ظهر في جهة أخرى وقال للناس إنه لا يستطيع أحد إيذائه ولكنه قرر الرحيل إلى الشام خوفاً على نفسه، واستخلف حمدان محله^(٩٩).

ومهما يكن من شيء فالذي يمكن استخلاصه من هاتين الروايتين هو أن أحمد بن عبد الله أرسل داعية إلى منطقة الكوفة فنجح في بث الدعوة فيها. وكان أهم من استجاب له حمدان الملقب بقرمط. فعهد إليه الداعي برئاسة الدعوة (عند وفاته أو عند عودته إلى الشام). ويرى دوغويه (De Goeje) أن الحسين الأهوازي هو ابن عبد الله بن ميمون القداح وأنه رجع إلى سلمية بعد تنظيم الدعوة في العراق. كما يرى أن بدء الدعوة كان حوالى سنة ٢٦١هـ^(١٠٠). لكننا نميل إلى الاعتقاد بأن الأهوازي هو أحد أتباع عبد الله بن ميمون المخلصين أرسله أحمد بن عبد الله إلى العراق^(١٠١).

٢ - ويفهم من المؤرخين أن أصل تسمية القرامطة مأخوذ من قرمط لقب حمدان ولا يهمننا اختلاف الكتاب في تفسير معنى اللقب^(١٠٢).

ولكن إيفانوف لا يرضى بنسبة الحركة إلى حمدان قرمط ويحتج على إهمال المؤرخين فكرة النمو المتدرج بين الجماهير، ومحاولة نسبة الحركات إلى أشخاص^(١٠٣). ثم يقول إن «كرامته» أو «كرموته» - وهي كلمة عراقية جنوبية لم تستعمل في العربية في أية جهة أخرى - تعني الفلاح أو القروي. ثم عرّبت بعدئذٍ إلى «قرمط» وهي كلمة عربية لها معانٍ مختلفة وأن هذا التعريب حصل في اسم زعيم محلي وهو حمدان قرمط

(٩٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٣٨؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، Silvestre de Sacy, Ibid., vol. 1, p. clxxvi.

ص ١١٢، و Silvestre de Sacy, Ibid., vol. 1, p. clxxviii, and M. J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du* (١٠٠) *Bahrain et les Fatimides* (Leiden: E. J. Brill, 1896), p. 31.

(١٠١) المقرئزي، اتعاط الخنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، ج ٢، ص ٣٣٤، وابن النديم، الفهرست، ص ٢٦٥.

(١٠٢) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١١٢؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٣٣٨؛ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة، [تحقيق] محمد بدر الدين النعماني (القاهرة: جمالي وخنيجي، ١٣٢٣هـ/ [١٩٠٥])؛ محمد سراج الدين النخزومي، صحاح الأخبار في نسب السادة الفاطمية (نيودلهي: مطبعة نخبة الأخبار، ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٨م)، و De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, pp. 197 sqq. (١٠٣) Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, p. 76.

فاعتبرت كل الجماعة أتباعه وسميت باسمه، ولو أن الكثير من أفرادها قد لا تكون لهم صلة به^(١٠٤). وهذا تعليل له وجاهته.

ويظن كازانوفا (Casanova) أن القرامطة هم في الأصل من الكيسانية ثم اتخذوا بالإسماعيلية في ما بعد^(١٠٥).

أما إيفانوف فيقول بأن الروايات الواردة عنهم تشير إلى اجتماع غريب لعناصر دينية متضادة في تكوين المذهب القرمطي. فمثلاً نرى ترك مراسيم العبادة الإسلامية (رفض الظاهر) بحجب التدين الظاهر في فرض خمسين صلاة يومياً على كل فرد^(١٠٦)، وكذا وجود مجموعة كبيرة من الأئمة الذين اعترفوا بهم من إسماعيلية وكيسانية، كما إن بعض العقائد المنسوبة إليهم تتصل بالكيسانية أو بالخطابية وحتى بآراء الخوارج^(١٠٧). وهذا لا يستبعد إذا قدرنا المزج الداخلي للعقائد وهو محتمل في عقائد الجماهير في السواد وخاصة وقد كانت بينها أوقات مختلفة أتباع تلك الفرق^(١٠٨).

وعلى كل فلم يكن للقرامطة كيان أو اسم حتى نظمهم حمدان قرمط^(١٠٩).

٣ - أما حمدان فلعله كان نبطياً من قريبة سواد الكوفة و«كان يميل إلى الزهد»^(١١٠). ويظهر أنه كان «أكارا بقارا»^(١١١)، ويصفه ابن النديم بأنه كان داهياً^(١١٢) ويعتقد دي ساسي (De Sacy) بأنه رجل طموح خصب القرية أظهر حماساً عظيماً للدعوة^(١١٣). ولا شك في أنه قام بدور خطير في حركة القرامطة. ويجب أن لا يغرب عن بالنا أن الظروف كانت عوناً له وفي صالحه؛ فقد كان لحركة الزنج وما

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٦٩، و Massignon, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, p. 767.

(١٠٥) Casanova, *La Doctrine Secrete des Fatimides d'Egypte*, p. 3

وهو متأثر بنص كتاب يورده الطبري وينسبه إلى القرامطة. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٣٣٩.

(١٠٦) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٣٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٣٩.

(١٠٨) Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, pp. 69-70.

(١٠٩) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٣٧، تحت سنة ٢٧٨هـ.

(١١٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٣٨، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١١٣.

(١١١) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٦٥، والطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٣٨، «أكارا بقارا» أي أنه كان أكارا يحمل على البقر.

(١١٢) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(١١٣) Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem-biamr -Allah*, vol. 1, p. clxiv.

أورثته من تخريب وفوضى في جنوب العراق أثر حاسم في تسهيل نشر الدعوة في مختلف جهاته. وقد حاول حمدان التحالف مع صاحب الزنج، فقابله وفاوضه، ولكنه أخفق في ذلك^(١١٤). وبعد القضاء على حركة الزنج لم تفكر الحكومة في اتخاذ تدابير جدية لقمع حركة القرامطة الناشئة. فيذكر الطبري أنه بعد أن فشا أمر القرامطة بسواد الكوفة وكثروا، أطلع العامل أحمد بن محمد الطائي (ولي سنة ٢٦٩ هـ) على أمرهم ففرض على كل منهم ضريبة شخصية قدرها دينار وحاول بعض الكوفيين تنبيه الحكومة إلى خطرهم، ولكن لم يعاروا التفاته^(١١٥).

اتخذ حمدان مقره في كلواذى على مقربة من بغداد، ليكون على صلة بالدعوة في إيران وبرئيسه القداحي (الذي عيّنه الإمام) في عسكر مكرم، وليرقب مجرى الأحوال في بغداد عن كثب ولعله كان يطمح إلى بث الدعوة في العاصمة نفسها وربما نجح في ذلك لحد ما^(١١٦). ويجعل ابن النديم بدء فعاليته سنة ٢٦١ هـ، وفي رواية ٢٦٤ هـ (الشريف أخو محسن)، وقد نجح حمدان فعلاً في نشر دعوته في السواد مستغلاً الظروف السيئة التي كانت تتعاوره وغفلة الحكومة. فكان يأخذ من كل تابع - بعد أن يقسم يمين الإخلاص للإمام - ديناراً. ويفرض عليه يوماً خمسين صلاة^(١١٧). ثم عين اثني عشر نقيباً لتنظيم الدعوة وبتّها^(١١٨). وهذا التنظيم مما يدل على مدى انتشار الحركة ودرجة تأثيرها بأساليب الدعاية العباسية. وقد انضم إليه علاوة على السواديين بعض العرب، واتخذ بعضهم دعاة لبث الدعوة بين كثير من القبائل بنجاح. وهذا مما زاد قوة حزب حمدان^(١١٩). وكان أكبر رجال حمدان وساعده الأيمن نسيبه عبدان الذي كان إليه الإشراف المباشر على الدعاة كما يظهر. ومن بين دعاة الأخير المشهورين زكرويه الذي أدرك عبدان مزاياه، فولاه منطقة واسعة من السواد، كما عين أبا سعيد الجثائي لجنوب إيران^(١٢٠). وكان لعبدان عدد كبير من الدعاة يذهب كل منهم مرة في الشهر على الأقل لزيارة منطقته. ويظهر أن عبدان كان فقيه الحركة القرمطية في هذا الدور ومؤلف عدة كتب من كتبها الهامة^(١٢١).

(١١٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

(١١٥) المصدر نفسه.

(١١٦) ابن النديم، الفهرست، ص ١٦٥.

(١١٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٣٩.

(١١٨) De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, p. 27.

(١١٩) Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem-biamr -Allah*, vol. 1, p. clxxxv.

(١٢٠) De Goeje, *Ibid.*, p. 31.

(١٢١) يذكر ابن النديم منها ثمانية. انظر: ابن النديم، الفهرست، ص ٢٦٥.

أظهر حمدان مقدرة فائقة في التنظيم، فوضع بعض التدابير التي تكشف لنا عن أهمية العامل الاقتصادي الاجتماعي في الحركة وتلقي ضوءاً على سر انتشارها. وقد أشار النويري إلى ذلك بشيء من التفصيل فذكر سلسلة من الضرائب فرضها حمدان بالتدريج؛ إذ بدأ بأخذ ضريبة بسيطة من جميع الأتباع باسم (الفطر) وقدرها درهم على الرجل أو المرأة أو الطفل^(١٢٢). وبعد مدة فرض ضريبة الهجرة وهي دينار واحد على كل بالغ. ولعلها كانت لغرض إنشاء دار الهجرة. وكان الأتباع ملزمين بدفعها بالتضامن يساعد الغني منهم الفقير. ثم فرض ضريبة البلغة وقدرها سبعة دنائير^(١٢٣). يدفعها كل من أراد أن يشارك في «عشاء المحبة» (Agapi) وهي أكلة لذيدة قال لهم حمدان إنها طعام أهل الجنة أرسله إليه الإمام. وأخبرهم أن هذه أعظم درجة يدركها الإنسان في العقيدة وأن أهل البلغة هم المقربون. وبعد ذلك طلب من الأتباع خمس أموالهم^(١٢٤)، وقام بإحصاء دقيق لأموال أتباعه وأمتعتهم حتى إن المرأة كانت تدفع خمس غزلها. وأخيراً فرض عليهم نظام (الألفة) الذي أراه أول مثل للاشتراكية طبق في الإسلام^(١٢٥). ثم نصح أتباعه بشراء الأسلحة استعداداً للثورة كما يظهر وقد تمت هذه التدابير سنة ٢٧٦ هـ.

وبعض أن تأكد حمدان من سيطرته على أتباعه حلل لهم ترك الفرائض الدينية وقتل أعدائهم وأخبرهم بأن الدين معرفة الإمام وطاعته فقط. ثم جمع الدعاة وقرروا اختيار محل ليكون «دار هجرة ينحازون إليها ويجمعون بها» فاختاروا قرية قرب الكوفة تدعى مهماباد ونقلوا إليها الأحجار وأحاطوها بسور قوي وأنشأوا فيها بناية واسعة، فلجأ إليها عدد كبير من الرجال والنساء من مختلف المناطق وكان ذلك سنة ٢٧٧ هـ^(١٢٦).

٤ - وفي الوقت نفسه سارت الدعوة بنشاط خارج العراق فبدأت في اليمن سنة ٢٦٦ هـ / ٨٧٩ م على يد ابن حوشب الذي أرسله الحسين بن أحمد بن عبد الله في

(١٢٢) وهي الصدقة التي تدفع عند انتهاء شهر رمضان.

(١٢٣) استناداً إلى: القرآن الكريم، «سورة النمل»، الآية ٦٤.

(١٢٤) استناداً إلى: المصدر نفسه، «سورة الأنفال»، الآية ٤١.

(١٢٥) استند في الألفة إلى: المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٠٣، و«سورة الأنفال»،

الآية ٦٣ على التوالي، وستشرح في القسم الأخير.

(١٢٦) انظر: بندي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام (القدس: [د.ن.]، ١٩٢٨)،

ص ١٢٥، Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem -bianr -Allah*, vol. 1, pp. 186-192, and De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, pp. 27-31.

العراق. وفي سنة ٢٧٠ هـ أصبحت علنية. وفي سنة ٢٩٣ هـ عرفت بغداد أنهم غلبوا على «سائر مدن اليمن»^(١٢٧).

وأرسل عبدان أبا سعيد الحسن بن بهرام الجنابي إلى جنوب إيران، فأظهر مقدرة كبيرة ولاقت تعاليمه الأولى نجاحاً كبيراً. فبشر بأن الله غضب على العرب لأنهم قتلوا الحسين، وأنه يحب شعب الأكاسرة الذين هم وحدهم أيدوا حقوق الإمام وقال بأن تعاليم محمد فيها كثير من الخطأ. ونجح أبو سعيد في تطبيق مبادئه الاشتراكية وأشرف بنفسه على إدارة أموال جماعته^(١٢٨)، ولكن الشرطة اكتشفت فعالياته وصادرت أمواله، فهرب واختفى. ثم دعاه حمدان إلى مقابلته في كلواذى وأراد استغلال قابلياته في منطقة أخرى. فزوده بالدراهم والتعاليم وأرسله إلى البحرين حيث لاقى نجاحه الأكبر كما سنرى^(١٢٩).

٥ - وفي هذا الحين شعر قرامطة العراق بقوتهم وبدأوا بحركاتهم العسكرية. فيذكر الطبري أنهم تحركوا أول مرة سنة ٢٨٧ هـ، ولكن يظهر أن بغداد شعرت آنئذ بخطرهم لأنه لا توجد إشارة إلى ثورة فعلية في تلك السنة^(١٣٠). وفي سنة ٢٨٤ هـ يرد أول ذكر لثورة قرامطية صغيرة. وما يجلب الانتباه أنه كان لهم أتباع مهمون في العاصمة ذاتها^(١٣١).

ثم رفعوا علم الثورة في جنبل (بين واسط والكوفة) في ذي الحجة سنة ٢٨٧ هـ «وقتلوا من المسلمين جمعاً فيهم النساء والصبيان، وأحرقوا المنازل»^(١٣٢). وعندئذ أنجد المعتضد عامله بدر الذي هاجمهم على غرة منهم «فقتل منهم... مقتله عظيمة ثم تركهم خوفاً على السواد أن يخرّب إذ كانوا فلاحيه وعماله»^(١٣٣). وفي أوائل سنة ٢٨٩ هـ ثاروا مرة أخرى في العراق «وانتشروا في سواد الكوفة» فدحروهم الخليفة، وأسر أحد رؤسائهم الذي يعرف بأبي الفوارس فقتله^(١٣٤). ويذكر المسعودي أن أبا

(١٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٣٩٤؛ Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, p. 71; Silvestre de Sacy, *Ibid.*, pp. 255 sqq; H. F. Al-Hamdani, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs* (Cairo: [n. pb.], 1958), pp. 22 sqq, and De Goeje, *Ibid.*, p. 33.

(١٢٨) كان أبو سعيد تاجر طحين ويلاحظ في تعاليمه أنها صدى لآمال الفرس ومبولهم.
De Goeje, *Ibid.*, pp. 33-34.

(١٢٩)

(١٣٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٣٨.

(١٣١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٦٠.

(١٣٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٦٩.

(١٣٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٧٠.

(١٣٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٧٢، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ج ١٢، القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٠ هـ/ [١٨٧٣ م]، ج ٧، ص ١٦٩ حيث يذكر محاكمته.

الفوارس وعد بالرجوع بعد أربعين يوماً، وأن العامة كانت تتجمعهر لتشهد ذلك حتى فرقتهم الشرطة أخيراً^(١٣٥). وفي هذه السنة نسمع أول مرة شيئاً عن القرامطة أتباع زكرويه في الشام.

٦ - وهنا تعترضنا مشكلة مهمة وهي تخلي حمدان قرمط وعبدان عن الدعوة وخروجهما على رئيسهم الأكبر. ويفسر ذلك بأن حمدان الذي كان على صلة برئيسه في سلمية لاحظ تعابير غير مألوفة في رسائله، تدل على تبدل مهم. فساوره الشك في الأمر، وأرسل عبدان ليتحرى الوضع فعرف عبدان أن أحمد بن عبد الله قد توفي فخلفه ابنه حسين، ولما اجتمع عبدان بالحسين بن أحمد سأله عن الإمام المدعو له وعن حجة ذلك الإمام فأجاب الحسين مستفسراً باستغراب «ومن هو الإمام إذن؟» فقال عبدان إنه محمد بن إسماعيل بن جعفر صاحب الزمان الذي دعا له أحمد بن عبد الله بن ميمون وكان حجته فاستنكر القداحي ذلك وقال إن الإمام كان والده وأنه حل محله. وعندئذ أدرك عبدان حقيقة القداحين وأنهم إنما خدعوا الناس وأرادوا اجتذابهم نحو صفوفهم بأن اتخذوا اسم محمد بن إسماعيل ذريعة.

ثم أطلع عبدان نسيبه على ما عرف من أمر الإمام فأشار عليه بجمع الدعاة، وبتن لهم الواقع. ثم أمرهم بإيقاف الدعوة، فنفذ أمره وأوقفت الدعوة في المناطق التابعة له وقطع الدعاة صلتهم بسلمية. ولكنه لم يستطع إيقافهم في الأماكن الأخرى التي تسربت إليها الدعوة. وبيّن النويري أن حمدان ترك كلواذى واختفى من مسرح التاريخ وأن أحد أبناء عبد الله بن ميمون ومقره الطالقان، مّر بسواد الكوفة وحاول أن يجد حمدان فلم يستطع وقابل عبدان ليرجعه إلى الدعوة فأخفق، فتآمر مع زكرويه وقتل عبدان وكانت هذه الحوادث في سنة ٢٨٦ - ٢٨٧ هـ / ٨٩٩ - ٩٠٠ م^(١٣٦).

ويرى دي غويه أن انفصال حمدان وعبدان كان نتيجة لاختلاف عبيد الله المهدي وداعيته أبي عبد الله الشيعي، إذ شك هذا الداعي في أن المهدي هو الإمام وأخذ يتآمر ضده. فقتله المهدي (آخر سنة ٢٩٨ هـ) وكتب إلى أتباعه في المشرق أن عبد الله الشيعي ضل فطهره بالسيف. ويعتقد أن حمدان وعبدان أدركا من هذه الحادثة أن المهدي ليس إلا رئيس الدعاة سعيد عبيد الله الذي هرب من سلمية، وإذا فالإمام

(١٣٥) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله، ورقمه، وضبط مبهمه، وعلّق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ٤، ص ٢٠٢.

«Introduction,» in: Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres (١٣٦) religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem -biamr -Allah*, vol. 1, pp. 193-200.

المستور ما هو إلا أسطورة خدعا بها، فانفصلا عن الدعوة وتلا ذلك اختفاء حمدان الغريب ومقتل عبدان. ويرى دي غويه أن مقتل عبدان وربما حمدان كذلك كان من تدبير عبيد الله المهدي^(١٣٧). ولكن هذا التعليل يجعل انفصال حمدان سنة ٢٩٨ هـ في حين أن المصادر تبين أن دور حمدان انقضى نهائياً قبل ٢٨٧ هـ، وأن حركات القرامطة في العراق والشام بين سنة ٢٨٩ - ٢٩٤ هـ كانت بزعامة آل زكرويه. وهذا بالإضافة إلى أن قتل الشيعي لا يمكن من استنتاج ما استنتجه (دي غويه).

ولإيفانوف فرضية يفترضها وهي أنه عند وفاة الحسين بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل (٢٦٨ هـ / ٨٨١ - ٨٨٢ م) خلفه أخوه محمد بن أحمد، أكبر أفراد العائلة الإسماعيلية. وبعد وفاته (حوالي ٢٨٣ هـ / ٨٨٦ م) خلفه في الإمامة أكبر أبناء أخيه وهو أبو محمد أخو المهدي. ولكن هذا كان معلولاً وغير نشيط فحل محله كما يظهر أخوه الأصغر الطموح عبيد الله المهدي فولد ذلك تدمراً في بعض الجهات وأدى إلى انفصال حمدان قرمط واختفائه ولعله توفي لأنه كان مسناً. وينسب مقبل عبدان إلى يحيى بن زكرويه الذي كان طموحاً فاصطدم بعبدان وقتله بحجة عدم ولائه للإمام^(١٣٨). وفي هذا التفسير نقاط مشكوك فيها. منها أنه ينفي وجود الإمامة المستودعة وله رأي في نسب المهدي، ويفترض أن الإسماعيلية تقبل انتقال الإمامة من أخ إلى أخيه - وهذه نقاط فيها نظر.

ولي رأي متواضع أذكره بحذر. وهو أن انفصال حمدان وأتباعه من الدعوة راجع إلى تباين في المبادئ. فالنوبختي يبين أن القرامطة - جماعة حمدان - كانوا من المباركية، ثم اختلفوا عنهم بأن قالوا أول الأمر بأن الإمام السابع هو محمد بن إسماعيل «وهو الإمام القائم المهدي وهو رسول»^(١٣٩) وكونوا لهم طريقة خاصة بهم و«زعموا أن محمد بن إسماعيل حي لم يموت وأنه في بلاد الروم وأنه القائم المهدي. ومعنى القائم عندهم أنه يبعث بالرسالة ويبشر بشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد^(١٤٠). وإذا فالقرامطة كانوا ينتظرون عودة محمد بن إسماعيل ليبشر بالشريعة الأخيرة، وبكلمة أخرى أنهم لا يرون في أعمال الدعوة إلا تمهيداً لرجوعه وإذا فلا معنى للإمام المستور عندهم. ويؤيد هذا الرأي ما يقوله النويري عندما يذكر أن عبدان قال للقداحي إن الدعوة لمحمد بن إسماعيل وإن القداحي هو حجته فقط. وإذا فهذا الاختلاف بين جماعة حمدان وغيرهم هو سبب انفصالهم.

De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, pp. 66-68.

(١٣٧)

Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, pp. 59-60.

(١٣٨)

(١٣٩) النوبختي، فرق الشيعة، ص ٧٢.

(١٤٠) المصدر نفسه.

حصل انقسام في الحركة الإسماعيلية. هذا يرويه ابن رزام الطائي الكوفي، وأخو محسن (ت ٣٧٥ هـ / ٩٨٥ م)^(١٤١).

كان حمدان على صلة بالمركز، وفي سنة ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م، وبعد قليل من وصول سعيد بن الحسين إلى قيادة الدعوة، لاحظ حمدان تغيراً في تعابير اعتادها في الكتاب إليه من سلمية أثارت شكوكه، لعلها تتصل بالإمامة، فأرسل عبدان ليتحرى الوضع. وفي سلمية عرف عبدان أنّ سعيداً بن الحسين وصل الرئاسة وحين قابله دار حوار حول الحجّة والإمام، وبين عبدان أنّ الإمام هو محمد بن إسماعيل صاحب الوقت الذي كانت الدعوة باسمه، وأن والد سعيد كان الحجّة فأنكر سعيد ذلك وقال إن والده كان الإمام وإنه خلفه. وعرف عبدان أنّ محمد بن إسماعيل «لا أصل له»، وإنما كان خديعة. عاد عبدان وأخبر حمدان بالوضع، وحسب أمر حمدان جمع عبدان الدعاة وأخبرهم بما عرف وأمرهم بإيقاف الدعوة في مناطقهم، وذهب حمدان إلى كلواذى حيث اختفى ولم يسمع منه. وبعدها قتل عبدان من قبل داع آخر (زكرويه) بناءً على تحريض قريب لعبيد الله يقيم في الطلقان. كل ذلك كان سنة ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م.

وعين زكرويه رئيساً للدعوة في العراق، ولكنه اضطر إلى الاختفاء لفترة بسبب تهديد أتباع عبدان وحمدان بالشار، ولكن سرعان ما كشف عدم ولائه للقيادة المركزية^(١٤٢).

إنّ التغيير الذي أدخله عبيد الله المهدي يتصل بالإمامة. فالأكثريّة الساحقة للإسماعيلية الأوائل اعترفوا بسبعة أئمة آخرهم محمد بن إسماعيل، القائم المنتظر، والناطق السابع. وهذا تشهد به المصادر الإسماعيلية القليلة الباقية من الفترة قبل الفاطمية^(١٤٣).

ومن ذلك كتاب شجرة اليقين المنسوب إلى الداعي عبدان^(١٤٤) فهو يشير إلى النطقاء السبعة، وبعد أن يعدد ستة منهم، من آدم إلى محمد (ﷺ) ويبين ما خص به كل منهم، يقول: «وأما القائم - سلام الله عليه - فهو صاحب التأويل الذي يجمع به

(١٤١) انظر: النوبري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ٢٥، ص ٢٢٩ - ٢٣٢؛ الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، ج ٦، ص ٦٥ - ٦٨؛ المقرئ، اتعاظ الختفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، ج ١، ص ١٦٧ - ١٦٨، و Ivanow, Ibid., pp. 47 sqq.

(١٤٢) انظر: Daftary, *The Ismailis: Their History and Doctrines*, p. 126, and Halm, *The Empire of: the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, p. 64.

(١٤٣) Daftary, Ibid., p. 126, and Madelung, «Karmati», in: *Encyclopedia of Islam*, p. 660.

(١٤٤) القرمطي عبدان، شجرة اليقين، تحقيق عارف تامر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢).

جميع شرائع النطقاء وأعمالهم، وهو صاحب الكشف والتأويل»^(١٤٥).

ويتحدث عن أدوار النطقاء الستة من آدم إلى محمد (ﷺ) وإلى ظهور القائم عند انقضاء دور محمد (ﷺ)^(١٤٦). وهو يتطلع إلى قرب ظهور القائم «صاحب الزمان والعصور الذي خصنا الله بعهدته وطاعته وجعلنا من تابعيه»، والسائرين على خطاه بمتنه وكرمه^(١٤٧).

وبيّن فرهاد دفتري «أن الاعتقاد الإسماعيلي بمهدوية محمد بن إسماعيل لا يدع مجالاً لأئمة آخرين، ويرى أن قادة الحركة الإسماعيلية تصرفوا على أنهم حجج الإمام الغائب (أو المختفي) محمد بن إسماعيل ودعوا الناس إلى طاعته. وبإصلاحه فإن عبيد الله رفع نفسه وأسلافه في الواقع علناً من حجج للقائم المنتظر إلى أئمة فعلاً، وهذا يعني نفي مهدوية محمد بن إسماعيل»^(١٤٨).

وجانب آخر من التغيير الذي أدخله عبيد الله المهدي يتمثل في كتابه إلى إسماعيلية اليمن وفيه يدعي عبيد الله الانتساب إلى عبد الله بن جعفر الصادق ويوضح فيه اللبس فيما يخص مهدوية محمد بن إسماعيل، فحسب قوله إن الاسم محمد بن إسماعيل يشير إلى الأئمة الحقيقيين من ولد عبد الله الذي اتخذ اسم إسماعيل، بينما اتخذ ولده اسم محمد، وبالتالي فإن مهدوية محمد بن إسماعيل بدل أن تشير إلى حفيد معين للإمام الصادق اكتسبت الآن معنى جماعياً إذ تشير إلى كل إمام بعد عبد الله بن جعفر إلى محيي المهدي صاحب الزمان^(١٤٩).

وهذا يعني نفي مهدوية القائم (محمد بن إسماعيل بن جعفر) لأن كل الأئمة الشرعيين بعد عبد الله بن جعفر اتخذوا اسم محمد بن إسماعيل اسماً رمزياً، كما اتخذوا مرتبة (الحجة).

وتتطلب آراء عبيد الله عن المهدي إعادة النظر في مهمة المهدي لتكون في الأساس الدفاع عن الشريعة بالسيف، بدل إلغاء الشرع، وإقامة حكم العدالة في العالم^(١٥٠).

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٤٨)

Daftary, Ibid., pp. 126-127.

(١٤٩) أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، نسب الخلفاء الفاطميين (القاهرة: [د. ن.، ١٩٥٨)،

Al-Hamdani, On the Genealogy of Fatimid Caliphs, p. 11.

ص ١٠، و

Daftary, Ibid., pp. 128-129.

(١٥٠)

٧ - وعلى إثر انفصال حمدان، خمدت فعاليات القرامطة في العراق ولكنهم أبدوا نشاطاً في الشام بزعامة زكرويه بن مهرويه الديداني. وبيّن النويري أن زكرويه هو أحد دعاة عبدان (ويقول الطبري «أنه كان داعية قرمط»)^(١٥١). وكان زكرويه رجلاً قديراً له النفوذ الأعلى في منطقته بالسواد. بعد أن انفصل حمدان حاول أحد أبناء القداح إرجاعه وعبدان إلى الصواب فأخفق وعندئذ أسند رئاسة الدعوة إلى زكرويه ولكن زكرويه أوضح أن وجود عبدان ونفوذه على القرامطة يحول دون قيامه بالواجب، ولذلك اتفقا على الفتك به، فتم لهما ذلك. ولما اطلع أتباع عبدان على خيلة الأمر اضطربوا وأخذوا يبحثون عن زكرويه لقتله فاختمى^(١٥٢). ثم بيّن النويري أن زكرويه عندما أدرك أن عامة أهل السواد الذين هم خارج حدود منطقته كانوا على الضد منه، فكر في نشر دعوته بين القبائل في بادية الشام^(١٥٣) ولكن الطبري^(١٥٤) ينسب هذا الاتجاه إلى حزم المعتضد وتتابع جيوشه لسحق قرامطة العراق، مما سد المجال أمام زكرويه في السواد.

ويقول الطبري إن زكرويه أراد «استغواء من قرب من الكوفة من أعراب أسد وطي وتميم وغيرهم من قبائل الأعراب» فأرسل أولاده إليهم وادعوا أنهم من نسل محمد بن إسماعيل، وأنهم لاجئون إليهم خوفاً من السلطان. «ثم دبوا فيهم بالدعاء إلى رأي القرامطة فلم يقبل ذلك أحد منهم أعني من الكلبيين إلا الفخذ المعروفة ببني العليص بن ضمضم بن عدي بن جواب خاصة»^(١٥٥).

أما كتاب استتار الإمام - وهو مؤلف إسماعيلي - فله رواية أخرى يفهم منها:
أ - أن أبا الحسين بن الأسود رئيس دعاة المهدي^(١٥٦) هو الذي نشر الدعوة بين القبائل في بادية الشام.

ب - وأن عبدان - على ما يظهر - بقي على صلة بسلامية ولو أنه كان على خلاف معها^(١٥٧). ويظهر أن رئاسة الدعوة في السواد صارت لزكرويه بن مهرويه (أبي محمد

(١٥١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٣٣٧.

(١٥٢) يضع النويري ذلك سنة ١٨٦هـ.

(١٥٣) انظر: Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem-biamr -Allah*, vol. 1, pp. 198-200, et Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, p. 76.

(١٥٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٧٨.

(١٥٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٧٧ - ٣٧٨.

(١٥٦) كان مركزه في حاة على بعد عشرين ميلاً من سلمية. انظر: Ivanow, *Ibid.*, p. 77.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٥٩.

زكريا بن المهدي الكوفي) ولكنه توفي عاجلاً وخلف ثلاثة أبناء: أبا القاسم وهو الأكبر، وأبا العباس الحسين، وأبا الفضل محمد وهو الأصغر. فحل يحيى محل والده. ولكن طموحه سرعان ما أدى به إلى الاصطدام بعبدان، فقتله بحجة عدم الولاء للإمام. فأدى ذلك إلى استياء جماعة عبдан وربما إلى انشقاق رئيسي بين قرامطة العراق. ولكي يسترضي الإمام المهدي جماعة عبдан عزل يحيى، وعندئذ شعر الأخوة بحيف، ففاوضوا المهدي لحل المشكلة ودامت المفاوضات حوالى سنة فلم تجد نفعاً. وعندئذ سار إلى سلمية للتفاهم مع المهدي فلم يجدوه هناك لأنه كان قد ذهب إلى الرملة بُعيد سنة ٢٨٦ هـ - ٨٨٩ م واختفى هناك. وكان سبب هربه إلى الرملة اكتشاف فعالياته من قبل العباسيين، وإرسال الخليفة قوة للقبض عليه، ولكنه أخبر على أجنحة الطيور بعزم الخليفة فهرب.

وربما كان لذهاب يحيى وأخوته إلى الشام غرض آخر، وهو التفاهم على خطة القيام ضد العباسيين.

وعلى كل فبعد مدة وجيزة ذهب يحيى إلى بني العليص الذين انضموا إلى الدعوة وتسموا بالفاطميين، واشتغل أخوه الحسين (صاحب الشامة) أداة وصل بينه وبين المهدي في مخبئه، بينما رجع الأصغر وهو محمد إلى الكوفة لينوب عنه في المركز^(١٥٨).

ولكتاب الاستتار أهميته الخاصة، فهو مصدر إسماعيلي قديم ولعل صاحبه كان أعرف بخفايا الحركة من الطبري.

لبى البدو يحيى بحماس وساروا على الفرات وهاجموا فرقة عباسية بقيادة سبك الديلمي مولى المعتضد (آخر سنة ٢٨٩ تشرين الأول/أكتوبر - تشرين الثاني/نوفمبر ٩٠٢ م) غربي الفرات قرب الرقة فهزموها وقتلوا قائدها ثم هاجموا الرصافة وأحرقوا مسجدها^(١٥٩).

ثم ساروا إلى الشام، فلما وصلت الأخبار إلى طنج (عامل هارون بن خمارويه على الشام ومؤسس الإمارة الأخشيديّة فيما بعد) سار ضدهم بحملة تأديبية صغيرة، والظاهر أن معلوماته عنهم كانت غير جيدة فظنهم عصابة من البدو فهزموه هزيمة منكرة، وهرب إلى دمشق. فهاجم القرامطة دمشق وضيقوا عليها الحصار حتى اشترك العامة في الدفاع عن مدينتهم. وأخيراً جاءت النجدة من مصر، ودارت معركة حامية بين يحيى الشيخ وجيوش الطولونيين أمام دمشق في جمادى الآخر ٢٩٠ هـ أيار/مايو

(١٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠ - ٨٠.

(١٥٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٧٨.

٩٠٣ وانتهت بهزيمة القرامطة وبمقتل يحيى الشيخ. وهكذا كان دور هذا الزعيم قصيراً^(١٦٠).

وكان يحيى قد ادعى أنه من نسل محمد بن إسماعيل (أبو عبد الله بن محمد بن إسماعيل، أو على قول آخر محمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل) وأن له آيات «وذكر أنه كان قد أشار بيده إلى ناحية من النواحي التي فيها محاربوه، انهزم أهل تلك الناحية فاستغوى بذلك الأعراب»^(١٦١) وادعى «أن ناقته التي يركبها مأمورة وأنهم إذا اتبعوها في مسيرتها ظفروا»^(١٦٢).

ثم خلفه أخوه الحسين المشهور بصاحب الشامة لوجود شامة في وجهه «ذكر أنها آيته»^(١٦٣)، وادعى أنه أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل «ودعا إلى مثل ما دعا إليه أخوه». فأجابه أكثر أهل البراري وغيرهم من سائر الناس واشتدت شوكته^(١٦٤).

وقد حفظ لنا الطبري رسالتين من رسائله يظهر منهما أنه ادعى الإمامة وانتحل لنفسه جميع امتيازات الإمام^(١٦٥). ويفهم من الطبري أن «تسمى المهدي»^(١٦٦)، إلا أن الخطبة تليت في حمص سنة ٢٩٠ هـ، وهي تدل على أنه كان يعتبر نفسه ممثلاً للمهدي ومحمد الأمر له. فقد جاء فيها «اللهم اهدنا بالخليفة الوارث المنتظر المهدي صاحب الوقت أمير المؤمنين. اللهم املأ الأرض به عدلاً وقسطاً ودمر أعداءه. اللهم دمر أعداءه»^(١٦٧).

(١٦٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٧٨ - ٣٨٠.

(١٦١) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٨٠.

(١٦٢) كان يحيى يقاتل على ناقة فُسمي بـ «صاحب الناقة». وكان كما يقول الطبري «يركب جملًا برحاله، ويلبس ثياباً واسعة ويعمم بعمعة أعراية ويتلثم». انظر: المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٨٠ و ٣٧٨.

(١٦٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٧٨.

(١٦٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٨٠ - ٣٨١.

(١٦٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٨٤ - ٣٨٥، و De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain* et les Fatimides, pp. 48-49.

(١٦٦) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ١٧٢، والطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٨١.

(١٦٧) نص الخطبة عن ثابت بن سنان، انظر: Lewis, *The Origins of Ismailism; a Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, p. 109.

ويقول لويس إنها تليت باسم يحيى الشيخ ولعله استقى ذلك من ثابت. ولكن هذا غير صحيح لأن حمص فتحت على يد الحسين كما يذكر الطبري وابن الأثير. ويتبين لي أيضاً أن كلاً من هذين المؤرخين يقول بأن الحسين تسمى بالمهدي اعتماداً على هذه الخطبة. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٨١، ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٧٢، و«مذكرات عن حركة المهدي الفاطمي: نصوص إسماعيلية»، مجلة الآداب (جامعة القاهرة)، مج ٤، ج ٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٦)، ص ٩١.

وأظهر الحسين نشاطاً كثيراً ومقدرة عظيمة. وكان المكتفي (٢٨٩ - ٢٩٥ هـ) قد أمر في رمضان ٢٩٠/ تموز/ يوليو ٩٣٠ بإعداد حملة ضد القرامطة وذلك بنتيجة تدمير الناس من فظائع القرامطة. وبلغ عدد أفرادها حوالى عشرة آلاف بقيادة أبي الأغر، ففاجأها القرامطة في وادي بطنان قرب حلب ومحوها^(١٦٨).

ثم سار الحسن إلى دمشق ولكنه لم يدخلها لأن أهلها صالحوه «على خراج دفعوه» ثم تغلب على حمص وحماة ومعرة النعمان والنهب والقتل يصحبانه في كل مكان. ثم نكب سلمية (مقر القداحين حتى آنئذ) بصورة خاصة فذبح عامة السكان حتى صبيان الكتائب^(١٦٩)، ويظهر أنه أراد قتل عبيد الله المهدي وكل من عرفه^(١٧٠). وضع أهل الشام من فظائعه واستنجدوا بالخليفة المكتفي، فجدّ هذا إلى مقاتلته، وأرسل الجيوش بقيادة قائد يقظ وهو محمد بن سليمان الكاتب. فسارت هذه القوة تجاه سلمية وقابلت القرامطة على بعد اثني عشر ميلاً من حماة. وقدم صاحب الشامة قواته وبقي وراءها مع خزائنه. وفي ٧ محرم ٢٩١ هـ/ ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٩٠٣ هزم القرامطة في المعركة. ولما سمع صاحب الشامة هرب مع المدثر ابن عمه، والمطوق صاحبه، وغلّام له إلى الصحراء وأخذ دليلاً وسار يريد الكوفة ولكن الجوع والتعب على ما يظهر أنهكاه. فقبض عليهم في دالية ابن طوق على الفرات وهم يحاولون الحصول على المؤونة وجيء بهم إلى بغداد مع الأسرى الآخرين، فقتلوا بعدما أذيقوا العذاب الأليم^(١٧١).

ثم جمع ثالث الأخوة، قوة من القرامطة وقام ببعض الغارات في جنوبي الشام، فقاست منه طبرية خاصة الأمرين، ثم انسحب إلى الصحراء^(١٧٢). ويظهر أن المهدي ترك الرملة في طريقه إلى شمال أفريقيا بعد القبض على صاحب الشامة^(١٧٣).

نستطيع أن نعزو إخفاق حركة أبناء زكرويه إلى عوامل متعددة منها أنها لم يكن لها الوقت الكافي للتنظيم؛ ولعل الحركة بدأت قبل اكتمالها^(١٧٤) ثم إن أنصارها

Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, pp. 82-83. (١٦٨)

(١٦٩) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٨١؛ النيسابوري، استتار الإمام، و«مذكرات عن حركة المهدي الفاطمي: نصوص إسماعيلية» ص ١٠٠.

(١٧٠) انظر: النيسابوري، المصدر نفسه، ص ١٠٠، و De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, p. 50.

(١٧١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٨٣ - ٣٨٦ و ٣٨٩.

(١٧٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٨٦.

(١٧٣) Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, p. 87.

(١٧٤) النيسابوري، استتار الإمام، ص ١٩ وما بعدها.

كانوا من البدو بالدرجة الأولى ولم يكن هناك تعاون وثيق بين هؤلاء البدو وأهل القرى. ثم إن قيادتها لم تكن ذات كفاية ومقدرة ولم تكن لها خطط منظمة، حتى انحطت فعاليتها إلى غزوات نهب وسلب. كما إن توتر العلاقة بين المهدي وأبناء زكرويه^(١٧٥) وسياسة المهدي السلبية كانت عاملاً في تضعُّع الحركة. فالمهدي كان يتجنب الخطر من بُعد فهرب من سلمية حال تلبد الأفق بالغيوم. ويعتقد إيفانوف أن ابتعاده عن حركات أبناء زكرويه ناتج عن أنه لا يمكنه إظهار البدو السفاكين مبشرين بظهور المنقذ. ويرى أن قتل صاحب الشامة لأقارب المهدي في سلمية انتقام منه لأن آل زكرويه اعتقدوا بأنه خانهم. ولا ننسى أن البدو لم يكونوا جيشاً نظامياً، وقد تهدمت معنيتهم بعد الإخفاق الأول^(١٧٦).

وعلى كل؛ فالمعلومات عن دور أبناء زكرويه قليلة ومرتبكة جداً. وما زاد في ارتباكها طموح أبناء زكرويه وانتسابهم إلى محمد بن إسماعيل وتكدر علاقتهم مع المهدي.

وإن قبلنا نظرية لويس في الأصل القداحي لعبيد الله المهدي، أمكن القول بأن أبناء زكرويه حاولوا أخذ محله ونصبوا أنفسهم أئمة مستودعين للإمام الفاطمي، ووجدوا في المهدي خصماً لهم، فحاولوا القبض عليه ومحو أثره.

(٨) ولننظر إلى قصة الطبري والنوري عن سير القصة ومنها نفهم ما يأتي:

كان زكرويه يشرف على سير الحوادث من مخبئه، فخاف أن تحطم الهزائم معنوية أتباعه فكتب إليهم «واعلموا أن مما أوحى إليه أن المعروف بالشيخ وأخاه يقتلان، وأن إمامه الذي يوحى إليه يظهر بعدها ويظفر»^(١٧٧). كما إنه أرسل داعيته أبا غانم إلى بادية الشام سنة ٢٩٣ هـ فجمع حوله الأتباع وتمكن من نهب عدة مدن متطرفة (كبصري واذرعات وطبرية وهيت). ودعا نفسه بالناصر فجهز الخليفة جيشاً لتأديبه. ولكن الانقسام بين أتباعه أودى بحياته إذ قتله أحد بني كلب متقرباً إلى الخليفة^(١٧٨). وعلى أثر هذه الحادثة دب الشقاق والتخاذل بين قرامطة الشام^(١٧٩) فأرسل زكرويه داعية له «من أكرة أهل السواد» يدعي القاسم بن أحمد أخبرهم بغضب زكرويه «وأنهم قد ارتدوا عن الدين وأن وقت ظهورهم قد حضر وقد بايع له بالكوفة أربعون ألف رجل

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٩٧ - ١٠٠.

(١٧٦)

Ivanow, Ibid., pp. 87-93.

(١٧٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٣٩٠.

(١٧٨) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

(١٧٩) انظر: النيسابوري، استتار الإمام، ص ٩١.

وفي سوادها أربعمئة ألف رجل»^(١٨٠). وطلب إليهم أن يسيروا إلى الكوفة ليلحقوا بذكرويه فجاؤوا سنة ٢٩٣ هـ وعندئذ خرج زكرويه من مخبئه وجاء إليهم. فقال لهم القاسم: «هذا صاحبكم وسيدكم ووليكم الذي تنتظرونه»^(١٨١). ثم انقضى إلى زكرويه أتباعه في السواد وكانوا «من عربي ومولى وبنطي»^(١٨٢) وكان القرامطة يجلبون زكرويه ويسمون «ولي الله»^(١٨٣) وهو من جهته لم يسمح إلا للقلائل برؤيته^(١٨٤).

وبعد أن نظم زكرويه قواته هاجم فرقة عباسية قرب الكوفة سنة ٢٩٣ هـ وفي سنة ٢٩٤ هـ هاجم قوافل الحجاج ونهبها وقتل الكثيرين من أهلها^(١٨٥). فأرسل المكتفي قائده وصيفاً بن صوارتكين فانتصر على القرامطة في معركة حاسمة وأسر زكرويه وهو جريح، فتوفي في الطريق إلى بغداد من جراحه سنة ٢٩٤ هـ وحمل رأسه إليها^(١٨٦).

ولكن كتاب استتار الإمام يبين أن زكرويه قتل قبل الهجوم على سوريا^(١٨٧) ويرى إيفانوف أن مؤرخي السنة نسبوا هذه الحركة إلى زكرويه ليزيدوا من مجد النصر، ويرى أن هذا القائد الأخير هو قرمطي آخر^(١٨٨).

وكان انتصار صوارتكين ضربة حاسمة لهذا الفرع من القرامطة ولكنها لم تستأصلهم بل بقيت منهم شراذم متفرقة^(١٨٩) متكئة في بعض الجهات حتى سنة ٣١٦ هـ حينما عاث قرامطة البحرين بسواد الكوفة فتشجعوا وأعلنوا الثورة. فاجتمع منهم «بسواد واسط أكثر من عشرة آلاف رجل وكان رئيسهم حريث بن مسعود». وتجمعت طائفة أخرى في عين التمر ونواحيها «في جميع كثير» بقيادة عيسى بن موسى «وكانوا يدعون إلى المهدي». ووفق عيسى إلى احتلال قسم من سواد الكوفة، بينما بنى حريث في الموققية داراً «سماها دار الهجرة». ثم عاثوا في جنوبي العراق وعند

(١٨٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٩٥. ولعل هذه المبالغات من القاسم كانت وسيلة لتقوية معنيتهم. ونلاحظ هنا أن الطبري يعترف صراحة بأن آل زكرويه كانوا يدعون للمهدي المنتظر.

(١٨١) نقلاً عن: النويري، انظر: Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem - biamr - Allah*, p. 20.

(١٨٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٩٧.

(١٨٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٩٧.

(١٨٤) De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, p. 57.

(١٨٥) يقال إنه قتل عشرين ألفاً.

(١٨٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٩٨.

(١٨٧) النيسابوري، استتار الإمام، ص ٩٦.

(١٨٨) Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, p. 97.

(١٨٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٣٩٨؛ De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, pp. 56-57, et Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem - biamr - Allah*, pp. 209-210.

ذاك سَيرَ المقتدر بعض فرق الجيش للقضاء عليهم وكان لها الفوز المبين عليهم، «وأخذت أعلامهم بيضاء مكتوباً عليها: ونريد أن نمُن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين»، فكانت هذه الضربة الأخيرة لقرامطة العراق «واضمحل أمر من بالسواد منهم»^(١٩٠).

وختاماً نقول: إن حركة قرامطة العراق والشام باءت بالإخفاق للخلاف بين زعمائها القدامى، وللتنازع بين الشيوخ الثائرين، وللمقاومة العنيفة التي لاقوها من الخلفاء العباسيين وخاصة الخليفة العظيم المعتضد.

المعنى الاجتماعي الاقتصادي لحركة القرامطة

تأثرت الحركة القرمطية في العراق بظروف بيئتها الاجتماعية الاقتصادية. فقد كان منظمها الأكبر حمدان قرمط قروياً، عارفاً بالمساوي التي كان يشكو منها أهل السواد. ولهم روح الحركة يجب ملاحظة أمرين:

(١) الجماعات التي انضمت إليها.

(٢) المبادئ التي بشرت بها.

انتشرت الدعوة القرمطية بين الفلاحين الذين كانوا يثثون من ضغط الجباة، وجشع الملاكين، ومما زاد وضعهم سوءاً ثورة الزنج التي نشرت الدمار في سواد البصرة. يؤيد هذا ما يرويه الطبري من أن الطائي الذي أحمَد ثورة سنة ٢٨٩ هـ توقف عن التنكيل بالقرامطة «خوفاً على السواد أن يخرب إذ كانوا فلاحيه وعماله»^(١٩١). وكذلك انتشرت بين أهل الحرف وعوام المدن الذين كان مستوى معيشتهم واطناً، وكانوا جهلة لا يفهمون الشريعة، ويرون أن أوامرها أشياء يمكن تركها متى تطلبت المصلحة ذلك. وهذا الجهل جعلهم طعمة سهلة للدعوة القرمطية الماهرة^(١٩٢). ونجحت الدعوة القرمطية كذلك مع قبائل العراق الجنوبي وبادية الشام الذين كان فقرهم مضرب المثل^(١٩٣).

(١٩٠) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ٥٨.

(١٩١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٧٠.

(١٩٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، [تحرير اغناس غولدتسهير] (لندن: مطبعة بريل، ١٩١٦)، ص ٥٣؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١١٧، والبغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١٤١.

(١٩٣) البغدادى، المصدر نفسه، ص ١٤٢، و«Introduction» in: Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem -bi-amr -Allah*, p. 170.

هذه هي أهم الجماعات التي انتشرت بينها الدعوة مع أنها كانت عامة. ولا يمكن القول بأنها كانت لإرجاع مملكة الفرس^(١٩٤) لأنها ضمت إلى صفوفها الفقراء العرب والنبط بينما وقفت الأرستقراطية الفارسية على الضد منها^(١٩٥).

أما من حيث المبادئ، فقد هاجم القرامطة الأمراء والعلماء وقالوا إن ساعة الخلاص من استعبادهم قريبة^(١٩٦). وظهروا للناس أبطالاً للسلم والرفاه للذين وعد بهما العباسيون من قبل ولم يحققوها^(١٩٧). وأكدوا أهمية الناحية المادية. يقول الديلمي: «ومنهم (القرامطة) رجل أصابه فقر ومسكنه فطمعونه في سد الخلة وجبر الفاقة»^(١٩٨). ويفهم من التويري أن الحسين الأهوازي قال لحمدان قرمط عندما سأله هذا عن مهمته ما معناه «أمرت أن أروي هذه القرية وأغني أهلها، وأن أنقذهم، وأضع بيدهم ثروة أسيادهم»^(١٩٩).

وقد ذهب القرامطة إلى أن الدين سبب استعباد الجماهير وأن نبي المسلمين «حرم عليهم الطيبات» وخوفهم بأشياء لا تعقل مثل «البعث من القبور، والحساب والجنة والنار»، وكانت نتيجة ذلك «أن استعبدهم بذلك عاجلاً وجعلهم له في حياته ولذريته بعد وفاته خولاً واستباح بذلك أموالهم بقوله: ﴿لا أسألكم عليه أجر إلا المودة في القربى﴾»^(٢٠٠). فكان أمره معهم نقداً وأمرهم معه نسيئة. قالوا «وهل الجنة إلا هذه الدنيا ونعيمها، وهل النار وعذابها إلا ما فيه أصحاب الشرائع من التعب والنصب في الصلاة والصيام والحج والجهاد...»^(٢٠١). ولم تقتصر نظرهم هذه على الدين الإسلامي بل شملت بقية الأديان. فقالوا «إن المسمين بالأنبياء كنوح وإبراهيم

(١٩٤) البغدادي، المصدر نفسه، ص ١٤١ - ١٤٣.

(١٩٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١١، ص ٣٩٧؛ W. Barthold, *Mussulman Culture*, translated from the Russian by Shahid Suhrawardy; with a foreword by Hassan Suhrawardy ([Calcutta]: University of Calcutta, 1934), pp. 72-77, and Bernard Lewis, «The Islamic Guilds», *English Historical Review* [EHR], vol. 8, no. 1 (1937), pp. 22 and 100-102.

(١٩٦) الغزالي، فضائح الباطنية، ص ١٠.

(١٩٧) De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, p. 24.

(١٩٨) الديلمي، بيان مذهب الباطنية وبطلانه - منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، ص ٢٠.

(١٩٩) «Introduction», in: Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem - biamr - Allah*, p. 168.

ويروي ابن الجوزي الجواب كما يلي: «أمرت أن أدعو أهلها (القرية) من الجهل إلى العلم، ومن الضلال إلى الهدى، ومن الشقاوة إلى السعادة واستنقذهم من ورطات الذل والفقر وأملكهم مالا يستغنون به من التعب والكد». انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١١٣.

(٢٠٠) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية ٢٣.

(٢٠١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبوة كانوا أصحاب نواميس ومخاريق أحبوا الزعامة على العامة فخدعوهم بنيرنجات واستعبدوهم بشرائعهم»^(٢٠٢).

والخلاصة أن القرامطة قالوا بأن الأنبياء والحكام كانوا سبب استعباد الجماهير وشقائهم مادياً، وأنهم يريدون إرجاع المساواة الاجتماعية وإنشاء الرفاه المادي. وقد حاول حمدان تطبيق ذلك بإنشاء مجتمع اشتراكي لأتباعه في السواد. ففي سنة ٢٧٦ هـ فرض على أتباعه نظام «الألفة» وبموجبه تجمع أموال القرية في محل واحد ليشارك الجميع في التمتع بها ويختار الداعي من أهل القرية رجلاً ثقة ليتسلم كل ما يملكه أهل القرية من مال ومتاع وحُلِي ودواب. وهو من ناحيته يكسو العريان، ويسد حاجات الناس الأخرى حتى لا يبقى فقير بينهم. وكان كل فرد يشتغل بجد وإخلاص ليحتل المركز الذي يليق بخدماته لخير المجموع فالنساء يأتين بما يحصلن عليه من الغزل، وحتى الأطفال يسلمون الجعل الذي يحصلون عليه من نظارة الحقول، وليس للشخص أي ملك عدا سيفه وسلاحه. وقد قال حمدان لأتباعه إنهم في غنى عن المال لأن الأرض لهم^(٢٠٣).

ومن هذا يتبين أن حمدان اعتقد أنه لا يستطيع إزالة التذمر الاجتماعي الاقتصادي إلا بإنشاء المساواة المالية. ولذا كان من الضروري قطع دابر الفقر. وخير وسيلة لذلك هي اشتراكية المال. وقد قوبلت تدابيرها بكل حماس ولا سيما أنه جعل ما يعطاه للفرد يتناسب وحاجاته، بينما جعل مركزه الاجتماعي يتناسب وقابلياته لخدمة المجموع. ولهذا فلا نعجب إذا علمنا أن نظام الملك اعتبر الحركة القرمطية استمراراً لحركة مزدك الاشتراكية في العصر الساساني، تلك الحركة التي كان أساسها «توزيع المال حسب الحاجة»^(٢٠٤).

ولكننا لا ندري كم استمر نظام حمدان. ولعله انحل بانفصاله عن الدعوة الإسماعيلية. إلا أن آراءه الاشتراكية استمرت في البحرين حين أنشأ الحسن الجَنَابِي (أحد دعاة كما يظهر) دولة شبه اشتراكية^(٢٠٥). كما إن روح تعاليم حمدان لم تحتف

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٢٠٣) «Introduction», in: Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem -biamr -Allah*, p. 189, et Lewis, *The Origins of Ismailism; a Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, pp. 97-98.

(٢٠٤) محمد عبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧)، ص ١٩٠-١٩١، و Lewis, *Ibid.*, pp. 96-100.

(٢٠٥) لقد تعرضت لذلك في المقدمة ولا أرى ضرورة للبحث عن قرامطة البحرين، فقد عالج ذلك دوجويه (De Goeje) في كتابه. انظر: De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*.

باختفائه. فعندما ثار القرامطة سنة ٣١٦ هـ كانت لهم أعلام بيض مكتوب عليها ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾^(٢٠٦). وهكذا كانوا دائماً يحملون بقلب النظام الاجتماعي وبانتقال الثورة إليهم يوم الفوز المين.

ونقول إن نزعة القرامطة المادية ورغبتهم في قلب النظام الاجتماعي كانت واضحة عند إخوان الصفا الذين حاولوا قلب المجتمع وإنشاء العدل الاجتماعي عن طريق نشر المعارف بين الجماهير والتأكيد على شرف العمل وأصحاب الحرف^(٢٠٧).

٢ - ويرى ماسنيون أن الحركة القرمطية (أو الإسماعيلية) هي التي أوجدت النقابات الإسلامية وأعطتها ميزات الخاصة التي حافظت عليها إلى الآن. إذ يقول إن النقابات الإسلامية كانت قبل كل شيء سلاحاً شهره الدعاة القرامطة في كفاحهم لجمع طبقة العمال في العالم الإسلامي ولتكوين قوة منهم تستطيع قلب نظام الخلافة وكل ما تمثل. وللتوصل إلى استغلال أصحاب الحرف أوجدوا النقابات وسيطروا عليها، وهكذا أصبح لها خاصتان: أولاً: كونها نقابات للحرف، وثانياً: كونها مؤسسات قرمطية^(٢٠٨).

وقد فحص لويس الدلائل المؤيدة لهذه النظرية فلاحظ عدة: منها اهتمام الإسماعيلية العظيم بأصحاب الحرف وبالأصناف، وأن إخوان الصفا خصصوا رسالة في موسوعتهم للعمل وأهله ولنبله الذاتي. ثم إن النقابات كانت مضطهدة في ظل الحكم السني ومقيدة بقيود كثيرة (كما يعتقد) وخاضعة لمراقبة دقيقة - في حين أنها كانت مرفهة عند الفاطميين وتتمتع بامتيازات كثيرة. وهناك أثر الإسماعيلية، حتى بعد اختفاء دعوتها، في تطور النقابات، ويستشهد لويس برأي كوبرلي بأن الأصناف في الأناضول كانت تحتفظ بنظام متدرج في التنشئة يشبه بدقة النظام الإسماعيلي، كما إن دراسة أصناف مختلفة في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي أظهرت آثاراً مماثلة. وأخيراً لاحظ وجود أفراد من مذاهب وأديان مختلفة بين أعضاء النقابات، إذ يقبل اليهودي والمسيحي والمسلم بالشروط نفسها حتى أن بعضها يغلب فيها غير المسلمين كنقابات الأطباء والصاغة.

(٢٠٦) القرآن الكريم، «سورة القصص»، الآية ٥.

A. Duri, «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century.» (Ph. D. (٢٠٧) Thesis, University of London, School of Oriental and African Studies, [n. d.]), pp. 81 and 88-91.

Louis Massignon, *La Passion d'Al -Hosayn -Ibn -Mansour, Al-Halladj, martyr*: انظر: (٢٠٨)

mystique de l'islam, execute à Baghdad, le 26 mars 1922, étude d'histoire religieuse, 2 vols. (Paris: P. Geuthner, 1922), vol. 1, pp. 339 and 410.

ثم استنتج لويس أن الحركة القرمطية قامت بدور هام في تطور النقابات الإسلامية وتركت أثراً عميقاً خالداً في حياتها الداخلية، ثم اعترف بعدم وجود برهان واضح يبين أن الحركة القرمطية أوجدت النقابات ولكنه يرجع أن الحركة القرمطية بعثت روحاً جديدة وتشكيلات جديدة في حركة موجودة من قبل (يقصد حركة النقابات)^(٢٠٩).

وليس هذا محل تفصيل نشأة النقابات الإسلامية ولكني أبين أن الذين بحثوا في الموضوع^(٢١٠) لم يستطيعوا معرفة أصول النقابات، بل عرفوا تلك المؤسسات بعد ظهور فعاليتها على مسرح التاريخ بعد القرن الخامس الهجري بصورة خاصة. وقد أدى بي بحثي الخاص^(٢١١) إلى نتائج أذكر بعضها بإيجاز:

تكوّن التكتل بين أهل الحرف نتيجة لسوء وضعهم الاقتصادي وانحطاط منزلتهم الاجتماعية منذ القرن الثاني للهجرة. وظهرت بوادره في حركات العيارين والشطار الذين تسلمت منهم حركة الفتوة المشهورة^(٢١٢). ثم إن انتقال المجتمع العباسي من طور زراعي إلى طور تجاري بالإضافة إلى وضع أهل الحرف في أحياء منفصلة خاصة بهم كما في بغداد وسامراء ساعد على زيادة التكتل وعلى تعقيد التنظيم الداخلي عندهم. ولدينا دلائل قاطعة على تكوّن النقابات قبل ظهور الحركة الإسماعيلية^(٢١٣).

وإذن فقد ظهرت النقابات الإسلامية نتيجة للوضع الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع الإسلامي، ولم تكن موروثه من العالم اليوناني الروماني كما يظن لويس^(٢١٤)، وكانت تلك الأوضاع نفسها مسؤولة إلى حد كبير عن ظهور الحركة الإسماعيلية فيما

(٢٠٩) برنارد لويس، «النقابات الإسلامية»، مجلة الرسالة المصرية، الأعداد ٣٥٥ - ٣٦٢ (١٩٤٠).

(٢١٠) خاصة ماسنيون ولويس و Taeschner.

(٢١١) Duri, «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century», pp. 81-91.

(٢١٢) ولا بد لي أن أبين أن عدم فهم المؤرخين لنيل مبادئ العيارين من الشطار ولتنظيماتهم الداخلية، وملاحظتهم مظاهر أعمالهم فقط، جعلتهم يقسون في الحكم عليهم.

(٢١٣) انظر: أبو علي المحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ٢ ج (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٨)، ج ١، ص ١١٢ - ١١٤. وعن العيارين والشطار ودورهم في النزاع بين الأمين والمأمون، انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر؛ عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف وعليها هوامش من شرح زكريا الأنصاري (القاهرة: البابي، ١٩٤٠)، ص ١٢١ - ١٢٤، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تليس إبليس، عني بنشره للمرة الثانية محمد منير الدمشقي (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٢٨)، ص ٣٩٤.

(٢١٤) لويس، «النقابات الإسلامية».

بعد. وكان من الطبيعي أن يسعى دعاة الإسماعيلية والقرامطة إلى استغلال أهل الحرف وعوام المدن للاستعانة بهم في الكفاح ضد العباسيين، فنظموا ذلك التذمر منهم وقاموا بدور مهم في تنظيمات أصحاب الحرف وفي أسسها النظرية. ولا بد من بيان أن أصحاب الحرف لم يكونوا دائماً مضطهدين في الدول السنية، وأن الرقابة على الصناعات حتى القرن الخامس الهجري لم تكن إلا فنية هدفها منع الغش في المنتج والمعاملات^(٢١٥). وإن حصل اضطهاد فيما بعد فإن ذلك كله كان بعد تأثر أصناف الحرف بالحركة الإسماعيلية^(٢١٦).

والخلاصة أن النقابات ظهرت قبل الحركة الإسماعيلية. ولما ظهرت هذه حاولت ضم تلك إلى صفوفها وأثرت فيها بدعايتها وقامت بدور عظيم في تطور مبادئها وتنظيماتها.

(٢١٥) الماوردي (٤٥٠ هـ) عن الحسبة، انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د. ن.], ١٩٠٩)، والحسين هلال بن المحسن أبو الصائغ، رسائل الصايغ، [اعتنى برسائل الجزء الأول شبيب أرسلان] (بعبدا، لبنان: [د. ن.], ١٨٩٨).

(٢١٦) عن النقابات والأصناف، انظر: «Sinf» and «Shadd Karmatians», in: *Encyclopedia of Islam*, and «Guilds (Muslim)», in: *Encyclopedia of Social Sciences*.

الفصل السابع

عصر المقتدر

تمهيد

كان الخليفة المعتمد رجلاً ضعيفاً كثير الانغماس في الترف واللهو، وكان الموفق أخوه الذي أشركه في الحكم معه - قائداً قديراً وسياسياً محكماً استطاع أن يقبض على زمام الأمور وأن يجعل أخاه ظلاً له، أما موسى بن بُغا سيد الحرس فلم يعترض على تسلط الموفق بل قام بخدمته بولاء وإخلاص.

نجح الموفق في القضاء على حركة الزنج الخطرة، وأنقذ الخلافة من خطر الصفارين حين حال دون تقدم يعقوب عند دير العاقول، وأظهر حزمًا وبراعة في الإدارة. ولكنه أخفق مع ابن طولون الذي ولي مصر بالنيابة سنة ٢٥٢ هـ والذي سرعان ما نجح في تقوية مركزه حتى صار يخشى انفصاله، فحاول الموفق إخضاعه عسكرياً فخاب. وفي سنة ٢٦٤ هـ ضم ابن طولون سوريا إلى مصر، ولما شعر هذا بتدزم المعتمد من هيمنة أخيه دعاه إليه إلى دمشق، فأدى ذلك إلى التصادم النهائي بينه وبين الموفق وانسلخت سوريا ومصر نهائياً عن جسم الخلافة حتى سنة ٢٧٩ هـ، حين قدم خمارويه بن أحمد ولاءه للمعتضد.

وفي سنة ٢٧٨/٨٩٢ م توفي الموفق، فانتقل المعتمد إلى بغداد، كما انتقل السلطان الفعلي إلى أبي العباس أحمد المعتضد بن الموفق الذي نجح في تنحية ابن عمه عن العهد ثم بوع بالخلافة عند وفاة عمه.

يوصف المعتضد بالشجاعة، ومع أنه لم يكن موفقاً دائماً في حروبه، إلا أنه ورث قوة والده واشتهر بالنشاط والسرعة في أعماله مع أنه كان سريع الغضب إلا أنه كان شديد العدالة. وكان رقيق العاطفة، إلا أنه كان قاسياً في الحق. هذا إلى أنه كان دقيقاً في محاسبة عماله وذلك شيء يحمد عليه في تلك الظروف المضطربة، فقد بدأ حكمه وبيت المال خاو، ومات وفي بيت المال الخاص عشرة ملايين دينار. ويقول المسعودي إنه كان مولعاً بالنساء مغرماً بالبناء.

وقد أتم المعتضد ما بدأ به والده في تقوية كيان الدولة العباسية، ففضى على الثورات الداخلية، بأن ضرب الأعراب والأكراد الذين كانوا يعيشون في شمال

العراق ووسطه، وقضى على ثورة الخوارج في الجزيرة، وأنزل بقرامطة العراق ضربات قوية حتى أخذت حركتهم. واتبع مع الأمراء المنفصلين سياسة اللين والمساومة ولم يغفل عن الفرص السانحة لإخضاعهم. فاستغل الخصومة القائمة بين آل أبي دلف الذين كانوا أشباه مستقلين في منطقة الجبال، فضم تلك المنطقة ثانية إلى الخلافة وشجع الخصومة بين الصقارين والسامانيين، وبذلك تخلص من الصقارين، وجعل علاقته بالسامانيين ودية. ونجح في تحسين صلاته بالطولونيين، حتى استطاع في سنة ٢٨٥ هـ أن يضم إلى جسم الخلافة غربي الجزيرة الذي كان تابعاً لسوريا، كما خضع له خمارويه نفسه وأخذ يدفع له جزية سنوية.

واهتم المعتضد بإصلاح الوضع المالي في العراق، فاعتنى بتحسين نظام الري وبحفر القنوات، وساعد الزراعة بتقديم البذور والمعونة إليهم، وحاول تحسين طرق الجباية وقام بإصلاح مهم وهو تأخير موعد الجباية من نيسان/ أبريل إلى حزيران/ يونيو ليتفق ذلك وموعد نضج الزرع واهتم بحماية الزراع من عبث الموظفين والجباة.

وبذل جهداً كبيراً لوضع الخزينة على أساس رصين، بأن ضمن السواد للطائفي مقابل كمية من المال تكفي نفقاته اليومية واهتم بتنظيم الضرائب حتى بلغ وارده حداً لم يصل إليه من قبل أحد. ونظم الضرائب في المناطق التي أخضعها حديثاً ولا سيما في الجبال والجزيرة. وفي عهده أنشئ ديوان الدار ليشرف على الدواوين المختلفة التي تنظر في الأمور المالية وتنظم أعمالها.

وكان للوئام بين القوة الإدارية والجيش أثر يذكر في استرجاع الخلافة عزّها فكان بدر قائد المعتضد يخلص لسيده ولا يتدخل في السياسة.

جاء المكتفي سنة ٢٨٩ هـ إلا أنه لم يكن قاسياً قسوة والده فاجتذب قلوب الناس بهدم السجون التي أنشأها المعتضد، ولكنه من الناحية الأخرى لم يكن له حزم والده. فوقع تحت تأثير وزرائه والمقربين إليه خاصة مولاه فاتك، وورث عن والده حبه للبناء؛ فقد بنى المعتضد قصر الثريا والفردوس ووضع أسس قصر التاج فأكمّله المكتفي وبنى مسجداً في ساحة البلاد، كما إنه ورث عن والده حبه لجمع المال، فأضاف إلى خزينة الدولة في خلافته القصيرة ما يزيد على أربعة ملايين دينار إلى ما جمعه أبوه.

وترأى للناس أن الخلافة استعادت مجدها واسترجعت عزّها، فقد قضى المكتفي على ثورات القرامطة في بادية الشام وسوريا وأخضع سوريا للخلافة، كما إنه استغل الفوضى في مصر، وتدمر الجيش هناك فنجح في القضاء على الطولونيين واسترجاع مصر سنة ٢٩٤ هـ، ولكن صحة المكتفي لم تكن حسنة منذ طفولته فتوفي سنة ٢٩٥ هـ ولاحت سحابة سوداء في سماء الخلافة.

ومن المفيد إلقاء نظر على الإدارة العامة لفهم التطورات التي حصلت في عصر المقتدر. وكان الحكم في العصر العباسي أوتوقراطياً والخليفة مصدر السلطات إلا أنه كان (نظرياً على الأقل) مقيداً بالشرع. والشرعية تسيطر كل فعالية دينية أو دنيوية مستقاة أصولها من القرآن والسنة والإجماع ويفسرها الفقهاء والقضاة ولهم أن يسترشدوا بالسوابق أو يقيسوا عليها القياس. ولكن استقلالهم كان مقيداً بكونهم موظفين أحياناً.

وكان الخليفة يمارس سلطته بواسطة الوزير، وتختلف سلطة الوزير حسب قوة الخليفة وضعفه وحسب موقف الحرس التركي منه. وعلى كل، فسلطة الوزير مفوضة إليه من الخليفة وإذا ما استبد فالعاقبة وخيمة. ويساعد الوزير في الإدارة العامة عدد من الدواوين يرأس الواحد منها كاتب يعاونه في ذلك عدد من الكتاب الأصاغر. والوزير نفسه عادةً من الكتاب كما إن الكتاب يرتقون إلى مناصبهم من مناصب الكتاب الأصاغر.

ومن الدواوين المهمة في هذا العصر ديوان الخراج (للواردات) وديوان النفقات (الخرج) يشرف على كل منهما زمام، وديوان الرسائل، وديوان التوقيع، وديوان الجند، وديوان النظر في المظالم، وديوان البريد، وقد توسع ديوان الخراج حتى صرنا نسمع بعدة دواوين في بغداد تقوم بأعماله، وهي ديوان السواد، وديوان المشرق وديوان المغرب في عصر المقتدر.

وكانت التعيينات للولايات من صلاحية الوزير. ولكل ولاية أمير، وعامل (على الخراج) وقاض وقائد وصاحب شرطة وصاحب بريد. وقد تكون تلك الوظائف بيد شخص واحد وأحياناً بيد أشخاص متعددين. وكان الوزير يهتم بالدرجة الأولى بالمالية، ويعنى قبل كل شيء بقضية جباية الضرائب وإنفاقها. وكانت الضرائب تجبى أول الأمر من قبل موظفين خاصين، ثم تلاشت هذه الطريقة بالتدريج وخلفتها طريقة الضمان وبموجبها يتعهد شخص ما بدفع مبلغ معين للخزينة سنوياً مقابل السماح له بجباية ما يستطيع من أهل ولايته. وإذا لم تكن الولاية مهمة بحيث يعين لها أمير فالضامن أهم موظفيها وبذلك يتسنى له جميع كميات كبيرة من الهدايا والمرافق.

في هذا الدور نقصت الموارد بتأثير الحروب والفتن، وانفصال بعض الولايات وازدياد الترف والنفقات، وقلة الأمانة والتدقيق والمحاسبة، وفساد نظام الري. ومن ثم فلا غرابة أن أحدثت ضرائب جديدة غير شرعية بالإضافة إلى الزيادة والفساد في الضرائب القديمة.

ولا بد من أن نبين أن العادة في هذا الوقت كانت بأن يختار الوزير للوظائف أصدقائه ومقربيه، ولذا فكل طامح إلى الوزارة وكل وزير كانت تحيط به عصبة من المؤيدين له تأمل أن تتسلم الوظائف عند استيزاره وتحاول قدر الإمكان أن تخلص نفسها من الاضطهاد والمصادرة للذين كانا يصيبان الوزير المعزول وعصبته. وفي العادة أي يصادر كل موظف معزول يقبض عليه، على مقدار من المال إذ يؤخذ خطة بذلك ويودع في السجن حتى يدفع قسماً من ذلك المال على الأقل. وكان كل طامح إلى الوزارة يتعهد للخليفة بأنه سيحاول استحصال مقدار من المال من العصبة المنبوذة. وكان ذلك مورداً يحسب له حسابه في أوقات الأزمات.

وأخيراً نقول إن المنافسة بين الكتاب في هذا الدور وظهور كتاب عباقره بين آل الفرات وآل الجراح أديا إلى تكوين حزبين متنافسين من الكتاب وهما آل الفرات وآل الجراح. وفي وسط هذا التنافس توفي المكتفي. وافتتح عصر المقتدر الذي كان حاسماً لا لأهمية الخليفة بل لضعفه وللمظروف المحيطة بالخلافة وللنتائج التي ترتبت عليها^(١).

١ - جاء المقتدر ليحكم مملكة عادت إليها هيبة الخلافة، واسترجعت فيها البيروقراطية الإدارية أهميتها وفعاليتها، وتوقف الجيش عن التلاعب بسياساتها العامة، وحصل نوع من الوثام والتوازن بين مختلف العناصر. إلا أن حكمه شهد رجوع الانقسام والتصادم بين العناصر المتنفذة، وتضعف سلطان الخلافة حتى انتهى بخضوعها لحكم أجنبي.

وهناك ظروف متعددة قامت بدورها في تصديق كيان العباسيين. منها ضعف المقتدر نفسه ووقوعه تحت تأثير الحرم، وانقسام البيروقراطية على نفسها، وعودة الجيش إلى التدخل في السياسة، وفعاليات القرامطة.

(١) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج في ٥ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧ م)؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٣٨)؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ/١٩٣٨ - ١٩٣٩)؛ إبراهيم بن هلال الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليّه الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، [حرره مع ملاحظات ومفردات هـ. ف. آمدرول] (بيروت: مطبعة الأدياء الكاثوليكين، ١٩٠٤)؛ أبو الریحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*، تحقيق إدوارد ساخو (ليبنج: [د. ن.، ١٨٧٨]؛ أبو علي المحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ٢ ج (القاهرة: [د. ن.، ١٩٣٨]، و Harold Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»* (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1928).

ولذا كان عصر المقتدر جديراً بالبحث بدقة وتفصيل لأنه المرحلة الأخيرة في انهيار أسس الخلافة^(٢).

ولثلا يجد القارئ صعوبة في تتبع البحث قدمنا قائمة بأسماء وزراء المقتدر وفترات حكمهم.

ابن الفرات (وزارته الأولى)	ربيع الأول ٢٩٦ - ٤ من ذي الحجة ٢٩٩
الخاقاني (أبو علي محمد بن عبد الله)	١٠ محرم ٢٠١
علي بن عيسى (وزارته الأولى)	٨ من ذي الحجة ٣٠٤
ابن الفرات (وزارته الثانية)	٢٥ جمادى الأولى ٣٠٦
حامد بن العباس (مع علي بن عيسى)	٢ جمادى الآخرة ٣٠٦ - ٢٠ ربيع الآخر ٣١١
ابن الفرات (وزارته الثالثة)	ربيع الأول ٣١٢
أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبيد الله الخاقاني	رمضان ٣١٣
الحصيني	١١ من ذي القعدة ٣١٤
علي بن عيسى (وزارته الثانية)	٥ صفر ٣١٥ - ١٥ ربيع الأول ٣١٦
ابن مقلّة	١٥ جمادى الأولى ٣١٨
سليمان بن الحسن بن مخلد	٢٤ رجب ٣١٩
الكلوذاني	٣٠ رمضان ٣١٩
الحسين بن القاسم	ربيع الآخر ٢٢٠
الفضل بن جعفر	٢٦ شوال ٣٣٠

٢ - رجعت الوزارة إلى أهميتها في تسيير سياسة الدولة. وصار للكتاب أثر هام في الإدارة. وأشهر الكتاب في أواخر أيام المكتفي علي بن عيسى بن داود بن الجراح وعمه محمد بن الجراح، وابن عبدون، وعلي بن الفرات.

وكان الكتاب منقسمين (لأسباب شخصية ولاختلاف في الآراء السياسية) إلى كتلتين: جماعة آل الفرات وعلى رأسها علي بن الفرات، وجماعة آل الجراح وعلى رأسها محمد بن داود. أما وزير المكتفي العباس بن الحسن فكان متردداً أول الأمر.

(٢) بحث بوين (Bowen) هذا الموضوع في كتابه معتمداً على المخطوطات والمطبوعات التي يتيسر الحصول على قسم كبير منها ولذا استفدنا منه في هذا الفصل، مع الرجوع إلى المصادر الموجودة لدينا وقد خرجنا على الطريقة المألوفة في سرد الحوادث حسب تسلسلها التاريخي وفضلنا أن نأخذ القوى والتيارات المختلفة ونراعي أثر كل منها من حيث هي وحدة خلال هذا العصر ليتسنى فهم روحه. انظر: Bowen, Ibid.

وظهر التضارب جلياً بين الكتلتين بسبب مشكلة العهد. فقد كان المكتفي يجب حفظ الخلافة في أبناء أبيه وأكبرهم المقتدر إلا أن الوزير لم يكن يستحسن تولية المقتدر لصغر سنه. فحاول مرتين قبيل وفاة المكتفي أن يرشح للخلافة شخصاً من غير أبناء المعتضد^(٣). فأثار بذلك شكوك الخليفة ودفعه إلى أن يدعو القضاة ويبين بحضورهم أنه يرشح أخاه المقتدر للخلافة^(٤).

ثم مرض المكتفي مرضه الأخير دون عهد صريح فحصلت مشكلة العهد للوزير الذي أخذ يستشير رؤساء الكتاب في الأمر فوجدهم مختلفين في الرأي. فمحمد بن داود وابن عبدون كانا يرشحان عبد الله بن المعتز إذ (بالإضافة إلى المنافع الشخصية) كانا يعهدانه رجلاً قديراً مجرباً، ويتوسمان فيه النجاح في السياسة والحرب. أما ابن الفرات فلم يرق له تولية خليفة قوي، ولذلك اقترح ترشيح جعفر بن المعتضد (المقتدر فيما بعد) لأنه صغير يبلغ من العمر ثلاث عشرة سنة، وهمه أن يعفي من دروسه فإذا كبر يكون الوزير قد حجب نفسه لديه بحيث لا يستغني عنه. ثم بين للوزير سوء معاملته لابن المعتز، وأن أقل ما يتوقعونه منه متى صار خليفة هو الإهمال^(٥).

وفي ليلة وفاة المكتفي جمع العباس بن الحسن الكتاب ليتفقوا على من يولونه الخلافة فأصر كل على رأيه وأيد علي بن عيسى ترشيح ابن المعتز لكبر سنه وتجربته. إلا أن العباس مال إلى رأي ابن الفرات مع إنه استحسن رأي آل الجراح من قبل^(٦). ولكنه أبدى مخاوفه من ثورة الناس لصغر سن المقتدر فأجاب ابن الفرات بأنه يمكن التخلص من كل متذمر بتوزيع أرزاق إضافية للجند مقدماً^(٧)، وهكذا بويح المقتدر.

ولكن جماعة آل الجراح لم ترض بذلك وقررت بيعه ابن المعتز الذي قبل الفكرة

(٣) وفعلاً حاول ذلك مرتين، وكان أول المرشحين ابن المعتمد والثاني ابن المتوكل فأخفق.

(٤) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تحارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. آمدرز، ج ٧ (القاهرة؛ أكسفورد: [د. ن.]، ١٩٢٠ - ١٩٢١)، ج ١، ص ٤ و ٢١؛ ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٨، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، تحرير ميخائيل دوغوي (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٧).

(٥) الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليهِ الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ١١٤ - ١١٥، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢ - ٣.

(٦) الصابي، المصدر نفسه، ص ١١٦ - ١١٧، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٧) الصابي، المصدر نفسه، ص ١١٦.

على ألا تسفك الدماء. واعتقد المتآمرون أن أهل بغداد يؤيدونهم كما إن الوزير أزعج رجال الحاشية بكبريائه وأسخط أهالي بغداد لعدم سماع مظالمهم. واستطاعوا استمالة بعض الموظفين والقواد وثاروا بعد أربعة شهور وقتلوا الوزير وحاصروا الخليفة في قصره وأعلنوا بيعه ابن المعتز وخلع المقتدر. وكان هذا مستعداً للتنازل، إلا أن حرسه وعلى رأسهم مؤنس ثبته وقبوا عزمته وصمدوا للثائرين وفاجأوهم ومزقوا جمعهم وقتلوا ابن المعتز^(٨).

٢ - وكان المقتدر مترفاً أنفق في سنين قليلة ما جمعه أبوه وأخوه، وبذر كنوز الدولة، من جواهر وحلى كخاتم هارون الرشيد الذي اشترى بثلاثمائة ألف دينار، والدرة اليتيمة التي تزن ثلاثة مثاقيل والتي قدمها إلى إحدى حظاياه^(٩). وكان مدة حكمه الطويل يشكو قلة المال. وكان كثير الانهماك في الشرب حتى صار ذلك من العادات في البلاط^(١٠). ومع ذلك فلم يكن يخلو من بعض المزايا الحسنة، إذ كان كثير الصوم والصلاة (في ساعات صحوه) ويرى علي بن عيسى أنه كان عاقلاً^(١١).

ولعل تربيته وصغر سنه أوقعاه تحت تأثير الحرم، وبالدرجة الأولى أمه شغب (التي صارت تعرف بالسيدة) ثم قهرماناتها وخاصة أم موسى الهاشمية. أما السيدة فكانت إغريقية الأصل وكانت حظية للمعتضد، ثم أصبحت في خلافة ابنها أهم شخصية في البلاط. وكان المقتدر يعاملها بمتنهي الاحترام حتى كانت طلباتها تنفذ حتماً. وكان تأثيرها بصورة عامة مضرراً، إذ أنها أفستت ابنها بتشجيعه على الانهماك في الملاذ وعلى التبذير. ولعلها كانت حمقاء وليست خبيثة إذ أنها كانت متدينة أنفقت قسماً كبيراً من ثروتها في الأعمال الخيرية^(١٢).

ومن المفيد أن نذكر بعض الأمثلة على تدخل الحرم. ففي وزارة ابن الفرات

(٨) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ٧ - ٨؛ الصابي، المصدر نفسه، ص ٢٣، و Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, p. 93.

(٩) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٢٨؛ محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/ [١٨٩٩م])، ص ٢٣٤، و Bowen, *Ibid.*, p. 98.

(١٠) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، باعثناء مرغليوث (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣١)، ج ١، ص ١٤٤.

(١١)

Bowen, *Ibid.*, p. 98.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢، والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٢٨.

الأولى كانت السيدة تؤكد لابنها فضل الوزير ونصرت له وتطلب منه أن يثق به، بينما كانت تطلب من الوزير أن يعامل المقتدر كما يعامل ابنه. وقام الحرم بدور مهم في استيزار الخاقاني، إذ قدم هذا إلى أم ولد ثانية للمعتضد مئة ألف دينار وطلب منها أن تتوسط لدى الخليفة والسيدة لاستيزاره وخدع الحرم بورعه الكاذب حتى نحج في الحصول على أمنيته^(١٣). وكان من أسباب سقوط علي بن عيسى في وزارته الأولى أن أم موسى القهرمانه قدمت إليه (وهو في مجلس هام للنظر في أمر القرامطة الذين صاروا يهددون بغداد) قائمة بنفقات بسيطة تطلبها السيدة. فوضع القائمة جانباً فغضبت القهرمانه ولم تقبل عذره، وأزعجته فصاح بها، وبذلك اكتسب عداها. وزاد الطين بلة أنها جاءت إلى داره قبيل العيد بطلبات، فأخبرت بأنه نائم لا يمكن إزعاجه، فلم تغتفر ذلك وصارت تسعى عليه^(١٤). ولما أخذ ابن الفرات يسعى لوزارته الثانية كان أهم وعوده أن يتعهد بدفع حوالي ثلاثمائة دينار يومياً في أثناء وزارته للسيدة^(١٥). وبلغ من نفوذ أم موسى القهرمانه أنها اهتمت سنة ٣١٠ هـ بأنها تسعى إلى نقل الخلافة إلى أحفاد المتوكل^(١٦). وكان من أهم أسباب استيزار الخصيصي أنه كان كاتب السيدة، وأن ثمل القهرمانه ذات النفوذ العظيم^(١٧) كانت تؤيده^(١٨).

٤ - ولنرجع الآن إلى التيار الرئيس، وهو دور الوزراء والكتاب لنرى كيف صدعوا كيان الدولة بدسائسهم وكيف حطموا الماكنة الإدارية بانقسامهم وتخاصمهم. فمع إن عزلهم وتولييتهم كان بيد الخليفة فإنهم غطوا على شخصيته الضعيفة وقاموا بدور أساسي حتى حطمتهم أخيراً قوة الجيش وعداؤه لهم.

ولما انتهت فتنة ابن المعتز استوزر المقتدر أبا الحسن علي بن الفرات الكاتب الوحيد الذي لم يشترك فيها فأظهر اعتدالاً في سياسته، إذ اكتفى بنفي ابن عبدون إلى الأهواز حيث قتل لاثامه بمؤامرة ضد الخليفة. ونفى ابن عيسى إلى واسط ثم

Bowen, Ibid., pp. 104-105.

(١٣)

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(١٥) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ٤٢-٤٤، والصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليهِ الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ٣٠-٣١.

(١٦) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٣-٨٤.

(١٧) مما يدل على مدى نفوذها أنها كانت «تجلس للنظر في مظالم الخاصة والعامة بحضورها الوزير والكتاب والقضاة وأهل العلم». انظر: المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٢٨-٣٢٩.

Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, pp. 247-248.

(١٨)

أرسله إلى مكة حسب رغبته. أما محمد بن داود فقتل مع أن ابن الفرات كان يفضل خلاصه. وأراد ابن الفرات استرضاء أعدائه، فأحرق قائمة وجد فيها أسماء المتآمرين^(١٩).

ثم حاول ابن الفرات أن يستفيد من مركزه، وسعى إلى جمع المال على حساب الدولة والخليفة مع إن دخله قبل الوزارة بلغ مليون دينار سنوياً وكان يملك العين والورق والدور والأثاث ما يساوي عشرة ملايين دينار^(٢٠) ومنح أقاربه وأصحابه أحسن الوظائف في الدواوين^(٢١).

ثم نُحّي ابن الفرات عن منصب الوزارة لعداء مؤنس له، ولحصول أزمة مالية ولدسائس الخاقاني الذي أوهم الخليفة أن ابن الفرات يسعى إلى خلعه، فقبض عليه ونهبت دوره وولي الخاقاني^(٢٢).

كان الخاقاني خبيثاً وغير قدير فأخفقت إدارته إخفاقاً ذريعاً، وأشرك ابنه عبيد الله معه ولكنه كان سكيراً ولم تكن له المقدرة على الإدارة، وكان نتيجة ذلك أن أهمل الاثنان قراءة الرسائل وتركوا الإجابة عنها إلى الكتاب فتكدست الأشغال وتوقفت مآكنة الإدارة. هذا بالإضافة إلى كون الخاقاني وابنه غير أمينين فعبيد الله كان يبيع الوظائف ويعطي طالب الوظيفة وظيفة مشغولة لقاء مبلغ من المال ومن طريف ما يحكى في هذا الباب أن الوزير أرسل سبعة عمال في يوم واحد إلى منطقة واحدة. كما إنه أخفق في النواحي المالية حتى اضطر إلى الاستدانة من الخزينة الخاصة^(٢٣).

وخلفه علي بن عيسى فوجد الإدارة مرتبكة والخزينة في حالة يرثى لها. فأخذ يشغل بجرد من الفجر حتى صلاة العشاء يومياً. وسار على الطريقة المألوفة في تعيين الأقارب والأصدقاء إلا أنه اكتفى بالقديرين منهم^(٢٤). ومع ذلك فقد استخدم بعض

(١٩) الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi* : ويليهِ الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ١١٩ - ١٢٠ ؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم : مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ١٤، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٤٠.

(٢٠) الصابي، المصدر نفسه، ص ٧٩، ١١٦ - ١٧٧ و ١٤٠ ؛ ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ٣٧.

(٢١) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ٣٤، والصابي، المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٢٢) Bowen, *The Life and Times of 'Ali Ibn Isā', «the Good Vizier»*, pp. 101-107.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١١٣.

(٢٤) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ٤٢.

أنصار ابن الفرات مثل هشام بن عبد الله في ديوان الدار^(٢٥) والفضل بن جعفر (ابن أخت ابن الفرات) في نيابة ديوان المشرق^(٢٦).

ثم سقط علي بن عيسى لعداء الحاشية التي أضرتها تدابيرها المالية، ولعداء أم موسى القهرمانه ولد سائس ابن الفرات ضده^(٢٧).

وجاء ابن الفرات ثانية، ولكن تبذيره وزيادته للرواتب والمخصصات وثورة ابن أبي الساج عامل أرمينيا وأذربيجان أوقعته في أزمة مالية، كما إنه أوجد في البلاد عصبية تناصبه العداء من الذين استرجع منهم ضياعه (التي صودرت عند عزله كما كانت العادة). وانضم إليها ابن مقلّة الذي اعتقد بأن الوزير لم يكافئه على إخلاصه له، ودس إلى المقتدر أن الوزير أخفى عنه بعض الأموال. وعندئذ قدم المقتدر إلى علي بن عيسى قائمة بأسماء الذوات المرشحين للوزارة، فمال علي إلى حامد بن العباس ضامن منطقة واسط الذي كان ثرياً وفاضلاً^(٢٨). وكان حامد من أصل وضيع فكان سقاء وكان بائع تمر^(٢٩). ولكنه جمع ثروة طائلة ضمن بعض التقاطعات من الحكومة^(٣٠).

وفي هذا الحين انتصر ابن أبي الساج على جيش مؤنس، واتهم ابن الفرات بممالة ابن أبي الساج الثائر، ومن ثم أراد تبرئة نفسه فأرسل قائداً ضد أبي الساج واقتراح إرسال الحسين بن حمدان، ولكن نصراً الحاجب وشى إلى المقتدر بأن معنى ذلك ثورة الحسين واتفاقه مع ابن أبي الساج بتشجيع ابن الفرات. فرعب الخليفة وقرر استيزار حامد وأمر بسجن ابن الفرات وأتباعه^(٣١).

وجاء حامد بأبهة عظيمة من واسط إلى بغداد، ولم يمض يوم على وصوله حتى

(٢٥) وكان آنذ كديوان مركزي بالنسبة إلى الدواوين الأخرى.

(٢٦) الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليهِ الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ٧٩، ٢٠٨ و ٢٧٩.

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠ - ٣١ و ٢٨٥ - ٢٨٦؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ٤٠ - ٤٢ و ٤٤، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ٦١.

Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, pp. 157-159.

(٢٨)

(٢٩) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأدياء، نشره مرغليوث، ج ٧ (ليدن): [مطبعة بريل]، ١٩٠٧ - ١٩٢٧، ج ٥، ص ٣٢٥.

(٣٠) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ٧٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٢ - ٧٣؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ٩٦ - ٩٨؛ الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليهِ الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ٣٢ - ٣٣، و Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, p. 161.

ظهر جهله بآداب البلاط وشؤون الدولة. فغضب المقتدر، ولام حاشيته، فاقترحوا عليه تعيين علي بن عيسى مساعداً لحامد، فرضي وطلب من علي أن يكون كاتباً أو نائباً لحامد (في الظاهر، والوزير على الحقيقة وكما قال نصر الحاجب) وبعد تردد رضي علي^(٣٢).

وفعلاً تركزت السلطة بيد علي حتى إنه صار لا يستشير رئيسه في شيء من أمور الدولة، ولم يبق لحامد سوى سواد الوزارة والظهور في الحفلات الرسمية^(٣٣). فكره حامد ذلك الوضع وفكر في خطة تعيد له النفوذ بأن طلب ضمان ضرائب السواد والأهواز وأصفهان بزيادة أربعمائة ألف دينار سنوياً على الضمان الاعتيادي، ولكن علياً عارض في ذلك وحذر الخليفة من ظلم حامد وأنه بذلك الضمان سيخرب البلاد، وأنه يتعارض مع سياسته التي تقضي بفرض ضرائب معتدلة لتشجيع العمارة ولإرجاع الرفاه. ولكن المقتدر لرغبته في جمع المال لم يفهم سياسة علي وأجاب طلب حامد.

بعد هذا الحادث أصبحت الحرب علنية بين الاثنين. وحاول علي مضايقة رئيسه بأن طلب دفع دراهم الضمان دون تأخير، حتى اضطر حامد إلى الذهاب إلى الأهواز للإشراف على الأمور بنفسه، ثم أرسل من هناك مائتي ألف دينار أخرى للخليفة مدعياً أنه لا يريد إلا فائدة الدولة، وأنه ما ضمن تلك المقاطعات إلا ليطهر كفايته المالية وليرى عجز علي بن عيسى. فسر الخليفة بذلك وأخرج علياً^(٣٤). وعندئذ أمر المقتدر بترك الجباية لحامد وخول لعلي مراقبة النفقات فقط.

ولم تمض مدى طويلة حتى ظهرت صحة احتجاجات علي، إذ أراد حامد أن يعرض نفسه عن الإضافة التي دفعها، فسبب رفع أسعار الحبوب في بغداد بأن منع استيرادها من المقاطعات فأضر الغلاء الحاصل في سعر الخبز بأهالي بغداد وأدى بهم إلى الشغب. فدعا الخليفة حامد ليهدي الحال. فأخفق في إخماد الحركة بالقوة، وهجم الثائرون على قصره وعلى دار نصر القشوري (رئيس الشرطة) واستمرت

(٣٢) الصابي، المصدر نفسه، ص ٣٤٧-٣٤٨؛ عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ٧٣-٧٤؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله، ورقمه، وضبط مبهمه، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ٤، ص ٣٣٣-٣٣٤، و Bowen, Ibid., p. 164.

(٣٣) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٤٣؛ ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩، والحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٠ هـ/١٨٧٣ م)، ج ٨، ص ٣٥.

Bowen, Ibid., pp. 174-177.

(٣٤)

الاضطرابات ثلاثة أيام حتى أن الجند تأثروا بروح الشعب وبدأوا يولولون من غلاء الخبز. فانتبه المقتدر للخطر وأمر بفتح مخازن الحبوب العائد لحامد وللسيده وللبعض الأمراء وبيع الحبوب التي فيها بسعر رخيص وكذلك فرض على التجار البيع بذلك السعر المخفض، ولكن المشكل لم يحل لقلة الحبوب واتضح وجوب نقض ضمان حامد، فأمر المقتدر بذلك. وتراجع حامد إلى واسط بعد هذا الإخفاق وأسرع بإرسال الحبوب إلى بغداد. فاتعظ المقتدر بما حصل فأمر بمنع الضمان لرجال السياسة والجيش^(٣٥).

وكان عزل علي وحامد ناتجاً بالدرجة الأولى عن إنقاص للرواتب توسلاً للاقتصاد وقاومه الهاشميون خاصة، وكان ابن الفرات يدس ضده.

وخلع علي ابن الفرات وعلي ابنه المحسن، فتتبع المحسن الجماعة المعزولة بكل قسوة وعذب علياً بن عيسى وغرّمه ونفاه إلى واسط ليتجنب خطره في بغداد. كما إن والده اتبع سياسة الإرهاب مدعياً أن اعتداله مع أعدائه في السابق أدى بهم إلى محاولة تدميره^(٣٦). وقبض الوالد على ابن الحواري وعلي حامد وحصل منهما باللين على كميات كبيرة من الأموال، فاغتاظ ابنه المحسن وطلب تسليمهما إليه لياخذ ما أخفوه من مال، كما إنه اقترح على الخليفة أن يشترك مع والده في الوزارة فتم له ما أراد برغم غضب واحتجاج والده. وعذب المحسن هذين الرجلين ثم نفاهما وكان سبب قتلهما في الطريق. ونكل أيضاً بعدد كبير من الكتاب من جماعة علي بن عيسى. وأغضى الوالد عن تصرفاته لأن الأموال الحاصلة من المصادرات كانت كبيرة^(٣٧). ثم صادر ابن الفرات ضياع علي بن عيسى ونفاه إلى مكة بعد أن كان في واسط لأنه خاف أن يتآمر ضده^(٣٨). ثم أخفق ابن الفرات للسخط العام من قسوة عصبته، ولأنه أثار عداة نصر القشوري، وأغضب مؤنساً فعزل وسجن^(٣٩).

(٣٥) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ٨٤ - ٨٥؛ ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٢ - ٧٥، وحزمة بن الحسن الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩ - ٢٤])، ص ١٣٠.

(٣٦) الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*؛ ويلي الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ١٠٥.

(٣٧) يقول الأصفهاني أنه أخذ من حامد وحده ٢,٧٠٠,٠٠٠ دينار. انظر: الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٣٨) انظر: الصابي، المصدر نفسه، ص ١٣٠ - ١٣١ و ٣٠٧ - ٣٠٨؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ١١٣؛ عريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ١١٣، و Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isā», «the Good Vizier»*, pp. 226-227. Bowen, *Ibid.*, pp. 237-239. (٣٩)

وخلفه أبو القاسم عبيد الله بن أبي علي الخاقاني، وكان المقتدر لا يميل إليه ويقول: «أبوه خرب الدنيا وهو شر من أبيه» ولكنه عيّن بتأثير ثمل القهرمانه ونصر القشوري، ومؤنس. ولما سمع ابن الفرات بتعيينه قال: «السلطان نكب وما نكبنا أنا»^(٤٠). ومع ذلك فعريب يبيّن أن أبا القاسم اعتدل وصار مثلاً للاستقامة^(٤١).

أسرع الوزير الجديد بمحاكمة ابن الفرات والمحسن لمصادرتهم. فعامل الأب باللطف أولاً ثم بالعنف، وعامل المحسن بقسوة متناهية حتى جعله يوقع ورقة يدفع بموجبها ثلاثة ملايين دينار. إلا أن المحسن ابتلع الورقة وادعى أنه يستطيع دفع مليون دينار فقط. ومال المقتدر إلى استعمال اللطف ثانية، ولكن الوزير خاف على نفسه، وأشار على مؤنس ونصر باستخدام الجيش لمنع ذلك. فشغب الجند ثم تطرفوا بأن طلبوا شئق الاثنين (٢١٢ هـ - ٩٣٤)^(٤٢). وهكذا كان حسد الوزراء بعضهم بعضاً عاملاً هاماً في تدمير قوتهم وفي إفساح المجال لفوضى الجيش.

وأظهر أبو القاسم قلة كفاية، وزاد في الطين بلة مرضه بعد قليل، وتضعضع مركزه على أثر الأزمة المالية. وزاد في ضعفه تأمر نصر الحاجب عليه. فأخذ الخصيبي كاتب السيدة للوزارة يؤيده نصر الحاجب وثل القهرمانه (أهم شخصيتين في البلاط بعد مؤنس) وساعده على ذلك علاقته المتينة بالسيدة فعين وزيراً في رمضان ٣١٣ هـ.

كان الخصيبي مهملاً للأشغال، منهمكاً في اللهو، ثملاً في أغلب الأوقات. فتراكمت الأشغال بصورة فظيعة. وصادف اشتداد الأزمة المالية، وازدياد شغب الجيش فأدى ذلك إلى إسقاطه. وأخذ باقتراح مؤنس في تعيين علي بن عيسى ليصلح الوضع.

جاء علي (٥ صفر ٣١٥ هـ - ١١ نيسان/أبريل ٩٢٧) فوجد الحالة مضطربة جداً. فرأى من الضروري إشغال الدواوين في الليل أحياناً، ونشط في تصفية القضايا المالية^(٤٣). واستخدم كتاباً قديرين حقاً. فأعطى الكلواذاني^(٤٤) ديوان السواد، وعين ابن مقلّة في ديوان الضياع الخاصة والمستحدثة وسليمان بن الحسن بن مخلد في ديوان بيت المال، وعبد الرحمن بن عيسى (شقيقه) في ديوان الحرم وأبا زنبور في ديوان الضياع المصادرة من ابن الفرات، والفضل بن جعفر في ديوان الشرق. وقد قدر

(٤٠) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧ و ١٢٩.

(٤١) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ١٢٠.

(٤٢) Bowen, *The Life and Times of 'Ali Ibn Isà*, «the Good Vizier», pp. 239-242.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

(٤٤) وكان الكلواذاني الكاتب الوحيد الذي أظهر مقدرة فائقة في وزارة سلفه.

لخمسة من هؤلاء الكتاب أن يتولوا الوزارة فيما بعد. وكان علي نفسه يقرأ التقارير ليل نهار^(٤٥). وكان مؤنس خير صديق لعلي، إلا أن هذا استقال لأن المقتدر أربك تدابيرهم المالية حين اضطر إلى منح الجيش أرزاقاً إضافية. ومنذ سقوطه (١٥ ربيع الأول ٣١٦ هـ - ٨ أيار/ مايو ٩٢٥ م) حتى مقتل المقتدر بقيت الأزمة المالية واستبداد الجيش البلتين اللتين هدتا ما بقي من هبة الخلافة ونفوذها.

٥ - كان وجود مؤنس، والأزمة المالية، العاملين الرئيسيين في تدخل الجيش في السياسة. فمؤنس الذي قضى على فتنة ابن المعتز أصبح صاحب الحول والطول في البلاط، وأخذ يتدخل في تعيين الوزراء وعزلهم كما لاحظنا. وكان الجيش كثيراً ما يشغب مطالباً برواتب متأخرة، أو بأرزاق إضافية، وكان ذلك يزداد بازدياد أزمة الخزينة. ولكن متانة الإدارة نسبياً ووجود وزراء أقوياء كابن الفرات في النصف الأول من خلافة المقتدر قلل من خطر الجيش آنئذ.

ولعل أول اصطدام علني بين الجيش والإدارة كان في وزارة ابن الفرات الثالثة. فقد كان مؤنس يبغض ابن الفرات ويكنُّ له كل سوء، وصار المحور الذي تحاك فيه الدسائس والمؤامرات. وسعى ابن الفرات إلى إبعاده عن بغداد واقترح على الخليفة إرساله إلى الرقة بحجة أن بقاءه في العاصمة يجعله خطراً على السياسة العامة، وأكد على الخليفة وجوب منع الجيش من التسلط على الشؤون العامة. ثم يبين للخليفة أن إرسال مؤنس إلى الرقة يسهل جمع ضرائب الولايات الغربية، كما إنه يمكن دفع رواتب الجيش منها، وبذلك تتخلص الخزينة من نفقات ثقيلة. فقع الخليفة واضطر مؤنس إلى أن يخضع لرغبته^(٤٦). ولكن مؤنساً استدعي إلى العاصمة عند سقوط الوزير.

وكانت لمؤنس يد في تعيين أبي القاسم الخاقاني^(٤٧). ومن هذا الوقت تضاءلت هبة الوزراء ولا سيما بعد مقتل ابن الفرات. إذ لم تبق شخصية تجابه مؤنساً، وصار هذا يتصرف في الأمور كما يشاء، وصار رؤساء الجيش يتطاولون على الخليفة ويهددونه في تنفيذ أغراضهم بإثارة الفتنة في الجيش. ولنا على ذلك أمثلة كثيرة. فالخصيبي أنذر بسوء تصرف الجيش في أول يوم من تسنمه كرسي الوزارة؛ فقد

(٤٥) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ١٤٠ و ١٥١ و ١٥٢؛ عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٣٠ - ١٣٢؛ الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويلي الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ٣١٢ - ٣١٣؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ٥١، و

(٤٦) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥ - ١١٦؛ الصابي، المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٤٣

Bowen, Ibid., p. 229

Bowen, Ibid., pp. 237-239.

و ٤٥ - ٤٦، و

(٤٧)

استقبله الجند بوابل من السهام يطالبون بأرزاقهم^(٤٨) وكان استيزار علي للمرة الثانية بإلحاح من مؤنس. إلا أن الخيالة شغبوا لمدى أسبوع مطالبين بالأرزاق، ونهبوا الدور والحوانيت وبعض قصور الخليفة كالثريا. ولم يهدأوا إلا بعد تسديد مطالبهم^(٤٩).

وبعد أن صد الجيش تقدم القرامطة تجاه بغداد سنة ٣١٦ هـ طلب الزيادة في الرواتب مكافأة على هذا النصر. فاضطر الخليفة إلى الموافقة على زيادة دينار لكل جندي. ففضى بذلك على جهود علي بن عيسى في الاقتصاد واضطره إلى الاستقالة.

وزاد الوضع سوءاً وحراجة حين ساءت العلاقة بين الخليفة ومؤنس. وسبب ذلك أن المقتدر أراد إرسال مؤنس لصد البيزنطيين الذين فتحوا سميساط وهدموا المساجد. فدس إلى مؤنس أن الخليفة حفر له حفرة في البلاد ليسقطه فيها عند الوداع. فتوقف مؤنس عن السفر وبرغم تأكيد الخليفة له بكذب الخبر فإن العلاقة اشتدت توتراً بينهما^(٥٠).

وفي وزارة ابن مُقَلَّة (سنة ٣١٦ هـ) تخرجت العلاقة بين الخليفة ومؤنس مرة أخرى بتأثير دسائس أبي الهيجاء ونازوك^(٥١)، إذ دس هذان إلى مؤنس أن الخليفة يريد إسناد قيادة الجيش لهارون بن غريب الخال، فغضب وأظهر تنكراً للخليفة. إلا أن هذا هدأ وخفف من روعه. وما هي إلا فترة قصيرة حتى هجم الفرسان المصافية على دار نازوك فظن مؤنس أن ذلك كان بتدبير الخليفة وانسحب بجيشه إلى الشماسية. فاضطرب الخليفة وسأل عن مطالب التذمرين فاحتجوا عليه بأن أقرباءه يسيطرون عليه ويسببونه ضد مصلحة الدولة. وأنه يجب طرد السيدة وأختها وكل النساء من البلاط، وكذلك طلبوا منه أن يقلل من التذير في البلاط، وأن ينفي هارون إلى الحدود السورية. فسلم بمطالبهم ولكن نازوك وأبا الهيجاء لم يقتنعا بذلك. وقبل أن يفسحا للخليفة المجال لتنفيذ وعوده بدأ بالشغب بعد يومين. ثم هجما على البلاط صباح اليوم الرابع عشر من محرم ٣١٧ هـ/ ٢٧ شباط/ فبراير ٩٢٩ م، فاختمى المقتدر في القصر حتى المساء، ثم ركب زورقاً إلى دار مؤنس (ولعل ذلك كان حسب خطة مدبرة) ونهب القصر.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٤٩) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧ و ١٥٩ - ١٦٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٩ - ١٦١، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري،

ص ١٣٢.

(٥١) هارون بن غريب الخال هو ابن خال الخليفة. وقد أخذ ثورة القرامطة في السواد سنة ٣١٦ هـ ثم عُيِّن لولاية الجبال بدل أبي الهيجاء الحمداني. كما إن أصحابه تنازعوا مع أصحاب نازوك القائد. فاتفق أبو الهيجاء ونازوك على الدس ضده.

وجاء المتآمرون بأخ المقتدر لأبيه ونصبوه خليفة بلقب القاهر بالله. وبعد تعيين نازوك رئيساً للشرطة وحاجباً، وإبقاء ابن مُقَلَّة وزيراً، وضع مؤنس حرساً على القصر ورجع إلى داره. ولكن عدم ثقة نازوك بالمصافية (فرقة من الحرس) جعله يستبدل بهم رجاله لحراسة القصر فاتفق المصافية مع الحجرية (فرقة أخرى من الحرس) وضجوا يطالبون بزيادة الرواتب، فأعطاهم نازوك المال، ولكنهم لم يرتاحوا؛ ففي اليوم الثالث دخلوا البلاط يطالبون بأرزاق سنة إضافية. فأرسل القاهر نازوك لتهدئتهم ولكنه كان ثملاً فخاف وهرب. إلا أن الجند أدركوه وقتلوه. وهرب كل من في القصر، واختفى القاهر وضج الجند خارج دار مؤنس بإرجاع المقتدر. فأعيد إلى الخلافة وجددت له البيعة وعفا عن القاهر^(٥٢).

أدرك المقتدر بعد هذا الحادث أنه لا يمكن التهاون بطلبات الجيش وحاول جدياً جمع المال اللازم لهم. فبدأ يبيع ملابس البلاط وسجاده وجواهره وبعض الضياع السلطانية، كما استرجع بعض الإقطاعات التي أقطعها من قبل ليحصل على المال، وأنشأ ديواناً خاصاً لبيع أراضيه. ولما شعر الجند بأن جميع رغباتهم تجاب وجميع طلباتهم تُلبى، أصبح تصرفهم لا يطاق. فالمصافية نصبوا أنفسهم حمة للخليفة وإن شئت فقل سادة عليه، وخيموا في ساحة القصر، ورحبوا بالمنخرطين في صفوفهم حتى زاد عددهم كثيراً. ثم أدخلوا زوجاتهم وأطفالهم وحتى معارفهم في الديوان. وأعاقوا سير العدالة بالتساهل في الجرائم وتأخير الأحكام. ثم طلب رؤسائهم حتى الدخول على الخليفة أو الوزير متى أرادوا. والخلاصة فإنهم سيطروا على الدولة سيطرة تامة.

اتضح للمقتدر أن الفوضى ستعم إذا استمرت الحالة، وأن العواقب ستكون وخيمة، وأن العلاج الوحيد هو إثارة قسم من الجيش ضد الآخر وإثارة الأحقاد والعداوات بين فرقته. فدبرت لذلك الخطة، وصمم على ضرب الفرسان بالرجالة^(٥٣). وفي أواخر سنة ٣١٧ هـ ولا سيما بعد أن رُوِّع العالم الإسلامي بفجاعة نهب القرامطة للحجر الأسود جاء المصافية يطالبون برواتبهم فأخبروا أن الرجالة أخذوا المال. فثاروا ونهبوا قصر الوزير ثم اصطدموا بالرجالة فاتفق الحجرية والرجالة على المصافية وناصرهم الأهالي أيضاً فنفوا المصافية عن القصر، ووضعوا

(٥٢) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٣٩ - ١٤١؛ ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٨ - ١٩٩، و Bowen, *The Life and Times of 'Ali Ibn Isà, «the Good Vizier»*, pp. 284-285.
(٥٣) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٢، عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٤٨؛ الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، ص ١٣٣، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ٩٤ - ٩٥.

السيف في كثير منهم وأضرمو النار في بيوت كثير من رؤسائهم^(٥٤).

وبقي المقتدر، والرعب يملأ قلبه من الجند الذين كان يخشى أن تحدثهم نفوسهم يوماً ما بخلعه. وزاد في قلقه واضطرابه توتر علاقته بمؤنس تلك العلاقة التي كانت تزداد سوءاً يوماً بعد يوم. لأن مؤنساً كان ينتظر من المقتدر بعد أن أرجعه إلى الخلافة، أن يستشيريه في كل قضية وكل أمر. وكان يراقب الخليفة على الدوام فكان من الضروري للمقتدر أن يبحث له عن حليف ضد مؤنس فوجد بغيته في ياقوت حاجبه الجديد (الذي كان والياً على فارس) وابنه محمد^(٥٥). وغدا النزاع بين المقتدر ومؤنس أمراً لا مفر منه. وكان أول نصر للخليفة، نجاحه في تعيين محمد بن ياقوت رئيساً للشرطة بدل ابني رائق اللذين عيّنها مؤنس^(٥٦) ثم عزم المقتدر على صرف ابن مُقْلَةَ الذي أصبح يخدم مؤنساً في كل شيء وقرر تعيين وزير يخدم مصالحه. فاستغل خروج مؤنس (جمادى الأول ٣٦٨ هـ) إلى عكبرا ودعا الحسين بن القاسم ليقبله الوزارة. فرجع مؤنس مغضباً لهذه الخديعة وطلب إلى علي بن عيسى أن يكلم الخليفة في الأمر إلا أن الخليفة أبى إرجاع ابن مُقْلَةَ لأن ذلك يعتبر إهانة صريحة له. ولكنه (الخليفة) أدرك أن ليس باستطاعته الوقوف ضد مؤنس فرضي بحل وسط. فاقترح علي بن عيسى ترشيح أخيه عبد الرحمن أو سليمان بن الحسن للوزارة. فمال المقتدر إلى سليمان لأنه خال الحسين ولأنه يكره ابن مُقْلَةَ. واستوزره على أن تكون رئاسة الدواوين لعلي بن عيسى وبذلك يكون علي فاصلاً بين الخليفة ومؤنس، فكما أن مؤنساً كان لا يعمل ضد علي فكذلك علي لا يكون آله بيده. وقنع علي بهذه التسوية.

وعلى الرغم من كل ذلك أخذت حال الخليفة في التحسن نسبياً. يتضح الوضع الجديد وضوحاً تاماً في معاملة ابن مُقْلَةَ. فعلي أغرمه إجابة لرغبة الخليفة بينما ويخه الوزير لإثارته الفتنة بين الخليفة وقواده. ولكن الغرامة أنقصت بطلب من مؤنس وسجن في المحل الذي تخيره مؤنس. وعلى كل فهذه الحلول أوقفت اصطداماً لا بد منه^(٥٧).

(٥٤) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٢-٢٠٣ و ٢٤٨-٢٤٩، والأصفهاني، المصدر نفسه، ص ١٣٣-١٣٤.

(٥٥) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٣٣، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦ و ١٥٧.

(٥٦) المصدران نفسهما، ص ١٤٥، وج ١، ص ٣٠٢ على التوالي.

(٥٧) المصدران نفسهما، ص ١٥٠، وج ١، ص ٢٠٣-٢٠٥ على التوالي، و Bowen, *The Life and Times of 'Ali Ibn Isà*, «the Good Vizier», p. 294.

على أن الأمور قد تأزمت والظروف قد ازدادت حرجاً في وزارة سليمان بن الحسن وأصبح الهياج والفتنة أمرين مألوفين؛ فالفرسان الذين قضوا على المصافية شعروا بأهميتهم وهجموا بعد شهر على دار الوزير، واستمرت الاضطرابات بسبب الرواتب حتى بلغت القمة في صفر ٣١٩ هـ/ آذار/ مارس ٩٣١ م بهجوم منظم على القصر. وطلب الثوار لأول مرة عزل ياقوت وإقالة ابنه من وظائفهما. (ويظهر أن مؤنساً وأتباعه كانت لهم يد في هذا الهجوم). فمحمد بن ياقوت أسندت إليه الحسبة بالإضافة إلى رئاسة الشرطة. فزاد حسد أعدائه ورعبهم لأن الحسبة يصحبها رئاسة قسم لا بأس به من الرجال. كما إن تولية الحسبة اتخذها أعداؤه حجة شرعية للتذمر لأنه لا يصح لشخص الجمع بين الوظيفتين في آن واحد، ولا سيما أن الحسبة كانت تسند عادة إلى قاض أو فقيه. واخترق الثوار القصر فوعد المقتدر بإجابة طلباتهم ففرقوا، ثم بدأوا بالشغب مرة ثانية بعد مضي يومين واشترك معهم الأهالي ففتحوا السجون ودامت الفتنة عشرة أيام، حتى اضطر ابن ياقوت إلى الهجوم على الأسواق، وقتل البريء والمجرم، وبذا تمكن من إرجاع النظام إلى نصابه^(٥٨). وجال في خلد المقتدر أن الفتنة قد خمدت، ولهذا لم ير مانعاً من بقاء ياقوت وابنه في مناصبهما.

لم يمض شهران ذاق الخليفة ووزيره فيهما بعض الهدوء والطمأنينة حتى ثار الفرسان (أول جمادى الآخرة ٣١٩ هـ/ تموز/ يوليو ٩٣١ م) وتعرضت بغداد لمدة أسبوعين لأنواع القسوة والسرقة والنهب. ورفع مؤنس احتجاجاً إلى الخليفة وألح على صرف ياقوت وابنه، فسلم المقتدر بطلبه على مضض. ثم سمع مؤنس بأن ياقوتاً وابنه يدبران قتله، فطلب من الخليفة نفيهما من العاصمة فرفض الخليفة وأخبر مؤنساً أن باستطاعته ترك بغداد إن لم يرقه الوضع^(٥٩). فاستشاط مؤنس غضباً ونزل في الشماسية، وخابت محاولة المقتدر للتفاهم معه. عند ذاك رأى الخليفة أن من الحكمة إخراج ياقوت وابنه من بغداد. وعلى أثر ذلك رجع مؤنس واستولى على الأمور وأسند الحجابة إلى ابن رائق.

لكن المقتدر لم يرضخ رضوخاً تاماً، وأراد أن يظهر ذا حظ من السلطة، فصرف سليمان بن الحسن (رجب ٣١٩/ آب/ أغسطس ٩٣١ م) وأراد استئثار الحسين بن القاسم. ولكن مؤنساً ألح في تعيين عبيد الله الكلواذاني فعين ومعه علي

(٥٨) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٥٦؛ ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٩، والأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، ص ١٣٥-١٣٦.

بن عيسى مشرفاً على الدواوين ولكن مدة الكلواذاني كانت قصيرة؛ فالأزمة المالية وهجمات القرامطة على الكوفة جعلت الحالة المعاشية صعبة. وزاد وضعه تأزماً بهجوم فرقة من الفرسان على داره، فلم يستطع دفع مرتباتهم لعدم وصول الوارد من الولايات. فلزم داره وقدم استقالته (٣٠ رمضان ٣١٩ هـ/ ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٩٣١ م) فقبلت^(٦٠). ثم قرر المقتدر استيزار الحسين بن القاسم، والغريب أن مؤسناً وافق على تعيينه وأغرب من ذلك أنه رضي بتنحية علي بن عيسى عن الإشراف على الدواوين، فلم يترك له سوى ديوان النظر في المظالم. ولكن الحسين لم يرتح لتولية علي لذلك الديوان فطلب عزله وتم له ذلك. ثم شعر بخطر وجوده في بغداد على سلطته فطلب نفيه إلى سوريا أو مصر. وعلى الرغم من تدخل مؤنس فإن علياً نفي إلى دبرقي^(٦١).

وعلى كل حال، فإن مؤسناً شعر بخطأ تعيين الحسين. فقد قوي حزب الخليفة حتى إن الضعفاء من جماعته كابني رائق انضموا إليه. ثم حاول الحسين ضرب الجيش بعضه ببعض. وأثار الرّجال المتذمرين ليطلبوا عزل يلبق (الذي كان ينوب عن مؤنس المريض آنذاك) فشكا مؤنس إلى الخليفة دسائس الوزير راجياً عزله ونفيه إلى عُمان فرفض طلبه. وكان عزل يلبق إنذاراً لمؤنس بالخطر. فقرر أن ينتقل بعسكره إلى الشماسية ولكنه وجد الحسين قد اكتسب تأييد الرّجال بدفع رواتبهم فحاول التصالح مع الوزير ولكن رسوله أهين، فقرر الذهاب إلى البردان (محرم ٣٢٠ هـ/ كانون الثاني/ يناير - شباط/ فبراير ٩٣١ م)^(٦٢).

في الواقع أن نزوح مؤنس كان نصراً للخليفة ووزيره. فشرف الوزير بلقب عميد الدولة ونقش اسمه مع اسم الخليفة على النقود ووجد الوزير الفرص سانحة لمهاجمة أنصار مؤنس فأخذ من ابن مقلّة عشرين ألف دينار. لكن نفوذه لم يدم، إذ خلت الخزينة من المال ووجد أنه لا يستطيع دفع نفقات السنة الحالية إلا بجباية ضرائب السنة القادمة فشغب الجند عليه. كما إن حماس الخليفة له قد اضمحل، فقبض عليه (في ربيع الآخر سنة ٣٢٠ هـ/ أيار/ مايو ٩٣٢ م) وعين الفضل بن جعفر محله^(٦٣).

(٦٠) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٦٠ و ١٦٤؛ ابن الطنطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٤٧، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٩.

(٦١) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٩ - ٢٢١.

(٦٢) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٦٥ - ١٦٧، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١١ - ٢٢٢.

(٦٣) المصدران نفسهما، ص ١٧٣، وج ١، ص ٢٢٦ - ٢٢٨ على التوالي.

وظهر موقف مؤنس ضعيفاً عند تركه بغداد. ولكن الصدف وبراعته في القيادة وحنكته قوت مركزه. فقد سافر شمالاً ولكنه كان يعرف أن العمال، في طريقه، قد ألقيت إليهم الأوامر بالقبض عليه. إن أمكن، كما تخلى الكثيرون من أتباعه عنه، فأراد الالتجاء إلى الحمدانيين في الموصل لصداقته معهم، لكنهم مانعوا في مجيئه وطمعوا باسترجاع ثقة الخليفة، فلم يعبأ بل سار إليهم وهزم جيشهم (٤ صفر هـ - ١٥ شباط/فبراير ٩٣٣ م) ودخل الموصل^(٦٤). وبعد هذا الانتصار قوي مركزه، إذ رجع إليه من تركه سابقاً والتحق به فرق من جيش الخليفة في الثغور.

ولكن الحالة كانت خطيرة في بغداد، ففي إيران كثرت اعتداءات مرداويج الخارج على الخلافة، كما استمرت الغزوات البيزنطية دون من يصدّها، وكثر اللاجئين من تلك الجهات إلى بغداد وسببوا الشغب والهيّاج فيها حتى هوجم قصر الوزير مرتين ونهب. كما إن القرامطة ومؤنساً قطعوا الأقوات عن بغداد من جهتهم فحصلت فيها مجاعة شديدة ووقع فيها وباء مريع^(٦٥). ووبّخ الخليفة علناً لإهماله مصالح الرعية. وأدرك الفضل وحده الظروف. فمال إلى استرضاء مؤنس فأرسل إليه رسالة تلقاها مؤنس بحذر، وتقدم عند حلول الخريف إلى بغداد. وسرعان ما ظهر أن الفضل أرسل رسالة على مسؤوليته الخاصة لأن الخليفة عندما سمع بقدوم مؤنس أرسل جيشاً لردّه. ولكن جيش الخليفة لم يصمد لمؤنس بل استمر بالتراجع حتى بغداد. وهناك عسكر الجيشان الواحد قبالة الآخر في الشماسية.

وتلا ذلك انقسام الرأي في البلاط. فهارون بن غريب الخال (الذي كان متنفذاً آنئذ) مال إلى رأي الوزير في الصلح حذراً من نتيجة الحرب. ولكن محمداً بن ياقوت (الذي رجع إلى بغداد في غياب مؤنس) وابني رائق ألحوا على الحرب. وتردد المقتدر في الأمر لأنه كان يميل إلى تحدي مؤنس. ولكن جيشه - كما أوضح هارون - لا يعتمد عليه. وربما ثار إن لم تدفع إليه الرواتب. وأكد ابن ياقوت أن الجيش إذا أعطي رواتبه تخلى أتباع مؤنس عنه وانضموا إلى جيش الخليفة. ولكن ما العمل والخزينة خالية. كما إن السيدة ادعت بأنها صرفت كل ما تملك في حرب القرامطة. ففكر الخليفة في الذهاب إلى واسط وجميع الرعايا حوله. وعلى الرغم من أن الخليفة وافق على اقتراح مؤنس أول الأمر وهو أن خير حل هو تسوية الخلاف، إلا أن العواطف طغت عليه فأمر بالحرب وكانت النتيجة مقتله في ٢٦ شوال ٣٢٠ هـ/ ٣٠ كانون

Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, pp. 314-316.

(٦٤)

(٦٥) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٧٣ - ١٧٤، والأصفهاني، تاريخ سني

ملوك الأرض والأنبياء، ص ١٣٦ - ١٣٧.

الأول/ ديسمبر ١٣٢ م. وباراقة دم المقتدر طعنت الخلافة في الصميم ولم يلتئم جرحها بعد ذلك^(٦٦).

٦ - ولنتطرق الآن إلى الوضع المالي لنرى كيف أربكته أنانية الوزراء، لنقدر جهود ذلك الوزير العظيم علي بن عيسى الذي لقب بحق الوزير الصالح.

كان المقتدر متلافاً مبذراً، بدد كل ما جمعه أبوه وأخوه^(٦٧). فضلاً عما جمع في أيامه، وكان مجموع ذلك سبعة وثمانين مليون دينار «خرج من ذلك ما ليس يجري مجرى التبذير... بضعة عشر ألف ألف دينار، وبقي بعد ذلك ما بذر وأتلف نيف وسبعون ألف ألف دينار»^(٦٨). ومما يجدر بالملاحظة أن هذه المقادير كانت من «بيت مال الخاصة» أو بيت مال الخليفة. فكان هناك تمييز بين «بيت المال» أو خزينة الدولة وبين بيت مال الخليفة. وكانت موارد الخزينة العظيمة، مما تغله الضياع السلطانية الواسعة^(٦٩)، ومن المصادرات التي كانت تشمل الوزير المعزول وعصبته، والتي أصبحت سنة متبعة ومورداً خصباً، ومن ضرائب الموارث والواردات العامة أحياناً^(٧٠)، وكان هذا البيت خير مسند لخزينة الدولة (التي أضرب بها سوء طرق الجباية، وزيادة النفقات وكثرة الثورات وحروب القرامطة، وانفصال بعض الولايات) في أوقات الأزمات بوساطة القروض. ولكن أهميته قلت بالتدريج في خلافة المقتدر لسوء التدبير وكثرة التبذير. وبذلك ازدادت أزمة بيت المال شدة، وتعسر الاحتفاظ بالتوازن بين الدخل والمصرف، وعاد الخليفة يشكو دائماً قلة المال.

ولنعرض قصة الأزمة المالية وتطورها بإيجاز. فابن الفرات في وزارته الأولى كان يخشى نفوذ مؤنس. ولذلك تجده يخصص مرتبات لأفراد الأسرة المالكة ليقوّي نفوذه في البلاط كما إنه ألغى الضرائب التي يستثقلها الناس، ولم يفكر في كيف تتحمل الخزينة

(٦٦) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٧٤ - ١٨٠؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ٢٣٤ - ٢٣٧؛ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٣١١، والمسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٢٣٤، والتنبيه والإشراف، ص ٣٢٧.

(٦٧) وكان مقدار ذلك ١٤,٠٠٠,٠٠٠ ديناراً، انظر: ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٨، والصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليه الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ٢٩٢.

(٦٨) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٨ - ٢٤١.

(٦٩) انظر قائمة علي بن عيسى في: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨)، ج ٢، ص ١١٤ - ١٢٢.

(٧٠) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

تلك التدابير^(٧١) فلا غرو إن أفلست الخزينة حتى إنه لم يجد المال الكافي لشراء ما يلزم من الماشية يوم النحر. ولما استنجد بالخبزينة الخاصة رفض الخليفة إعانته^(٧٢). ويجب أن لا ننسى أن الوزير استغل مركزه لجمع المال لنفسه على حساب الدولة والخليفة^(٧٣).

ثم خلفه الخاقاني، وكان أسوأ من سلفه؛ إذ أفرط في قبول الرشوات، وقام ببيع الوظائف لجمع المال لنفسه ولا يخفى أثر ذلك في إفساد الوضع المالي وتدهور طرق الجباية. هذا بالإضافة إلى أنه لم يعمل شيئاً لحل أزمة الخزينة، بل زاد الوضع سوءاً بسبب حرصه على تقوية مركزه. فذهب إلى أبعد مما ذهب إليه ابن الفرات في زيادة رواتب الجيش والكتاب وخدم القصر والحاشية^(٧٤).

وجاء علي بن عيسى فلاحظ أن اضطراب الخزينة أدى إلى سقوط الوزيرين السابقين وعلى ذلك فيجب أن يقوم بإصلاح عاجل لذلك. وأدرك أن سبب الأزمة كثرة الصرف وقلة الدخل. أما كثرة الصرف فكانت راجعة إلى تبذير الوزيرين من قبله ويشاركهما في ذلك الخليفة. وأما قلة الدخل فنشئة من كثرة الاضطرابات والثورات الداخلية خلال القرن الثالث الهجري. كما إن نظام الضمان للضرائب كان فيه مجال كبير للمعسف ولا سيما في أوقات الحرب والفتن حين تضعف الرقابة على العمال والموظفين. وبالإضافة إلى ذلك أن الاضطرابات وعسف الضمان ثبّطاً عزم الفلاحين وأديا إلى ترك كثير من الأراضي بوراً. فكان على علي بن عيسى معالجة تلك الأوضاع، والسعي إلى موازنة الدخل والخرج. فبدأ بفارس حيث أدت الاضطرابات إلى هجرة عدد كبير من الفلاحين، فأضيف إلى ضرائب الباقين شيء باسم (التكملة) فأرهبهم ذلك. ومن الجهة الأخرى كانت الأشجار المثمرة معفاة من الضرائب منذ زمن المهدي. فألغى التكملة ليخفف عن الفلاحين وسن ضريبة على الأشجار المثمرة ليقوّي موارد الخزينة. كما إنه ألغى بعض الضرائب الجائرة كضرائب الخمر في ديار ربيعة، والمكس (ضرائب التجارة) في مكة، وضرائب المرور (مكوس على نهر الدجيل (الكرون))^(٧٥). وحارب الفساد في الإدارة، وقرر إصلاحها فأعلن سياسته في منشور أصدره إلى العمال، بيّن فيه أنه لا يصرف عاملاً دون محاكمته. ولكنه أئذّر العمال على

(٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣.

Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, p. 107.

(٧٢)

(٧٣) الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi* : ويلي الجزء

الثامن من كتاب التاريخ له، ص ٧٩، ١١٦ - ١١٧ و ١٤٠، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣.

(٧٤) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ

الطبري، ص ٤١.

Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, p. 12, note 4.

(٧٥)

سوء التصرف، أو السرقة وما شابه ذلك. فقد جاء في المنشور المذكور: «وتمكن في نفسك إنه لا رخصة عندي ولا هودة في حق من حقوق أمير المؤمنين أغضي عنه . . . ولا تقصير في شيء من أمور العمل أصبر لقريب أو بعيد عليه. ولا تكون بإظهار أثر جميل في ذلك أشد عناية منك بإنصاف الرعية والعدل عليها ورفع صغير المؤن وكبيرها عنها»^(٧٦). وحاول تطهير الإدارة من عمال السوء. يقول ابن مسكويه: «وقلد (علي) بعد ذلك الدواوين جماعة وعزل جماعة وفعل مثل ذلك بالعمال. ونظر إلى من تعود اقتطاع الأموال السلطانية وإقامة مرواات نفسه منها وقصر في العمارة، واعتمد غيره فعزل أمثال هؤلاء»^(٧٧). كما حاول وضع حد للرشوة (المرافق) التي كانت سائدة متفشية والتي كانت تسجل أحياناً في حسابات الدواوين^(٧٨). هذا وأنه كتب إلى العمال أن ينظروا في شكوى المتظلمين من دافعي الضرائب ضد الجباة أو الموظفين الآخرين ليرجع ثقة الناس بعدل الحكومة وجعل جزاء من يحتجن أموال الدولة والعقاب الشديد. فكانت النتيجة أن زاد الارتفاع . . . لأن الخير انتشر بالعدل، وقيل قد رفع الحيف والظلم، فتنشط الناس لازدياد العمارة^(٧٩).

وبلغ من اهتمامه برخاء الرعية أن يصدر الأوامر بإصلاح المساجد: والمستشفيات القديمة في أنحاء المملكة وبنى أخرى جديدة. يقول ابن مسكويه: «ثم عمر . . . البيمارستانات وأدار الأرزاق لمن ينظر فيها، وأزاح علل المرضى والقوام»^(٨٠). وكان في بغداد أربعة مستشفيات، ولكنها لم تكن كافية. فبنى علي مستشفى آخر في محلة الحربية أنفق عليه من ماله الخاص^(٨١). وأنشأ ديوان البر للنظر في أموال الوقوف والصدقات. وكانت هذه تصرف على الحرمين وفي الجهاد ضد البيزنطيين^(٨٢).

وخير تعليق على سياسة علي بن عيسى قول ابن مسكويه: «فساس . . . الدنيا أحسن سياسة، ورسم للعمال الرسوم الجميلة وأنصف الرعية وأزال السنن الجائرة ودبر أمر الوزارة والدواوين وسائر أمور المملكة بكفاية تامة وعفاف وتصون

(٧٦) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨.

(٧٨) انظر: الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليهِ الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٧٩) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠. وللاطلاع على القصة، انظر: الصابي، المصدر نفسه، ص ٣٤٥ - ٣٤٦.

(٨٠) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨.

(٨١) Bowen, *The Life and Times of 'Ali Ibn Isà, «the Good Vizier»*, pp. 126-127.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

وديانة... فبانت بركته على الدنيا وعمر البلاد وتوفر الارتفاع، واستقام أمر السلطان، وعادت هيبة الملك وصلح أمر الرعية»^(٨٣).

ثم حاول علي تقليل النفقات. فالتفت إلى الرواتب فوجدها عالية ف«أسقط... أكثر ما زاده الخاقاني في وزارته في دواوين الجند وإقطاعاتهم. وكانت هذه الزيادة قد لحقت القواد وسائر أصناف الجند ولحقت الخدم والحاشية وجميع الكتاب والمتصرفين وكانت كثيرة. فلما أسقطها عاداه أكثر الناس وشنعوا عليه بالضيق والشح وقطع الأرزاق، وإنما اضطر إلى ذلك لما رأى نفقات السلطان زائدة على دخله زيادة مفرطة تحوج إلى هدم بيوت الأموال وصرفها في نفقات يستغني عنها»^(٨٤).

ولا يجب أن ننسى أن هذا الوزير بذل جهده لتثبيت أسس المالية على أساس متين، لحل مشكلة اضطراب الدولة إلى الجباية قبل موعدها، لتخليصها من صعوبة الاستدانة عند الحاجة. فأنشأ أول مصرف رسمي عرفه الإسلام^(٨٥) بالاتفاق مع جهيزيين يهوديين على تسليف الدولة ما تحتاجه من المال لقاء فائض معين وسلمهما جباية الأهواز كضمان، كما إنه استعمل اعتماد (Credit) هذا المصرف للاقتراض من التجار متى دعت الضرورة. وقد استمر هذا المصرف في أعماله مدة تزيد على عشر سنين^(٨٦).

وهكذا نجح علي إلى حد مشكور في إصلاح الوضع المالي، وفي موازنة الدخل والصراف. ولكن سوء سياسة أخلافه وأنانيتهم أفسد آثار إصلاحاته. فابن الفرات الذي خلفه في الوزارة أنشأ ديواناً خاصاً (ديوان المرافق) لأخذ جزء من ثروة الموظفين على أساس ارتشائهم بالإضافة إلى ما يحصل من مصادرة علي وأنصاره^(٨٧). ولكنه لم يكن مدبراً وسرعان ما وجد نفسه في وسط أزمة مالية. فقد تعهد قبيل استيزاره بدفع ألف دينار للمقتدر وخمسمائة دينار للسيدة والأمراء يومياً. كما إنه زاد في الرواتب مرة أخرى. فوجد الخزينة تقصر عن تنفيذ وعوده. وفوق ذلك كان مبدراً في نفقاته.

(٨٣) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨ - ٢٩.

(٨٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩. وكان علي تقياً يصرف أكثر دخله الشخصي في أعمال البر. فقد كان دخله قبل الوزارة ٨٠,٠٠٠ دينار ينفق منها ٥٠,٠٠٠ دينار لتلك الأعمال. ومع إن دخله في الوزارة ارتفع إلى ٧٠٠,٠٠٠ دينار سنوياً فإن نفقته العائلية زادت ١٠,٠٠٠ دينار فقط. انظر: Bowen, Ibid., p. 133.

(٨٥) انظر تفاصيل ذلك في: عبد العزيز الدوري، «الجهبذة والصيرفة في العراق في القرن الرابع الهجري»، القضاء، السنة ٢، العدد ٥ (١٩٤٣)، ص ٥٨١ وما بعدها.

(٨٦) انظر: المصدر نفسه.

(٨٧) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١ - ٢٤٢، والصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = The Historical Remains of Hilal al-Sabi : ويليهِ الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ٣١ - ٣٢ و٨٦.

فقد صرف في الأشهر الأولى من وزارته كميات كبيرة من المال لاستقبال السفراء البيزنطيين الذي أرسلهم قسطنطين السابق إلى بغداد لعقد الهدنة ولتبادل الأسرى^(٨٨). كما إن ثورة ابن أبي الساج والي أرمينيا وأذربيجان كلفت الدولة نفقات باهظة بالإضافة إلى أن الثائر احتجج أموال مقاطعته وواردات الري^(٨٩). فارتبك الوضع المالي تارة أخرى وشغب الفرسان يطالبون بنفقاتهم. فاضطر ابن الفرات إلى الاستعانة بالخزينة الخاصة^(٩٠).

ورفع ثقل الضائقة المالية على علي بن عيسى الذي أشرك مع حامد في الوزارة. فبدأ بعمل تقدير دقيق للوضع المالي، ونظم جريدته المشهورة قائمة الموارد سنة ٣٠٦ هـ/ ٩١٨ م معتمداً في تقدير الدخل على آخر سنة مالية تامة (أي سنة ٣٠٤ هـ/ ٩١٦ م) بينما أحصى النفقات على الجاري. فوجد عجزاً يزيد على مليوني دينار سنوياً وكان تقديره لسنة اعتيادية. ولكن النفقات للسنتين الثلاث الأولى من وزارة حامد لم تكن اعتيادية؛ إذ صرفت مبالغ كبيرة للقضاء على ثورة ابن أبي الساج بينما كلف هجوم الفاطميين على مصر (٣٠٧ هـ/ ٩١٩ - ٩٢٠ م) وارد مصر وسوريا لستين^(٩١). فاضطر علي إلى الاقتصاد في النفقة، وبدأ بتخفيف الرواتب التي زادها ابن الفرات^(٩٢). فلاقى مقاومة ولا سيما من جانب الهاشميين^(٩٣). كما إنه اتبع سياسته السابقة نفسها بمنع أخذ المرافق على أنها كانت تعتبر من مصادر الدخل؛ إذ إنه اعتقد أن في إلغائها فوائد مادية ومعنوية.

ولنستمع إلى مناظرة ابن الفرات لعلي بن عيسى بعد سقوطه، قال ابن الفرات لعلي: «قد أسقطت من أرزاق أولاد القرابة والحرم والخواشي والخدم والفرسان الذين كنت أوفيههم أرزاقهم في أيامي الأولى والثانية مدة خمس سنين دبرت فيها المملكة، وأخذت من ارتفاع الضياع الملك والاقطاع بعد ما أفرد منها للأمراء ما

(٨٨) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣ - ٥٥؛ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب الغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، باعثناء سالمون (باريس: [د.ن.، ١٩٠٤])، ص ٤٩، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ٦٣ - ٦٥.

(٨٩) Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, pp. 155-156.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٩١) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨ - ٥٠ و ٧٥ - ٧٦؛ الصابي، نغمة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليهِ الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ٢٩٠، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ٧٧، ٧٩ - ٨٠ و ٨٤ - ٨٦.

(٩٢) الصابي، المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٩١، و Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*.

يكون مبلغه ومما كنت أحمله إلى أمير المؤمنين في وزارتي الثانية (وهو كل شهر خمسة وأربعون ألف دينار للمدة المذكورة) الجملة الكبيرة: فإما أن تكون قد احتجنت ذلك لنفسك أو وضعته لتفريطك. فقال له علي بن عيسى. ما استغللت من الضياع ووفرته من أرزاق من يستغني عنه تمت به عجزاً أدخل في الخرج حتى اعتدل الحال، ولم أمدد يدي إلى بيت مال الخاصة. وأما الخمسة والأربعون ألف دينار التي كنت تحملها من المرافق فإنني لم أر ما رأيت أنت قط من اطلاق المرافق للعمال بل حظرتها عليهم علماً بأنها طريق إلى ضياع الحقوق وخراب البلاد، وظلم الرعية. وأنت كنت توصي الحواشي باخراب بيت المال وتحول ما في بيت المال الخاص إلى مال العام^(٩٤). وهكذا رأى علي في منع الرشا والاعتدال في الضرائب وسيلة لعمارة البلاد وزيادة الدخل. كما إن ضمان حامد للأهواز وأصفهان وما تبعه من مشاكل اقتصادية أدى إلى صدور الأمر بمنع الضمان لرجال السياسة ولضباط الجيش لأنهم أقدر من غيرهم على الظلم^(٩٥). ولم يقم ابن الفرات في وزارته الثالثة بتدبير مالي يذكر^(٩٦).

وكان من أثر سوء تدابير الخاقاني في وزارته ارتفاع الأسعار لدرجة كبيرة ولم يستطع الحصول على نفقات للجيش^(٩٧). وفي وزارته عيّن علي بن عيسى بتأثير مؤنس عاملاً على الخراج في سوريا ومصر (سنة ٣١٣ هـ) وكان الوضع المالي سيئاً جداً فيهما. فحاول تنظيم الجباية في كل من القطرين. وقد أدت تدبيره في مصر إلى بعض التذمر؛ إذ إنه فرض الجزية على الرهبان والقساوسة. فاحتجوا إلى المقتدر فصدر الأمر بإعفائهم^(٩٨).

أما الخصيبي فقد أخفق في إدارته إخفاقاً ذريعاً. وأنكى من ذلك أنه كان يكثر من تغريم الأغنياء بحجج تافهة ليرضي المقتدر بهدايا يقدمها إلى الخزينة. فلما ضعف هذا المورد سقط^(٩٩).

(٩٤) الصابي، المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٩٥) وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ٨٤-٨٥، وابن مسكويه، تجارب

الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ٧٢-٧٥.

(٩٦) لم تصنف الوزير الخصيبي حين قال: «كان ابن الفرات نافذاً في عمل الخراج وتدبير البلاد وجباية

المال، وافتتاح الأطراف، وألقى من علي بن عيسى في سياسة الملك. وكان علي بن عيسى كثير التدين، شديد

التصون، عفيفاً عن المال وله مذهب في الترسّل لا يلحق فيه أحد ولا ابن الفرات». انظر: الصابي، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٩٧) Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, pp. 248-249.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٦-٢٤٨.

ثم جاء علي بن عيسى في وزارته الثانية فوجد المالية في حالة مؤلة. فحاول تحسين الوضع بأن جعل التقارير المالية تعمل أسبوعياً بدل أن تكون شهرية والحسابات تعمل يومياً. ثم أنقص الرواتب كثيراً، وألغى الرواتب غير الضرورية. ووجد الكتاب أنفسهم يشتغلون ساعات طويلة لقاء أجور قليلة. فصار علي مكروها يلقي الشتم والسب من البعض علناً ومع كل ذلك لم يعبأ بهم^(١٠٠). وطلب من المقتدر أن يهتم بحراسة الخزينة الخاصة بعد أن برهن له أن السرقة قامت بدورها في تفريغها، حيث أظهر له سبحة جوهر ظن المقتدر أنها في الخزينة، بينما وجدها علي في سوق الفسطاط^(١٠١).

وبعد شهور من وزارته جابهته مشكلة نفقات الجيش. فقد اضطرب الفرسان مدة أسبوع، ونهبوا الدور والحوانيت وحتى بعض قصور الخليفة كالشريا ولم يهدأوا إلا بعد أن وعدهم مؤنس بإجابة طلباتهم. فوجد علي أن صاحب ديوان الجيش لم يدفع لهم رواتب عدة شهور، واحتجن لنفسه كميات كبيرة منها. وعندئذ صرف علي صاحب الديوان وكتابه وصادرهم على كميات كبيرة. واستطاع أن ينفذ وعد مؤنس، فسمح له أن يختار المقاطعات التي يعتمد على إيرادها لدفع النفقات. وهذا الحادث حمله على إعادة النظر في مرتبات الجيش وأرزاقه^(١٠٢).

وكان سبب استقالته أن الجند طلبوا زيادة مرتباتهم فوافق المقتدر على زيادة دينار واحد لكل جندي^(١٠٣). ولما عيّن ابن مُقْلَة بعده قال علي: «حدث يجب الرئاسة، ويراعي يومه دون غده... أليس تدبير الخلافة إلى قوم مبلغ عقولهم أنهم يظنون أن ابن مُقْلَة ينهض بما أعجز أنا عنه ويستقل بما أتفادى منه، إنا لله وإنا إليه راجعون. ذهبت والله الأمور»^(١٠٤).

وفعلًا اضطربت الأمور بعد استقالة علي، وأصاب الخزينة عجز مزمن، وصارت غير قابلة لأي إصلاح بعده. فسلیمان بن الحسن وجد في بيع الضياع السلطانية مورده الأول لسد النفقات، ولكن هذا المورد لم يكف لسد العجز^(١٠٥).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٧ - ٢٥٩.

(١٠١) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ١٣٠.

(١٠٢) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ٢٥٣ و ٢٥٩ - ٢٦٠، والأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء.

(١٠٣)

Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, p. 271.

(١٠٤) الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليهِ الجزء

الثامن من كتاب التاريخ له، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

(١٠٥)

Bowen, *Ibid.*, p. 299.

والكلواذاني وجد وضعه حرجاً جداً فديوان السواد وبعض الموارد رفعت من إشرافه، ومنعه مؤنس من تعقب بعض المدينين للدولة^(١٠٦). والتجأ إلى الخزينة الخاصة لاقتراض ٧٠,٠٠٠ دينار، فأغضب المقتدر بذلك واضطر إلى تقديم استقالته^(١٠٧).

وأخيراً وجد المقتدر في نزاعه الأخير مع مؤنس أنه لا يستطيع دفع نفقات الجيش. ولما استعان بوالدته ادعت أنها لا تملك شيئاً، وهكذا إنهار أساس الدولة المالي ولقي المقتدر حتفه^(١٠٨).

رعب مؤنس من مقتل الخليفة إذ كان يشعر بأن سلطانه مرتبط بسلطان سيده^(١٠٩). وأخذ يشعر بأن كل من اشترك في تلك الجريمة سيلاقي خاتمة مريعة^(١١٠).

أصبح مؤنس سيد الموقف وتحتم عليه حفظ النظام واختيار خليفة جديد. فأراد مبايعة أبي العباس بن المقتدر، لتقواه، وجودة آرائه ولأن علاقته به كانت حسنة. ولكن جماعته ثنوه عن عزمه، لأنهم أرادوا التخلص من تدخل الحرم بعد أن لا قوا الأمرين من تدخل السيدة، جدة أبي العباس. وأخيراً وقع الاختيار على القاهر فأجلسه مؤنس على دست الخلافة^(١١١).

ولكن مؤنساً لم يرتح لهذا الاختيار، لأن القاهر كان فقيراً جداً، فلم يستطع قبول شروط مؤنس بمنح دراهم البيعة للجيش كما هي العادة^(١١٢). كما إنه كان يختلف عن المقتدر في كل شيء عدا إدمان الشراب. فكان شديد الطمع بينما كان المقتدر كريماً. وكان ثابت الرأي حقوداً، قاسياً، غداراً^(١١٣). وفي سبيل الحصول على الأموال نسي حسنات السيدة، وعذبها بقسوة إلى درجة أنها ماتت بعد أسابيع

(١٠٦) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ٢١١.

(١٠٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٧-٢١٩؛ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٤٧، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ١٦٤.

Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, p. 318. (١٠٨)

(١٠٩) ولذلك أفسد الخطة التي أدت إلى خلعها في المرة الثانية. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(١١٠) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(١١١) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٢٣٧ و ٢٤١-٢٤٢ وص ١٨٠-١٨٢ على التوالي، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ٧٦.

(١١٢) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(١١٣) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٢٤٠، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٤٨.

قليلة^(١١٤). بقي على مؤنس بعد اختيار الخليفة، انتخاب وزير يرضاه. فمال إلى علي بن عيسى، ولكن يلبق صرفه عن ذلك، لأن سياسة علي في الاقتصاد لا تصلح لمعاملة الجيش. فأسندها إلى ابن مُقَلَّة. وفي هذا الدليل الكافي على أن السلطة قد آلت إلى الجيش وأصبح صاحب الحول والطول، وإليه يرجع إبرام كل كبيرة وصغيرة. ولذلك كان الوضع ينذر بالشر.

لم يكن لابن مُقَلَّة هم سوى المحافظة على مركزه. فسعى إلى جمع الأموال لإرضاء الجيش واستمالته، باتباعه سياسة المصادرة على نطاق واسع لأنفه الحجج لدرجة أنه أغضب مؤنساً أكثر من مرة^(١١٥).

وسرعات ما ساءت العلاقة بين الخليفة والمحيطين به. فإن أتباع المقتدر ظهوروا من جديد ومنهم محمد بن ياقوت الذي لاحظ تسلط مؤنس وأنصاره. فحاول التقرب من الخليفة، وكسب ثقته فوفق إلى ذلك، فأوجس ابن مُقَلَّة خيفة من هذا الحادث، ووشى إلى مؤنس بأن الخليفة ومحمد يتآمران ضده. فهرب ابن ياقوت وبقي الخليفة شبه سجين في قصره، يحيطه الحرس لئلا يسمح للخليفة بالاتصال بأنصاره. وشددت الرقابة عليه لدرجة أن أواني الطعام كانت تفحص قبل إدخالها.

ضاق القاهر بهذا الوضع ذرعاً وحاول التخلص منه. فاستغل الخصومة الداخلية في الجيش. فمؤنس بتقريبه يلبق وابنه علي أغضب اثنين من كبار أنصاره أحدهم طريف السبكري. هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى كان الساجية غير راضين عن مؤنس لأنه لم يحقق وعده بزيادة رواتبهم. وعلى الرغم من شدة المراقبة على القصر بدأت المؤامرة.

ولكن التحريض بدأ من الجهة الثانية؛ إذ اكتشف ابن مُقَلَّة أن القاهر قرر عزله وتولية محمد بن القاسم (أبي الحسن) محله. وعندئذ ألح على أصحابه بعزل القاهر وتولية ابن المكثفي (محمد) الخلافة. فوافق يلبق وابنه وأقسما يمين البيعة سراً. وأخيراً وافق مؤنس ودبرت خطة التنفيذ وهي أن يقوم علي بن يلبق بمقابلة الخليفة وسط الليل بحجة أن القرامطة هاجوا الكوفة وأنه جاء يطلب تفويضاً من الخليفة. وبهذه الوسيلة يلقي القبض عليه^(١١٦). إلا أن الخليفة اكتشف المؤامرة ودعا الساجية إلى

(١١٤) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٨٣، و Bowen, *The Life and Times of* «Ali Ibn Isà», *the Good Vizier*, p. 323.

(١١٥) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٨٥، وابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ٢٤٥-٢٤٦.

Bowen, *Ibid.*, pp. 327-328.

(١١٦)

القصر سرّاً. فأخفق علي بن يلبق واختفى، ثم جيء به بعد أيام قلائل فجلد وسجن بعد أن غرم. ثم قبض على يلبق نفسه وأودع السجن مع ابنه وعندئذ أدرك ابن مُقْلَة حراجة الموقف فاختمى هو وكتابه ثم التفت الخليفة إلى مؤنس وأراد القبض عليه فأرسل يطلب مقابلته مدعياً بأنه الخليفة لا يستغني عن مشاورته وسداد آرائه. وتردد مؤنس أولاً ثم جاء. فلقي ما لقي يلبق وابنه^(١١٧). وصدرت الإرادة بقتل الثلاثة عندما شغب أتباع مؤنس بعد أسابيع يطالبون بإطلاقه (شعبان ٣٢١ هـ/ آب/ أغسطس ٩٣٣ م) وتنفس القاهر الصعداء وأراد أن تكون سلطته حقيقية. فاستوزر محمد بن القاسم، وقتل ابن المكتفي بفضاعة ولقب نفسه «المنتقم من أعداء الدين»، ودفع للجيش رواتبه. وبذا تحقق لديه أن سلطته أصبحت حقيقية^(١١٨).

ويظهر أن نشوة الفوز على خصومه أنسته الأخطار الباقية. فابن مُقْلَة لا يزال حراً وطريف الذي ساعده على تقوية مركزه عومل ببرودة ثم سجن كما إنه أهمل الساجية وعامل رؤساءهم بقسوة لثلاثاً يتحكموا فيه^(١١٩). ونحي محمد بن القاسم عن منصبه واستوزر الخصيبي آخذاً برأي طبيبه عيسى، (ذو الحجة ٣٢١ هـ/ كانون الأول/ ديسمبر ٩٣٣ م). واتبع طرقاً بلغت الغاية في القسوة والفضاعة في مصادرات الناس، مما أثار حنق البغداديين عليه^(١٢٠). وكان لزهده في معيشته أثر حسن وقي، ولا سيما عندما أمر بمنع الخمر ونفي المغنيات. ولكن انقلاب الشعوب كان عنيفاً عندما عرف أنه سكير وأن أوامره كانت لتقليل سعر الشراب الذي كان مستهتراً به^(١٢١).

وصار ابن مُقْلَة ينتهز الفرص للدس على الخليفة. فلما عرف أنه بنى غرماً تحت الأرض في قصره (ادعى الخليفة أنها بنيت لتكون حمامات للنساء) أشاع بأنها مطابق ليسجن بها الخليفة أعداءه. وقويت الإشاعة عندما سجن القاهر بها بعض القرامطة. واستعمل ابن مُقْلَة منجماً ليقنع أحد رؤساء الساجية سيما بأن القاهر يريد القبض عليه. ثم إن الحرس الحجرية أعداء الساجية، تدمروا من تصرفات القاهر وتفاوضوا مع أعدائهم واتفقوا معهم، ثم أجمعوا أمرهم (٦ جمادى الأولى ٣٢٢ هـ - ٢٤ نيسان/

(١١٧) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٩ - ٢٦٤ و ٢٦٦؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ٧٩ - ٨٢، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(١١٨) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٤ - ٢٦٦ و ٢٦٨.
(١١٩) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٨٢.
(١٢٠) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٠ - ٢٧٢.
(١٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٤ - ٢٨٥، وعريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ١٨٣ - ١٨٥.

أبريل ٩٣٤ م) وأحاطوا بالقصر فجأة. ولما أسرع الوزير والحاجب لتنبيه الخليفة للخطر وجدها ثملاً. ولم يبق إلا بعد فوات الأمر فألقي القبض عليه وسجن^(١٢٢).

وهكذا ذهب القاهر ضحية طغيان الجيش وتكالب رؤسائه وجشعهم. وجيء بأبي العباس بن المقتدر - وكان سجيناً - فبوع ولقب بالراضي. وأجبر القاهر على التنازل عن الخلافة ثم سملت عيناه وبهذا سقط آخر حق من حقوقه.

رغب الراضي في استيزار علي. ولكن هذا اعتذر لضعفه وكبر سنه. فأسندها إلى ابن مُقْلَة الذي تمكن من إغراء رؤساء الساجية ولا سيما (سيما الشراي) بكمية من المال وتعهد بدفع نصف مليون دينار عطايا للبيعة^(١٢٣).

وفي هذا الوقت استقل البويهيون في فارس، وظهر البريديون (وأشهرهم أبو عبد الله البريدي)^(١٢٤)، وتمكنوا بواسطة صداقتهم لابن مُقْلَة وبخيث أساليهم من التدرج من جبة عاديين إلى حكام بيدهم خوزستان يحكمونها حكماً مستقلاً. وكانوا مثلاً للظلم والإرهاق في الجباية^(١٢٥). وفي هذا الوقت صار لابن رائق مركز مهم. فقد كان من مؤيدي القاهر فكافأه بولاية البصرة. وترضاه ابن مُقْلَة بعد اخفاقه في الحصول على الحجابة بإسناد قيادة الجيش والشرطة في واسط إليه. فصار شخصية يقام لها ويقعد، كما إن الحسين بن أبي الهيجاء الحمداني تنفذ في منطقة الموصل وديار ربيعة لدرجة أنه قتل عمه سعيداً الذي ولاه الخليفة على الموصل أملاً بالحصول على بعض الدراهم من ديار ربيعة. وتمكن من إرشاء ابن مُقْلَة قائد الحملة المرسله لإخضاعه، وحصل على تولية من الخليفة وفشل المشروع^(١٢٦).

أما ابن مُقْلَة فقد وجد نفسه في حالة مالية حرجة، لسوء الإدارة والتدبير، وحاول الاقتراض من التجار على الحاصل الجديد فلم يفلح لعدم تمكنه من إرضائهم. هذا بالإضافة إلى أن حملة الموصل كلفته كثيراً. وزاد الوضع سوءاً ابن رائق الذي احتجج وأرد البصرة وواسط انتقاماً لعدم تعيينه حاجباً، أملاً من وراء ذلك إقالة الوزير فيحل محله.

وفعلاً عزل ابن مُقْلَة (١٦ جمادى الأولى ٣٢٤ هـ / ١١ نيسان / أبريل ٩٣٦ م).

(١٢٢) Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, pp. 323-325.

(١٢٣) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٠-٢٩١.

(١٢٤) سموا كذلك لأن جدهم كان صاحب بريد البصرة.

(١٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٤-٢٥٧، ٢٧٠، ٢٧٣-٢٧٤، ٣٠١، ٣٠٣، ٣١٩-٣٢١.

و ٣٣٩-٣٤٨.

(١٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٣-٣٢٧ و ٣٤٧-٣٤٨.

ولكن عزله كان نتيجة لدسائس ابن ياقوت. ثم وقع اختيار الجيش على علي بن عيسى^(١٢٧).

رفض علي الوزارة، وأخيراً اقترح أن يُستوزر أخوه عبد الرحمن على أن يساعده هو فقبلت التسوية. ولكن الأزمة المالية وصلت حداً بعيداً من السوء فبينما انحصرت سلطة الخليفة في بغداد وحواليها، لم تنقص النفقات الإمبراطورية، وبانت استحالة موازنة الدخل والخرج واشتدت الأزمة في رجب ٣٢٤ هـ/ حزيران/ يونيو ٩٣٦ م حين اضطر عبد الرحمن إلى طلب قرض من الخليفة مقداره ١٠,٠٠٠ دينار فغضب الخليفة وأمر بسجن الأخوين وأغرمهما^(١٢٨).

واستوزر الكرخي المشهور بقصره^(١٢٩) ولكن لم يجد مخرجاً من الأزمة، بل إنه لم يستطع الاستفادة من الموارد التي كانت لديه بصورة كافية، إذ وجدت بعد عزله صكوك لم تصرف. وبقي في الوزارة ثلاثة شهور. ثم استوزر الراضي سليمان بن الحسن. ولكنه أدرك استحالة استمرار الوضع لانفصال الولايات، وأخيراً اضطر الخليفة إلى قبول اقتراح ابن رائق وهو أن يقوم بتجهيز النفقات العامة، ودفع رواتب الجيش إن عهدت إليه القيادة والإدارة العامة^(١٣٠).

لقب ابن رائق أمير الأمراء، وصارت بيده رئاسة الجيش، وامتدت سلطته بصورة مباشرة إلى جباية الضرائب وعلى إدارة الحكومة المركزية وغدا اسمه يذكر مع اسم الخليفة في خطبة الجمعة.

(١٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٠ و ٣٢٩ - ٣٣٢.

(١٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٦ - ٣٣٨، والصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويلي الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، ص ٣٣٢ - ٣٣٤.

(١٢٩) قيل إن قوائم العرش أنقصت حوالى أربعة انجات ليعطيه الخليفة التحدث مع وزيره.

(١٣٠) اقترح ابن رائق قبيل سقوط ابن مُقْلَة بأنه إن عيّن وزيراً فإنه يتعهد بدفع كل النفقات وعلاوة على ذلك يخصص للخليفة مخصصات كافية. فلم يقبل الخليفة آنذاك بالاقترح، ولكن ابن مُقْلَة تخلى الآن عن طلب الوزارة لأنه أدرك تخير الوضع. انظر: Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, pp. 321-322.

الفصل الثامن

البويهى —ون

الخطوة :

(١) مقدمة جغرافية إثنولوجية

(٢) نشأة البويهيين

(أ) مبدأ أمرهم وتوسع نفوذهم حتى فتح بغداد

(ب) أصلهم

(٣) سياستهم في العراق

(أ) علاقتهم بالخليفة

(ب) سياستهم المالية

(٤) أسباب تدهورهم

(أ) الخصومة بين أفراد الأسرة المالكة

(ب) الجيش وأسباب أخرى

(٥) الأثر الاقتصادي والاجتماعي للبويهيين

أدى توسع الديلم في القرن الرابع إلى أن يدخل الجغرافيون تحت كلمة الديلم مجموعة الأراضي المحيطة ببحر الخزر والتي تحدها خراسان من الشرق والجنوب من الجنوب وأذربيجان من الغرب. أما بلاد الديلم الأصلية فهي منطقة البكائنة بين طبرستان والجنال وجيلان وبحر الخزر^(١). ويسكن الديلم الأراضي الجبلية على الجهة الشمالية لجنال البرز بين نهر سفيد رود ونهر شالوس الذي يصب في البحر على مسافة ١٨٠ كيلو متراً إلى الشرق من سفيد رود^(٢). ولعل الديلمة ينتسبون إلى أقوام غير

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، حققه ميخائيل جان دوغويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٣ (لندن: [مطبعة بريل]، ١٨٧٦)، ص ٣٥٣، وحدود العالم من المشرق إلى المغرب (طهران: دانكشاه طهران، ١٣٤٠هـ/١٩٦٢م)، ص ١٣٣ و ٣٨٤.

V. Minorsky, *La Domination des dailamites* (Paris: [s. n.], 1932).

إيرانية كانت تسكن في مناطق بحر قزوين في الزمن القديم، وفي العصر العربي كانت لغتهم لهجة إيرانية شمالية تختلف عن الفارسية التي هي لهجة جنوبية وبالأخص لهجة مقاطعة فارس، ولكن أغلبية الديلم كانوا قد أصبحوا إيرانيين بمعنى الكلمة في العصر الإسلامي^(٣). ويظهر أن الديلم كانوا ينقسمون اجتماعياً وأثنولوجياً إلى الأستانية «الذين يسكنون الأوعار والحصون والجبال من بلاد الديلم» واللاجية الذين «يسكنون صحارها والسهل من بلادها»^(٤).

وكان نظام الديلم الاجتماعي يستند إلى سلطة رؤساء العوائل. ثم جاء الحسن الأطروش ففضى على هذا النظام الأرستقراطي القديم والذي يركز على سلطة الكاتخدا (رب البيت) واستبدله بنظام التعاون بين مختلف طبقات الشعب وبذلك أفسح المجال للطبقات الواطئة أن تتقدم^(٥). أما دين الديلمة فيشوبه الغموض. فقد تخللت بلادهم الزرادشتية، ولعل المسيحية قد دخلتها أيضاً. والمسعودي يصرح بأنه يوجد في الديلم أناس على جهل بكل الأديان المعتمدة^(٦).

ولقد لاحظ المسلمون عندهم بعض العادات الغربية فالمقدسي يبين أنهم يحصرون الزواج بينهم داخل القبيلة^(٧).

وكانت منزلة النساء حسنة عندهم. يقول ابن مسكويه: «وكن يجري مجرى الرجال في قوة الحزم وأصالة الرأي والمشاركة في التدبير»^(٨). ويتحدث الكتاب عن شدة حزنهم ومبالغتهم في العويل على الأموات^(٩). ولم يكونوا متحضرين كبقية

(٣) المصدر نفسه.

(٤) أبو العلاء محمد بن علي بن حسول، تفضيل الأتراك على سائر الأجناد، باعتناء عباس العزاوي (استانبول: [د.ن.], ١٩٤٠)، ص ٣٠-٣١.

(٥) يقول البيروني عن الحسن أنه «أعاد اشتراك المردة مع الناس في الكذخداية». انظر: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*، تحقيق إدوارد ساخو (ليزيج: [د.ن.], ١٨٧٨)، ص ٢٢٤.

(٦) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. بارييه دو مينار وبافيه دو كورتني، ٩ ج (باريس: المطبعة العسكرية الإمبراطورية، ١٨٦١-١٨٧٦)، ج ٩، ص ٤، وج ٨، ص ٢٧٩.

(٧) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ٣٦٨. وللديلم رسوم عجيبة لا يزوجون إلى غيرهم.

(٨) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. أندروز، ج ٧ (القاهرة؛ أكسفورد: [د.ن.], ١٩٢٠-١٩٢١)، ج ٣، ص ٣١٣.

Minorsky, *La Domination des dailamites*, p. 5.

(٩) المقدسي، المصدر نفسه، ص ٣٦٩، و

الإيرانيين. «وكانت الفرس تسمي الديلم أكراد طبرستان»^(١٠). وكان البغداديون يحقرونهم ويرونهم جهالاً خشنين. يقول التنوخي: «كان الناس يتمثلون إذا ظلموا فيقولون أي شيء خبرنا، في يد الديلم نحن أم في يد الأتراك؟»^(١١). ويقول المقدسي عن الديلم: «لا ترى لهم لباقة ولا علم ولا ديانة»^(١٢). ولكن الديلم اشتهروا بالشجاعة؛ فالمقدسي يقر بأنهم أصحاب «دولة ورجلة وهيبة»^(١٣).

ويشيد صاحب *حدود العالم* بشجاعتهم وبقابليتهم الحربية ويبتن أنهم يستعملون الدروع والسيوف القصيرة في القتال^(١٤). واشتهروا بجمال وجوههم وشعورهم^(١٥). وكان عامتهم أكرة وفلاحين^(١٦).

٢ - وقد ساعدت وعورة البلاد على صعوبة إخضاعها وكان الساسانيون قد جعلوا قروين الحصن الأكبر ضد الديلمة كما كانت قلعة شالوس (Tchalus) ذات أهمية كبيرة أيضاً فجعلهما المسلمون نقطتي ارتكاز ضد الديلمة. ولكن هؤلاء لم يظهروا أمارات الخضوع أبداً. فلم تكن للحملات المتعددة التي أرسلت ضدهم نتائج ثابتة. ولم يكن المسلمون يجهلون جبال الديلم جهلاً تاماً. فيروي أن الحجاج أحضر خارطة للديلم وأظهرها لرؤساء الديلمة ليبتن لهم عبث المقاومة ما دامت أسرار بلادهم معروفة. ولكنهم نظروا إليها بشيء من عدم الاكتراث وأجابوا بأن الخارطة ناقصة إذ لا يرى فيها الفرسان التي تحرس الجبال^(١٧). وقد بقي سكان الديلم وجيلان وثنين أو زرادشتية حتى قبيل القرن الثالث للهجرة^(١٨). ثم تغلغل الإسلام في الديلم بطريقة سلمية؛ إذ التجأ إليها بعض العلويين الزيدية (١٧٥ هـ / ٧٩١ م) هرباً من الاضطهاد السياسي فقبلوا حلفاء حتميين ضد خلفاء بغداد.

(١٠) حزة بن الحسن الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩ - [[٩، ص ١٥١.

(١١) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، باعثناء مرغليوث (القاهرة: [د. ن.، ١٩٣١]، ج ١، ص ١٥٧، و Harold Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»* (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1928), p. 35.

(١٢) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ٣٥٥.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) حدود العالم من المشرق إلى المغرب، ص ١٧٣.

(١٥) المقدسي، المصدر نفسه، ص ٣٦٠ و ٣٦٨.

(١٦) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ١، ص ١٥٧، وحدود العالم من المشرق إلى المغرب، ص ١٧٣.

Minorsky, *La Domination des dailamites*, p. 5.

(١٧)

Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, p. 306.

(١٨)

وبعد سنة ٢٥٠ / ٨٦٤ قام هؤلاء الأئمة بدور هام وخلقوا من الديلم مركزاً جديداً للمقاومة، معادياً لبغداد ولأمراء خراسان (الذين حاولوا مد نفوذهم على مقاطعات بحر قزوين) على السواء^(١٩). وبالتدريج أنتجت الدعاية العلوية ما عجز عنه السلاح وهو تحويل أكثرية الديلم إلى الإسلام على المذهب الزيدي. كما إن الأئمة أنفسهم قد تدلموا وجعلوا قضية السكان المحليين قضيتهم.

وما دام الديلمة يقاومون دخول الإسلام فإن بلادهم كانت تعتبر دار حرب، وهذا يجعل للمسلمين حق تنظيم الحملات ضدهم للحصول على الرقيق. إلا أن الناصر حسن بن علي الأطروش وضع حداً لهذه الأعمال وهدم قلعة شالوس (٣٠٢ / ٩١٤) الموجهة ضد الديلمة.

ولحماية حق الديلمة في المراعي المشتركة التي أراد الطاهريون الاستيلاء عليها^(٢٠) تحالف العلويون أول الأمر مع الأمراء المحليين (العائلة الجستانية)^(٢١). ومن الديلم قاد الأئمة حملات خلال مناطق بحر قزوين وهكذا عودوا الديلمة على فكرة التوسع وجعلهم يشعرون بقوتهم. كما إن انتشار الإسلام بينهم أثار روح المغامرة فيهم^(٢٢).

وأخيراً نرى العلويين حوالى (٣٠٢ / ٩١٤) يصبغون حركتهم بصبغة شعبية ويشيرون الأهالي ضد الأمراء الجستانيين ويتسلمون السلطة بيدهم^(٢٣).

وقد انقسم العلويون على أنفسهم بعد وفاة الأطروش لأنه استخلف نسيبه الحسن بن القاسم الداعي إلى الحق فأسخط أبناءه.

ونشبت الحرب بين مدعي خلافته، وكان كل منهم يحاول استخدام الديلم لشجاعتهم^(٢٤)، فظهروا بسلسلة من الشيوخ المجازيين في خدمة العلويين وتقدمت لبدء احتلال إيران الغربية والجنوبية. ومما فسح المجال لهؤلاء الشيوخ أن الخصيبي دعا ابن أبي الساج سنة ٣١٥ هـ من أذربيجان لمحاربة القرامطة؛ فمانع ابن أبي الساج

(١٩) الحسن بن زيد: ٢٥٠ - ٢٧٠ هـ، أخو محمد بن زيد: ٢٧٠ - ٢٨٧ هـ، حسن بن علي الأطروش ٣٠١ هـ - ٣٠٤ هـ والحسن بن القاسم: ٣٠٤ - ٣١٦ هـ. انظر التفاصيل في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٢٠) W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, translated from the Original Russian and revised by the author with the assistance of H. A. R. Gibb, E. J. W. Gibb Memorial Series, New Series; V, 2nd ed. (London: Luzac and Co., 1928), p. 214, and Bowen, *Ibid.*, p. 308.

(٢١) انظر: ابن حنبل، تفضيل الأتراك على سائر الأجناس، ص ٣٢ - ٣٣.

(٢٢) Bowen, *Ibid.*, p. 306, and Minorsky, *La Domination des dailamites*, pp. 7-8.

(٢٣) Minorsky, *Ibid.*, p. 8.

(٢٤) Bowen, *Ibid.*, pp. 307-311.

(٢٤) انظر التفاصيل في:

منذراً بالخطر وقد جاء في جوابه: «أنا في ثغر أعظم من ثغور الروم وبإزاء سد أحصن من سد يأجوج ومأجوج وإن أخللت به انفتح منه أعظم من أمر القرامطة ولم يؤمن أن يكون سبباً لزوال المملكة في سائر النواحي». فلم يصنع أحد إلى إنذاره وكانت نتيجة ذلك وخيمة^(٢٥) فظهر من الديلم أولاً ليلي بن نعمان سنة ٣٠٨ - ٩٢٠ الذي استولى على نيسابور ولكن السامانيين قضوا عليه في السنة التالية. ثم ظهر في خدمة العلويين قائد شجاع اسمه ماكان بن كاكي الذي فتح آمل وطرده خصمه أسفار بن شيرويه منها. ثم أخذ الري من السامانيين، ودخلوها مع سيده الداعي. فاستغل أسفار بن شيرويه فرصة ترك ماكان لطبرستان فهاجمها وقتل الداعي مدافعاً عن آمل وطرده ماكان من الري.

وكان أسفار شخصية عسكرية خشنه كما إنه «كان لا يدين بملة الإسلام»^(٢٦) وقد رمى المؤذن من قمة المنارة في قزوین عند الأذان. ولم يطل أمد انتصاره إذ إن سوء إدارته وظلمه للرعية أدى إلى التذمر فقام ضده قائد مرداويج بن زيار وبالتحالف مع ماكان طرده من الري وهزمه وقتله. ثم أصبح مرداويج ضد ماكان وطرده من طبرستان^(٢٧). وصار بيده طبرستان وجرجان والري وشمال الجبال وأخيراً فتح همدان وهزم جيوش الخليفة فيها ونهبها^(٢٨).

وكان مرداويج إيرانياً بميوله طموحاً. فكان يقول: «أنا أرد دولة العجم وأبطل ملك العرب»^(٢٩)، وهو مؤسس السلالة الزيارية التي امتد نفوذها غربي إيران حتى الأهواز ولكنها استقرت مؤخراً في منطقة جرجان غرب استراباد. وأصل الزياريين من جيلان إلا أنهم كانوا أقرباء الديلمة، وكانت العائلة الزيارية (حتى ٤٢٨ - ١٠٢٩) أول سلالة إيرانية ثبتت مركزها غرب السامانيين.

إن تعاقب عدد من الرؤساء الديلمة على المسرح بعد سنة ٩١٠م يدل على القوة الكامنة في بلاد الديلم، وهي التي أدت أخيراً إلى ظهور أهم سلالة ديلمية وهي السلالة البويهية^(٣٠).

(٢٥) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ١، ص ١٥٦.

(٢٦) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٩، ص ٨ و ١٠.

(٢٧) ثم انتقل ماكان إلى خدمة السامانيين وسقط أخيراً في ثورة ضد سادته الجدد سنة ٣٢٩هـ/٩٤١م.

(٢٨) Bowen, *The Life and Times of 'Ali Ibn Isā, 'the Good Vizier'*, pp. 308-311, and Minorsky, *La Domination des dailamites*, p. 9.

(٢٩) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ/ [١٩٣٨ - ١٩٣٩])، ج ٦، ص ٢٦٨.

Minorsky, *Ibid.*, p. 9.

(٣٠)

كان مؤسسو الدولة البويهية الأخوة الثلاثة علي (وهو فيما بعد عماد الدولة) وحسن (ركن الدولة) وأحمد (معز الدولة) وأبوهم أبو شجاع بويه ومنه اشتق اسم العائلة. وكان صياداً فقيراً على بحر قزوين^(٣١) ويقطن في قرية كياكليس (Kiyakalich) في الديلم^(٣٢). وبعد نجاحهم وُضع لهم نسب يتصل بالملك الساساني بهرام جور أو بوزيره مهر نرسي^(٣٣) ويذكر ابن حنبل أن أبا إسحق الصابي نسبهم في كتابه التاجي الذي كتب لتمديد البويهيين بأمر عضد الدولة ويأشرفه إلى بني ضبة في العرب^(٣٤) وفي الوقت نفسه إلى بهرام جور^(٣٥).

كان الأخوة الثلاثة جنوداً مغامرين جربوا حظهم في خدمة ماكان فارتفع علي أكبر الأخوة بعبقريته الحربية إلى مركز هام وعندما دحر ماكان على يد مرداويج وانتقل إلى خدمة السامانيين اتضح أنه لا يستطيع القيام بنفقات جيش واسع. فطلب الأخوة منه بصراحة أن يسمح لهم بترك خدمته قائلين: «الأصلح لك مفارقتنا إياك لتخف عنك مؤنتنا ويقع كلنا على غيرك. فإذا تمكنت عاودناك»^(٣٦). وانتقلوا إلى خدمة مرداويج. وتميز علي بسرعة فولي على كرج سنة ٩٣٢ (بين أصفهان وهمدان) وأظهر كياسة في الإدارة وأحبه سكان المنطقة والعمال المحليون. فثارت شكوك مرداويج وعندئذ رأى علي أن من الحكمة أن يجمع ضرائب المنطقة لمدة سنة ويسير جنوباً إلى أصفهان. وفكر في دخول خدمة الخليفة، ولكن والي المنطقة المظفر بن ياقوت رفض، فاستطاع علي بحذقه الاستيلاء على أصفهان ودحر الوالي^(٣٧).

فاغتاز مرداويج وأرسل أخاه واشمكير ضد أصفهان فتراجع علي غرباً إلى أرجان واحتلها سنة ٩٣٣/٣٢١ ثم استطاع أن يحوز نصرأ باهرأ على والي الخليفة على

(٣١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٦٩. وينسب إلى قبيلة شيرزبل أفند حمزة الأصفهاني يسمير أشيرذيل آوند. انظر: الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، ص ١٥٣، و Minorsky, Ibid., p. 9. (٣٢)

(٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٩؛ ابن حنبل، تفضيل الأثرأ على سائر الأجناد، ص ٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية، مادة «بويهون»، و Bowen, The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier», p. 339. والمتنظم ينسبهم إلى سابور ذي الأكتاف. انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٧٠.

(٣٤) ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٥.

(٣٥) ويعلق ابن حنبل قائلاً: «فأول ظلم في الصابي - أن نسب ذلك الوالي إلى نسب مجهول ووقفه موقف مغرور مغرور. ثم تناسى ما أوجب له من النسبة العربية حتى نزح به إلى الدوحة الفارسية في بهرام جور ومعلوم تباين العرب والعجم في أنسابهم». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٦) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ١، ص ٢٧٧.

(٣٧) كان أتباع الوالي ٤٠٠٠ وأتباع علي ٧٠٠ ولكن مرتزقة الوالي كانوا من الديلم فانضموا إلى علي وخاصة أنه كَوّن له سمعة طيبة، فانتصر على خصمه. انظر: Minorsky, La Domination des dailamites, p. 10.

مقاطعة فارس سنة ٩٣٤. وفي سنة ٣٢٢ - ٩٣٤ تمكن أحمد بن بويه وكان عمره حوالى تسعة عشر عاماً من احتلال كرمان. ومنذ ذلك الحين لم يبق بيد الخلافة إلا حدود إيران الغربية، ففي خراسان كان السامانيون، وفي الري وأصفهان كان الزياريون وفي الجنوب كان الأخوة البويهيون^(٣٨).

ولم يرتح مرداويج بل قرر ضرب علي بن بويه. ولمهاجمته من جهتين أرسل جيشاً إلى خوزستان فهزم ياقوتاً والى الخليفة ولكن علياً فاوض مرداويج قبل أن يأتي ضده وقدم له الطاعة وأرسل أخاه الحسن كرهينة وأرسل الهدايا فرضي مرداويج.

ولما فتح مرداويج خوزستان بهذه السهولة فكر في مشروع أخطر إذ قرر فتح بغداد والقضاء على الدولة العباسية وإنشاء مملكة على الطراز الساساني مركزها طيسفون. وكان يقول: «أنا أرد دولة العجم وأبطل ملك العرب»^(٣٩)، ولكن حكم مرداويج لم يدم طويلاً لأنه كان شكس الطبع سيئ الأخلاق قاسياً. كما إنه بتقريبه الديلم أزعج الأتراك في جيشه فقتله الترك في عيد السدق سنة ٣٢٣/ ٩٣٥، وانهارت بموته مشاريعه العظيمة. ورجع الحسن بن بويه إلى أخيه^(٤٠).

وانتهز البويهيون الفرصة فاحتلوا أصفهان والري. ثم استمر توسعهم نحو الغرب، ومنذ سنة ٣٢٦ - ٩٣٧ دخل أحمد الأهواز واحتفظ بها برغم المقاومة التي لاقاها. ثم ازداد طموح البويهيين، ففي سنة ٣٢٨ - ٩٣٩ نسمع لأول مرة بأن أكبر الأخوة يريد التوجه لفتح العراق. ثم إن الأخ الأصغر أحمد هاجم ممتلكات الخليفة خمس مرات بين (٩٤٢ - ٩٤٥) متخللاً كل مرة إلى أبعد من سابقتها في العراق. وفي العراق انحلت أسرة البريديين في الجنوب (البصرة)، ومات أمير الأمراء توزون بالصرع، وتآمر عامل واسط مع أحمد بن بويه للتقدم إلى العاصمة والتي كانت تشكو الفوضى وسوء الإدارة والأزمة المالية. فهرب الأتراك شمالاً عند سماعهم بمقدمه ودخل أحمد بن بويه في مخابرات سرية مع الخليفة ودخل بغداد (دون مقاومة) في ١٧ كانون الثاني/يناير سنة ٩٤٦^(٤١).

ودخل أبو الحسن أحمد بن بويه على الخليفة «وأخذت عليه البيعة للمكتفي

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣٩) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٢٦٨.

(٤٠) Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*, p. 342, and Minorsky, *La Domination des dailamites*, p. 10.

(٤١) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢

Minorsky, *Ibid.*, p. 12.

ص ٨٤-٨٥، و

واستحلف له بأغلظ الإيمان وخواصه وحلف المكتفي لأبي الحسين بن بويه وأخويه وكتب بذلك كتاباً ووقعت فيه الشهادة عليهما.

وخلع الخليفة على أبي الحسين وطوقه وسوره وعقد له وجعله أمير الأمراء^(٤٢) ولقبه معز الدولة، ولقب علياً بعماد الدولة، ولقب حسناً بركن الدولة.

٣ - أ) وظهر التبدل كمجرد استبدال أمير بأمير. نعم، كان العصر البويهي متمماً لعصر أمير الأمراء في اتجاهاته، إذ إن البويهيين اتخذوا هذا اللقب وحلّوا محل الأمراء السابقين وبقي الخليفة شبحاً وساد الاتجاه العسكري في مؤسسات الدولة^(٤٣). ولكن بعض الأوضاع الجديدة جعلت وضع الخلافة ينتقل من سيئ إلى أسوأ. فقد جاء البويهيون على رأس جيش أجنبي وأنشأوا إمارة وراثية وكانوا شيعة زيدية^(٤٤)، لا يعترفون بحق العباسيين في حكم العالم الإسلامي^(٤٥). ولم يبق البويهيون الخلفاء العباسيين إلا لاعتبارات سياسية^(٤٦).

فقد أراد معز الدولة نقل الخلافة إلى أبي الحسن محمد بن يحيى الزيدي فحذره خواصه من سخط الناس ومخالفتهم لأن «عامة الناس في الأقطار... قد اعتادوا الدعوة العباسية ودانوا بدولتهم وأطاعوهم طاعة الله ورسوله وأوهم أولي الأمر»^(٤٧). وبيّنوا له مزية كون الخليفة عباسياً «فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه». وبيّنوا له الخطر على مركزه في حالة تعيين خليفة علوي قائلين: «ومتى أجلسست بعض العلويين خليفة - كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوه»^(٤٨)، وأن السلطة ستصبح بيد الخليفة أما هو فسيكون مجرد تابع «إذا بايعته...»

(٤٢) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٣٤٠.

(٤٣) انظر: ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٥.

(٤٤) يقول ابن حسول: «والغالب على الدياليم التشيع فإنهم أسلموا على أيدي الناصرية «وهم زيدية»».

انظر: ابن حسول، تفضيل الأتراك على سائر الأجناس، ص ٣٢.

(٤٥) الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٠ هـ/

[١٨٧٣ م])، ج ٧، ص ١٤٩.

(٤٦) جاء في مادة البويهيين (Buwayhids) ما يلي: «But for these wild warriors, religious questions were of quite subordinate importance».

انظر: «Buwayhids» in: *Encyclopedia of Islam*.

(٤٧) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الجماهير في معرفة الجوهر، باعتناء ف. كرنكو (حيدر آباد

الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥ هـ/ [١٩٣٦ م])، ص ٢٣ - ٣٣.

(٤٨) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٤٩.

أطاعه الديالمة ورفضوك وقبلوا أمره فيك»^(٤٩). فأعرض الأمير عن عزمه وفضل أن يستبد في ظل شبح خليفة على أن يكون تابعاً لخليفة يستصوب إمامته. وبمجيء البويهيين انحط مركز الخليفة من سيئ إلى أسوأ وفقد بقية الحرمه والنفوذ التي كانت له في تسيير دفة الدولة. «وكان من أعظم الأسباب في ذلك أن الديلم كانوا يتشيعون ويغالون في التشيع ويعتقدون أن العباسيين غصبوا الخلافة وأخذوها من مستحقيها فلم يكن عندهم باعث ديني يحثهم على الطاعة»^(٥٠) وسرعان ما ظهرت قلة احترام البويهيين للخلفاء العباسيين؛ فبعد اثني عشر يوماً من دخول البويهيين بغداد (الخميس ٢١ جمادى الآخرة ٣٣٤ - ٢٩ كانون الثاني/يناير ٩٤٦) خلع معز الدولة المستكفي لأنه اتهمه بالتآمر مع قواده ضده، وبمحاولته الاستنجاد بالحمدانيين، كما إنه لم يرض عن قبضه على رئيس الشيعة^(٥١). وكان الخلع بصورة مزرية؛ إذ تقدم ديلمان إلى الخليفة وهو في مجلسه ومعز الدولة حاضر «فجذباه وطرحاه إلى الأرض ووضعاه عمامته في عنقه وجراه فنهض حينئذ معز الدولة واضطرب الناس». وساق الديلمان المستكفي بالله إلى دار معز الدولة واعتقل فيها ونهبت دار السلطان حتى لم يبق فيها شيء «وأحضر معز الدولة أبا القاسم الفضل بن المقتدر وخاطبه بالخلافة ولقب المطيع بالله»^(٥٢). ولما هاجم ناصر الدولة الحمداني بغداد سنة ٣٣٥ هـ «ينحاصم عن الخليفة» سجن معز الدولة الخليفة. فلما أخفقت حملة ناصر الدولة «استحلف (معز الدولة) المطيع لله أنه لا يبغيه سوء ولا يمالئ عليه عدواً ثم أزال التوكيل عنه وأعادته إلى داره»^(٥٣). وفي ١٩ رمضان سنة ٣٨١/٩٩١ طمع بهاء الدولة بأموال الطائع وأخذ أملاكه^(٥٤). ونفذ ذلك بطريقة فظيعة؛ إذ زار الخليفة وبينما هو جالس تقدم أصحابه «فجذبوا الطائع بحمائل سيفه من سريره، وتكاثر الديلم فلف في كساء وحمل إلى بعض الزبازب وأصعد إلى الخزانة في دار المملكة». ثم خلع^(٥٥).

(٤٩) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢، ص ٨٧ (الحاشية).

(٥٠) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٤٩.

(٥١) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٦، و- Minorsky, *La Domination des daylamites*, pp. 12-13.

(٥٢) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٦-٨٧، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٣٤٢-٣٤٤.

(٥٣) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٥٠.

(٥٤) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠١.

(٥٥) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٥٦.

وقد كان الخليفة يُزار ولا يزور أحداً، إلا أن عضد الدولة تجاوز ذلك؛ فعند مجيئه من همدان إلى بغداد سنة ٣٧٠ نزل جسر النهروان «وطلب من الطائع أن يتلقاه فخرج إليه الطائع . . . وتلقاه»^(٥٦).

٣- ب) وبمجيء البويهيين أنشئت إمارة وراثية في قلب الخلافة، وبعد أن كان للخليفة في الفترة السابقة وزير ولأmir كاتب انعكس الوضع الآن^(٥٧) وصار البويهيون يتدخلون حتى في تعيين كاتب الخليفة^(٥٨). واستأثر البويهيون بالأموال بينما خصصوا للخليفة راتباً. فجعل معز الدولة للمستكفي خمسة آلاف درهم في اليوم^(٥٩). ثم خفض ذلك عند تعيين المطيع إلى ألفي درهم يومياً^(٦٠). وبعد أن افتتح البصرة سنة ٣٣٦ قطع معز الدولة ذلك الراتب عن الخليفة وأعطاه ضياعاً تدر مائتي ألف دينار سنوياً^(٦١)، ولكن البويهيين كانوا يتجاوزن أحياناً على وارد هذه الضياع حتى نقص واردها إلى خمسين ألف دينار في السنة^(٦٢). يقول ابن مسكويه: «ضياع الخدمة المرسومة بالخلفاء. وقد كانت (سنة ٣٦٤ هـ) متشذبة قد تحيفها أسباب معز الدولة ثم أسباب بختيار فمنهم من تغلب على حدودها ومنهم من استقطع الخليفة بعضها. ومنهم من ضمن منها ما لم ينصفه من نفسه فيه ولم يسهل إخراج يده عنه فرد عضد الدولة ذلك كله إلى حقه»^(٦٣). وكان الأمير أحياناً يُضطر الخليفة إلى أن يعطيه بعض المال، كما فعل بختيار سنة ٣٦١ هـ حين طلب أربعمئة ألف دينار بحجة الجهاد، فاضطر الخليفة إلى بيع جواهره وأثاثه لإجابة الطلب^(٦٤). وكانت أموال الخليفة أحياناً عرضة للمصادرة، كما فعل معز الدولة بالمستكفي وبهاء الدولة بالطائع.

ويتضح زوال سلطة الخليفة من كتاب المطيع سنة ٣٦١ - ٩٧١ إلى بختيار حين طلب هذا منه مالاً للجهاد مدعياً أن ذلك من واجب الإمام. قال المطيع: «الغزو

(٥٦) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٢.

(٥٧) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ١٤٧.

(٥٨) انظر: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريذة، ج ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ - ١٩٤١)، ج ١، ص ٢٢.

(٥٩) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٤٨.

(٦٠) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢، ص ٨٧.

(٦١) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٨، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٣٥٧.

(٦٢) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٥٧.

(٦٣) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٨.

يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي والي تدبير الأموال والرجال. وأما الآن وليس لي منها إلا القوت القاصر عن كفائي وهي في أيديكم وأيدي أصحاب الأطراف فما يلزمني غزو ولا حج ولا شيء مما تنظر الأئمة فيه. وإنما لكم مني هذا الاسم الذي تحطبون به على منابرکم تسكنون به رعاياكم. فإن أحببتكم أن أعتزل اعتزلت عن هذا المقدار أيضاً وتركتكم والأمر كله»^(٦٥). وفي سنة ٣٨١ هـ كتب القادر عند تعيينه للخلافة إلى بهاء الدولة كتاباً جاء فيه: «فقد أصبحت سيف أمير المؤمنين لأعدائه والحاضي دون غيرك بجميل رأيه والمستبد بحماية حوزته ورعاية رعيته والسفارة بينه وبين ودائع الله عنده»^(٦٦). ولم يكتف البويهيون بأخذ السلطة عملياً بل أخذوها نظرياً بأن جعلوا الخلفاء يفوضونها إليهم بصورة رسمية علنية. ففي سنة ٣٦٩ هـ، وفي حفل مهيب فوض الطائع السلطة لعضد الدولة قائلاً: «قد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله تعالى إلي من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتديرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وأسبابي، فتول ذلك مستخيراً بالله» وأنهى كلامه قائلاً: «أمرك بما أمرك الله به وأناك عما نهاك الله عنه وأبرأ إلى الله عما سوى ذلك»^(٦٧).

وفي سنة ٣٨١ هـ اجتمع الأشراف والقضاة والشهود عند القادر وسمعوا يمينه بالوفاء لبهاء الدولة و«لفظه بتقليده ما وراء بابه مما تقام فيه الدعوة»^(٦٨).

ولم يقتنع البويهيون بأخذ السلطة بل شاركوا الخلافة في امتيازاتها الأخيرة في شاراتها؛ فقد كانت الخطبة في بغداد رمز سيادة الخليفة السياسية فلم يمض ربع قرن حتى اغتصب البويهيون هذا الامتياز وأصبح اسمهم يذكر مع اسم الخليفة في خطبة الجمعة. بدأ عضد الدولة بذلك سنة ٣٦٩ هـ ثم صار سنة لمن جاء بعده من الأمراء^(٦٩). والخطبة لأمر معناها اعتراف الخليفة بسيادته في بغداد^(٧٠). وأغرب من هذا أن عضد الدولة اختلف مع الطائع فحذف اسمه من الخطبة لمُدَى حوالي شهرين (٢٠ جمادى الأولى - ١٠ رجب سنة ٣٦٤ هـ)^(٧١).

(٦٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٧.

(٦٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٥٩ - ١٦٩.

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٠؛ ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٧ - ٣١٨ (الحاشية)، وقطب الدين محمد بن علاء الدين أحمد بن محمد بن قاضي خان محمود النهرواني، الإعلام بأعلام بيت الله الحرام (د. م.): [المطبعة الخيرية، ١٨٨٧]، ص ٧٨.

(٦٨) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٦٠.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١١٥، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٦.

(٧٠) Amir Hasan Siddiqi, *Caliphate and Kingship in Medieval Persia* (Lahore: Shaikh Muhammed (٧٠) Ashraf, 1942), pp. 111-112.

(٧١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٧٦.

وصارت السكة وهي الرمز الثاني لسيادة الخليفة بيد البويهيين. فحذفوا لقب أمير المؤمنين واكتفوا بذكر اسم الخليفة على النقود. في حين أن الأمير البويهي لم يكتف بذكر اسمه بل أضاف إليه لقبه وكنيته، وأضيف أحياناً اسم رئيس العائلة البويهية وألقابه، بل وحتى ألقاب ولي العهد في بعض الأحيان، كل ذلك على النقود المسكوكة ببغداد^(٧٢). وأدى إشراف البويهيين على السكة إلى أنهم نقشوا عليها أحياناً ألقاباً لم يمنحها الخليفة لهم. فمثلاً وجد لقب شاهنشاه بجانب اسم عضد الدولة على قطعة نقود ضربت بتاريخ سنة ٣٧٠ هـ، مع إن اللقب لم يمنح قبل جلال الدولة. ودراسة النقود في العصر البويهي تبين تذبذب عقرب الساعة بين الأمير والخليفة؛ ففي إمارة أمراء أقوياء يذكر اسم الخليفة على الخلف بينما يذكر على الوجه في إمارة الضعفاء^(٧٣).

وكان من شارات الخلافة قرع الطبول على أبواب الخليفة في أوقات الصلوات الخمس. فحاول معز الدولة أن يساهم في هذا الامتياز فأخفق ولكن عضد الدولة أجبر الطائع (سنة ٣٦٨) على أن يمنحه حق ضرب الطبول على بابه ببغداد ثلاث مرات يومياً (الغداء والمغرب والعشاء)^(٧٤). فجرت العادة بذلك حتى تجاوزها كل من سلطان الدولة وأبي كاليجار وجلال الدولة حتى قرعت الطبول لهم خمس مرات يومياً برغم احتجاج الخليفة^(٧٥).

وهكذا سلب البويهيون السلطة من الخلفاء وشاركوهم لأول مرة في تاريخ العباسيين في كل شارات الخلافة ومميزاتها. وقد فكر عضد الدولة في مشروع جريء؛ إذ طمع بنقل الخلافة إلى البيت البويهي. يقول ابن مسكويه: «دبر عضد الدولة (سنة ٣٦٩) أن يقع بينه وبين الطائع لله وصلة بابنته الكبرى». ففعل ذلك وعقد بحضرة الطائع لله بمشهد من أعيان الدولة والقضاة على صداق مئة ألف دينار وبنى الأمير فيه على أن يرزق ولداً ذكراً منها فيولى العهد وتصير الخلافة في بيت بني بويه. ويصير الملك والخلافة مشتملين على الدولة البويهية^(٧٦).

وتجاوز عضد الدولة المألوف في المراسيم؛ ففي سنة ٣٦٧ ركب إلى دار الخلافة

(٧٢) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢،

Siddiqi, Ibid., p. 112.

ص ٨٥، و

Siddiqi, Ibid., p. 113.

(٧٣)

(٧٤) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٦، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم،

ج ٧، ص ٩٤.

(٧٥) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٠.

(٧٦) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٤.

فخلع عليه وتوج وطوق وسور «وعقد له «الخلافة» لوائين بيده أحدهما مفضض على رسم الأمراء والآخر مذهب على رسم ولاية العهود ولم يعقد هذا اللواء الثاني لغيره قبله ممن يجري مجراه وكتب له عهداً وقرأ العهد بحضرته ولم تجر العادة بذلك وإنما كانت العهود تدفع إلى الولاية بحضرة الخلفاء، فإذا أخذه الرجل منهم قال له هذا عهدي إليك فاعمل به»^(٧٧). فهل كان عضد الدولة يحلم بولاية العهد؟ ولا ضرورة لبيان أن جميع خلفاء القرن الرابع كانوا من اختيار البويهيين يولونهم ويعزلونهم حسب ما تمليه مصالحهم.

٣- ج) ولم يبق للخليفة إلا نفوذه الديني فأخذ يتمسك به ويؤكدده. يقول البيروني (الذي كتب في خلافة القائم) إن الدولة والملك قد انتقل من آل العباس إلى آل البويه، والذي بقي في أيدي العباسيين إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرئاسة الدينية من غير ملك ولا دلالة^(٧٨).

وقد صرح المطيع سنة ٣٦٣ هـ في عهده للطائع بحقيقة مركزه فقال في كتاب التنازل: «هذا ما أشهد على متضمنه أمير المؤمنين لفصل المطيع لله حين نظر لدينه ورعيته وشغل بالعله الدائمة عن ما كان يراعيه من الأمور الدينية اللازمة وانقطع افصاحه (ثقل لسانه بفالج أصابه) عن بعض ما يجب لله عز وجل فرأى الاعتزال . . . » إلخ^(٧٩).

وليس من باب المصادفة أن تنتشر الأخبار بتدين القادر وإكثاره البر والصدقات واتصاله بالزهاد^(٨٠). وقد تدخل القادر في أمر العقائد فعمل كتاباً في الأصول على مذهب أهل الحديث، وكان يقرأ كل جمعة في حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدي^(٨١). وكتب كتاباً قرأه على الأشراف والقضاة والشهود والفقهاء «يتضمن

(٧٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٧.

(٧٨) البيروني، الآثار الباقية من القرون الخالية = *Chronologie orientischer volker*، ص ١٣٢.

(٧٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٦٦.

(٨٠) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٦٠ - ١٦١، وأبو شجاع محمد بن الحسين الروذائري، ذيل تاريخ ابن مسكويه، نشره هـ. ف. أمدرود (القاهرة): [د. ن.].، ص ٣٠٨؛ محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧ هـ/ ١٨٩٩ م)، ص ٣٩١.

(٨١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٦١ وج ٨، ص ١٠٩، ومتمز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٢٣.

الوعظ وتفضيل مذهب السنة والطعن على المعتزلة»^(٨٢). أليس في هذا دليل على تركيز الخليفة مجهوده على الدين وشعوره بأنه ركنه الأخير ليستند إليه تجاه قوة البويهيين السياسية؟ ولهذا كان الموظفون من أصحاب الخطط الدينية تابعين للخليفة دائماً؛ فتعين القضاة كان من امتيازات الخليفة حتى في أضعف حالاته ولا يجوز للقاضي الحكم إذا لم يفوضه الخليفة. ففي سنة ٩٦١/٣٥٠ ضمن أحدهم منصب قاضي القضاة بمائتي ألف درهم سنوياً فرفض الخليفة تعيينه أو مقابلته حتى في أيام الاستقبال. ولما عزل بعد سنتين رفض خلفه كل أحكامه لأنه اشترى وظيفته من الأمير البويهي^(٨٣). ولما حاول بهاء الدولة أن يسند منصب قاضي القضاة إلى شيعة لم ينجح لأن الخليفة رفض تعيينه^(٨٤).

وكان أئمة المساجد مسؤولين تجاه الخليفة مباشرة وهم عادة ينفذون أوامره. وكان الأئمة يلاحظون أن لا تحدث بدعة؛ ففي سنة ١٠٢٩/٤٢٠ أدخل الشيعة في الكرخ بدعة في الخطبة فعين الخليفة خطيباً خاصاً بالكرخ فرُجم وقت الصلاة إلا أن زعماء الشيعة اعتذروا للخليفة واستأذنوا منه أن تقرأ الخطبة باسمه كالمعتاد فسمح بذلك^(٨٥). وهذا يوضح لماذا كان الفقهاء والقضاة والوعاظ يكوّنون حزباً يؤيد الخليفة، وقد استعمله الخلفاء في دور ضعف البويهيين وسيلة لتهديد الأمراء وتقيد تصرفاتهم؛ فحين غضب القائم على جلال الدولة لأنه لم يؤدب غلاماً له اعتدى على مزرعة للخليفة «أمر سنة ٤٢٦ القضاة بالامتناع عن الحكم والفقهاء بترك الفتاوى والخطباء بأن لا يحضروا أملاًكاً ولا يعقدوا عقداً»^(٨٦)، فاضطر جلال الدولة إلى ترضيته^(٨٧).

ولذلك فبالرغم من ضعف الخليفة كان لنفوذه الديني أثر في الجمهور لأنه بقي بالنسبة إلى السُّنة مصدر السلطان ورمز الشريعة. وأخذ الفقهاء يؤكدون أنه الرئيس الأعلى للمسلمين كما يتضح ذلك في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي الذي أكد

(٨٢) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٢.

(٨٣) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢، ص ١٨٩ و ١٩٦.

(٨٤) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٩، ص ١٢٩.

(٨٥) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٧٩، و Siddiqi, *Caliphate and Kingship in Medieval Persia*, pp. 128-129.

(٨٦) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٨٢.

(٨٧) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٢٨ - ١٢٩.

السيادة السياسية والدينية للخليفة. وبواسطة هذا النفوذ استرجع الخلفاء بعض سلطانهم في النصف الأول للقرن الخامس الهجري. ويشير الفخري إلى هذا الانتعاش، إذ يذكر عن القادر المتوفى سنة (٤٢٢): «وفي أيامه رجع وقار الدولة العباسية ونما رونقها وأخذت أمورها في القوة»^(٨٨). ويقول عن خلفه القائم: «وزاد به وقار الدولة ونمت قوتها»^(٨٩).

كما أن نفوذ الخليفة الديني يبين اضطراب البويهيين برغم طموحهم إلى إبقاء السلطة الشرعية للخليفة؛ إذ كان من اللازم إصدار عهد بالتولية للأمير عند تبدل الخليفة أو الأمير وذلك لإرضاء الرأي العام. فيُعقد اجتماع يدعى إليه كبار الموظفين ورجال الحاشية والقواد والفقهاء والقضاة ثم يتقدم الأمير بتواضع واحترام أمام الخليفة ويقبل يده ويضع العهد على رأسه إجلالاً له، ثم تُقرأ محتويات العهد بصوت عالٍ ويقسم كل من الأمير والخليفة - الأول بالولاء وصدق الطاعة والثاني بالوفاء وخلوص النية^(٩٠). وكذلك كان على المتغلبين على الأطراف لتثبيت مركزهم أن يعترفوا نظرياً بسيادة الخليفة ويحصلوا منه على عهد بالتولية^(٩١). وكان هذا العهد مهماً في ترجيح الكفة في حالة النزاع بين أميرين مثلاً^(٩٢). ولكن يلاحظ أن العهود في الدور البويهي كانت تتوقف إلى حد كبير على رغبة الأمير ولا تصدر دون موافقته. والحقيقة أن أكثر الطامحين كانوا يتقدمون بطلب العهد إلى الأمير لا إلى الخليفة الذي كان عليه أن يصدر العهد عندئذ^(٩٣).

ولللخليفة امتياز آخر وهو منح الألقاب والتشريفات وكان يستطيع بواسطته أن يسترضي أو يتملق الأمير. ولما كان الأمراء مشغوفين بطلب الألقاب الفخمة من الخليفة كان هذا حذراً في إعطائها. وكان يحاول أن يبتكر اللقب المناسب في كل وضع؛ ففي سنة ٣٦٧ مُنح عضد الدولة لقباً جديداً وهو تاج الملة^(٩٤). وفي سنة

(٨٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، [تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ]، ١٢ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٥١ - ١٨٧١)، ص ٣٩١ - ٣٩٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(٩٠) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٣، ص ٨٤.

(٩١) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٣٥.

(٩٢) انظر: ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٩.

(٩٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٩٤) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٧٨.

٣٨١ لُقّب القادر بهاء الدولة بغياث الأمة^(٩٥). وفي سنة ٣٢٩ هـ زِيدَ في ألقاب جلال الدولة شاهان شاه الأعظم ملك الملوك، وخطب له بذلك، فغضب العامة ورجعوا الخطباء واستفتي الفقهاء في جوازه فأجازه اثنان وأنكره الماوردي المشهور^(٩٦)، ولكن اللقب استمر استعماله. وفي سنة ٤٣٠ مُنح جلال الدولة لقب الملك العزيز^(٩٧). وكان الخلفاء أحياناً يرفضون إعطاء بعض الألقاب، فلما طلب الأمير أبو كاليبجار لقب السلطان الأعظم مالك الأمم رفض طلبه^(٩٨). ولم يكتف البويهيون بألقاب الخلفاء بل كانوا يلقبون أنفسهم أحياناً بألقاب رفض الخليفة إعطاءها كلقب شاهنشاه الذي استعمله عضد الدولة^(٩٩).

وهذا النفوذ الديني للخليفة، وأهميته لتهدئة الرأي العام جعل البويهيين يتظاهرون باحترام عظيم للخلفاء ويبالغون في إظهار أبهة الخلافة في المناسبة وذلك لإرضاء الجماهير؛ ففي حفلة العهد إلى عضد الدولة سنة ٣٦٩ هـ «جلس الطائع على السرير وحوله مئة بالسيوف والزينة وبين يده مصحف عثمان وعلى كتفه البردة وبيده القضيب وهو متقلد سيف النبي (ﷺ) وضربت ستاره بعنقا عضد الدولة وسأل أن تكون حجاباً للطائع حتى لا تقع عليه عين أحد من الجند قبله. ودخل الأتراك والديلم وليس على أحد منهم حديد. ووقف الأشراف وأصحاب المراتب من الجانبين. ثم أذن لعضد الدولة فدخل. ثم رفعت الستارة فقبل عضد الدولة الأرض. فارتاع زياد القائد لذلك وقال بالفارسية. ما هذا أيها الملك؟ أهذا هو الله عز وجل؟ فالتفت إلى عبد العزيز بن يوسف وقال له فهمه فقل له: هذا خليفة الله في الأرض. ثم استمر يمشي ويقبل الأرض سبع مرات فالتفت الطائع إلى خالص الخادم فقال استدنه. فصعد عضد الدولة فقبل الأرض دفعتين. فقال له ادن إلي ادن إلي فدنا وقبل رجله وثني الطائع يمينه عليه وأمره فجلس على كرسي بعد أن كرر عليه «اجلس» وهو يستعفي فقال له: أقسمت لتجلس. فقبل الكرسي وجلس...»^(١٠٠). فما أغربها مهزأة سياسية!

(٩٥) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٦٣.

(٩٦) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٩٧ - ٩٨.

(٩٧) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٩٩.

(٩٨) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٥.

Siddiqi, *Caliphate and Kingship in Medieval Persia*, p. 199.

(٩٩)

(١٠٠) انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٩٨ - ١٠٠؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢، ص ٤١٧ - ٤١٨ (الحاشية)، والنهرواني، الإعلام بأعلام بيت الله الحرام، ص ٧٩.

ولأسباب سياسية كان البويهيون يصدرون الأوامر المهمة باسم الخليفة ويتوقيعه^(١٠١) وكذلك كان يطلب منه توقيع المراسلات الهامة مع الولاة^(١٠٢)، وحتى المقاولات التي تعمل مع أهل الضمان^(١٠٣). وعلى كل فقد كان الأمير يعمل ما يريد ويرسل الوثائق للخليفة لتوقيعها^(١٠٤).

٤ - السياسة المالية للبويهيين في العراق

تخرب نظام الري خلال فترة أمير الأمراء وكثرت البثوق في ضفاف القنوات فتدهورت الزراعة وأصبحت مساحات واسعة من الأراضي الخصبة خراباً.

وجاء البويهيون فأبدى بعضهم كمعز الدولة وعضد الدولة رغبة صادقة لإصلاح نظام الري ولتحسين شؤون الزراعة. ولكن إهمال آخرين وقلة خبرة البويهيين بصورة عامة بالإدارة وسوء تصرفات الجيش أضرت بالسكان وجعلت عصر البويهيين عصر تدهور مالي بالنسبة إلى العصور السابقة.

اهتم معز الدولة بتخفيف وطأة الخراب في البلاد ويقال إنه سأل علي بن عيسى: «الدنيا خراب والأمور على ما تراه من الانتشار فأشر بما عندك في إصلاح ذلك». فأجاب علي «ومن أول ما نظره الأمير وقدمه سد هذه البثوق فهي أصل الفساد وخراب» السواد، فقال معز الدولة: «وقد نذرت لله عند حضوري في هذه الحضرة إلا أقدم شيئاً على ذلك ولو أنفقت فيه جميع ما أملك»^(١٠٥). وفعلاً اعتنى معز الدولة بنظام الري ففي سنة ٣٣٤ سد بثق نهر الرقيل. ونظر إلى منطقة بادوريا الخصبة (غرب بغداد) ومنطقة النهروانات المهمة فوجد الزراعة فيها مهملة لخراب القنوات. فخرج بنفسه لسد نهر الروبانية في بادوريا وإلى النهروانات فسد بثاقها. وكان تأثير ذلك عظيماً؛ فعلى أثره «عمرت بغداد وبيع الخبز النقي عشرين رطلاً بدرهم»^(١٠٦). كما إنه كرى صدر (محول) نهر الخالص ليسهل دخول الماء إليه^(١٠٧). واهتم أيضاً بتحسين الزراعة في السواد حيث خرب كثير من الأراضي بتأثير الحروب والظلم

(١٠١) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٤.

(١٠٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٣.

(١٠٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٩.

(١٠٤) Siddiqi, *Caliphate and Kingship in Medieval Persia*, p. 125.

(١٠٥) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٦ - ١٠٧ (الحاشية).

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦١ (الحاشية) و١٦٥، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك

والأمم، ج ٦، ص ٣٩.

(١٠٧) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٠ (الحاشية).

فأرسل سنة ٣٣٤ أبا الفرج بن أبي هشام لتنفيذ ذلك. واعتنى بتنظيم موعد جباية الخراج. وفي سنة ٣٥١/٩٦٢ نقل وزيره الملهبي سنة ٣٥٠ الخراجية إلى سنة ٣٥١ ليتناسب موعد الجباية مع نضوج الحاصل^(١٠٨).

ولكن فراغ الخزينة وضرورة تجهيز الأموال والنفقات للجيش وقلة خبرة معز الدولة جرّته إلى اتباع سياسة زراعية هدامة في السواد. ويعطي ابن مسكويه وصفاً دقيقاً وتحليلاً ناضجاً لهذه السياسة^(١٠٩).

في سنة ٣٣٤ «أقطع قواده وخواصه وأتراكه ضياع السلطان وضياع المستترين»، وحق بيت المال في ضياع الرعية (أي الضرائب والرسوم عليها)^(١١٠). وكذلك «أقطع أكثر أعمال السواد على حال خرابه ونقصان ارتفاعه وقبل عودته إلى عمارته». وبتأثير الوسطاء والرشوات للوزراء أعطيت الإقطاعات «بعبء (معدلات إيجار) متفاوتة». ولما كان الجند لا يهتمهم إلا جمع المال فإنهم احتفظوا بالإقطاعات المربحة وردوا الخسارة إذ «لما أتت السنون وعمرت النواحي وزاد الارتفاع في بعضها بزيادة الغلات ونقص في بعضها بانحطاط الأسعار - وذلك أن الوقت الذي أقطع فيه الجند الإقطاعات كان السعر مفرط الغلاء للقط الذي ذكرناه - فتمسك الرابحون بما حصل في أيديهم من اقطاعاتهم ولا يمكن الاستقصاء عليهم في العبرة (أي لم يكن أخذ حقوق الخزينة بكاملها) ورد الخاسرون إقطاعاتهم فعوضوا عنها وتمت لهم نقائصها».

كما أن اهتمام الجند بجمع المال دون الاعتناء بتحسين الزراعة أدى حتماً إلى خراب قسم من الإقطاعات الجيدة. ولذا «اتسع الخرق حتى صار الرسم جارياً أن يخرب الجند إقطاعاتهم ثم يردوها ويعتاضوا عنها من حيث يختارون». أما الإقطاعات المرتجعة فإنها قلدت... من كان غرضه تناول ما يجده فيها (أي أخذ كل ما يجد) ورفع الحساب ببعضه (أي تقديم حساب إلى الخزينة ببعض الوارد) وترك الشروع في عمارتها. وما زاد الطين بلة أن اقتصر المقطعون على تدبير نواحيهم بغلمانهم ووكلائهم، فلا يضبطون ما يجري على أيديهم ولا يهتدون إلى وجه تسمير ومصلحة

(١٠٨) اتبع الملهبي طريقة اعتبار كل ٣٣ سنة قمرية تعادل ٣٢ سنة شمسية. انظر منشور الملهبي في: الحسين هلال بن المحسن أبو الصائبي، رسائل الصائبي، [اعتنى برسائل الجزء الأول شكيب أرسلان] (بعيدا، لبنان: [د. ن.]، ١٨٩٨)، ج ١، ص ٢٠٩ - ٢١٦، و A. Duri, «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century», (Ph. D. Thesis, University of London, School of Oriental and African Studies, [n. d.]), p. 4.

(١٠٩) هنا يظهر ابن مسكويه تفوقاً يجلب الانتباه على من سبقه من المؤرخين؛ فهو يعنى بنواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية فيحللها وينقد أثرها بدقة.

(١١٠) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٦.

ويقطعون أموالهم بضروب من الفساد. واعتاض أصحابهم مما يذهب من أموالهم بمصادرتهم وبالحيف على معاملتهم»^(١١١).

فنتج عن هذه السياسة الاقطاعية أن «انصرف عمال المصالح (يقصد بهم موظفي الري) عنه لخروج الأعمال عن يد السلطان، ووقع الاقتصار في عملها على أن يقدر ما يحتاج إليه لها (للري) ويقسط على المقطعين تقسيطات يتقاعدون بها وبأدائها وإن أدوها وقعت الخيانة فيها فلم تنصرف إلى وجوهها»^(١١٢). فأدى ذلك إلى أن «فسدت المشارب وبطلت المصالح (أي أعمال الري) وأتت الجوائح على الثناء (الزراع) وورقت (ضعفت) أحوالهم فمن بين هارب جال وبين مظلوم صابر لا ينصف وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن شره ويوافق. فبطلت العمارات»^(١١٣). وأعطيت الأراضي التي لم تقطع بالضمان إلى أكابر القواد والجند من جهة وإلى أصحاب الدرايع والمنتفعين من المدنيين من جهة أخرى. فحاول كل من الطرفين جمع المال بكل وسيلة وتجنب تدخل الدولة، واستغلال الفلاحين إلى أقصى حد. وخير وصف لتصرفهم كلمات المؤرخ العظيم ابن مسكويه إذ يقول: «فأما القواد فإنهم حرصوا على جمع المال وحياسة الأرباح ودعوى المظالم والتماس الحطائط (التخفيف من مقدار الضمان) . . . وأما أصحاب الدرايع فكانوا أهدي من الجندي إلى تغريم السلطان والحيلة عليه في كسب الأموال ونظر بعضهم إلى بعض فيما تجري عليه معاملاتهم وبذلوا المرافق واعتصموا بالوسائل . . . وتوالت السنون عليهم فتفردوا بنواحيهم وخلوا بمعاملتهم فمن مستعف يصادر ويغير رسمه وتنقص معاملته على قدر حاله وماله. ومن مانع جانبه فيخفف عنه الرسوم ويرتفق على ذلك منه بالأموال يتخذه الضامن عضداً في شدائده وعند مناظرة سلطانه ويصطلم المستضعفين»^(١١٤). فجزّ هذا الوضع الشائن الولايات والدمار على الزراع؛ إذ بطلت حسابات الدواوين وزالت رقابة العمال «فبطل أن يسمع لأحد ظلامة . . . واقتصر في محاسبة الضمناء على ذكر أصول العقد وما صح منه وبقي من غير تفتيش عما عوملت به الرعية وأجريت عليه أحوالها من جور أو نصفة ومن غير إشراف على احتراس من الخراب أو خراب يعاد إلى العمارة، وجبايات تحدث على غير رسم (أي جبايات إضافية) ومصادرات ترفع على محض الظلم، وإضافات إلى الارتفاع الوارد بغير عبرة (أي زيادة على المعدل الرسمي للجباية) وحسابات في النفقات لا حقيقة لشيء منها. ومتى تكلم كاتب من

(١١١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧ - ٩٨.

(١١٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨.

(١١٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧.

(١١٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨ - ٩٩.

الكتاب في شيء من ذلك فكان ذا حال ضمن ونكب واجتبح وقتل وباعه السلطان بالتطيف وإن كان ذا خلة أرضي باليسير فانقلب وصار عوناً للخصم ولم يكن بذلك بملوم لأن سلطانه لا يحميه إذا خاف ولا ينصره إذا قال»^(١١٥).

والخلاصة فإن معز الدولة أراد إصلاح نظام الري وإحياء الأراضي المهملة كما إنه أراد تكوين إقطاعات عسكرية ليربط الجند بالأرض. فكانت النتيجة خراب نظام الري ودمار الزراعة لعدم تمكن الحكومة من ضبط الجند.

وأثرت سياسة معز الدولة في الخزينة تأثيراً فظيماً؛ إذ كانت الأراضي عماد الخزينة، فتضاءل مواردها بنتيجة سياسته الاقطاعية. هذا بالإضافة إلى إنفاقه الزائد على الجند؛ إذ «أسرف في تمويلهم وتحويلهم». فأدى ذلك إلى إفلاسه. يقول ابن مسكويه: «فتعذر عليه أن يدخر ذخيرة لنوائبه أو أن يستفضل شيئاً من ارتفاع ولم تزل مؤنته تزيد وموارده تنقص حتى حصل عليه عجز لم يكن واقفاً على حد منه بل يتضاعف تضاعفاً متفاقماً». وأدى ذلك أخيراً إلى شغب الجند وارتباك السياسة الداخلية^(١١٦). وكانت حملته على الموصل نتيجة لضائقته المالية ولقلة المحوّل إليه من النواحي^(١١٧). وأنفق معز الدولة قسماً من ماله على البناء. وعلى كل فقد خلف عند وفاته ٤٠٠,٠٠٠ دينار أنفقها خلفه بسرعة^(١١٨).

ثم جاء بختيار (عز الدولة) إلى الحكم فكان لا يفهم السياسة ولا الإدارة بل «اشتغل باللهو واللعب ومعاشرة المساخر والمغنين والنساء»^(١١٩). ولم يكن يهتم إلا جمع المال اللازم لترفه ولجنده. ويلخص ابن مسكويه وضعه كما يلي: «وكان لا ينظر في دخل ولا خرج وإنما يلزم وزيره تمشية الأمور من حيث لا يعينه ولا ينصره. ولا يمنع أحداً من جنده شيئاً فإذا وقفت أموره قبض على وزيره واستبدل به فلا يلبث الأمر أن يعود من الالتياث والانحلال إلى أسوأ ما كان»^(١٢٠). ولذلك فلا ننتظر سياسة مالية معيّنة من وزرائه ولا القيام بإصلاحات تذكر. بل اتخذوا المصادرة والتعدي على أملاك الموظفين والناس وسيلة لجمع المال لإرضائه وإرضاء جنده.

فاستهل وزيره أبو الفضل بن العباس الحكم بمصادرة الحاشية وأسرع في جباية

(١١٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٩.

(١١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٩ - ١٠٠.

(١١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٥.

(١١٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٨.

(١١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٤.

(١٢٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٧.

الخراج وفرّق الأتراك على المقاطعات ليحصلوا على مخصصاتهم. فأرضى الجند في تلك السنة^(١٢١). ولكن سرعان ما وجد الوزير المضاعب في سد النفقات من هذا المورد. فأدت الضائقة المالية ودسائس الحاشية إلى سلسلة تبدلات وزارية سريعة. فكل طامع إلى الوزارة يضمن لبختيار سد النفقات ومصادرة الوزير الموجود على مقدار من المال^(١٢٢). وهذا الوضع كان يدفع الوزير إلى جمع المال بكل وسيلة لإرضاء سيده وإخفاء قسم منه لنوابه؛ ففي سنة ٣٦١ لاحظ وزيره الفوضى العامة ونضوب موارد الدخل فأساء التصرف بأن «عدل إلى طلب الأموال من الوجوه المذمومة التي تقبح الأحداث بها وتحرم ولا تحل في شيء من الأديان»^(١٢٣). وتجاوز الحاشية إلى الشعب فاعتمد «على مصادرات الرعية والتجار والتأويل عليهم بالمحال. وابتدأ بأهل الذمة ثم ترقى إلى أهل الملة فأخذ أموال الشهود ووجوه البلد من أهل الستر وبث السعاة والغمازين وسماههم العمال وأجرى عليهم الأرزاق». فأدى ذلك إلى اضطراب العامة وإلى ارتباك الوضع المالي حتى «بطلت الأسواق وانقطعت المعاش»^(١٢٤).

وسار الوضع المالي من سيئ إلى أسوأ طيلة أيام بختيار؛ ففي سنة ٣٦٢ جاء ابن مُقلّة إلى الوزارة بعد أبي الفضل فجمع من المال من مصادرة الوزير السابق وأنصاره ما أفاده مدة قصيرة. واستمرت الضائقة المالية وهي على أشدها دون أن يفكر في حل لها. فارتكب «من الظلم والغشم» ما غطى على فظائع سلفه «فانقطعت موارد الأموال وخربت النواحي المتباعدة بخراب دار المملكة»^(١٢٥). وهكذا عمّت الفوضى المالية لسوء نظر بختيار وإهماله الأمور^(١٢٦)، ولجشع وزرائه وجنده فلاقت البلاد الأمرين من حكمه. ولعل البلاد ذاقَت بعض الرفاهية على يد عضد الدولة (٣٦٩ - ٣٧٢ هـ/ ٩٧٩ - ٩٨٢ م)؛ فقد كان أقدر البويهيين الذين حكموا العراق وأبعدهم نظراً في السياسة والإدارة.

بدأ عضد الدولة إصلاحاته الزراعية سنة ٣٦٩/٩٧٩ وهدف إلى أمرين: إصلاح نظام الري، وتنظيم الجباية؛ ففي منطقة بغداد وجد كثيراً من القنوات التي

(١٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٧.

(١٢٢) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٧. هكذا توصل أبو الفضل إلى الوزارة. ثم نكب عندما قدم أبو الفرج محمد بن العباس رشوة كبيرة إلى القائد التركي سبكتكين ووعده باستخراج تسعة ملايين درهم من أبي الفضل. ثم رجع أبو الفضل بعد أن أرضى سبكتكين ووعده باستحصال سبعة ملايين درهم من أبي الفرج.

(١٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٧.

(١٢٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٨.

(١٢٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٤.

(١٢٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٤.

تروي المدينة والأراضي المحيطة بها كنهر العبار ونهر مسجد الأنباريين ونهر البزازين ونهر الدجاج ونهر القلايين ونهر طابق وميزابها إلى دجلة والفرات ونهر عيسى وقد اندفنت مجاريها فأمر بحفرها وإعادة بنائها^(١٢٧). وكان مهتماً بصورة خاصة بإصلاح بثق في النهروان قرب بغداد يدعى بثق السهلية^(١٢٨). كذلك كرى كثيراً من القنوات التي تحربت في السواد وبنى القناطر على أفواهاها والمسنيات على بعضها لتنظيم مجرى الماء واستعمل في ذلك الجص والآجر والنورة. وطلب من الرعية الاهتمام بالقنوات والاعتناء بها ووضع الحراس في بعض النقاط الهامة لحراسة القنوات والسدود في الليل والنهار^(١٢٩)، ووسع نهر بيان الذي يصل دجلة العوراء بالأهواز.

وكذلك أصلح الجباية ووضع نظاماً ثابتاً لها. وأخر افتتاح الخراج إلى النيروز المعتضدي ليتفق ونضج الغلات «وكان يؤخذ سلفاً قبل إدراك الغلات»، وألح على العدل والإنصاف في الجباية ف: «أمضيت للرعية الرسوم الصحيحة وحذفت منها الزيادات والتأويل وشجع الزراع على عرض مظالمهم ليرجع حقوقهم حتى من المقطعين العسكريين»^(١٣٠). واعتنى أيضاً باختيار الأمناء للاهتمام بإصلاح السواد وتحسين حاله^(١٣١).

وقد كانت إصلاحات عضد الدولة ممكنة لقوته التي أرجعت الأمن إلى البلاد وضبطه للجند ورغبته الصالحة في تحسين الوضع والخبرة التي اكتسبها البويهيون بشؤون العراق.

ولم يذق العراق طعم الرفاهية طويلاً؛ إذ عاد الشقاق إلى صفوف البويهيين بعده وسادت الفوضى ولم يخلفه أحد له من الوقت والقبالية ما يستطيع به الاستمرار على إصلاحات سلفه. وإذا استثنينا سد بثق النهروان سنة ٣٨٥ وحفر قناة موازية لنهر بيان سنة ٣٩٥، فإننا لا نسمع بعد عضد الدولة إلا الحديث عن الفقر والخراب وتكرر فيضان دجلة الذي خرب الأرض والغلات لعدم تنظيم مياهه^(١٣٢).

ولنرجئ مؤقتاً أثر الارتباك المالي في الوضع الداخلي فنعرض له في حينه.

(١٢٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٦.

(١٢٨) الروذائري، ذيل تاريخ ابن مسكويه، ص ٦٩.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٣٠) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٦.

(١٣١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٧.

(١٣٢) انظر السياسة المالية في: Duri, «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century», pp. 45-55.

٤ - ولن نلقي تبعة الاضطراب المالي والتدهور العام على قلة خبرة البويهيين وحدها، بل إن هناك عوامل هدامة كانت تنخر في جسم الدولة البويهية منذ تأسيسها وأهمها نظرة البويهيين إلى المملكة، وتكوين جيشهم.

وهنا يدفعنا ضيق المجال وخوف الملل إلى الإيجاز، فلنوجز إذن آمليين أن نفصل في فرصة أخرى.

أ - كان البويهيون في بدء عصرهم يشعرون على ما يظهر بأن المملكة هي ملك عائلي يوزع بينهم، ولكنهم كانوا يشعرون أيضاً برابطة أدبية تربطهم؛ ولذا كان الكل يعترفون بسيادة كبيرة العائلة. وقد كان هذا الشعور العائلي قوياً في حياة الأخوة الثلاثة على الرغم من توزع الأسرة بين ثلاثة مراكز كبرى وهي شيراز والري وبغداد.

كان عماد الدولة رئيس العائلة الأولى، فلما توفي ٩٤٩/٣٣٨ - ٩٥٠ خلفه في حكم مقاطعة فارس ابن أخيه عضد الدولة (بن ركن الدولة) بعهد منه. ثم توفي معز الدولة (٩٥٧/٣٥٦) فخلفه ابنه بختيار (عز الدولة) في حكم كرمان وخوزستان والعراق. وظهر بختيار ميالاً إلى المملاط ومجرداً من كل مقدرة. فلم يستطع ضبط جنده. وكان متدمراً من نفوذ مرتزقة الأتراك كما طمع بأموالهم. وأراد استئصالهم فقاموا بثورة ضده وأخذ زعيمهم سبكتكين السلطة بيده في بغداد، وتزعزع سلطان البويهيين في العراق.

كما ظهرت بوادر التشعيب في الشعور العائلي عند الجيل الجديد؛ فمعز الدولة أوصى ابنه بإطاعة ركن الدولة واستشارته، وبإطاعة عضد الدولة «لأنه أسن منه وأقوم بالسياسة»^(١٣٣). ولكن سرعان ما أساء بختيار التصرف مع ابن عمه^(١٣٤) فكانت نتائج ذلك غير محمودة.

وعلى كل فقد استنجد بختيار في محنته بركن الدولة وبعضد الدولة، وبالاتفاق مع أبيه ذهب عضد الدولة ٩٧٤/٣٦٤ إلى بغداد لإعادة النظام فنجح في ذلك^(١٣٥). وفي الوقت نفسه تمكن بدسائسه من جعل بختيار يستعفي من الحكم ليحتل هو مكانه^(١٣٦)، ورأى عضد الدولة ضرورة استحصال موافقة والده، فأرسل رسولين قديرين إليه ليقنعه.

(١٣٣) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٥.

(١٣٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٥.

(١٣٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٠ - ٣٣٣.

(١٣٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٣.

ولكن قوة الشعور العائلي عند عضد الدولة أحبطت مساعي والده؛ إذ غضب أشد الغضب ووبّخ ابنه وهدده، فاضطر عضد الدولة إلى ارجاع بختيار إلى عرشه^(١٣٧). ولم يجرؤ على التقدم ثانياً إلى العراق إلا بعد وفاة والده وبعد تحرش بختيار به وعندئذ فتح بغداد سنة ٩٧٧/٣٦٧ وأخضع العراق بكامله حتى آمد (ديار بكر)^(١٣٨).

وكان ركن الدولة قد عهد لابنه عضد الدولة وولى ابنه فخر الدولة على الجبال، ومؤيد الدولة على أصفهان على أن يخضعا لأخيهما الأكبر. ولكن الشقاق دب بين الأخوة فجرد عضد الدولة أخاه فخر الدولة من ملكه وأضطره إلى الهرب إلى خراسان.

وكان عصر عضد الدولة الملع فترة في السيادة البويهية. وفي زمنه احتلت جيوش البويهيين بلوچستان ومكران وغزت عمان بنجاح. واشتهر هذا الأمير بإنشاءاته العمرانية؛ فبنى قصراً في شیراز يحتوي على ثلاثمائة قاعة، وجدرانها مغطاة بالغضار الصيني والرخام أو مزركشة بالنقوش، وأنشأ سداً مشهوراً في فارس باسم بند أمير، وبنى ضريح علي وضريح الحسين في العراق وأنشأ مستشفى في بغداد.

واشتهر أخواه مؤيد الدولة وفخر الدولة (ومركزهما الري) بعلاقتهما بالوزير المشهور الكاتب صاحب إسماعيل بن عبّاد (٩٥٥/٣٨٥).

وبعد وفاة عضد الدولة اشتعلت الحرب بين أبنائه الثلاثة. فدعا أشرف الري فخر الدولة من منفاه ونصبوه أميراً على الجبال وطبرستان وجرجان. وانتهت الحرب بانتصار بهاء الدولة سنة ٩٩٠/٣٨٠.

وتوفي فخر الدولة سنة ٩٩٧/٣٨٧ وخلف طفلاً (مجد الدولة) عمره تسع سنين، فتولت الوصاية عليه أمه المعروفة بالسيدة، وهي شخصية فعالة وعاقلة. ولما كبر ابنها وأخذ السلطة بيده، لم ترض فذهبت إلى الأمير الكردي بدر بن حسنويه، وبمعونة جيوشه احتلت الري وتسلمت الأمور. وفي زمانها ظهرت في الأفق أول سلالة تركية وهي العائلة الغزنوية. فدعا محمود الغزنوي السيدة إلى الخضوع مهدداً إياها بفتح بلادها فأجابته بأن نتيجة الحرب مجهولة، فإن انتصر السلطان عليها لم يكسبه ذلك فخراً يُذكر وإن انتصرت هي كان ذلك وصمة أبدية في جيئه. فكفّ عنها^(١٣٩).

(١٣٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٩ - ٣٥٠.

(١٣٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦٤ - ٣٦٥، ٣٧٢، ٣٧٥ - ٣٧٦، ٣٧٨ - ٣٨٣.

Minorsky, *La Domination des dailamites*, p. 15.

(١٣٩)

وكانت نهاية هذا الفرع البويهي عند وفاة السيدة سنة ٤١٠/١٠١٩؛ إذ استنجد ابنها مجد الدولة بالسلطان محمود الغزنوي، وفي سنة ٤٢٠/١٠٢٩ جاء محمود وضم ممتلكات مجد الدولة نهائياً.

وفي بغداد حكم بهاء الدولة حكماً طويلاً مضطرباً (٣٧٩ - ٤٠٤/٩٨٩ - ١٠١٣) بعد أن بسط سلطانه على فارس وكرمان.

وشغلت السنين الأخيرة للأسرة البويهية بالنزاع بين الأحفاد وكانت البلاد نهب الفوضى والفتن؛ وبينما كان الأتراك يعدّون أنفسهم لغزو إيران، إذ تقدم طغرل بك على رأس السلاجقة ودخل بغداد سنة ٤٤٧/١٠٥٥. وبإعلان سلطنته أعاد تثبيت المذهب السني وسجن آخر بويهي وهو الملك الرحيم في قلعة طبرق قرب الري حيث قضى أواخر أيامه. ثم افتتح السلاجقة فارس ووضعوا حداً للحكم البويهي هناك.

وهكذا اختفت فروع الري وبغداد وشيراز على التعاقب^(١٤٠).

ب - سقط البويهيون ضحية غزو أجنبي، ولكن بالإضافة إلى المنازعات الداخلية التي تغمر سنيهم الأخيرة، يلزم ذكر سبب داخلي هام كان مستمراً في إضعافهم. فجيوشهم كان يعوزه النظام، وبحركة الطمع في المال، فكان عليهم اتباع أية وسيلة ولا سيما إقطاع الأرض لإرضائه.

ومن الجهة الأخرى، ضعف البويهيون والجيش ذاته بالخصومة المستمرة بين عنصريه الرئيسين: المشاة الديلم والخيالة الترك^(١٤١). فالديلم كانوا يحاربون بهيئة صفوف تكون حائطاً من الدروع الملونة بألوان زاهية، ولكنهم كانوا محتاجين إلى الخيالة وذلك لتقوية هجومهم، وهؤلاء كانوا من الترك، وفي الدفاع كان الترك أيضاً مسلحين بصورة أقوى من الديلم^(١٤٢).

ومع وجود المنافسة الطبيعية الناتجة عن التكاليف على الامتيازات والنفوذ عند الفريقين، فإن سوء سياسة الأمراء البويهييين تجاه الجيش بتقريب أحد الفريقين على حساب الآخر أو بإثارة بعضهم ضد بعض عمداً قام بدور هام في انقسام الجيش

«Buwayhids» in: *Encyclopedia of Islam*.

(١٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢ - ١٦، و

(١٤١) وهناك عناصر أخرى، فيذكر ابن مسكويه الجبل والعرب والأكراد والزط في جيش عضد الدولة. وهناك إشارات إلى القفص من جبال كرمان، والبلوج أيضاً. انظر: ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢ ص ٢٩٨، ٣٠٠ و ٣٦٨.

(١٤٢)

على نفسه وعصيانه لأمرائه حتى أصبح الخطر الرئيسي على الأمة ومصدر البلاء على الرعية.

وقد بدأ تخليط الأمراء البويهيين منذ دخولهم العراق؛ فبعد أن كان الشرق والنفوذ للدليم، أخذ معز الدولة (٣٣٤/٩٤٦) يقرب غلمانه الأتراك ويزيد في إقطاعاتهم ويسرف في تمويلهم حتى إفراغ خزينته «وأدى ذلك على مر السنين إلى الإخلال بالدليم فيما يستحقون من أموالهم وداخلتهم المنافسة للأتراك من أجل حسن أحوالهم. وقادت الضرورة إلى ارتباط الأتراك وزيادة تقريبيهم والاستظهار بهم على الديلم». وكانت النتيجة مضرّة ومربكة إذ «فسد الفريقان، أما الأتراك فبالطمع والضرارة، وأما الديلم فبالضرر والمسكنة واشربوا إلى الفتن، وصارت هذه المعاملة لقاحاً وسيباً لوقوع ما وقع فيها»^(١٤٣).

ولم يمض زمن طويل حتى ظهر سخط الديلم على معز الدولة؛ ففي سنة ٣٤١ ثار روزبهان الديلم في الأهواز، فلما سار معز الدولة لتأديبه، تبين أن عطف الديلمة كان بجانبه، فشغبوا على معز الدولة «وأظهروا استياء كان في نفوسهم عليه... وكشفوه وواجهوه بكل ما كره»، وأخذوا يستأمنون إلى روزبهان. فلما أخذ معز الدولة الثورة بمعونة غلمانه الأتراك ازداد الوضع سوءاً لأن الأمير أسقط الديلم الروزبهانية «وأعرض عن سائر الديلم وأقبل على الأتراك واصطنعهم»^(١٤٤).

ولم يحاول الأمير ترضية الديلم وإزالة حقدهم، بل تمادى في تقريب الأتراك؛ ففي سنة ٣٤٧ «رفع منزلة الأتراك كل طبقة إلى ما هو أعلى منها فقود جماعة واستحجب جماعة ونقب جماعة»، وزاد في إعطياتهم وإقطاعاتهم فأساؤوا التصرف وتكالبوا على جمع المال حتى إنهم أخذوا يشتغلون بالتجارة وظلموا الرعية. وفي الوقت نفسه استمر إهمال الديلم وإبعادهم^(١٤٥).

فتأكد العداء بين الترك والديلم حتى أصبحت إزالته غير ممكنة. ولذا أخفقت محاولة بختيار في هذا الاتجاه سنة ٣٥٩ هـ^(١٤٦).

ثم قام بختيار بمحاولة هوجاء دفعه إليها إفلاس الخزينة وطمعه في إقطاعات

(١٤٣) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٩ - ١٠٠.

(١٤٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٢ - ١٦٣ و ١٦٦.

(١٤٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٤.

(١٤٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

الترك؛ ففي سنة ٣٦٣ «أدخل يده في اقطاع سيكتكين قائد الأتراك» وشجعه الديلم على ذلك. فثار الأتراك واستولوا على بغداد وأخرجوا بختيار منها، حتى اضطر إلى الاستنجاد بعضد الدولة كما ذكرنا^(١٤٧).

وعاد بهاء الدولة إلى تقريب الأتراك سنة ٣٧٩، لأنه وجدهم أكثر ولاء من الديلم^(١٤٨). فهذا ابن العميد ينصح ابنه «ويشرح له صورة الديلم في الحسد والجشع وأنه ما ملكهم أحد قط إلا بترك الزينة وبذل ما لا يبطرهم ولا يخرجهم إلى التحاسد ولا يتكبر عليهم ولا يكون إلا في مرتبة أوسطهم حالاً. وأن من دعاهم واحتشد لهم حل على حالة فوق طاقته لم يمنعمهم ذلك من حسده على نعمته والسعي على إزالتها وترقب أوقات الفترة. فيفتكون به في ذلك الوقت»^(١٤٩).

ولكن لما كان المذهب الشيعي أساس سلطان البويهيين فإنهم لم يمكنهم التخلي عن الديلم مدة طويلة ولا سيما أن الأتراك كانوا سُنَّة، ولهذا كانوا دائماً أمام مشاكل^(١٥٠). وهذا الخلاف المذهبي بين قسمي الجيش كثيراً ما أدى إلى زيادة الفتن بين أهالي بغداد؛ إذ كان الترك يساعدون السُنَّة، بينما كان الديلم في صف الشيعة^(١٥١).

وقد أدى ضعف البويهيين بعد بهاء الدولة وجشع الأتراك والديلم على السواء إلى استبداد الجند في الاستئثار بوارد الأراضي وإلى الشغب المستمر لزيادة المخصصات، وأسوأ من ذلك تدخلهم المستمر في السياسة العامة؛ إذ تراهم في ثورات مستمرة على أمرائهم (كما في سنة ٤١٨ هـ، ٤١٩ هـ، ٤٢٢ هـ، ٤٢٣ هـ، ٤٢٧ هـ، ٤٤٠ هـ، ٤٤٦ هـ) يطلبون عزل هذا الأمير أو تولية ذاك ولا يهدأون إلا بأعطيات إضافية وبذلك أفرغوا الخزينة، وأضعفوا الأمراء، وفسحوا المجال للعيارين للإخلال بالأمن وإلرهاق الرعية، حتى اضطرب الأمن وعمت الفوضى وساد الفقر والدمار^(١٥٢).

(١٤٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٣ - ١٢٤ و ٣٢٣ - ٣٤١، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٦٨. وفي سنة ٣٨٥ أمر صمصام الدولة بذبح الأتراك في فارس. انظر: Minorsky, La Domination des dailamites, p. 21.

(١٤٨) الروذاري، ذيل تاريخ ابن مسكويه، ص ١٥٨.

(١٤٩) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٢.

(١٥٠)

Minorsky, La Domination des dailamites, p. 21.

(١٥١) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٦٨.

(١٥٢) انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٦٨ - ١٦٩ و ١٧٢ و ٨، ص ٢١، ٢٩، ٣٥ - ٣٦، ٥٦ - ٥٧، ٥٩، ٦٤ - ٦٥، ٧٥ - ٧٦، ٨٤، ١٣٦ و ١٥٩ - ١٦٠.

٥ - الأثر الاقتصادي والاجتماعي للفتح البويهي

صار الفتح البويهي حداً فاصلاً بين فترتين في تاريخ العراق الاقتصادي؛ فقد أثر في اقتصاديات البلاد الزراعية وأضر بالتجارة وبنظام الصيرفة وأدى إلى انحطاط مستوى المعيشة.

قاسى الفلاحون في العصر البويهي من الضرائب العالية ومن قلة الرقابة على الجباة ومن تدهور نظام الري؛ إذ استحدثت معز الدولة سياسة زراعية هدامة، فقسم الأراضي (كما أسلفت) إلى صنفين: صنف أعطي بالإقطاع إلى الجند يتصرفون فيه كما يشاءون فأثقلوا الزراع بكثرة طلباتهم حتى صادروهم إذا عجز الحاصل^(١٥٣). كما أنهم أهملوا القنوات، «وترك الأجناد الاهتمام بمشارب القرى وتسوية طرقها فهلك وبطل الكثير منها»^(١٥٤)، ونزل البلاء بالزراع وضعفت أحوالهم المعاشية «فمن بين هارب جال وبين مظلوم صابر لا ينصف وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع»^(١٥٥).

وأعطي الصنف الثاني من الأراضي بالضمان، ففتن الضامنون في استخراج المال من الزراع بكل وسيلة - فزادوا في الضرائب واستحدثوا جبايات جديدة، وأكثروا من مصادرة الزراع، ولم يعنوا بالقنوات أو بإصلاح الزراعة وتحسينها، ومنعوا الموظفين من التدخل وجعلوا الرعية تحت رحمة جشعهم وجورهم^(١٥٦).

ولم تسلم الأراضي التي كانت ملكاً خاصاً، بل أدى الظلم إلى انتشار نظام الإلجاء احتماء من العسف. وسرعان ما امتلك الأتراك ما ألجئ إليهم «فملكوا... البلاد واستعبدوا الناس واستمر ذلك إلى اليوم (نهاية القرن الرابع)»^(١٥٧).

ونتج عن إهمال القنوات وسوء توزيع المياه حدوث فيضانات أضرت بالسواد^(١٥٨)، كما أدى سوء الوضع الزراعي (بالإضافة إلى الفوضى السياسية والفتن وصعوبة المواصلات وتعديات الأعراب) إلى تكرار الغلاء والمجاعات بشكل لا سابق له.

(١٥٣) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ١٥٠.

(١٥٤) المصدر نفسه.

(١٥٥) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢،

ص ٩٧.

(١٥٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨-٩٩.

(١٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٢ و ١٧٥.

(١٥٨) انظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣.

وشمل الشلل الاقتصادي المدن، فركد الإنتاج وانحط مستوى المعيشة فيها؛ بغداد العظيمة المشهورة بترفها وعمارتها وجمالها، تدهورت حتى قال فيها المقدسي (الذي كتب حوالى سنة ٣٧٥ هـ): «فأما المدينة فخراب... وهي كل يوم إلى وراء مع كثرة الفساد والفسق وجور السلطان»^(١٥٩).

وكان لسوء الوضع المعاشي في بغداد أسباب أهمها تعدييات الجند ومصادرة الوزراء للرعية، والفتن المذهبية والفوضى العامة التي شلت الحركة الاقتصادية وهجمات العيارين على الدور والخوانيت.

فما أن دخل البويهيون بغداد حتى شعرت بوطأة سادتها الجدد؛ إذ أنزل معز الدولة أترাকে وديلمه دور الناس «ولم يكن يعرف ببغداد، مثل هذا التنزل فصار من هذا اليوم رسماً»^(١٦٠)، وصار ذلك عبئاً ثقيلاً على السكان المدنيين.

وكثيراً ما كان الجند يهجمون على الدور وينهبون الأموال ويعتدون على السكان. فيقول ابن مسكويه عن الأتراك في أيام بختيار: «فأما الأتراك فمتسحبون مقترضون ما لا تمكن منه، متجاوزون حدود العامة في سفك الدماء والطمع في الأموال والفروج». ويذكر أنهم فتحوا السجون (سنة ٣٦١ هـ) «وأطلقوا أهل الدعارة منها»^(١٦١). وفي سنة ٤٠٩ هـ «أنزل (ابن سهلان نائب صمصام الدولة ببغداد) الديلم أطراف الكرخ وباب البصرة ففعلوا من الفساد ما لم يشاهد مثله»^(١٦٢). وفي سنة ٤١٧ هـ «كثرت تسلط الأتراك ببغداد وأكثروا مصادرات الناس وأخذوا الأموال حتى أنهم قسطوا على الكرخ خاصة مئة ألف دينار» ثم وقعت الحرب بين الجند والعامة فانصر الجند ونهبوا المحلات^(١٦٣).

وكان وزراء بختيار يلجأون إلى مصادرات الناس لجمع المال اللازم للنفقات بعد أن فرغت الخزينة؛ ففي سنة ٣٦١ هـ شرع الوزير أبو الفضل بمصادرة «الرعية والتجار

(١٥٩) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ٢٠ - ٢١ و ٨٧. وأين هذا ما ورد في قصة أبي القاسم (التي وقعت حوادثها سنة ٣٠٦ كما بين الكاتب)، وليس في أواخر العصر البويهي كما يظن ليفي، «بغداد.. جنة الخلد.. بلدة هي الأمل والمنى والغاية القصوى معشوقة السكنى.. يومها غداة وليلها سحر وطعامها هنيء وشرابها مريء.. واسعة الرقعة كان محاسن الدنيا فيها مفروشة وصورة الجنة بها منقوشة واسطة البلاد وسرتها ووجهتها وغرتها». انظر: Reuben Levy, *Baghdad Chronicle* (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1929), p. 178.

(١٦٠) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٢٤٩.

(١٦١) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢، ص ٣٠٦.

(١٦٢) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٩، ص ١٠٦.

(١٦٣) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٢٢.

والتأويل عليهم بالمحال». فبدأ بأهل الذمة وتجاوزهم إلى المسلمين حتى شمل بمصادراته «أموال الشهود ووجوه البلد وأهل الستر». واستعمل الجواسيس ليتجسسوا على أموال الناس^(١٦٤). ثم كان خلفه في الوزارة، ابن بقية، أشد منه ظلماً وأكثر تطرفاً في المصادرات حتى ارتبك الوضع «وسقطت الهيبة وانبسطت العامة وأغار بعضها على بعض. وفشا القتل. . فانقطعت موارد الأموال وخربت النواحي المتباعدة بخراب دار المملكة». ونتج عن ذلك وضع وصفه ابن مسكويه بقوله: «الرعية هالكون والدور خراب والأقوات معدومة والجند متهارجون»^(١٦٥).

وكان للسياسة المذهبية التي اتبعها البويهيون أثرها في التدمير. سبّين أثرها بعد قليل، ولنكتف بإيراد مثل واحد. ففي سنة ٣٦١ هـ أرسل الوزير حاجباً له لتهدئة فتنة في الكرخ وكان يتعصب للسنيّة، فألقى النار في عدة أماكن من الكرخ «وهي مجمع الشيعة ومعظم التجار» فاحترقت «وكان عدة من احترق ١٧,٠٠٠ إنسان و٣٠٠ دكان وكثير من الدور و٣٣ مسجداً ومن الأموال ما لا يحصى»^(١٦٦).

وكانت الخصومات المذهبية (والبويهيون مسؤولون عنها بالدرجة الأولى) عاملاً فعالاً في نشر الفوضى والدمار؛ إذ إنها كبدت أهالي بغداد خسائر جمة في النفوس والأموال، واحترق في أثنائها عدد من محلات بغداد. فمثلاً احترق الكرخ سنة ٣٦٣ هـ^(١٦٧). وفي سنة ٣٨١ «كثرت الفتن بين العامة ببغداد. وتكرر الحريق في المحال واستمر الفساد»^(١٦٨). وفي سنة ٤٠٧ احترق نهر طابق ودار القطن وكثير من باب البصرة^(١٦٩). وفي سنة ٤٢٢ تخرب في الفتنة سوق العروس وسوق الصفارين وسوق الدقاقين وهي في الجانب الغربي^(١٧٠). ثم تجددت الفتنة فأحرق سوق الخراطين ومدبغة الجلود وسوق القلائن^(١٧١).

أما أثر العيارين فكان أفظع من غيره. ومع إننا نشعر بأن بعض من اشترك في حركاتهم كانوا مدفوعين بحب الغنيمة، إلا أنهم كجماعة يمثلون تكتل طائفة من

(١٦٤) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٨.

(١٦٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٤.

(١٦٦) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٠٧.

(١٦٧) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٧.

(١٦٨) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣١.

(١٦٩) انظر: المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٨٤ و ج ٩، ص ٢٥-٢٦، ٣٢، ٥٨ و ١٠٢.

(١٧٠) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٥٥.

(١٧١) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٥.

الطبقة العامة بنتيجة التباين الاقتصادي الطبقي وسوء الوضع المعاشي للعوام والفوضى السياسية^(١٧٢). وما حركتهم إلا ثورة ضد الأسياد السياسيين وضد أسياد المال. وكانت هجماتهم موجهة بالدرجة الأولى إلى بيوت المثرين والأسواق وأصحاب الشرط والشخصيات الكبيرة^(١٧٣).

وكانت للعتارين مبادئ أخلاقية وطريقة يسرون عليها. وما حركة الفتوة فيما بعد إلا سلبية حركتهم. يقول ابن الجوزي: إنهم «يسمون طريقتهم الفتوة وربما حلف أحدهم بحق الفتوة فلم يأكل ولم يشرب»^(١٧٤) ومن مبادئهم الأخلاقية أن «الفتى لا يزني ولا يكذب ويحفظ الحرم ولا يهتك ستر امرأة»^(١٧٥)؛ فالعفة وعدم المجون من الصفات الأساسية عندهم^(١٧٦) وهم يؤكدون على الأمانة^(١٧٧).

ومن عناصر فتوتهم الرفق بالفقراء والضعفاء. فالبرجي العيار «كان... فيه فتوة وله مروءة ولم يعرض لامرأة ولا إلى من يستسلم إليه»^(١٧٨) وكان يحمي النساء ولا يسمح بالتعرض لهن^(١٧٩). ويذكر عن ابن حمدون أنه «فيه فتوة وظرف... لا يفش امرأة ولا يسلبها»^(١٨٠).

ومن صفاتهم الكرم^(١٨١) والصبر الشديد على احتمال الأذى^(١٨٢).

ويظهر أن المؤرخين لم يفهموا روح حركتهم فسموهم لصوصاً منحطين. وأساس الحركة كما بينا اقتصادي ناتج عن التباين في الثروة. يروى عن ابن حمدون الذي كان

(١٧٢) انظر: أبو علي المحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ٢ ج (القاهرة: [د.ن.], ١٩٣٨)، ج ٢، ص ١٠٧-١٠٨.

(١٧٣) مثلاً يبين ابن الجوزي أنهم طلبوا أصحاب الشرط. ويذكر في حوادث سنة ٣٩٢ هـ أنهم «واصلوا العملات وأخذوا الأموال... وأشرف الناس معهم على خطة صعبة». انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٧٤ و ٢٢٠، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٩، ص ١٥١.

(١٧٤) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تلييس ابليس، عني بنشره للمرة الثانية محمد منير الدمشقي (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٢٨)، ص ٣٩٢.

(١٧٥) المصدر نفسه.

(١٧٦) عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف وعليها هوامش من شرح زكريا الأنصاري (القاهرة: البابي، ١٩٤٠)، ص ١١٣.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٧٨) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٩، ص ١٥١.

(١٧٩) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٧٧.

(١٨٠) التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢، ص ١٨٠.

(١٨١) القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف وعليها هوامش من شرح زكريا الأنصاري،

ص ١١٣.

(١٨٢) ابن الجوزي، تلييس ابليس، ص ٣٩٢.

يقطع الطرق «أنه إذا قطع لم يعرض لأصحاب البضائع القليلة التي تكون دون الألف. وإذا أخذ من حاله ضعيفة قاسمه عليه فترك شطر ماله في يديه»^(١٨٣). أليس في هذا ما يدل على أن هجومهم كان ضد الأغنياء؟ ولم يعدموا حجة فقهية لنهب أموال الأغنياء، فهذا أحد قطاع الطرق يبرر عمله قائلاً: «إن هؤلاء التجار لم تسقط عنهم زكاة الناس لأنهم منعوها وتجردوا فترك عليهم فصار أموالهم بذلك مستهلكة وللصوص فقراء إليها، فإن أخذوا أموالهم - وإن كره التجار ذلك - كان ذلك لهم مباحاً لأن عين المال مستهلكة بالزكاة وهم مستحقون للزكاة شاء أرباب الأموال أم كرهوا»^(١٨٤).

وكانت للعيارين تنظيمات خاصة ودرجات في الرئاسة، ومن ألقاب رؤسائهم في القرن الرابع المتقدم^(١٨٥) والقائد^(١٨٦) والأمير^(١٨٧) ولهم مراسيم معينة وحفلات خاصة لقبول الأعضاء الجدد^(١٨٨).

ولا لزوم لتفصيل فعاليتهم في العصر البويهي ويكفي التنبيه إلى بعض النقاط الهامة.

هناك ما يدل على وجود العباسيين والعلويين بين العيارين في هذه الفترة، وهذا يلقي الضوء على الوضع الاجتماعي ويدل على تدهور مركز هؤلاء الأشراف بعد سيادة البويهيين^(١٨٩).

ولم يصل تكتل العيارين غايته بعد؛ فإننا نجدهم يتأثرون بالروح المذهبية فينقسمون على أنفسهم، إذ ترى بينهم العيارين الشيعة والعيارين السنة.

وقد زادت فعاليتهم منذ الربع الأخير للقرن الرابع الهجري واستمرت قوية حتى نهاية العصر البويهي. ومن أبرز متقدميهم البرهجي الذي استطاع أن يكسف السلطان وأن يستبد ببغداد مدة خمس سنوات (٤٢١ - ٤٢٥ هـ). وبلغ من عجز الحكومة تجاهه أن «العوام ثارت بجامع الرصافة ورجوا الخطيب وقالوا: إن خطبت

(١٨٣) التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢، ص ١٠٨.

(١٨٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٦.

(١٨٥) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٤٩.

(١٨٦) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٧٨.

(١٨٧) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢،

ص ٢٠٦.

(١٨٨) انظر: القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف وعليها هوامش من شرح زكريا الأنصاري،

ص ١١٣، والتنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢، ص ١٠٩.

(١٨٩) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٧، ص ٢٢٠.

للبرجي وإلا فلا تخطب لخليفة ولا لملك»^(١٩٠). وتعهد سنة ٤٢٥ بحفظ الأمن فكان يجبي ضرائب الأسواق وارتفاع المواخير والقيان لنفسه^(١٩١).

وقد ركز العيارون هجماتهم على التجار والأسواق قبل كل شيء فهم ينهبون بضائعها ويفرضون الضرائب عليها^(١٩٢). واهتموا بمهاجمة دور المثرين والبارزين لنهبها أو لفرض الضرائب عليها^(١٩٣)، وقضوا على الأمن في بغداد وأعجزوا الحكومة عن إخضاعهم^(١٩٤)، فكان سكان بعض المحلات يهجرون محلاتهم ليتخلصوا منهم كما فعل قسم كبير من أهل الجانب الغربي سنة ٤٤١ هـ^(١٩٥).

ولا حاجة بنا إلى الإشارة إلى حوادث القتل والحرب التي نتجت عن فتنهم فهي كثيرة. كما إن الفوضى التي نشروها عرقلت الأعمال الحضرية المفيدة وأعاقت حركة التجارة والصناعة. ومما زاد الوضع الاجتماعي تعاسة فوضى العوام (وهم جماعة بلا ثقافة ولا رأي منظم) وقوة النعرات المذهبية وتقع مسؤولية ذلك على البويهيين بالدرجة الأولى. والأمراء هم الذين جرّأوا العوام، فقد كانوا يستنجدون بهم في الأزمات؛ ففي سنة ٣٣٤ هـ استعان ابن شيرزاد بالعامّة والعيارين لمحاربة معز الدولة^(١٩٦). وفي سنة ٣٦١، استنفر سبكتكين العامّة - بأمر من بختيار - لمحاربة البيزنطيين، «فثار من العامّة عدد كثير بأصناف السلاح والسيوف والرماح والقسي حتى استعظم ما شاهده منهم»^(١٩٧).

وزاد في تجرؤ العوام سياسة البويهيين المذهبية، وكان ذلك - كما يظهر - لغرض سياسي وهو تكوين حزب من الشعب يناصرهم. وخير دليل على ذلك هو أن معز الدولة (واضع هذه السياسة) لم يبايع لخليفة علوي خوفاً من أن يفقد هيمنته. ولما لاحظ البويهيون سوء عاقبة تلك السياسة على سلطانهم تخلّوا عنها في أواخر القرن الرابع وضربوا الشيعة^(١٩٨).

(١٩٠) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٧٥-٧٦.

(١٩١) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٧٨.

(١٩٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٧٤ وج ٨ ص ٥٩-٦٠ و٧٨.

(١٩٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٩-٦٠، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٩، ص ١٠٥.

(١٩٤) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٤٩.

(١٩٥) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤٢.

(١٩٦) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٤٩.

(١٩٧) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٠٤، وابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق

بالأمور المذكورة فيه، ج ٢، ص ٣٠٦.

(١٩٨) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧١، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم،

ج ٧، ص ٢٢٠ و٢٥٢-٢٥٤.

قرب معز الدولة الشيعة على حساب السنة ولعن الخلفاء الثلاثة الأول علناً^(١٩٩). وأدخل السبايات وعمل يوم غدیر خم عيداً رسمياً^(٢٠٠). وبلغ من تطرفه أنه أمر بإطلاق جماعة يدينون بالحلول والتناسخ لأنهم أوهموه أنهم شيعة! ولم يجرؤ وزيره على التشدد معهم لئلا «ينسب إلى ترك التشيع فسكت عنهم»^(٢٠١).

إلا أن أصحاب السلطة في العصر البويهي لم يكونوا متفقين على هذه السياسة، بل كانوا ينقسمون إلى حزبين: حزب الأتراك ومن حولهم وهم يؤيدون السنة، وحزب الديلم وكانوا يؤيدون الشيعة. فجر ذلك أمر الولايات على البلاد. ففي سنة ٣٦٢ أحرق حاجب الوزير أبي الفضل محلة الكرخ حريقاً مريعاً لأنه كان شديد التعصب للسنة^(٢٠٢). ولما ثار سبكتكين على بختيار سنة ٣٦٣، استغل السنة «فقود من رؤسائهم القواد وعرف العرفاء ونقب النقباء وحملهم على الدواب... وصار له منهم جند»، بينما ثار الشيعة بجانب الديلم^(٢٠٣). فهل نستغرب بعد ملاحظة هذه السياسة الاستغلالية أن تصبح الفتن المذهبية أمراً اعتيادياً وأن يهلك أهل البلاد بعضهم البعض!

وكانت أول فتنة مذهبية كبيرة في ٣٤٨ هـ^(٢٠٤). ثم توالى الفتن حتى نهاية العصر البويهي وكلفت العامة ثمناً مرهقاً في النفوس والأموال^(٢٠٥).

ولم يعد في إمكان البويهيين إخماد نار العامة التي أشعلوها. فبيّنت المؤرخون مثلاً أن العوام بدل أن يسيروا إلى الغزو سنة ٣٦١ هـ اقترفوا في العاصمة نفسها أنواع الفظائع من قتل ونهب وتدمير وانتهاك حرّيات «وعجز السلطان عن إصلاحهم وإطفاء ما أثار من تأثيرهم حتى صار ذلك سبباً لخراب بغداد»^(٢٠٦). ويذكر ابن الأثير

(١٩٩) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٧٩.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٨٤، يقول ابن الأثير: في عاشر المحرم أمر معز الدولة الناس أن يغلقوا دكاكينهم ويطلقوا الأسواق والبيع والشراء وأن يظهروا النياحة ويلبسوا قبايا عملوها بالمسوح وأن يخرج النساء منشورات الشعور مسودات الوجوه قد شققن ثيابهن يدرن في البلد بالنواح ويلطمن وجوههن على الحسين.

(٢٠١) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٦٤.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٠٧.

(٢٠٣) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢، ص ٣٢٤ وما بعدها، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٦٨.

(٢٠٤) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٧٦.

(٢٠٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٨٤، ١٩٤، ٢٠٧، ٣١٠، وج ٩، ص ٥٤، ٦٢، ٧٤ و١٠٦؛ ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٦٨ وج ٧، ص ١٧٤ و٢٣٧-٢٣٨، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٦.

(٢٠٦) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٦، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٠٤.

في حوادث سنة ٣٨١ هـ: «وفيها كثرت الفتن بين العامة ببغداد وزالت هيبة السلطة وتكرر الحريق في المحال واستمر الفساد»^(٢٠٧). وساء الوضع إلى درجة أن صمصام الدولة أراد سنة ٤١٩ هـ أن يرسل نائباً عنه إلى العراق فقبل له: «العراق تحتاج إلى من فيه عسف» لكثرة الفتن فيه.

وكان للفوضى المركزية أثر في زيادة فعالية الأعراب وتنفذهم. فعانت شببان في الجزيرة حتى أخضعها عضد الدولة^(٢٠٨). ومنذ الربع الأخير للقرن الرابع استولت عقيل على منطقة الموصل وغرب الفرات، وبنى أسد على منطقة الحلة، وتنفدت المنتفك وخفاجة في جنوب العراق، وكانت هذه القبائل في خصومات مستمرة نشرت الفوضى والخراب. كما أنها كانت تغزو المزارع والقرى والمدن وقد وصلوا في نهيم سنة ٤٢٥ هـ حتى أطراف بغداد ولاقى الحجاج والتجار والفلاحون منهم الأمرين^(٢٠٩).

ويتضح من دراسة الوضع الاقتصادي في القرن الرابع^(٢١٠)، أن الفتح البويهي نزل بسكان البلاد إلى مستوى الطبقة المتوسطة أو الواطئة. كما إن وارد الخليفة والوزير والموظفين المدنيين انخفض بينما زادت رواتب الجيش عما كانت عليه في العصر السابق.

وكذلك قلت خدمات الدولة الاجتماعية في هذا العصر عن السابق إذ لا يوجد منها شيء حتى سنة ٣٦٧ هـ. فلما جاء عضد الدولة عمّر المساجد وفرض الأرزاق للقوام والمؤذنين والأئمة فيها وأقام الجرايات لمن يأوي إليها من الغرباء والضعفاء^(٢١١)، وأرسل الصلات لأهل المدينة وأخرج الصدقات لأهل الحاجة من المسلمين والذميين. وكان يرسل كثيراً من المال - في افتتاح السنة المالية - إلى العمال في النواحي، ليقوم القضاة والوجوه هناك بتوزيعها على ذوي الحاجة والمسكنة^(٢١٢)، وأذن لوزيره المسيحي نصر بن هارون «في عمارة البيع والأديرة وإطلاق الأموال لفقرائهم»^(٢١٣). ولكن هذه

(٢٠٧) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٠٦.

(٢٠٨) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٨-٣٩٩.

(٢٠٩) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٦٠ و ٨، ص ٨٤، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٤٤، ٤٨، ٨١ و ٨٤.

(٢١٠) Duri, «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century».

(٢١١) ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من نواحي شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج ٢، ص ٤٠٤.

(٢١٢) الروذائري، ذيل تاريخ ابن مسكويه، ص ٦٦.

(٢١٣) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٧-٤٠٨.

الخدمات على أهميتها، زالت بوفاته . وأهم أعماله إنشاء البيمارستان العضدي في الجانب الغربي بجوار بقايا قصر الخلد، وخصص له حوالى مئة ألف دينار سنوياً، ونقل له أنواع الآلات والأدوية من كل ناحية وعين له أربعاً وعشرين طبيباً مشهورين. وأصبح المستشفى كلية يؤمها الطالب ويدرس فيها أشهر الأطباء^(٢١٤).

وأخيراً نذكر أن أبا الحسن الرخجي (وزير مشرف الدولة) بنى سنة ٤١٣ هـ مارستاناً في واسط أكثر فيه من الأدوية والأشربة ورتب له الخزان والأطباء ووقف عليه الوقوف الكثيرة^(٢١٥).

ومن هذا نستطيع أن نقول إن الخدمات الاجتماعية كانت ضئيلة في العصر البويهي.

ولا محل هنا لوصف الزيادات في الضرائب ثم الضرائب الإضافية التي أدخلها البويهون ويكفي أن نقول إنها كانت كثيرة ومرهقة^(٢١٦).

وهكذا نرى تدهور الوضع المالي في العراق وانحطاط مستوى المعيشة وانتشار الفوضى وتأخر الإنتاج، فلا غرابة في قول المقدسي يصف الوضع: «إنه (أي العراق) بيت الفتن والغلا، وهو في كل يوم إلى وراء، ومن الجور والضرائب في جهد وبلاء، مع ثمار قليلة وفواشش كثيرة ومؤن ثقيلة»^(٢١٧).

(٢١٤) الروذائري، المصدر نفسه، ص ٦٩، و Guy Le Strange, *Baghdad during the Abbasi Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources* (Oxford: Clarendon Press, 1900), p. 165.

(٢١٥) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٩، ص ١١٣.

(٢١٦) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٤، والروذائري، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢١٧) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١١٣.

المراجع

١ - العربية

كتب

ابن أبي الفضائل، محمد بن مالك. كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة. تقديم محمد زاهد بن الحسن الكونري؛ نشره عزت البيطار. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٣٩.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. تاريخ الكامل. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٠هـ/[١٨٧٣ م]. ١٢ ج.

— . الكامل في التاريخ. [تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ]. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥١-١٨٧١. ١٢ ج.

ابن الإخوة، ضياء الدين محمد بن محمد. معالم القرية في أحكام الحسبة. عني بنقله وتصحيحه روبن ليفي. كمبردج: مطبعة دار الفنون، ١٩٣٧.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. تلبيس إبليس. عني بنشره للمرة الثانية محمد منير الدمشقي. القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٢٨.

— . المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-١٣٥٨ هـ/[١٩٣٨-١٩٣٩]. ١٠ ج.

ابن حسول، أبو العلاء محمد بن علي. تفضيل الأثرak على سائر الأجناد. باعتناء عباس العزاوي. استانبول: [د. ن.].، ١٩٤٠.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد. كتاب صورة الأرض. باعتناء كرامرز. طبعة جديدة. ليدن: [د. ن.].، ١٩٣٨. ٢ ج.

ابن حيون، أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور التميمي . رسالة افتتاح الدعوة (رسالة في ظهور الدعوة العبيدية الفاطمية) . تحقيق وداد القاضي . بيروت : [دار الثقافة] ، ١٩٧٠ .

ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله . كتاب المسالك والممالك . باعثناء ميخائيل جان دوغويه . ليدن : مطبعة بريل ، ١٨٨٩ . (المكتبة الجغرافية العربية ؛ ٦)

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد . وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان : ويليه فوات الوفيات لصالح الكتبي ؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ؛ ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم . القاهرة : الحلبي ، ١٣١٠هـ / [١٨٩٢م] . ج ٢ .

ابن الطقطقى، محمد بن علي بن طباطبا . الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية . القاهرة : شركة طبع الكتب العربية ، ١٣١٧هـ / [١٨٩٩م] . ابن طيفور، أبو الفضل أحمد الخراساني . كتاب بغداد . باعثناء كيلر . لينزج : [د . ن .] ، ١٩٠٨ .

ابن العبري، أبو الفرج يوحنا غريغوريوس . تاريخ مختصر الدول . وقف على طبعه الأب أنطون صالحاني . بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٨٩٠ .

ابن الفقيه الهمداني، أحمد بن حمد . مختصر كتاب البلدان . ليدن : مطبعة بريل ، ١٣٠٢هـ / ١٨٨٤م . (المكتبة الجغرافية العربية ؛ ٥)

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر . شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة . [تحقيق] محمد بدر الدين النعساني . القاهرة : جمالي وخانجي ، ١٣٢٣هـ / [١٩٠٥] .

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد . تجارب الأمم : مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه . وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ . ف . آمدروز . القاهرة ؛ أكسفورد : [د . ن .] ، ١٩٢٠-١٩٢١ . ج ٧ .

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق . الفهرست . القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٣٤٨ هـ / [١٩٢٩م] .

أبو الصابي، الحسين هلال بن المحسن . رسائل الصابي . [اعتنى برسائل الجزء الأول شبيب أرسلان] . بعبداء ، لبنان : [د . ن .] ، ١٨٩٨ .

أخبار بني العباس . مخطوط في مكتبة مسجد الإمام أبي حنيفة . أخبار القرامطة في الإحساء، الشام، العراق، اليمن . تصنيف ثابت بن سنان ؛ جمع وتحقيق ودراسة سهيل زكار . دمشق : عبد الهادي حرصوني ، ١٩٨٢ .

إخوان الصفا. رسائل اخوان الصفا. باعتناء الزركلي. القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٢٨. ٤ ج في ٢.

أربعة كتب إسماعيلية منقولة عن النسخة الخطية ٧٥ هـ المحفوظة في مكتبة امبروسيانة ميلانو. عني بتصحيحها ر. شتروطمان. غوتينغن: المجمع العلمي، ١٩٤٣.
الأربلي، عبد الرحمن سنبط. خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك. بيروت؛ القدس: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥.

الأزدي، محمد بن أحمد أبي المطهر. حكاية أبي القاسم البغدادي. باعتناء متر. هيدلبرج: مطبعة كرل ووتر، ١٩٠٢.

الأسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد. التبصر في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكين. باعتناء عزت البيطار. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٤٠.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تصحيح هـ. ريتير. استانبول: [د. ن.].، ١٩٣٠. ٢ ج.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. الأغاني. القاهرة: الساسي، [د. ت.].
الأصفهاني، حمزة بن الحسن. تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء. بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩-؟].

براون، إدوارد غرانفيل. تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي. نقله إلى العربية إبراهيم أمين الشواربي. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٤.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. الفرق بين الفرق. حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*. تحقيق إدوارد ساخو. ليزج: [د. ن.].، ١٨٧٨.

— الجواهر في معرفة الجوهر. باعتناء ف. كرنكو. حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥ هـ/ [١٩٣٦ م].

التنوخى، أبو علي المحسن بن علي. الفرج بعد الشدة. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٣٨. ٢ ج.

— نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. باعتناء مرغليوث. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٣١.

جوزي، بندلي. من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. القدس: [د. ن.].، ١٩٢٨.
حدود العالم من المشرق إلى المغرب. طهران: دانكشاه طهران، ١٣٤٠ هـ/ ١٩٦٢ م.

خسرو، ناصر. سفر نامه. نقله إلى العربية وعلق عليه يحيى الخشاب. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥. (جامعة فؤاد الأول، كلية الآداب؛ ١)
الخضري، محمد. محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٣٨.
ج ٣.

ج ٣: الدولة العباسية.

الخطيب الغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد أو مدينة السلام. باعتناء سالمون. باريس: [د. ن.].، ١٩٠٤.

دائرة المعارف الإسلامية.

الدواداري، أبو بكر عبد الله بن أبيك. كنز الدرر وجامع الغرر. تحرير هانس روبرت رومير. القاهرة: سامي الخانجي، ١٩٦٠-١٩٨٢. ج ٦.

الدوري، عبد العزيز. دراسات في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

— العصور العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي. بغداد: [د. ن.].، ١٩٤٥.

— —. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦. (سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣)

الدليمي، محمد بن الحسن. بيان مذهب الباطنية وبطلانه - منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد. عني بتصحيحه ر. شتروطمان. استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٨.
(النشرات الإسلامية؛ ١١)

الروذاوري، أبو شجاع محمد بن الحسين. ذيل تاريخ ابن مسكويه. نشره ه. ف. آمدروز. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٢١.

زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨. ج ٥.

سيد أمير علي، مولاوي. مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي. نقله إلى العربية رياض رأفت. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، [١٩٣٨].

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأئمة من عهد أبي بكر الصديق إلى عهد المؤلف سنة ٩١١ هـ. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥١ هـ/[١٩٣٢ م].

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧-١٣٢١ هـ/[١٨٩٩-١٩٠٣ م]. ج ٥.

— —. باعتناء غويرتن. لبيزج: [د. ن.].، ١٩٢٣. ج ٢.

الصابي، إبراهيم بن هلال. تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليهِ الجزء الثامن من كتاب التاريخ له. [حرره مع ملاحظات ومفردات هـ. ف. أمدروز]. بيروت: مطبعة الأدباء الكاثوليكين، ١٩٠٤.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧ م. ١٣ ج في ٥.

عبدان، القرمطي. شجرة اليقين. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢.

عريب بن سعد الكاتب القرطبي. صلة تاريخ الطبري. تحرير ميخائيل دوغويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٧.

عماد الدين، ادريس. عيون الأخبار وفنون الآثار. تقديم وتحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار التراث الفاطمي، ١٩٧٣-١٩٨٤. (سلسلة التراث الفاطمي؛ ١٠)
عنان، محمد عبد الله. الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد فضائح الباطنية. [تحرير اغناس غولدتسهير]. ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٦.

فلهاوزن، يوليوس. الدولة العربية وسقوطها. نقله إلى العربية يوسف العش. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦.

قدامة بن جعفر، أبو الفرج. الخراج وصناعة الكتابة. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٩. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦)

القرماني، أبو العباس أحمد بن يوسف. أخبار الدول وآثار الأول.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن. الرسالة القشيرية في علم التصوف وعليها هوامش من شرح زكريا الأنصاري. القاهرة: الباي، ١٩٤٠.

القمي، سعد بن عبد الله الأشعري. المقالات والفرق.

الكشي، أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز. اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي. تصحيح وتعليق ميراماد الاسترابادي؛ تحقيق مهدي الرجائي. طهران: [د. ن.]. ١٣١٧هـ/١٨٩٩ م. ٢ ج.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: [د. ن.]. ١٩٠٩.

متر، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠-١٩٤١. ٢ ج.

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقى. بحار الأنوار. تبريز: [د. ن.]. ١٨٩٨. ٢٠ ج في ١٦.

المخزومي، محمد سراج الدين. صحاح الأخبار في نسب السادة الفاطمية. [نيودلهي]: مطبعة نخبة الأخبار، ١٣٠٦هـ/١٨٨٨ م.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. التنبيه والإشراف. عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي. القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٣٨.

— مروج الذهب ومعادن الجوهر. النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. بارييه دو مينار وبافيه دو كورتبي. باريس: المطبعة العسكرية الامبراطورية، [١٨٦١-١٨٧٦]. ٩ ج.

— راجع أصوله، ورقمه، وضبط مبهمه، وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨. ٤ ج.

المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. حققه ميخائيل جان دوغويه. ليدن: [مطبعة بريل]، ١٨٧٦. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٣)

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. اتعاظ الخنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء. تحرير جمال الدين الشيال ومحمد حلمي أحمد. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٨-١٩٧٣. ٣ ج. (مكتبة المقريزي الصغيرة؛ ٢)

— الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والتيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها. القاهرة: مكتبة المليجي، ١٣٢٤-١٣٢٦هـ/[١٩٠٦-١٩٠٨ م]. ٥ ج.

نظام الملك، قوام الدين أبو علي الحسن بن علي. سياست نامه، أو، سير الملوك. ترجمة يوسف حسين بكار. ط ٢ مزيده ومنقحة. الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٧.

النهرواني، قطب الدين محمد بن علاء الدين أحمد بن محمد بن قاضي خان محمود. الإعلام بأعلام بيت الله الحرام. [د. م.]: المطبعة الخيرية، ١٨٨٧.

النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى. فرق الشيعة. عني بتصحيحه هـ. ريتز. النجف: [د. ن.]. ١٩٣٦.

النويري، شهاب الدين أحمد عبد الوهاب. نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥-١٩٩٢. ٢٣ ج.

النيسابوري، أحمد بن إبراهيم. استتار الإمام.

الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد. اخوان الصفا.

— نسب الخلفاء الفاطميين. القاهرة: [د. ن.]. ١٩٥٨.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم الأديباء أو طبقات الأديباء. [تحقيق] د. ص. مرغليوث. القاهرة: مطبعة هندية، ١٩٢٣-١٩٢٦. ٤ ج. (سلسلة و. ج. التذكارية؛ ج ٦) — معجم الأديباء. نشره مرغليوث. لندن: [مطبعة بريل]، ١٩٠٧-١٩٢٧. ٧ ج. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. البلدان. باعتناء ميخائيل جان دوغويه. لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٢. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٧) — تاريخ اليعقوبي. النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م. ٣ ج في ١.

دوريات

الدوري، عبد العزيز. «الجهيذة والصيرفة في العراق في القرن الرابع الهجري». القضاء: السنة ٢، العدد ٥، ١٩٤٣. لويس، برنارد. «التقابات الإسلامية». الرسالة المصرية: الأعداد ٣٥٥-٣٦٢، ١٩٤٠. «مذكرات عن حركة المهدي الفاطمي: نصوص إسماعيلية». الآداب (جامعة القاهرة): مج ٤، ج ٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٦.

٢ - الأجنبية

Books

Ali, Syed Ameer. *A Short History of the Saracens; Being a Concise Account of the Rise and Decline of the Saracenic Power and of the Economic Social and Intellectual Development of the Arab Nation from the Earliest Times to the Destruction of Baghdad, and the Expulsion of the Moors from Spain*. London: Macmillan, 1934.

Barthold, W. *Mussulman Culture*. Translated from the Russian by Shahid Suhrawardy; With a foreword by Hassan Suhrawardy. [Calcutta]: University of Calcutta, 1934.

_____. *Turkestan down to the Mongol Invasion*. Translated from the Original Russian and revised by the author with the assistance of H.A.R. Gibb. 2nd ed. London: Luzac and Co., 1928. (E.J.W. Gibb Memorial Series, New Series; V)

Bowen, Harold. *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*. Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1928.

Browne, Edward Granville. *Literary History of Persia*. Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1928-. 4 vols.

Vol. 1: *From the Earliest Times until Firdaws!*

- Casanova, Paul. *La Doctrine secrete des fatimides d'Egypte*. Le Caire: Imprimerie de l'institut français d'archeologie orientale, 1910.
- Daftary, Farhad. *The Ismailis: Their History and Doctrines*. New York; Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1990.
- De Goeje, M. J. *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*. Leiden: E. J. Brill, 1896.
- Encyclopedia of Islam*.
- Encyclopedia of Social Sciences*.
- Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. Translated from the German by Michael Bonner. Leiden; New York: E. J. Brill, 1996. (Handbunch der Orientalistik, Erste Abteilung, Nahe und der Mittlere Osten; Bd. 26 = Handbook of Oriental Studies, the Near and Middle East)
- Al-Hamdani, H. F. *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*. Cairo: [n. pb.], 1958.
- Ivanow, Wladimir. *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. Calcutta: [n. pb.], 1942.
- Hudud Al-Alam, «the Regions of the World»*. Translated and compiled by V. Minorsky. London: Luzac and Co., 1937.
- Lane-Poole, Stanley. *The Mohammedan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions*. Westminster: A. Constable and Company, 1894.
- Levy, Reuben. *Baghdad Chronicle*. Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1929.
- Lewis, Bernard. *The Origins of Ismailism; a Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. Cambridge, [Eng.]: W. Heffer, [1940].
- Massignon, Louis. *La Passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour, Al-Halladj, martyr mystique de l'islam, execute à Baghdad, le 26 mars 1922, étude d'histoire religieuse*. Paris: P. Geuthner, 1922. 2 vols.
- Minorsky, V. *La Domination des dailamites*. Paris: [s. n.], 1932.
- Muir, William. *The Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall: From Original Sources*. New and rev. ed. by T. H. Weir. Edinburgh: J. Grant, 1924.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. 2nd ed. Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, [1930].
- Nöldeke, Theodor. *Sketches from Eastern History*. Tr. by John Sutherland Black. London; Edinburgh: A. and C. Black, 1892.
- Siddiqi, Amir Hasan. *Caliphate and Kingship in Medieval Persia*. Lahore: Shaikh Muhammed Ashraf, 1942.
- Silvestre de Sacy, Antoine Isaac. *Exposé de la religion des Druzes, tire des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du Khalife Hakem-biamr-Allah*. Paris: L'Imprimerie, 1838. 2 vols.

Le Strange, Guy. *Baghdad during the Abbasi Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources*. Oxford: Clarendon Press, 1900.

Tritton, Arthur Stanley. *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*. London: Oxford University Press, 1930.

Periodicals

Abbot, Nabia. «Arabic Papyri on the Reign of Gafar Al-Mutawakkil.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG): vol. 92, nos. 1-3, 1938.

Lewis, Bernard. «The Islamic Guilds.» *English Historical Review* [EHR]: vol. 8, no. 1, 1937.

Thesis

Duri, A. «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century.» Ph. D. Thesis, University of London, School of Oriental and African Studies, [n. d.].

فهرس

- أ -

- ابن العميد: ٢٠١
 ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد:
 ١٦٣، ١٧٧، ١٨٤، ١٨٦، ١٩٢-
 ١٩٤، ٢٠٣، ٢٠٤
 ابن مقلة: ١٤٥، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٥-
 ١٥٧، ١٥٩، ١٦٧، ١٦٩-١٧١،
 ١٩٥
 ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق:
 ١١٠، ١١٣، ١١٦، ١١٩، ١٢٠
 أبو اسحق الصابي: ١٨٠
 أبو الأغر: ١٣٠
 أبو جعفر المنصور (الخليفة): ١٩
 أبو الحسن الرخجي: ٢١٠
 أبو الحسن محمد بن يحيى الزيدي: ١٨٢
 أبو الحسين بن الأسود: ١٢٧
 أبو الحسين بن بويه: ١٨٢
 أبو الخطاب: ٩٨، ٩٩، ١٠١
 أبو زنبور: ١٥٣
 أبو شجاع بويه: ١٨٠
 أبو العباس الحسين بن ذكرويه: ١٢٨-
 ١٣٠
- إبراهيم بن رياح: ٣٣
 إبراهيم بن عبد الله: ١٠٨
 ابن أبي الساج: ١٥٠، ١٦٥، ١٧٨
 ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد:
 ٣٢، ٣٩، ٤٧، ٢٠٨
 ابن بقة: ٢٠٤
 ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن
 علي: ١٠٢، ١١١، ١١٦، ٢٠٥
 ابن حسول، أبو العلاء محمد بن علي:
 ١٨٠
 ابن حمدون: ٢٠٥
 ابن الحواري: ١٥٢
 ابن ديسان: ١١٥
 ابن رائق: ٢٥، ١٥٨، ١٧١، ١٧٢
 ابن رزام: ١٠٠، ١٠١، ١١٦، ١٢٥
 ابن سهلان: ٢٠٣
 ابن شيرازاد: ٢٠٧
 ابن عبدون: ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨
 ابن العبري، أبو الفرج يوحنا
 غريغوريوس: ٣٢

- أبو عبد الله البريدي: ١٧١
أبو عبد الله الشيعي: ١٢٣، ١٠٩
أبو علي محمد بن أحمد (أبو الشلغلغ): ١٠٩، ١٠٨
أبو علي محمد بن عبد الله الخاقاني: ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩
أبو الفرج بن أبي هشام: ١٩٢
أبو الفضل بن العباس: ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٣، ٢٠٨
أبو الفضل محمد بن ذكرويه: ١٢٨
أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبيد الله الخاقاني: ١٤٥
أبو القاسم عبيد الله بن أبي علي الخاقاني: ١٥٣، ١٥٤، ١٦٢، ١٦٤
أبو القاسم فرج بن حوشب: ١٠٨، ١٢١
أبو كاليجار: ١٨٦، ١٩٠
أبو محمد (أخ المهدي): ١٢٤
أبو مسرور البلخي: ٧٣
أبو مسلم الخراساني: ٨٦، ١١٢
أبو الهيجاء: ١٥٥
أحمد بن أبي خالد أبو الوزير: ٣٣، ٣٧، ٤٢، ٨٦
أحمد بن أبي دواد: ٣٠، ٣٣، ٣٧
أحمد بن أسد: ٩٢
أحمد بن إسرائيل: ٣٣
أحمد بن بويه: ١٨١
أحمد بن حنبل: ٣٨
أحمد بن الخطيب: ٣٣، ٥٢، ٥٦
أحمد بن دينار: ٨١
أحمد بن طولون: ١٦، ٧٩، ٨١، ١٤١
أحمد بن عبد الله: ١٠٧، ١٠٨، ١١٧
١٢٩، ١٢٣، ١١٨
أحمد بن محمد الطائي: ١٢٠، ١٣٣، ١٤٢
أحمد بن المعتصم: ٥٦
أحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخزاعي: ٣٠
أحمد النيسابوري: ١٠٧
إخوان الصفا: ٩، ١٠٢، ١٠٨، ١١٢، ١٣٦
الأربلي، عبد الرحمن سنبط: ٤٧
اسحق بن إبراهيم المصعبي: ٨٦
اسحق بن إسماعيل الأموي: ٤٥
اسحق بن كنداج: ٧٩
أسد بن عبد الله القسري: ٩٢
أسفار بن شيرويه: ١٧٩
الإسلام: ٩، ١٢، ١٤، ١٦-١٨، ٢١، ٣٩، ٩٤، ١٠٠، ١٠١
١١٠، ١١١، ١١٤، ١١٥، ١٢١
١٦٤، ١٧٧-١٧٩
إسماعيل بن أحمد: ٩٠-٩٢، ٩٤
إسماعيل بن جعفر الصادق: ١٩، ٩٩، ١٠١، ١٠٣، ١٠٦
إسماعيل بن عباد: ١٩٨
الإسماعيلية: ١٠، ١٣، ١٦، ١٩-
٢١، ٩٤، ٩٥، ٩٧-١٠٤، ١٠٦
١٠٩-١١٤، ١١٦، ١١٧، ١١٩
١٢٤-١٢٦، ١٣٥-١٣٨
اشناس: ٣١

أفلاطون: ١١٥، ١١٦

الياس بن أسد: ٩٢

أم المستعين: ١٥، ٥٢

أم المعتز: ١٥، ٥٥

أم موسى (القهرمانة): ١٤٧، ١٤٨، ١٥٠

الإمامة: ٨٧، ٩٩، ١٠٥، ١٠٦، ١١١، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٩

الإمامية: ١٦

الإمامية الإثني عشرية: ١١٤

الأمين (ال خليفة): ١٣، ٨٥

أهل الذمة: ٣٩، ١٩٥، ٢٠٤

أوتامش: ٤٨، ٥٢

إيتاخ: ٣١، ٣٣، ٣٧، ٣٨، ٤٠

إيفانوف، فلاديمير: ١٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٥، ١١٠، ١١٤، ١١٦

١١٨، ١١٩، ١٢٤، ١٣١، ١٣٢

- ب -

بابك الخرمي: ١٣

البابكية: ١١١

البابية: ١١٢

بارتولد، ف.: ٥٩

الباطن: ٢١، ١٠١-١٠٤، ١١٤، ١١٦

الباطنية: ١٠٢، ١٠٩-١١١

باغر: ٥٢، ٥٣

بايكباك: ٥٨

بدر بن حسويه: ١٩٨

بدر (قائد المعتضد): ١٢٢، ١٤٢

براون، إدوارد غرانفيل: ١٩، ١١٢

البرجي (ال عيار): ٢٠٥-٢٠٧

بغا الشراي (الصغير): ٤٤-٤٨، ٥٢، ٥٦

بغا الكبير: ٣١، ٣٢، ٤١، ٤٢، ٥١-٥٣، ٥٦، ٥٧

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر: ١٠٢، ١٠٩، ١١٠

بقراط بن أشوط: ٤٤

البلالية: ٦٧

بهاء الدولة: ١٨٣-١٨٥، ١٨٨

١٩٠، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١

بهبود انظر علي بن محمد

بهرام جوين: ٩٤

بهرام جور: ١٨٠

بووين، هارولد: ٣٧

البويهيون: ١٦، ٢٥، ٩٣، ١٧١

١٧٣، ١٧٥، ١٨٠-١٩١، ١٩٥

١٩٧، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤

٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد:

١٨٧

البيزنطيون: ١٣، ٣٢، ٤٥، ١٥٥

١٦٣، ٢٠٧

- ت -

التأويل: ٢١، ٩٨، ١٠٣، ١١١

١١٤، ١٢٥، ١٢٦

تريتون، آرثر ستانلي: ٣٩

التنوشي، أبو علي المحسن بن علي: ١٧٧

توزون: ١٨١

- ث -

الحسين بن أبي الهيثماء الحمداني: ١٧١
الحسين بن أحمد: ١٠٨، ١٠٩، ١٢١،
١٢٤، ١٢٣

ثمل (القهرمانة): ١٤٨، ١٥٣

الثنوية: ١٠٩، ١١١، ١١٥

ثورة الزنج: ١٠، ١٨، ٢٠، ٥١،
٦١، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٧٠،
٧١، ٧٣، ٧٤، ٨٢، ١١٩، ١٢٠،
١٣٣، ١٤١

- ج -

الحسين بن حمدان: ١٥٠
الحسين بن علي: ٣٨، ١٢٢
الحسين بن القاسم: ١٤٥، ١٥٧-١٥٩
الحسين بن محمد بن إسماعيل: ١٠٦
الحسين بن مصعب: ٨٥
الحشاشون: ١٠٢

الجرجرائي: ٤٢

حمدان بن الأشعث (قرمط): ١٠، ٢٠،
٦٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١٧-١٢٥،
١٢٧، ١٣٣-١٣٥

جعفر بن محمد الصادق (الإمام): ٩٨،
٩٩، ١٠١، ١٠٦، ١٢٦

جعلان: ٧٠

جلال الدولة: ١٨٦، ١٨٨، ١٩٠

- خ -

خالد القسري: ١٧

خالص: ١٩٠

الخراج: ٢٢، ٤٣، ٤٥، ٥٤، ١٩٢،
١٩٦، ١٩٥

- ح -

حامد بن العباس: ١٤٥، ١٥٠-١٥٢،
١٦٥، ١٦٦

الخرمية: ١٠، ١٢، ١٩، ٢٠، ١١١
الخصيبي: ١٤٥، ١٤٨، ١٥٣، ١٥٤،
١٦٦، ١٧٠، ١٧٨

الحجاج بن يوسف: ١٧٧

حركة الفتوة: ١٣٧، ٢٠٥

حركة المختار (٦٤ هـ - ٦٧ هـ): ١٩

الخطابية: ٩٨-١٠١، ١١٩

حريث بن مسعود: ١٣٢

خمارويه بن أحمد: ١٤١، ١٤٢
الخوارج: ١١، ٣٢، ٦٥، ٦٦، ٨٧،
٨٨، ٩١، ١١٩، ١٤٢

الحسن الأطروش: ١٦، ١٧٦، ١٧٨

الحسن بن بويه: ١٨١

الحسن بن زيد: ٥٩، ٨٩

الحسن بن علي: ١٠٦

- د -

درهم بن نصر بن صالح: ٨٨
الدعوة العباسية: ١٢، ٩٨، ١٨٢
دفترى، فرهاد: ١٠٧، ١٢٦
دي غويه، م. ج.: ١٩، ١٠٠، ١١٨،
١٢٤، ١٢٣

الحسن بن القاسم: ١٧٨

الحسن بن وهب: ٣٣

الحسن الجنابي: ١٣٥

الحسين الأهوازي: ١٠٠، ١٠٧-١٠٩،
١١٧، ١١٨، ١٣٤

الديلمي، محمد بن الحسن: ١٠٢،
١١١، ١٣٤

ديوان البر: ١٦٣

ديوان البريد: ١٤٣

ديوان بيت المال: ١٥٣

ديوان التوقيع: ١٤٣

ديوان الجيش: ١٤٣، ١٦٧

ديوان الحرم: ١٥٣

ديوان الخراج: ١٤٣

ديوان الدار: ١٤٢، ١٥٠

ديوان الرسائل: ١٤٣

ديوان السواد: ١٤٣، ١٥٣، ١٦٨

ديوان الضياع الخاصة والمستحدثة: ١٥٣

ديوان الضياع المصادرة: ١٥٣

ديوان المشرق: ١٤٣، ١٥٠، ١٥٣

ديوان المغرب: ١٤٣

ديوان النظر في المظالم: ١٤٣، ١٥٩

ديوان النفقات: ١٤٣

- ذ -

ذكرويه بن مهرويه الديداني: ١٠٥،
١٢٠، ١٢٣-١٢٥، ١٢٧، ١٣٠-
١٣٢

- ر -

الراضي (الخليفة): ٢٥، ١٦٨، ١٧١،
١٧٢

الراوندية: ١٩، ١١١

الرحيم: ١٩٩

ركن الدولة: ١٨٠، ١٨٢، ١٩٧، ١٩٨

رميس: ٦٥، ٦٨

الرودي السمرقندي: ٩٤
روزبهان الديلمي: ٢٠٠

- ز -

زترشتين: ٢٩

زرادشت: ٩٤

الزردشتية: ١٧٦

الزندقة: ١٣

زيد بن علي: ٦٧

زيدان: ١١٠

الزبيدي المتوكلي (الإمام): ٩٩

الزيدية: ١٦، ٥٩

- س -

سامان خدات: ٩٢

السامانيون: ١٦، ٥٩، ٩٠، ٩٢-٩٤،
١٤٢، ١٧٩-١٨١

سبك الديلمي: ١٢٨

سبكتكين: ٩٣، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٧،
٢٠٨

السعدية: ٦٧، ٧١

سعيد بن الحسين: ١٠٨، ١٠٩، ١٢٥

سعيد الحاجب: ٧١

سقراط: ١١٥

سلطان الدولة: ١٨٦

سليمان بن جامع: ٦٧، ٧٣-٧٦، ٨٠،
٨١

سليمان بن الحسن بن مخلد: ١٤٥،
١٥٣، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٧، ١٧٢

سليمان بن عبد الله: ٥٩

سليمان بن وهب: ٣٣

السُّنَّة: ٤٠، ١١٠، ١١٦، ١٨٨،

٢٠٨، ٢٠١

سيد أمير علي، مولوي: ٢٩

سيلفستر دي ساسي، أنطوان اسحق:

١٩، ١٠٠، ١١٩

سيما الشراي: ١٧٠، ١٧١

- ش -

شاهك: ٥٢

شبل بن سالم: ٨٠

الشطار: ٩، ١٣٧

الشعراني: ٨٠

الشعوبية: ٩، ١٣

شغب (أم المقتدر): ٢٣، ١٤٧

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد

الكريم: ١٠٢، ١١١

الشيعة: ١١، ١٩، ٤٧، ١٠٠، ١٠٧،

١١٢، ١٨٨، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٧،

٢٠٨

- ص -

الصابئة: ١١٢

صالح بن وصيف: ٥٧

الصقارون: ١٥، ٤٤، ٧٣، ٨٨، ٩٠،

٩١، ١٤١، ١٤٢

صمصام الدولة: ٢٠٣، ٢٠٩

- ض -

ضرائب الخمر: ١٦٢

ضرائب المرور: ١٦٢

ضريبة البلغة: ١٢١

ضريبة الفطر: ١٢١

ضريبة الهجرة: ١٢١

- ط -

طاهر بن الحسين: ٨٥، ٨٦

طاهر بن عبد الله: ٨٥، ٨٦

الطاهريون: ١٥، ٨٥-٨٩، ٩١، ١٧٨

الطائع (الخليفة): ١٨٣-١٨٧، ١٩٠

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: ١٨،

٣٢، ٤٠، ٤٧، ٥٢، ٦٦، ٦٧،

٧٧، ٩٤، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٧-

١٢٩، ١٣١، ١٣٣

طريف السبكري: ١٦٩، ١٧٠

طغج: ١٢٨

طغرل بك: ١٩٩

طلحة بن طاهر: ٨٥، ٨٦

- ع -

العباس بن الحسن: ١٤٥، ١٤٦

العباس بن المأمون: ١٣

عبد الله بن جعفر الصادق: ١٠٦، ١٢٦

عبد الله بن طاهر: ٨٥-٨٧

عبد الله بن محمد بن إسماعيل: ١٠٦-

١٠٨

عبد الله بن المعتز: ١٤٦

عبد الله بن ميمون: ٩٨-١٠٢، ١١٧،

١١٨، ١٢٣

عبد الله بن يحيى بن خاقان: ٤١، ٤٢

عبد الرحمن بن عيسى: ١٥٣، ١٥٧،

١٧٢

علي بن الفضل : ١٠٨
 علي بن محمد : ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٩
 علي بن المعتصم : ٥٢
 علي بن يحيى : ٤٦
 علي بن يلق : ١٦٩ ، ١٧٠
 عماد الدولة : ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٩٧
 عمار بن عقيل بن بلال بن جرير
 الخطفي : ٣١
 عمر بن الخطاب : ١٧
 عمر بن فرج : ٣٧
 عمرو بن عبد الله : ٤٦
 عمرو بن الليث الصفار : ٨٨ ، ٩٠-٩٣
 العيارون : ٩ ، ٥٤ ، ١٣٧ ، ٢٠١
 ٢٠٣-٢٠٧

عيسى بن زيد : ٦٧
 عيسى بن موسى : ١٣٢

- غ -

غرديزي : ٨٩
 غسان بن عباد : ٩٢
 الغلو : ١٢ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٩٧ ، ٩٨
 ١٠٦ ، ١٠٩

- ف -

فانك : ١٤٢
 فاطمة الزهراء : ١٠٦
 الفاطميون : ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٢٨
 ١٣٦ ، ١٦٥
 الفتح بن خاقان : ٤٢ ، ٤٦ ، ٤٧
 فتنة ابن المعتز : ٢٤ ، ١٤٨ ، ١٥٤

عبد العزيز بن يوسف : ١٩٠
 عبد الوهاب بن محمد : ٥١
 عبدان القرمطي : ٢٠ ، ١٠٨ ، ١٢٠
 ١٢٢-١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٢٨
 عبید الله الكلوزاني : ١٤٥ ، ١٥٣
 ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٨
 عريب بن سعد الكاتب القرطبي : ١٥٣
 عز الدولة : ١٨٤ ، ١٩٤ ، ١٩٥
 ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٣
 ٢٠٧ ، ٢٠٨
 العصر العباسي الأول : ١٢ ، ١٦ ، ١٩
 العصر العباسي الثاني : ١٦ ، ١٨
 عضد الدولة (الخليفة) : ١٨٠ ، ١٨٤-
 ١٨٧ ، ١٨٩-١٩١ ، ١٩٥-١٩٨
 ٢٠١ ، ٢٠٩

عقيل بن أبي طالب : ١٠٠ ، ١٠٧
 العلويون : ١٣ ، ١٦ ، ١٩ ، ٣١ ، ٣٨-
 ٤٠ ، ٤٧ ، ٦٥ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩١
 ٩٧ ، ١٧٧-١٧٩ ، ١٨٢
 علي بابا (رئيس البجة) : ٤٥
 علي بن إبان الملهبي : ٧١-٧٣ ، ٧٥
 ٧٦ ، ٨١ ، ١٩٢

علي بن أبي طالب : ٣٨
 علي بن بويه : ١٨١
 علي بن حسن : ٨٨

علي بن عيسى : ٢٤ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ١٤٥-
 ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٦١-١٦٧
 ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٩١
 علي بن الفرات : ٢٤ ، ١٤٥-١٥٠
 ١٥٢-١٥٤ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٥
 ١٦٦

فخر الدولة : ١٩٨

الفخري : ٥١ ، ١٨٩

الفضل بن جعفر : ١٤٥ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ،

١٦٠ ، ١٥٩

الفضل بن قارن : ٤٦

الفلسفة الإسلامية : ٩

الفلسفة اليونانية : ٢٠ ، ٩٧ ، ١٠٩ ،

١١٦ ، ١١١

فيثاغورس : ١١٦

- ق -

القادر (الخليفة) : ١٨٥ ، ١٨٧ ، ١٨٩ ،

١٩٠

القاسم : ١٣١ ، ١٣٢

القاهر (الخليفة) : ٢٤ ، ١٥٦ ، ١٦٨ -

١٧١

القائم (الخليفة) : ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٨٧ -

١٨٩

القرامطة : ١٠ ، ١٦ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٣ ،

٥١ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ،

١١٧ - ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٧ -

١٣٠ ، ١٣٢ - ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٤٢ ،

١٤٤ ، ١٤٨ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٩ -

١٦١ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٨ ، ١٧٩

القزويني ، أبو عبد الله زكريا بن محمد بن
محمود : ٩٠

- ك -

كازانوف ، بول : ١١٩

الكشي ، أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد

العزیز : ٩٩

كوبريلي : ١٣٦

الكوخي : ١٧٢

الكيسانية : ١١١ ، ١١٩

- ل -

لويس ، برنارد : ١٩ ، ١٠١ ، ١٠٤ ،

١٠٥ ، ١٣١ ، ١٣٦ ، ١٣٧

- م -

مادلنج ، ويلفرد : ١٠٧

المازيار بن قارن : ٨٧

ماسنيون ، لويس : ١٩ ، ١١٠ ، ١١٢ ،

١١٦ ، ١٣٦

ماكان بن كاكي : ١٧٩ ، ١٨٠

المأمون (الخليفة) : ١٣ ، ٣١ ، ٨٥ ، ٨٦ ،

٩٢

المانوية : ٩ ، ١١٠

ماني : ١١٥

الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد :

١٨٨ ، ١٩٠

المبارك (مولي إسماعيل) : ٩٩ ، ١٠٠ ،

١٠٦

المباركية : ٩٩ ، ١٠٦ ، ١٢٤

المبدأ القبلي : ١١

مبدأ الوراثة المطلقة : ١١ ، ٦٥

المتوكل (الخليفة) : ١٤ ، ٢٠ ، ٣٠ ،

٣٣ ، ٣٥ ، ٣٧ - ٤٨ ، ٥١ ، ٥٢ ،

٥٦ ، ١٤٨

مجد الدولة : ١٩٨ ، ١٩٩

مجلس الشورى الأعلى : ٢٢

المجوس : ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٢

- المجوسية: ١١٠
المحسن بن الفرات: ١٥٣، ١٥٢
محمد بن أحمد: ١٢٤
محمد بن إسماعيل: ٩٩-١٠١، ١٠٣-
١٠٦، ١١٢، ١١٤، ١٢٣-١٢٧،
١٢٩، ١٣١
محمد بن البعيث: ٤٤
محمد بن الجراح: ١٤٥
محمد بن خالد بن يزيد بن فريد الشيباني:
٤٥
محمد بن داود: ١٤٥، ١٤٦، ١٤٩
محمد بن زيد: ٥٩، ٩٢
محمد بن سليمان الكاتب: ١٣٠
محمد بن طاهر: ٨٥، ٨٩
محمد بن عبد الله بن طاهر: ٥٣-٥٥،
٥٩
محمد بن عبد الملك الزيات: ٣٣، ٣٧،
٤٢
محمد بن عمرو الشيباني: ٣٢
محمد بن القاسم العلوي: ٨٧، ١٦٩،
١٧٠
محمد بن المكتفي: ١٦٩
محمد بن المولد: ٧٢
محمد بن ياقوت: ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠،
١٦٩، ١٧٢
محمود بن سبكتكين: ٩٣
محمود الغزنوي: ١٩٨، ١٩٩
المدثر: ١٣٠
مرداويج بن زياد: ١٦٠، ١٧٩-١٨١
مروان بن الحكم: ١١
مروان الثاني: ١١
- مزدك: ١٢، ١١١، ١٣٥
المزدكية: ١٢، ١١٠، ١١١، ١٣٥
مساور الشاري: ٥٥
المستعين (الخليفة): ٥٢-٥٥، ٨٧
المستكفي (الخليفة): ١٨٣، ١٨٤
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين:
٣٠، ٤١، ٤٨، ٥٤، ٥٦، ٦٦،
١٢٢، ١٤١، ١٧٦
مسلمة بن عبد الملك: ١٧
المسيحية: ١٧٦
مصعب (جد طاهر): ٨٥
المطوق: ١٣٠
المطيع بالله (الخليفة): ١٨٣، ١٨٤،
١٨٧
المظفر بن ياقوت: ١٨٠
المعتز (الخليفة): ١٥، ٢٣، ٤١، ٤٣،
٤٧، ٥١، ٥٣-٥٦، ٨٧، ٨٨،
١٤٧
المعتزلة: ٣٠، ٣٨، ١٠٠، ١٠٧،
١١٢، ١٨٨
المعتصم بالله (الخليفة): ١٣، ١٤،
٨٦، ٨٧
المعتضد (الخليفة): ١٥، ٢٢، ٢٣،
٧٤-٧٦، ٩٠، ١٢٢، ١٢٧،
١٢٨، ١٣٣، ١٤١، ١٤٢، ١٤٦-
١٤٨
المعتمد (الخليفة): ٢٢، ٢٣، ٥٣، ٥٦،
٥٨، ٧١، ٧٩، ٩٠، ٩٢، ١٤١
معز الدولة: ١٨٠، ١٨٢-١٨٤،
١٨٦، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٧،
٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨

- ن -

- نازوك: ١٥٥، ١٥٦
ناصر الدولة الحمداني: ١٨٣
نصر بن أحمد: ٩٢
نصر بن هارون: ٢٠٩
نصر الثاني (حفيد أحمد): ٩٢
نصر الحاجب: ١٥٠، ١٥١، ١٥٣
نصر القشوري: ١٥١-١٥٣
نظام الألفة: ١٢١، ١٣٥
نظام الري: ١٦، ٢٣، ٢٤، ١٤٢
١٤٣، ١٩١، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٢
نظام الضمان للضرائب: ١٦٢
نظام الملك: ٩٠، ١٣٥
النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى:
١٠٣، ١٢٤
نوح بن أسد: ٩٢
نوح بن نصر الثاني: ٩٢-٩٤
نولدكه، تيودور: ٦٨
النويري، شهاب الدين أحمد عبد
الوهاب: ١١٥، ١٢١، ١٢٣
١٢٤، ١٢٧، ١٣١، ١٣٤

- ه -

- هارون بن خارويه: ١٢٨
هارون بن غريب الخال: ١٥٥، ١٦٠
هارون الرشيد: ١٠٦، ١٤٧
هالم، هاينز: ١٠٧
هشام بن عبد الله: ١٥٠
هشام بن عبد الملك: ١٧
الهلال الخصيب: ١٠، ١٧

المعز لدين الله (ال خليفة): ١٠٤

- المفضل بن عمر الجعفي: ٩٩
المقتدر (ال خليفة): ٢٣، ٢٤، ٩٤،
١٣٣، ١٣٩، ١٤٣-١٤٨، ١٥٠-
١٦١، ١٦٤، ١٦٦-١٦٩
المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد:
١٧٦، ١٧٧، ٢٠٣، ٢١٠
المكتفي (ال خليفة): ٢٣، ١٣٠، ١٣٢،
١٤٢، ١٤٤-١٤٦، ١٧٠، ١٨١،
١٨٢
المكس: ١٦٢
متاب: ٧٦
المنتصر (ال خليفة): ٤٣، ٤٦-٤٨، ٥١،
٥٦
منصور بن جعفر الخياط: ٧١
المهتدي (ال خليفة): ١٥، ٥٥-٥٨، ٧١
المهدي (ال خليفة): ١٠١، ١٠٤، ١٠٥،
١٠٩، ١٢٣-١٣٢، ١٦٢، ١٨٧
المهدي المنتظر: ١٠٦
مهر نرسي: ١٨٠
موسى بن بغا: ٥٥، ٥٨، ٧٢، ٧٣،
١٤١
الموفق (ال خليفة): ١٥، ٢٢، ٢٣، ٦٩،
٧١-٨١، ٨٨-٩٠، ١٤١
مؤنس: ٢٤، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠،
١٥٢-١٦٧، ١٦١-١٧٠
المؤيد: ٤٣، ٥١، ٥٣، ٥٦
مؤيد الدولة: ١٩٨
ميمون القداح: ٩٨، ٩٩، ١٠١، ١٠٥
ميور، وليم: ٢٩

الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد: ١٩
الهيثم: ١٠٨

- و -

الوائق بالله (الخليفة): ١٤، ٢٧، ٢٩-
٣٣، ٣٧، ٣٨، ٤٨، ٥٢، ٨٦
واشمكير: ١٨٠
وصيف: ٣٧، ٤٠، ٤٢، ٤٦، ٤٧،
٥١-٥٣، ٥٦، ٥٧
وصيف بن صوارتكين: ١٣٢

- ي -

ياقوت: ١٥٧، ١٥٨، ١٨١

يحيى بن أسد: ٩٢

يحيى بن ذكرويه: ١٢٤، ١٢٨،
١٢٩

يحيى بن زيد: ٦٧

يحيى بن عمر: ٥٩

يحيى بن محمد: ٧١

يعقوب بن الليث الصفار: ٧٣، ٧٥،
٨٦، ٨٨، ٨٩، ٩١، ١٤١

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: ٣٣،
٤٠-٤٢، ٥٥

يلبق: ١٥٩، ١٦٩، ١٧٠

يوسف بن محمد: ٤٤

هذا هو المجلد الرابع من سلسلة الأعمال الكاملة للمؤرخ العربي الدكتور عبد العزيز الدوري التي يقدمها مركز دراسات الوحدة العربية.

وكان قد أصدر المجلد الأول في حزيران/يونيو ٢٠٠٥ بعنوان «مقدمة في تاريخ صدر الإسلام»، والمجلد الثاني في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥ بعنوان «نشأة علم التاريخ عند العرب»، والمجلد الثالث في تموز/يوليو ٢٠٠٦ بعنوان «العصر العباسي الأول - دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي».

أما المجلد الذي بين أيدينا، «دراسات في العصور العباسية المتأخرة» فيدرس المؤلف الدولة العباسية في مرحلة ضعفها وانحدارها، ويقول «... تناولنا في هذا الكتاب صفحات من تاريخهم، في أدوار ضعفهم السياسي (أي العباسيين) ... وقد جزأنا البحث إلى مواضيع منفردة، ولكننا نشعر بضرورة إعطاء نظرة شاملة لتوضيح مجرى التطور في هذه الفترة الطويلة (٢٢٧-٤٤٧ هـ) لنبين أن وراء حوادثها المشتتة سلسلة مترابطة من الاتجاهات والتيارات، فالنظرات الشاملة لها أهمية خاصة في الدراسات الحديثة في التاريخ...».

هذه النظرة الشاملة حرص عليها الدكتور عبد العزيز الدوري في كل أعماله، مطبقاً بذلك مقولته: «لا تكفي دراسة جزء من المجتمع دون جزء، لأن أجزاءه قد تكون متلائمة متكاتفه تسير في اتجاه واحد، أو متنافرة متضاربة، فتتعدد فيه التيارات وتتصادم القوى ويتبع ذلك تطورات بعيدة المدى...».

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الثانية

الشن: ٩ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-361-4



9 789953 823614



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٥)

مقدمة
في التاريخ الاقتصادي العربي

منتدى القضاة
www.iqrahilamada.com

الدكتور عبد العزيز الدوري

مقدمة

في التاريخ الاقتصادي العربي

كلمة شكر

يشكر مركز دراسات الوحدة العربية
مؤسسة عبد الحميد شومان
على المساهمة في تمويل جزء من نفقات طبع وإصدار
الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٥)

مقدمة

في التاريخ الاقتصادي العربي

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الدوري، عبد العزيز

مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي / عبد العزيز الدوري.
١٣٥ ص. - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٥)
ببليوغرافية: ص ١١٩-١٢٨.
يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-132-0

١. البلدان العربية - التاريخ الاقتصادي. أ. العنوان. ب. السلسلة.

330.9174927

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعبي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز
الطبعة الأولى عن مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت، أيار/مايو ٢٠٠٧

المحتويات

٧	تصدير
٩	الفصل الأول : الأمة والجهاد
٢٩	الفصل الثاني : الإسلام - القبلية - الأرض
٤٧	الفصل الثالث : المجتمع التجاري وازدهار المدن
٦٩	الفصل الرابع : التسلط الأجنبي وبدء الإقطاع العسكري
٩١	الفصل الخامس : الركود الاقتصادي والتخلف والإقطاع الجديد
١١١	خاتمة
١١٩	المراجع
١٢٩	فهرس

تصدير

إن فهم خبرات الأمة وتتبع سيرتها التاريخية، ضرورة أولية لوعي الحاضر وبداية لازمة للانطلاق إلى المستقبل. والتاريخ الاقتصادي لأمة ما، يمثل جانباً حيوياً من خبرتها التاريخية، وأساساً لفهم الكثير من آثارها.

ويقوم الفكر الأصيل على تفهم تحليلي لتاريخ المجتمعات، وتبنى النظريات على مثل هذا التحليل لترسم طريق المجتمعات للمستقبل. ونحن أحوج ما نكون لذلك إن أردنا أن يكون لفكرنا العربي أصالة، ولسيرنا قاعدة من فكر واضح.

ولا أريد بالصفحات التالية أن أزيد على ما توصلت إليه البحوث الحديثة، وإنما أردت أن أرسم مخططاً أولياً لتاريخنا الاقتصادي بين القرنين السابع والتاسع عشر للميلاد، على الرغم مما في ذلك من مجازفة تفرضها سعة الموضوع وكثرة الثغرات فيه، وما ينطوي عليه من تعقيد.

إنها محاولة لإعطاء خلاصة تحليلية للتاريخ الاقتصادي العربي، تتلمس خطوطه الرئيسية من دون أن تنتهي إلى نظرية ما، ولكن مثل هذا العرض يؤدي بالضرورة إلى مجموعة من الآراء تبرز من خلاله. والنظرة الشاملة إلى التاريخ لا تخلو من تبسيط، أو تعميم يورث نقداً، وخصوصاً في نطاق واسع كهذا، ولكنها تبقى من أهم عناصر الأسلوب التاريخي إذا نظر إلى التاريخ مجرى متصلاً، وإذا أريد له أن يسهم في توضيح رؤى المستقبل.

ولا حاجة بي إلى القول إنني توخيت الدقة التاريخية جهد طاقتي، ولكنني لم أشر إلى المصادر كما هو الشأن في الدراسات الأكاديمية، لأنني لم أكتب هذا للمتخصصين - وإن كنت أرجو ألا يخلو من آراء تهمهم - بل للقارئ المثقف.

لقد قسمت العرض إلى فصول، بعد أن كتبت رسالة متصلة، تيسيراً للقارئ.

ومع ذلك فإن هذا التقسيم يتلاءم ومراحل مهمة مر بها المجتمع العربي. فقد اعتبرت القرن الأول للهجرة (السابع للميلاد) فترة تكوين الأمة وتعبئتها للجهاد، وفترة الهجرة الكبرى للقبائل إلى الأمصار، وانتقالها من حياة الترحل إلى الاستقرار. وكانت الفترة التالية - القسم الأكبر من القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) - فترة تؤكد فيها الاهتمام بملكية الأرض، وظهرت فيها الملكيات الكبيرة، وفترة ظهور الموالي قوة جديدة بانتشار الإسلام، وفترة توهج العصبية القبلية، وما رافق ذلك من مشاكل انتهت بالثورة العباسية. وتلتها الفترة الثالثة، حتى القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) وهي فترة نمو المدن، وازدهار التجارة والصيرفة، وتوسع الملكيات الكبيرة في الأرض، وظهور رأسمالية تجارية صيرفية، وقيام حركات شعبية ثورية.

وتبدأ الفترة الرابعة بتسلط البويهيين (في أواسط القرن الرابع للهجرة - العاشر للميلاد) وانحراف خط التطور الاقتصادي، بتراجع النشاط التجاري، وضمور النقد ومؤسساته، وعودة الاعتماد على الزراعة، وأخطر من ذلك ظهور الاقطاع العسكري الذي عم بالتدريج حتى شمل المنطقة كلها. وكانت هذه الفترة بداية النهاية لكيان العرب السياسي وحریتهم، بتسلط العناصر الأجنبية، بويهية، ثم تركية. كما شهدت الفترة طلائع الغزو الأوروبي في الحروب الصليبية، وكانت فترة تجزئة في البلدان العربية.

وتأتي الفترة الأخيرة، فترة السيطرة العثمانية، وهي فترة ركود اقتصادي في البلدان العربية، افتتحت بسيطرة البرتغاليين على طريق التجارة إلى الهند، وبضرب الملاحة العربية - وهي من أهم عناصر الرخاء الاقتصادي - وختمت بالاستعمار الغربي. وبدأت الفترة بنظام إقطاعي فرضته الدولة أو أقرته، وانتهت بتكوين الاقطاع الجديد في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وهي فترة جعلت البلدان العربية ولايات على هامش الأحداث، وعرضتها للتغلغل الغربي، وأكدت التخلف فيها.

وينتهي العرض بنظرة عامة إلى الفترات المذكورة. وقد اقتصرنا على المشرق العربي، ولعل الظروف تسعف فأتوسع إلى المغرب العربي في المستقبل.

بيروت

١٩٦٨-١٢-١٥

الفصل الأول

الأمّة والجهاد

١ - إن حقيقة وضع الأمة وما تنطوي عليه من تيارات ومشاكل ، لا تنكشف إلا في أوقات الأزمات ، وحين تتعرض للتحديات ، داخلية أو خارجية. وهذا يجعلنا نتخذ من فترات الأزمات نقاط ارتكاز في دراستنا لفهم التحول والتغيير.

فتح الإسلام صفحة جديدة في تاريخ العرب ، لكنها ليست منعزلة ، فقد تأثر نشاط اتباعه بالبيئة التي ظهر فيها ، كما تأثر تطوره الحضاري بالإرث العربي بمفهومه الشامل ، ولعل تأثير الحضارة العربية الجنوبية كان أوسع بكثير مما يبدو في تطور المجتمع العربي الإسلامي.

لقد كان للعوامل الجغرافية أثرها في ظهور مجتمعات عربية حضرية على أطراف الجزيرة ، يغلب على بعضها الطابع الزراعي ، ويغلب على البعض الآخر الطابع التجاري ، وخصوصاً في مدن غرب الجزيرة وجنوبها ، هذا في حين كان وسط الجزيرة ، في الغالب ، مجال مجتمعات بدوية رعوية . وأدى البحر والصحراء دورهما في تكوين عزلة بشرية ، إلا أن بعض المؤثرات الثقافية جاءت مع التجارة ، أو نتيجة الاحتكاك في طرف الجزيرة الشمالي بالبلاد المجاورة . ويمكننا القول إن المؤثرات الأجنبية بقيت محدودة ، ولعلها تقتصر على الأطراف ، أما الداخل فكان بعيداً إلا عن تأثير الكيانات العربية المستقرة.

وفي وسط الجزيرة عاشت القبائل ، وهي الوحدات السياسية الاجتماعية ، حياة مكرورة تمثلت فيها المحافظة الاجتماعية واستقرار التقاليد والعادات ، وكانت حياة جماعية تمثلت مفاهيمها القانونية والخلقية والسياسية في الأعراف القبلية.

وشهد القرن السادس للميلاد تدهور الكيانات الحضرية ، وتوسع نطاق القبلية ، بل أن المفاهيم القبلية كانت قوة واضحة حتى في المجتمعات المستقرة.

وتعرضت المجتمعات العربية لأزمة حادة في القرن السادس للميلاد ، إذ تكالبت عليها الدولتان الكبيرتان ، البيزنطية في الغرب ، والساسانية في الشرق ، فاستولى الأحباش (حلفاء البيزنطيين) على اليمن ، ورافق ذلك زوال كيان كندة ، وضرب البيزنطيون كيان الغساسنة في الشام ، كما قضى الساسانيون على كيان المناذرة

في العراق، ومدوا سيطرتهم المباشرة عليه وعلى جهات من الخليج العربي، وبقيت اليمن ساحة صراع بين الدولتين حتى مد الساسانيون نفوذهم إليها. وهكذا زالت الكيانات العربية، وواجه العرب التهديد الأجنبي مباشرة.

وحاولت المسيحية واليهودية أن تتغلخلا في الجزيرة العربية، وكانتا متصلتين بالصراع السياسي، إذ بدت كل منهما حليفة لإحدى الدولتين الطامعتين. ويبدو أن اتجاه اليمن إلى نوع من التوحيد (عبادة ذي سماوي)، ثم اضطهاد ذي نواس للمسيحية، تعبير عن هذا المفهوم السياسي.

وما زاد الارتباك، محاولة الساسانيين والبيزنطيين التحكم في طرق التجارة، خصوصاً طريق الهند، التي كانت تنتهي بالخليج العربي عبر العراق إلى الشام من طرف، أو تأتي إلى اليمن، وتمر بالبحر الأحمر، أو بغرب الجزيرة إلى البحر الأبيض من طرف آخر. وكانت حملة أبرهة إلى الحجاز (عام الفيل) آخر محاولة للسيطرة على طريق التجارة غرب الجزيرة.

إن محاولات البيزنطيين والساسانيين التحكم في طرق التجارة على أطراف الجزيرة في الشمال والجنوب والغرب، وبسط سيطرتهم ونفوذهما السياسي كانت مثار قلق وارتباك. ورافق ذلك نوع من الوعي السياسي أحياناً، فامرؤ القيس يبسط سلطانه على وسط الجزيرة وغربها في مطلع القرن الرابع للميلاد، ويسمي نفسه «ملك العرب» - كما يظهر من نقش النمارة - وكندة تكوّن كياناً سياسياً من مجموعات قبلية في وسط الجزيرة - وهي أمثلة تومي إلى احتمالات مقبلة. ولما برزت مكة في القرن السادس، شقت لنفسها طريقاً مستقلةً باتخاذ سياسة حياد بين القوتين المتصارعتين.

ومن ناحية ثانية، ظهرت بوادر قلق اجتماعي في بعض المجتمعات المستقرة مثل مكة نتيجة التحول من اقتصاد بدوي إلى اقتصاد تجاري، ومثل المدينة نتيجة الانتقال من اقتصاد بدوي إلى اقتصاد زراعي. كما نلاحظ الاقطاع في بعض المناطق الزراعية كاليمن والعراق وسوريا، يرافقه استغلال الفلاحين وتدهور وضعهم إلى أقنان في كثير من الأحيان.

وعرفت مكة، بحكم مركزها وفاعليتها، القلق والتنبه في آن واحد. وكانت مركزاً دينياً وتجارياً، وسعت فاعليتها في القرن السادس للميلاد، خصوصاً أن الصراع البيزنطي - الساساني أدى إلى شل طريق تجارة الهند إلى الخليج العربي، كما إن سقوط الدولة السبائية على يد الأحباش، ومشاكل طريق البحر الأحمر، مكّنت لقريش أن تسيطر على طريق التجارة المازة بغرب الجزيرة. وصارت بيد قريش تجارة القوافل الغنية في الجزيرة، إذ تتولى مبادلة بضائع الترف من الهند والحبشة، والبحور من

اليمن، بإنتاج الشام وبلاد البحر الأبيض، كما مدت صلاتها التجارية إلى الخليج العربي والعراق. وكانت تتاجر بالبضائع والنقد، إذ إن معاملات الإقراض والائتمان ضرورية للتجارة، وتكوّنت فيها ارسنقراطية تجارية نشطة، حاولت عن طريق الاحتكارات أن تنمي ثرواتها واتخذت المال سبيلاً لتأكيد قوتها ونفوذها.

وأذى هذا الاتجاه إلى استغلال شديد للمضعفاء والفقراء، وأوجد تبايناً اجتماعياً قلقاً، وأكد النظرة الفردية المستغلة، كما إنه زعزع، من ناحية ثانية، المفاهيم القبلية، وأضعف الروح الجماعية القبلية، ووسع الفجوة بين قريش البطاح وقريش الظواهر. وفي حين يجد الأغنياء قوة وضمناً في ثرواتهم، يحس الآخرون بشيء من القلق والمرارة نتيجة تفكك روابط الجماعة وقسوة الاستغلال. ونحن نلمس أثر التحول التجاري في تنظيم «الملا» أو مجلس قريش، وفي الإفادة القرشية وولد نفوذها، كما نراه في اتخاذ موقف الحياد بين الساسانيين والبيزنطيين. بل أننا نرى أثر التجارة في العلاقات بين بطون قريش، وفي تكوين الأحلاف، وفي الصراع بين قوة الاحتكارات والتسلط المالي، وبين القوى المعارضة.

وبعد هذا، فإننا نلاحظ دلائل وعي في بعض المجتمعات العربية، تتمثل في ثورة محدودة على الوثنية، في حركة الأحناف، وتطلع إلى نوع من التوحيد، خارج نطاق الديانتين السماويتين، وفي كره شديد للتحدي الأجنبي، كما في ذي قار، وقلق من المستقبل، وفي نشاط الفعاليات الثقافية والأدبية في الأسواق، وفي ظهور لغة أدبية مشتركة. هذا مع شعور من نوع ما بروابط عامة ثقافية واجتماعية. وفي هذا الوعي القلق، لا في جفاف الجزيرة، كما ظن البعض، كانت تكمن بوادر الحيوية.

إن ما ذكرنا لا يعدو التنبه الغائم. ولذا فإن الحركة الإسلامية الجديدة وجدت مقاومة قوية، وتطلبت جهاداً وتضحيات كبيرة لتشق طريقها وتوحد الجزيرة.

٢ - وجاء الإسلام بثورة شاملة. رفض العصبية القبلية، وما تنطوي عليه من مفاهيم، وأتى بفكرة الأمة بدلاً من القبيلة وحدة سياسية، وأكد الوحدة بدلاً من التعدد أو التجزئة، ودعا إلى الجهاد في سبيل العقيدة ورفض الغزو، بمفهوم القانون (أو الشريعة)، ونبد العرف القبلي، وهاجم الاستغلال والجشع المادي، وأكد على العدالة الاجتماعية.

إن الدعوة الإسلامية أكدت على مسؤولية الفرد عن أعماله، واعتبرتها أساس التقييم بدلاً من اتخاذ القبيلة قاعدة ذلك، كما هو المفهوم القبلي، ولكنها في الوقت نفسه رفضت الفردية المطلقة التي تبغي الاحتكار والاستغلال وتكديس الثروة. ولنلاحظ هنا أن مفاهيم الاقتصاد التجاري المكّي تتعارض والاقتصاد البدوي

ومفاهيمه، فهي تحدث تغييراً لفائدة فئة محدودة، فجاء الإسلام لإحداث تغيير جذري يتعارض والمفاهيم البدوية ولكنه في نفس الوقت يرفض مفاهيم التجار التي تريد التغيير لمنفعة فئة محدودة، إذ إنه أراد التغيير لفائدة المجتمع ككل. وهكذا نراه، مع تأكيد المسؤولية الفردية، يهاجم الاستغلال، ويؤكد فكرة العدالة الاجتماعية.

وكان أول من آمن بالإسلام عرب المدن، وهم أول من حمل رايته. وقد شجع الإسلام الحياة المدنية، ووجه إلى الاستقرار بدلاً من حياة التنقل والبداءة. كما اتجهت الحركة الإسلامية إلى توحيد الجزيرة بشكل واضح، بدأ ذلك في عصر الرسول (ﷺ)، وتمت الخطوات التكميلية في خلافة عمر بن الخطاب. ويبدو أن النظرة إلى العرب كمجموعة بشرية بذاتها، كانت موجودة اجتماعياً - من دون أن يعني ذلك أي تمييز - وأساسها اللغة. وكان نزول القرآن بالعربية تعزيزاً لهذه اللغة التي صارت قاعدة أولى. ومع أن فكرة الارتباط بالنسب لدى الجماعات العربية كانت سبباً آخر للتعبير عن هذا المفهوم، إلا أن العربية بقيت الرابطة البشرية الرئيسية.

ومع أن الإسلام أبقي، أو عدّل بعض ما كان موجوداً، إلا أنه يمثل تغييراً جذرياً في المجتمع. فقد اعتبر العقيدة الرابطة الأساسية في الأمة. ومع أن القبائل بقيت وحدات اجتماعية في إطار الأمة، لها أثرها في بعض الأمور المشتركة مثل الدية، والمشاركة في الحملات، إلا أن الولاء للأمة وللعقيدة يجب كل ولاء آخر، والمساواة بين المسلمين مطلقة لا تفاضل بينهم إلا بالعمل. ويقوم التنظيم الجديد أساساً على رفض القبلية وما تمثله، وإن استمرت هذه الأشكال عملياً فلأنها ظواهر اجتماعية تتصل بتكوين المجتمع لا بالمبادئ أو المفاهيم الجديدة. ومن هنا ندرك أهمية تأكيد الإسلام على الهجرة إلى المدينة، أو إلى دور الهجرة الجديدة، وتوجيه اتباعه للحياة المدنية. وكان لهذا التوجيه أثره في العدد الضخم من المدن التي أنشأها المسلمون في مشارق بلادهم ومغاربها.

وكان من المحتم في مجتمع تسوده المفاهيم والتقاليد القبلية، أن يقوم الصراع بين الاتجاهات الإسلامية وبين التقاليد القبلية، سواء أكان ذلك واضحاً مكشوفاً أم خفياً مستوراً. إنه صراع بين قديم راكد وجديد يفيض بالحياة والقوة ويريد بناء مجتمع عادل. ومن المتعذر فهم تاريخ صدر الإسلام إن لم يلاحظ هذا التصادم والاحتكاك - في السياسة، وفي التنظيم الإداري، وفي الحياة الاجتماعية والثقافية. وكان الصراع في البدء خارجياً بين الإسلام والوثنية.

وجاءت الردة وهي مظهر للتصادم بين الإسلام والقبلية. وكان لردة القبائل أكثر من دلالة - بين رفض للسلطة المركزية، وبين الطموح إلى تكوين كيانات منافسة

للأمة، وبين التأكيد على تراث محلي - ولكنها تعني رفض السيطرة الخارجية على القبيلة، في حين أنها بمتابعتها للأنبياء الكذابين تشعر بعجز الروابط، أو الأحلاف القبلية عن أن تقف في وجه الحركة الإسلامية. أما بالنسبة إلى المسلمين، فإن إنهاء الردة يعني توحيد العرب سياسياً وعقائدياً في دولة واحدة وتحت قيادة واحدة. وقد انتصر الإسلام في هذا الصراع.

وحمل العرب راية الإسلام خارج الجزيرة، ولا يعني الفتح بالضرورة إسلام البلاد المفتوحة، لأن اعتناق الإسلام أمر شخصي، بل أن الفتح يعني توسيع سيادة الإسلام. وتمثل حركة الفتح التيار الإسلامي وتوجيهه لقوى القبائل - في إطار الأمة - لتحقيق ذلك. وكان أهل المدن قلب هذا التيار، فهم كانوا أبطال الردة، وهم كانوا منظمي حملات الفتوح وقادتها. ويجب أن لا نغفل الفرق بينهم وبين رجال القبائل الرحالة في الدوافع، أو في قوة الإيمان والوعي، ولا يخلو التعميم من الزلل. ففي مصادرنا ما يشعر بأن الناحية المادية كان لها أثرها، وأن البعض جذبته هذه المجالات، إلا أن القيادة والقسم الرئيسي من المحاربين، نظراً إلى الفتوح كأساس في كيان الأمة الجديدة، وكفرض لازم على المجموع.

أما نظرية (كيتاني - ونكلر) التي تؤكد الحتمية التاريخية، والتي تفسر الفتوح بسبب جفاف متزايد في الجزيرة، وتعتبره سبب هجرات - في فترات محدودة - من الجزيرة كان آخرها خروج العرب بالإسلام، فإنها تعوزها الأدلة المادية، ولا تستطيع توضيح طبيعة القلق والتنبيه في الجزيرة قبيل الإسلام، ولا تتمكّن من تبيان كيفية معالجة الإسلام للأوضاع السابقة ونجاحه الشامل.

لقد كان الجهاد الدافع الأول للفتوح. ولكننا لن نغفل أثر التحديات الخارجية أو النواحي الاقتصادية. فالخطر الساساني البيزنطي (الذي حتم توحيد الجزيرة التصادم معه)، وغنى البلاد المجاورة، وضرورة وجود مجال حيوي للمسلمين بعد إيقاف الغزو في الجزيرة - كانت من العوامل المساعدة. وإذا كانت حروب الردة قد أكدت وحدة الجماعة الإسلامية الأولى ورسختها، فإن الفتوح أكدت وحدة القبائل العربية بعامّة تحت راية الجهاد، وجعلت الأمة بكاملها هي الجيش. ولما تحقق هذا الهدف في مرحلته الأولى (في خلافة عثمان) تعرضت هذه الوحدة للاختبار.

٣ - وفي المدينة، واجهت الأمة بعد الرسول، مشكلة الحكم، فعاجلتها بسرعة في إقامة الخلافة، وهي مؤسسة إسلامية في أسسها وصلحياتها. ولكن الأساليب التي اتبعت في إقامتها أفادت من التجارب العربية السابقة، قبلية أو مدنية، في الحجاز، وربما في اليمن. ولعل هذا يفسر التغير في أسلوب اختيار أو انتخاب

الخليفة، وما رافق ذلك من قلق وتباين في الرأي، ثم عدم استمرار ذلك بالاتجاه إلى مفهوم الوراثة.

ولتأكيد وحدة الأمة كان لا بد من جمع القرآن من الصحف المكتوبة ومن الصدور، ومع أن هذا تم في زمن الخليفة الثالث (عثمان)، إلا إن الخطوات الأولى بدأت في زمن سلفيه، ما يشعر بأن الجمع يمثل وجهة عامة، لا رغبة فردية.

ونحن نلاحظ أن حياة الأمة أقيمت على أسس جديدة، ذلك أنها نُظمت لتقوم بالجهاد، فقد أنشئت دواوين الجند وفرضت الأعطيات والأرزاق لأهل المدينة وللقبائل في الأمصار الجديدة لئلا يشغلهم شيء عن القتال. ولم يلتفت إلى بعض الأصوات التي خشيت أن يصرف هذا التنظيم الناس عن التجارة. وبعد أن ساوى أبو بكر بين الناس في الأعطيات، أعاد عمر بن الخطاب تنظيمها وجعلها متدرجة بحسب السبق في الإسلام والمأثر والغناء في الإسلام - أو الخروج للجهاد - والحاجة^(١). وهذا التنظيم أبقى الوحدات القبلية أساساً للتسجيل في ديوان الجند باعتبارها وحدات اجتماعية قائمة. ثم إن تنظيم الضرائب من خراج وجزية وزكاة وغيرها وضع بضوء هذا الهدف. فأهل البلاد المفتوحة يدفعون الجزية والخراج، وبذلك يهيئون الموارد التي يتطلبها بيت المال، وليس على المسلمين إلا دفع الزكاة، وهي في الأساس لمساعدة فقرائهم. وإذا كان ما يدفعه المسلم على أرضه (الملك) هو العشر، فإن ما يدفعه الذمي (غير المسلم) لا يقل عما يوازي الخمس، وقد يبلغ النصف. وعزز هذا الاتجاه بإنشاء أمصار جديدة في مناطق (استراتيجية) لتكون مقرات للقبائل العربية المقاتلة، ومراكز عسكرية ترسل منها الحملات إلى الفتوحات الجديدة شرقاً وغرباً.

٤ - خرج العرب، تحت راية الإسلام للفتوح، فأحدثت هذه تبدلات كبيرة في حياتهم، منها المباشرة، ومنها ما ظهر في ما بعد. وكان من آثارها المباشرة انتشار العرب في الأمصار الجديدة الغنية، وتدفق الأموال إليهم من الغنائم. وأفاد البعض، وإن

(١) ساوى أبو بكر في العطاء قائلاً: «هذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة». ورأى عمر أن لا يجعل من قاتل رسول الله كما قاتل معه، ووصف الناس بحسب أدوارهم في الإسلام «فالرجل وتلاه في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام، والرجل وغناؤه في الإسلام، والرجل وحاجته في الإسلام». وكانت الأعطيات كما يلي: (أ) ٥٠٠٠ درهم سنوياً لمن شهد بدرًا من المهاجرين والأنصار، (ب) ٤٠٠٠ درهم سنوياً للذين أسلموا حتى صلح الحديبية ولمهاجرة الحبشة، (ج) ٣٠٠ درهم سنوياً لمن أسلم بعد الحديبية إلى نهاية الردة، (د) ٢٠٠٠ درهم أو ٢٠٠ دينار لأهل القادسية واليرموك، (هـ) ١٠٠٠ درهم سنوياً لمن جاء بعد القادسية واليرموك. وتوجد روايات مفردة في البلاذري واليعقوبي تهبط بالحد الأدنى إلى ٥٠٠ درهم و٣٠٠ و٢٠٠ درهم. انظر: عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة (بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠)، ص ١٩٠ - ١٩٣.

كانوا قلة، من المجالات الجديدة في تموين الجيوش والتجارة، وفي امتلاك أراضي خصبة في هذه البلاد. وقد اختلف وضعهم في الأمصار، بين المراكز الجديدة التي أنشأوها كالبصرة والكوفة والفسطاط والقيروان، لتكون دور هجرة لهم، وهي مدن عربية أساساً، وبين مدن قديمة عامرة اتخذوا فيها مراكز لقواتهم مثل أجناد سوريا، ومثل مرو في خراسان. وقد خرج العرب مع أهلهم إلى هذه المراكز، وإذا استثنينا مكة والمدينة، فإن الحيوية انتقلت بالتدريج من الجزيرة العربية إلى الأمصار الجديدة، وتمثلت فيها نواحي نشاطهم العامة وفعاليتهم. وسنعود لنرى تطور وضعهم في ما بعد.

انتصرت الحركة الإسلامية بسرعة فائقة، سواء أكان ذلك في توحيد الجزيرة وإدخالها في الإسلام، أم في الفتوحات الواسعة. ولكن ذلك لا يعني دخول الناس جميعاً في الإسلام، أو انصهارهم في دعوته. فمن ناحية واجه الإسلام مجتمعات متحضرة لها ثقافتها وديانها وتقاليدها، والفتوحات حين أدت إلى نشر سيادة الإسلام، فإنها لا تعني دخول الناس خارج الجزيرة في الدين الجديد حالاً، بل أن ذلك كان عملية سلمية تدريجية. أما بالنسبة إلى القبائل، فقد كان لا بد لرسوخ الإسلام أن يتمثل في عقولهم وضمائرهم وسلوكهم ونواحي حياتهم كافة، وهذه مسألة داخلية نلاحظ ظواهرها في تطور المجتمعات العربية. فقد كان للاتجاهات القبلية أثرها، وإن اكتسبت أشكالاً جديدة نتيجة التطورات الاقتصادية والسياسية. ونحن نلاحظ صراعاً أو احتكاكاً متصلاً بين المبادئ الإسلامية الجديدة وبين الاتجاهات القبلية، وكان ذلك من العوامل القوية المؤثرة في تاريخ صدر الإسلام. ومن المتعذر علينا أن نفهم الكثير من الأحداث والتطورات إن أغفلنا هذه المواجهة المتصلة بين الإسلام والقبلية. وقد تكون هذه التيارات خفية يتعذر تتبعها وفهم تطورها في الأوقات الاعتيادية، ولكنها تظهر في فترات الأزمات، ولذا فإن دراسة مثل هذه الفترات تكشف عن كثير من مثل هذه التحولات.

٥ - ومن هذه الأزمات، الفتنة، ابتداء بخلافة عثمان، أو الحرب الأهلية الأولى. فالثورة على عثمان وما تلاها من أحداث، كشفت عن أزمة داخلية حادة في المجتمع العربي الإسلامي، وتركت آثاراً خطيرة في تاريخ العرب. وبكفي هنا أن نفهم الجوانب الاجتماعية الاقتصادية لهذه الأزمة.

إن الثورة على عثمان، وما رافقها من تدفق جماعات من قبائل الكوفة ومصر على المدينة، تشعر بوجود توتر بين المدينة وبعض الأمصار. ولنتذكر أن الفتوحات رافقتها هجرة واسعة نقلت قبائل قوية وعديدة من الجزيرة إلى الأمصار الجديدة. وقد تجلّى ذلك في انتقال العاصمة إلى الكوفة، وهي من أقوى المراكز العربية الجديدة، في خلافة الإمام علي.

لقد شعرت القبائل أنها حرمت من ثمار فتوحاتها، إذ إن الأراضي المفتوحة لم توزع عليها كما حصل في الأموال المنقولة، بل اعتبرت ملكاً للأمة وتركت بيد الأهلين يزرعونها تحت إشراف المدينة. ورأوا أن السلطة بيد قريش، وأن دورهم ثانوي، في حين أنهم صاروا يشعرون بقوتهم بعد انتصارهم في الفتوح، ولم يفهموا السلطة المركزية، ووجدوا حجة في تولية عثمان لبعض الأمويين على أمصار مهمة كالكوكة والبصرة والفسطاط. ومن ناحية أخرى اعتادت القبائل على الغنائم الكثيرة، ومالت إلى التبذير في الإنفاق، فوجدت نفسها بعد توقف موجة الفتح تعتمد على العطاء والرزق فقط. هذا في حين أن عرب المدن، وخصوصاً أهل مكة كانوا تجاراً ووجدوا آفاقاً جديدة لتنمية ثرواتهم المكتسبة، وهذا وسع الفجوة بين عرب المدن، وخصوصاً قريش، وعامة القبائل. وقد ظهرت شكوى من بعض الولاة الذين أثروا في مراكزهم عن طريق التجارة والهدايا، كما إن توسع عثمان في إقطاع الأراضي لبعض الشخصيات ولد تدمراً ورد فعل.

وشهدت هذه الفترة حصول ثروات كبيرة في أيدي جماعة (محدودة) من المسلمين، بينهم بعض الشخصيات المعروفة، في حين أن هناك مجموعات كبيرة في وضع مالي متواضع. فارتفعت بعض الأصوات - مثل صوت أبي ذر الغفاري - تحذر من أخطار تكديس الثروات مع وجود جماعات من الفقراء، وتدعو إلى البساطة الإسلامية وإلى التسوية والعدالة. وهي أصوات كان لها صدى، ولم تخل من أثر.

والثورة تشير إلى شعور تتمزج فيه القبلية بنوع من الإقليمية الجديدة. فقبائل الكوفة تنظر باعتزاز إلى مواطنها الجديدة، وهذا يصدق على قبائل الشام. وهذا الشعور، مع اعتزاز القبائل بمآثرها الجديدة، وعدم إدراكها لمفهوم الدولة، أدى إلى ظهور نزعة تبدو إقليمية، وهي في الأساس قبلية، تعبر عن تعصب القبيلة لكيانها ولومواطنها الجديدة. وقد كانت هذه القبائل مشغولة بالفتوحات، فلما جاءت فترة توقف نسبي في أواسط خلافة عثمان، بدأت تعيد النظر في وضعها وفي صلتها بالمدينة، وتبهرم بهذه الصلة.

وكان الصراع خلال الفتنة بين القبائل العربية والمركز، وفي وقت انقسمت فيه قريش على نفسها، وإن كانت القيادة في الحالات كلها بيدها. ومع وجود إشارات إلى دور خفي ومشوّه لبعض الموالى، مثل عبد الله بن سبأ، فإن هذا الدور، إن وجد، ليست له أهمية تذكر تاريخياً.

ويبدو أن الأسباب المذكورة أعلاه بمجموعها تعبر عن تحول اجتماعي أثار قلقاً. فالقبائل تحولت من حياة تنقل إلى حياة استقرار، ومن الاعتماد على الرعي إلى

الاعتماد على العطاء والرزق (مع الغنائم)، ومن وحدات منفصلة لها كيان ورأي في أمورها، إلى وحدات اجتماعية في دولة ذات سلطة مركزية تخطط وتوجه. وعلى الرغم من مشاركة الجميع في الفتوحات، فإن قلة أثرت بالقياس إلى عامة القبائل.

وحين انتهت الحرب الأهلية الأولى، كان واضحاً أن السلطة انتقلت من الحجاز إلى الأمصار، إلى الكوفة ثم دمشق. ومع أن الحجاز لم يسلم بهذه النتيجة، فثار ثورته الخطيرة بقيادة عبد الله بن الزبير، فإن فشل تلك الثورة أوضح أن مركز السلطة استقر نهائياً في الأمصار، ليؤكد انتقال مركز الثقل في القوة العربية.

وفي العصر الأموي استمر الاحتكاك بين الاتجاهات القبلية والاتجاهات الإسلامية، وبيان أثره في السياسة والإدارة وحتى في الحقل الثقافي. هذا مع ظهور تطورات جديدة كان لها دورها في الأحداث، وأهمها ازدياد عدد الموالي، والتحول الاجتماعي الاقتصادي. وبقي الأمويون يمثلون سيادة قريش بنظر البعض، وتولد الشعور بأنهم يمثلون سيادة العرب تجاه غير العرب، وكان ذلك واضحاً في الإدارة. وصاروا قادة استقرارية متنامية، وهي استقرارية قبلية اتجهت إلى ملكية الأراضي.

وارتفع المد القبلي بعد الحرب الأهلية، وظهرت خلافات بين القبائل نتيجة التنافس على السلطة والنفوذ حتى انتهت إلى تكتلات وإلى انقسام حاد بين القيسية واليمنية. ظهر ذلك في سوريا، وإن لم تكن القبائل حول الراية القيسية كلها شمالية، كما لم تكن القبائل تحت الراية اليمنية كلها جنوبية. بدأ الانقسام بشكل واضح في معركة مرج راهط (٦٤ هـ - ٦٨٤م)، وازداد بمرور الأيام حدة وسعة. ولعل الأمويين لم يروا بأساً بذلك ما دام يشغل القبائل، وما داموا هم خارج نطاق الانقسامات. ولكن دوامة العصبية القبلية بدأت تؤثر على الولاة قبل نهاية القرن الأول للهجرة، ثم بلغت حداً شمل الأمويين أنفسهم، ما ولد قلقاً وارتباكاً وإضعاف السلطة المركزية. وهذا بدوره يكشف عن ضعف أساسي وهو أن القبائل لم تستوعب مفهوم الدولة، ولم تتكون لديها نظرات تناسب كيان دولة، بل استمرت تنظر إلى القضايا العامة من زاوية الولاءات والمصالح القبلية.

وحين انتهت الحرب الأهلية الأولى، نرى حزبين عربيين، هما الشيعة والخوارج. وتلى ذلك قيام المرجئة، ثم القدريّة. وواضح أن هذه أحزاب عربية قامت باسم المبادئ الإسلامية، وأنها أحزاب سياسية. وأدخل الأمويون مبدأً جديداً في الحكم هو الوراثة، ولعل ذلك يتصل بمحاولة لتركيز سلطتهم، ولكنهم بذلك عقدوا المسألة السياسية. فالمبدأ الإسلامي يعتبر مصدر السلطة إلهياً. ويتصل بذلك مبدأ يعتبر الأمة

ممثلة للمشيئة الإلهية، وبالتالي اتخذ الانتخاب أساساً للخلافة. وفي حين اتجهت الجماعة في المدينة إلى أن يكون الانتخاب من قريش، رأى البعض، وهو الخوارج، جواز انتخاب أي عربي، ثم تدرجوا إلى جواز انتخاب أي مسلم تتوافر فيه الصفات المطلوبة. ونادى آخرون، وهم (الإمامية)، في إطار المبدأ الإسلامي بالنص والتعيين في ذرية الإمام علي (من فاطمة)، بينما رأى البعض، وهم الزيدية، أن الجهاد في سبيل الحق، إضافة إلى العلم والفضل صفة لازمة للإمام.

ومع أن ظهور الأحزاب مرتبط أساساً بمسألة الخلافة، فإننا نرى أن الخوارج أقرب إلى تمثيل النزعة البدوية وإلى تأكيد مفهوم الانتخاب الواسع، ويلاحظ أن العناصر الفاعلة بين صفوفهم في البدء هم من القبائل الشمالية. أما الشيعة فإنهم اتجهوا إلى التأكيد على دور الإمام في توجيه الأمة وبالتالي على آل البيت كهداة، ونجد بين صفوفهم تمثيلاً أوسع للقبائل اليمانية ذات التراث الحضري. وفي وجهتي الحزبين احتجاج على السبيل الذي مرت به مؤسسة الخلافة.

ولئن نادى أنصار السلطة بأن الأمر لله يضعه حيث يشاء، وأن الأمور سارت بقدر، فإن القدريّة راحوا يؤكدون أن الإنسان مسؤول عن عمله، وأن السلطة مسؤولة عما تفعل، ومحاسبتها واجبة، وبهذا اتجهوا إلى المعارضة.

وهكذا قامت المعارضة باسم المبادئ الإسلامية، وكان الاتجاه الإسلامي وراء الحركات الاجتماعية والسياسية التي قامت ضد الأمويين.

٦ - وجاءت الموجة الثانية للفتوح في العصر الأموي، وخصوصاً في الربع الأخير من القرن الأول الهجري، لتطلق طاقات العرب من جديد، فتمد الرقعة الإسلامية إلى أواسط آسيا، وتشمل أفريقيا الشمالية، وتجاوز إلى الأندلس، ولا تتوقف إلا عند جبال البيرنه وأمام أسوار القسطنطينية. ومع هذا التوقف نحس بأزمة جديدة بدت بوادرها من قبل، فغمرت موجة الفتوح، ثم واجهت عمر بن عبد العزيز (٩٩ هـ - ٧١٧ م/ ١٠١ هـ - ٧٢٠ م) فحاول معالجة بعض جوانبها.

إن جذور هذه الأزمة تكمن في التطورات العامة للمجتمع العربي الإسلامي، وبخاصة في النواحي الاجتماعية والاقتصادية.

لقد طرأ تغيير كبير على حياة القبائل العربية بعد انتقالها إلى الأمصار، ذلك أن إقامتها في المدن جعلتها تتجه إلى الاستقرار وإلى الحياة الحضرية، ومع أن الكثير من القيم والمفاهيم القبلية بقيت، إلا أن القبائل أصبحت جزءاً من مجتمعات مستقرة. ولم تبق دور الهجرة مراكز عسكرية، بل تحولت إلى مجتمعات حضرية نشطة بمختلف الفعاليات المدنية. وقد تمثل هذا التحول في النواحي الاجتماعية والاقتصادية، كما

تمثل في النواحي الفكرية. وقد سبق في ذلك التحول العرب الذين جاءوا من المدن في الجزيرة، إذ نشطوا في التجارة في البدء، وأدركوا أهمية الأرض، واتجهوا إلى الملكية الزراعية. أما القبائل التي استقرت حديثاً فقد عزفت أول الأمر عن الزراعة وانصرفت إلى الناحية العسكرية، ولكن أشرف القبائل كانوا أول من انتبه إلى أهمية الأرض، واتجهوا إلى امتلاكها، وتمثل ذلك في الاستحواذ على الأراضي الخراجية، وفي إحياء الأرض الموات.

وكانت الفتوح عاملاً مهماً في تدمير الإقطاع القديم في البلاد المفتوحة، ذلك أن مساحات واسعة من الأراضي في العراق وسوريا ومصر كانت إقطاعيات للأسر الحاكمة وللنبلاء ورجال الدولة، أو أراضي مخصصة للمعابد. وكانت نسبة مهمة من الفلاحين مرتبطة بالأرض، في حالة عبودية أو شبه عبودية، وتعتبر من أقنان (جـ- قن) أصحاب الإقطاعيات^(٢). فلما فتح العرب هذه البلاد اعتبروا أراضي الأسر

(٢) لا بد من كلمة موجزة حول الموضوع. ففي الدولة الساسانية كان وضع الفلاحين عامة سيئاً، فهم مرتبطون بالأرض، ويجبرون على القيام بأعمال السخرة. وهم يخدمون في الحرب مشاة تحت لواء نبيل من النبلاء، كما إن القوانين لا تعطيهم حماية تذكر. وربما كان وضعهم أشد سوءاً في إقطاعيات النبلاء، الذين لهم حق الحياة والموت على العبيد والناس. ولم يكن وضع الفلاحين تجاه الإقطاعيين النبلاء يعدو وضع العبيد الخاصين. انظر: Arthur Christensen, *L'Iran sous les sassanides* (Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1936), pp. 320-321.

وفي الدولة البيزنطية كانت الحالة قريية من هذه. فالفلاح ربط بالأرض ولا يجوز له تركها. لقد شرع قسطنطين في ٣٢٢م قانوناً ينص على أن الفلاح (Colonus) إن ترك أرض سيده أعيد إليها قسراً، ويصير عبداً. وفي عام ٣٥٧م شرع قسطنطينوس بأن الـ Coloni يجب أن يباعوا مع الأرض. ومع أن إصلاحات القرن الرابع جعلت أراضي القرى لأهلها من حيث الزراعة، فإن عسف الجباة والحكام جعل الكثيرين من أهلها، أو من الملاكين الصغار يضيعون أنفسهم تحت حماية النبلاء والمتنفذين وصاروا أقنان (Coloni) لهؤلاء ولم تفد محاولات الدولة لإيقاف ذلك. وفعلاً توسعت الملكيات الكبيرة على حساب الملكيات الصغيرة حتى إذا جاء القرن السادس كانت ذات نطاق وأهمية واسعين. ولما كان النبلاء خارج نطاق الجباة إذ إنهم يحق الـ Autopragia يجمعون ضرائبهم ويدفعونها مباشرة للخزينة، فإن الملاكين الصغار وضعوا أنفسهم تحت حمايتهم مقابل تولي النبلاء مسؤولية الضرائب، وبالتالي تحول الملاك الصغير إلى Colonus عند السيد النبيل الذي صارت الأرض له. وكان الفلاحون في أرض النبلاء والإقطاعيين Colonus adscriptus في الواقع عبيداً أو شبه عبيد، يرتبطون بالأرض ويكلفون بالسخرة وللسيد عليهم سلطان غير محدود.

أما القرى، فإن أهلها مسؤولون جماعة عن زرع الأرض ومسؤولون بالتضامن عن دفع الضريبة، وإن هرب أحدهم وجب على الباقي دفع حصته، وهم نظرياً أحرار ولكنهم في الواقع يرتبطون بالأرض لمصلحة الخزينة، ويمنعون من تركها. ويبدو أن الملكيات الكبيرة توسعت على حساب أراضيهم أيضاً، بسبب سوء وضعهم، وخصوصاً إذا تذكرنا أن حكومات الولايات من النبلاء، وهذا يفسر بعض التشريعات التي تمنع بيع أرض القرية إلى أحد من خارجها (والبيع وسيلة صورية أحياناً لتغطية عملية الاحتماء). وتبدو الفجوة الهائلة بين الملاكين الكبار والفلاحين من بعض العرائض المقدمة مثل عريضة من أهل أفروديت جاء فيها: «إلى... دوق طيبة. عريضة وتضرع من عبيده الطيعين المساكين، الملاكين الصغار وسكان القرية المسكينة أفروديت التي هي بحمي بيتك المقدس وسلطانك المجلد... الخ». انظر: Harold Idris Bell, *Egypt, from Alexander the*

الحاكمة، وأراضي النبلاء الاقطاعيين الكبار الذين هرب جلهم أو قتل أثناء المعارك، وكذا أراضي معابد النار «صوافي» تعود ملكيتها لبیت المال ويصرف الخليفة شؤونها كما ينسب، فيعطيها بالمزراعة، أو يترك فلاحها عليها يزرعونها، أي أصبحت عائدتها للدولة. كما إن العرب حرروا الفلاحين من عبودية الأرض، وجعلوا الفلاح مسؤولاً بصورة مباشرة عن ضرائبه.

هذه التغييرات تركت الطريق مفتوحة لظهور فئة جديدة من الملاكين، ويسر ذلك المجالات الواسعة في المدن لأهل القرى، وإعفاء من يسلم من الخراج حين يترك أرضه، إضافة إلى فرض الضريبة - في بعض الفترات - على الأرض الزراعية زرعت أم لم تزرع بقدر متساو. وبالفعل حصلت هجرة محسوسة للفلاحين إلى المدن، ما أثر في قيمة الأراضي، وفتح مجاًلاً أوسع للملاكين الجدد من العرب. وبلغ هذا الاتجاه حداً من القوة تمثل في تجاوز مستأجري أراضي الخراج ومحاولتهم الاستحواذ عليها في الكوفة حين أحرق العرب - أثناء ثورة ابن الأشعث (٨١-٨٢-٧٠١) - سجلات الأراضي في الديوان، وادعوا بملكية أراض من الصوافي أو من أرض الخراج. وقد ساهمت السلطة الأموية في هذا الاتجاه بإقطاع الأراضي إلى أنصار الأمويين وأقربائهم.

إننا نلاحظ إقطاع بعض الأراضي للعرب زمن عمر بن الخطاب، إذ إنه منح أراضي لأفراد في الكوفة، وجاء عثمان فتوسع في ذلك وأعطى إقطاعات كثيرة وخصوصاً في السواد. كما إنه أمر معاوية بتحصين المدن الساحلية في سوريا وإعطاء إقطاعات لجماعات يسكنون فيها. وتوسع معاوية في منح الأراضي، فقد أمر بأن مقاتلة بعض القبائل في أماكن بعيدة عن المدن والقرى في سوريا للإفادة من أراض

Great to the Arab Conquest; a Study in the Diffusion and Decay of Hellenism, Gregynog Lectures, 1946 = (Oxford: Clarendon Press, 1948), pp. 123 and 126, and Allan Chester Johnson and Louis C. West, Byzantine Egypt: Economic Studies, Princeton University Studies in Papyrology, no. 6 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949), pp. 20-21, 23-29, 38-39 and 54-58.

ومن المناسب أن نذكر شيئاً عن الإقطاع في اليمن. فحين قامت ملكية «سبأ وذو ريدان» زال «الملا» اليمني، واستندت الملكية إلى شيوخ قبائل إقطاعيين. فالأراضي تعطى لشيوخ القبائل لتتولى هذه زرعها، وكانت الأرض تعطى في الأصل مقابل خدمة عسكرية، كما صارت تعطى مقابل دفع مبلغ من المال. وقد يشتري الشيخ الأرض باسم القبيلة ويدفع كل سنة شيئاً محدداً، وتعطى للشيخ عادة وثيقة تبين حدود الأرض والواجبات المترتبة عليها. وكان التعاقد بين الملك والشيخ مباشرة، وهذا الأخير مسؤول مباشرة تجاه الملك عن الالتزامات كلها. وكان يضاف إلى القبائل الملاكات جماعات من قبائل أخرى (بقرار) كموالي لتتولى الزرع حسب الحاجة، وتعتبر جزءاً من الكيان الكبير للقبيلة. وهذا يعني أن القبيلة ليست دائماً من نسب واحد بل فيها أناس من مجموعات وطبقات مختلفة حسب ضرورة العمل واستغلال الأرض. وهكذا قام نظام إقطاعي في اليمن، وتكونت صلات إقطاعية بين الملك والشيوخ. انظر: Jacques Ryckmans, *L'Institution monarchique en arabie méridionale avant l'islam: ma'in et saba*, bibliothèque du musée; 28 (Louvain: Publications universitaires, 1951), pp. 178-182.

غير مملوكة. كما إنه استصفى أراضي في سوريا اتخذها لنفسه ومنح بعضها لمؤيديه. ويذكر اليعقوبي أن معاوية، بعد أن دقق صوافي ملوك فارس، «جعلها صافية لنفسه فأقطعها جماعة من أهل بيته». واستمر هذا الاتجاه بعده، فقد استخرج مصعب بن الزبير بعض أراضي البطيحة (جنوب العراق) لنفسه، ثم انتقلت إلى عبد الملك بن مروان «فأقطعها عبد الملك للناس» كما يقول البلاذري. وفي أثناء ثورة ابن الأشعث غمرت المياه أراضي فسيحة في السواد، وقدر الحجاج النفقة لإحيائها بثلاثة ملايين درهم، ولما استكثر الخليفة (الوليد) المبلغ، تقدم مسلمة بن عبد الملك بعرض لإحيائها على أن تعطى الأرض المستخلصة له، فوافق الوليد، واستصلحها مسلمة «فحصلت له أرضون وطساسيج (ضياح) كثيرة، فحفر النهرين المسمين بالسيبين وتألف الأكرة والمزارعين، وعمل تلك الأرضين»^(٣). ومن الواضح أن الإقطاعات المذكورة كانت من الصوافي، أو من الأرض الموات، وأن بعضها لا يمكن أن يكون كبيراً. ولا نعرف نسبة ما أعطي بالتمليك إلى بقية الأراضي، ولعلها نسبة محدودة، كما يبدو من تصرف المشتركين في ثورة ابن الأشعث^(٤). وهكذا تحول بعض أشرف القبائل إلى أرستقراطية مدنية ملاكة.

وكان لهذا التطور آثاره. وأول ما يلاحظ أنه ساعد على إحداث أزمة للخزينة، إذ إن هذه تعتمد مواردها بالدرجة الأولى على الجزية والخراج، وقد نقص وارد الجزية بانتشار الإسلام، وقل وارد الخراج نتيجة انتقال أراض خراجية إلى العرب واقتصارهم على دفع العشر بدلاً من الخراج، وإذا كانت ضريبة الأرض العشرية تبلغ ١٠ في المئة من الحاصل، فإن ضريبة الأرض الخراجية لا تقل عن الربع، وقد تصل إلى ٤٠ - ٥٠ في المئة منه.

٧- ويحسن بنا هنا أن نلقي نظرة على نظام الضرائب لأهميته. وضعت أسس نظام الضرائب خارج الجزيرة في خلافة عمر بن الخطاب، وذلك بضوء المفاهيم والسوابق الإسلامية من جهة، والأنظمة التي كانت متبعة في تلك البلاد من جهة ثانية، ثم تصنيف الأراضي من جهة أخرى.

(٣) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (بيروت: [د. ن.], ١٩٥٧)، ص ٣٠٢، وأبو الفرج قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، باعثناء جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٩)، ص ٢٤١.

(٤) يقول الماوردي: «من أسباب شيوع الأملاك بين المسلمين أن عثمان أقطع هو وخلفاؤه بعض الأرضين مما لم يتعين مالكوه على أن يدفعوا لبيت المال شيئاً مقابل الإيجار أو الضمان... فلما حدثت فتنة ابن الأشعث، أحرق الديوان وضاعت الحسابات، فأخذ كل قوم ما يليهم». انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د. ن.], ١٩٠٩)، ص ١٨٣.

فقد اعتبرت عامة الأراضي في البلاد المفتوحة ملكاً للأمة ووفقاً عليها، فلم توزع على الفاتحين، بل تركت بيد أصحابها يزرعونها ويؤدون عنها الضريبة (الخراج). وهناك أراض محدودة تركت ملكيتها لأصحابها، وهي أراضي صلح في أماكن قليلة كالحيرة وبعض قرى الفرات، وليست لهذه المجموعة أهمية تذكر في النطاق العام. وهناك مجموعة ثالثة هي أرض الصوافي، وتتكون من أراضي كسرى وأهل بيته، وأراضي النبلاء الفرس الذين قتلوا أثناء معارك الفتح أو هربوا، وأراضي بيوت النار والبريد، هذا في الأراضي الساسانية، ومثلها أراضي النبلاء وكبار الموظفين، من قتل أو هرب أثناء الفتح، في الأراضي التي كانت تحت الحكم البيزنطي، خصوصاً في سوريا. وصارت هذه الأراضي صافية لبيت المال، يتصرف بها الخليفة بحسب تقديره، وهي في عمومها عوملت مثل الأراضي الخراجية إلا ما أقطع منها بالتملك للعرب فتدفع العشر.

ولن نتطرق إلى تفاصيل موضوع الضرائب أو ما يدور حولها من نقاش، ويكفي أن نذكر الخطوط العامة. ونبين مبدئياً أنه فرضت ضربتان أساسيتان، وإن تباينت طرق جبايتهما بين قطر وآخر - ضريبة على أراضي الخراج، وضريبة على رؤوس أهل الذمة (الجزية) ومتى أسلم الذمي أعفي من الجزية، وأما ضريبة الأرض فتبقى، إلا إذا ترك أرضه، فعندئذ يعفى من المسؤولية.

ففي السواد فرضت جزية متدرجة تتناسب والوضع المالي للفرد، بين ٤٨ درهماً، و٢٤ درهماً، و١٢ درهماً في السنة. وأما الخراج ففرض على وحدة المساحة من الأرض، وهي الجريب (١٥٩٢ م^٢) بالنقد أو بالنوع، حتى إذا استقر الوضع صار النقد هو الأساس الغالب^(٥).

وفي الجزيرة الفراتية، فرضت الجزية بشكل محدود - ديناراً على كل رجل، ومدي قمح وقسطن زيت، وقسطن خل، واعتبر الناس طبقة واحدة. واعتبر القسم النقدي هو الجزية، والقسم النوعي ضريبة الأرض^(٦). وفرض الخراج على الأرض حسب الطاقة.

أما في سوريا ففرضت جزية محدودة في المدن والريف، كما في الجزيرة، وهي

(٥) على جريب الحنطة قفيز حنطة ودرهماً، وفي بعض الجهات ٤ دراهم، وعلى جريب الشعير قفيزاً ودرهماً، وفي بعض الجهات درهين. وعلى جريب الكرم ١٠ دراهم، وعلى جريب النخل ٨ دراهم، وعلى جريب قصب السكر ٦ دراهم، وعلى جريب الزيتون ١٢ درهماً، وعلى جريب الرطبة (القت) ٥ دراهم، وعلى جريب الخضر (غلة الصيف) ٣ دراهم.

(٦) يذكر البلاذري أن عمر بن الخطاب فرض «على كل إنسان مع جزيته، مدا قمح وقسطن من زيت وقسطن من خل». انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٨٥ - ١٨٦.

دينار على كل رأس، وجريب حنطة مع خل وزيت لقوت المسلمين. وترك مقدار الخراج في الريف على الطاقة. وبعد فترة أعاد الخليفة تنظيم الجزية في المدن بحسب الإمكانيات المالية للأفراد، فجعل الحد الأقصى ٤ دنانير، يقابلها ٤٠ درهماً على الغني، وأقل منه المتوسط، ثم المقل^(٧).

وفي مصر فرض على كل رجل ديناران جزية، وفرضت ضريبة نوعية على وحدة الأرض تقدر سنوياً بضوء الحاجة وحالة الزرع. وأصلح العرب النظام البيزنطي بأن جعلوا الإدارة مركزية والإشراف مباشراً على الجباية وألغوا كافة الامتيازات القديمة، ووضعوا سجلات دقيقة بالأراضي وبالسكان ومهنتهم. وهناك ضرائب على الصناعات والمهنيين والتجار. وكان تقدير الضرائب يجري سنوياً بموجب سجلات ترسل من المناطق إلى القسطنطينية حيث يجري تحديد حصة كل منطقة (بكاركية)، ثم يتولى عمال الجباية في كل منطقة توزيع المبلغ بين الجزية والخراج وغيرهما وما يصيب كل قرية، ثم يتولى أهل القرية تحديد ما يصيب كل فرد منها. ويقدم المقرضي وصفاً شيقاً للطريقة التي يسلكها أهل القرية لتوزيع الضريبة في ما بينهم^(٨). وقد يطلب من القرى من وقت لآخر تقديم أنواع من الطعام من مخازنها أو من السوق وذلك بحسابه. وتؤيد أوراق البردي - وهي وثائق معاصرة - أن كل فرد يدفع جزية، وأن الأرض تدفع الخراج بصرف النظر عن هوية صاحبها، وأن المهنيين يدفعون ضريبة على المهنة مقابل ضريبة الأرض للزراع.

أما في خراسان فقد فرضت على كل مدينة ضريبة مشتركة، وهي ليست كل

(٧) يقول البلاذري «كانت الجزية بالشام في بدء الأمر جريباً وديناراً عن كل جمجمة، ثم وضعها عمر ابن الخطاب على أهل الذهب أربعة دنانير وعلى أهل الورق أربعين درهماً، وجعلهم طبقات لغنى الغني، وإقلال المقل وتوسط المتوسط». وهنا نلاحظ أن بعض الجزيرة كان في نطاق الدولة البيزنطية - وعملتها الذهب - وبعضها كان تابعاً للدولة الساسانية - وعملتها الفضة، وإن سعر التبادل استقر على عشرة دراهم لكل دينار بعد الفتح.

(٨) يبين المقرضي أن مجلس القرية يجتمع بعد تحديد حصتها، وينظر «فيجمعون قسمتهم وخراج كل قرية وما فيها من الأرض العامرة، فيبدأون فيخرجون من الأرض فدادين لكنائسهم وحماماتهم ومعدياتهم من جملة الأرض، ثم يخرجون منها عداد الضيافة للمسلمين، ونزول السلطان، فإذا فرغوا، نظروا إلى ما في كل قرية من الصناعات والأجواء فقسموها عليهم بقدر احتمالهم، فإذا كانت فيهم جالية قسموا عليها بقدر احتمالها.. ثم نظروا ما بقي من الخراج فيقسمونه بينهم على عدد الأرض، ثم يقسمون ذلك بين من يريد الزرع منهم على قدر طاقتهم، فإن عجز منهم أحد وشكا ضعفه عن زرع أرضه وزعوا ما عجز عنه على ذوي الاحتمال، وإن كان منهم من يريد الزيادة أعطي ما عجز عنه أهل الضعف، فإن تشاحوا (أي بقي شيء من الضريبة) قسموا ذلك على عدتهم. وكانت قسمتهم على قراريط الدنانير، أربعة وعشرين قيراطاً يقسمون الأرض على ذلك». انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقرضي، الخطط المقرية المسماة بالمواظف والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٢ ج (القاهرة: دار الطباعة المصرية، ١٢٧٠ هـ / ١٨٥٣ م)، ج ١، ص ٧٧.

شيء، كما ظن الباحثون، بل أنها تمثل مجموع الجزية المطلوبة من المدينة ومنطقتها، وبجنبها كانت ضريبة الأرض والضرائب على التجار وأصحاب المهن.

ولا بد من بيان أن الجزية لم تفرض إلا على الذكور البالغين، فلم تفرض على الأولاد والنساء والشيوخ والمرضى المزمين، ولا على الرهبان المتبتلين، في حين أن الخراج يفرض على الأرض بصرف النظر عن المالك.

وجاء الأمويون فأحدثوا بعض التعديل، وقاموا بدور واضح في التنسيق. ولعل دورهم الرئيسي كان في تحقيق نظام منسجم موحد للضرائب في الأمصار المختلفة من حيث الأسس ولدرجة بعيدة في التطبيق، وطبع هذا النظام بطابع العربية.

بدأت تدابير الأمويين في هذا الاتجاه زمن عبد الملك بن مروان (٦٦٥هـ/ ٦٨٥م - ٨٦هـ/ ٧٠٥م)، واكتمل زمن هشام بن عبد الملك (١٠٥هـ/ ٧٢٤م - ١٢٥هـ/ ٧٤٣م). أما زمن معاوية فقد حصلت تدابير جزئية. فقد استصفى معاوية بعض الأراضي العائدة للأسرة الساسانية، ويبدو أنه لم ينتبه إليها من قبل. وأعاد هدايا النوروز والمهرجان في القسم الشرقي من أرض الخلافة، وهذه ضرائب عرفية في العصر الساساني، لعلها استمرت بعده، كما يبدو من الإشارات المبعثرة إليها. ولدينا إشارات إلى أن النبلاء المحليين كانوا يتصلون بالأمراء والولاة ويقدمون إليهم الهدايا على أساس أنهم اعتادوا دفعها للأمراء زمن الساسانيين، ويبدو أن بعض التصرفات المتقدمة لبعض الأمراء والعمال كانت متأثرة بالعرف المحلي الذي لم يؤخذ به زمن الراشدين.

بدأ عبد الملك خطة تعريب الدواوين، أو بتعبير أدق دواوين الخراج، وأنجز التعريب في الشام والعراق في عصره، وهو عمل ضخم يعني تعريب المصطلحات المالية، واتخاذ العربية لغة في الدواوين، ثم امتد التعريب إلى مصر أيام الوليد بن عبد الملك، وإلى خراسان زمن هشام بن عبد الملك.

ورافق تعريب الدواوين تعريب النقد، وكان ذلك خطوة مهمة في تأكيد كيان الدولة المالي وفي تدعيم اقتصاداتها، إذ إنه تجاوز استبدال الكتابات الفهلوية واليونانية على النقد بكتابات عربية، إلى إعادة النظر في أوزانها، وكان من ذلك تحديد وضع الدرهم، ووضع وزن خاص جديد للدينار العربي. وكانت البلاد الإسلامية تتعامل من قبل بالدينار (البيزنطي) وبالدرهم (الساساني) أساسين مقبولين، فأدت تدابير عبد الملك إلى إزالة كثير من الاضطراب الناشئ عن تباين أوزان الدراهم المتداولة والتي تعود أصولها لجهات متعددة، ومن ناحية ثانية أدت إلى تمييز الدينار العربي وتحريره من الارتباط بالدينار البيزنطي، وبذا فتح له المجال ليكون عملة ذات شأن دولي في التعامل التجاري والمالي، كما حدث فعلاً.

قد يكون لهذه التدابير صلة بالأزمة المالية، أزمة الخزينة، التي واجهتها الدولة زمن عبد الملك. وربما كان للثورات والحروب (مثل ثورة ابن الزبير في الحجاز، وثورة المختار في العراق) دورها في الأزمة، إضافة إلى تقلص موارد الخزينة من الجباية، كما لاحظنا. ويبدو أنه أعيد النظر في وضع الضرائب في العراق ومصر بصورة خاصة، وهما من أغنى الأمصار من حيث الموارد. فقد أعيد النظر في الضرائب في الجزيرة (القسم الشمالي من العراق) بعد أن أجري مسح شامل للمنطقة، وتقرر جعل الجزية أربعة دنانير، وأضيفت إلى الضريبة النوعية على الأرض ضريبة نقدية^(٩). وفي مصر أعيد النظر في الوضع لإيجاد موارد جديدة. ففرضت ضريبة على أملاك الكنيسة والأساقفة، كما فرضت جزية دينار واحد على الرهبان لأول مرة، ويبدو أن التوسع الكبير في عددهم واتخاذ البعض الرهبنة تحاشياً للضريبة، على رأي البعض، له صلة بهذا الإجراء. ويظهر أن الإدارة الأموية لم تكن تأخذ من الجميع دينارين في الجزية، بل صارت تأخذ ما بين دينار إلى دينارين بحسب الوضع، فجعل الحد الأدنى - لغير الرهبان - دينار وثلثا دينار.

وفي العراق كانت التدابير التي اتخذها الحجاج (٧٥ - ٩٥ هـ) أبعد مدى وأكثر خطورة، ذلك أنه قرر إعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد، وإعادة فرض الخراج على الأرض التي كانت خراجية وتحولت إلى أرض عشرية بانتقالها إلى العرب. ووضح أن وارد الجزية والخراج كان قد انخفض في العراق نتيجة التطورات التي سبقتها، فلم يرد أن يعترف بها. وولدت تدابير رد فعل عام، ومع أن الصيحة ارتفعت باسم المسلمين الجدد إلا أن العنصر القوي في المقاومة هم العرب الذين تعرضت أراضيهم لإعادة فرض الخراج، وكان ذلك من أهم عوامل ثورتهم في العراق مع ابن الأشعث، كما كان سبب إحراقهم سجلات الأراضي في مطلع الثورة لطمس نوعيتها، وبعد أن أخذت الثورة ادعى كثير من أصحاب الأراضي أن أرضهم في الأصل عشرية ولم تكن خراجية.

٨ - وجاء عمر بن عبد العزيز فحاول إعادة تنظيم الضرائب بإعادة تحديد

(٩) يقول أبو يوسف: «فلما ولي عبد الملك...، بعث الضحاك بن عبد الرحمن الأشعري (إلى الجزيرة)، فاستقل ما يؤخذ منهم فأحصى الجماعم، وجعل الناس، أي اعتبرهم كلهم عمالاً بيأيديهم وحسب ما يكسبه العامل سنته كلها، ثم طرح من ذلك نفقته في طعامه وادمه وكسوته وحذائه، وطرح أيام الأعياد في السنة كلها، فوجد الذي يحصل بعد ذلك في السنة لكل واحد أربعة دنانير، فألزمهم ذلك جميعاً وجعلهم طبقة واحدة. ثم الأموال على أقدر قهرها وبعدها على كل مئة جريب زرع، مما قرب ديناراً وعلى كل ألف أصل كرم مما قرب ديناراً وعلى كل ألفي أصل مما بعد ديناراً... وكان غاية البعد عنده مسيرة يوم أو يومين أو أكثر من ذلك». انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢ هـ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ٢٣ - ٢٤.

مفاهيمها. فأكد أن الإسلام يعني من الجزية مهما يكن أثر ذلك في الوارد، وطبق ذلك في العراق وخراسان ومصر، ووجد قراره بعض المعارضة من بعض العمال، ولكنه نفذ القرار. وأكد أن الأرض الخراجية ملك للأمة ووقف عليها، وأن الخراج هو إيجار للأرض الخراجية يدفعه كل من يزرعها سواء أكان ذمياً أم مسلماً، عربياً أم مولى. إلا أنه لم يرجع، أو لم يستطع الرجوع إلى الأرض التي سبق أن تملكها العرب، واكتفى بأن اعتبر سنة ١٠٠ هـ نقطة البدء في تطبيق قراره. ولإجراءاته دلالتها، فهي تشير إلى ازدياد انتشار الإسلام من جهة، وإلى كثرة الأرض الخراجية التي انتقلت إلى العرب وصارت عشيرة. ومن جهة أخرى رفع عمر الجزية عن الرهبان في مصر، وألغى الضريبة على أملاك الكنيسة والأساقفة فيها. وأكد العدل في المعاملة، وحاول إيقاف تجاوزات بعض العمال.

ونجح عمر بن عبد العزيز في إجراءاته لأنه وضعها في إطار المفاهيم الإسلامية حين رفع الجزية عن المسلمين، وحين اعتبر الخراج إيجاراً لأرض موقوفة على الأمة لا يجوز التجاوز عليه. هذا وقد ثبتت الخطوط التي رسمها أسس تحديد الضرائب، ووضحت مفاهيمها.

ومن ناحية ثانية، أدى التوسع في امتلاك الأراضي إلى قلق وتذمر اجتماعي، ويبدو أن عمر بن عبد العزيز انتبه لذلك، فمع أنه فرض الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عما يزرعها، إلا أنه - كما يظهر - لاحظ إقبال العرب على الأرض ونزوعهم إلى الاستحواذ على الأراضي الخصبة وهذا يعني توسع الملكية الكبيرة^(١٠) على حساب الملكيات الصغيرة إلى ما يثيره ذلك من شكوى ونقمة. فحاول الحد من هذا الاتجاه تلافياً لما ينجم منه من اضطراب و«كره» شراء الأرض الخراجية، وحاول أن يوقف بيعها.

كما حاول عمر بن عبد العزيز أن يدخل في حوار مع الأحزاب السياسية، وأن يسترضيها أو يتفاهم معها في إطار المبادئ الإسلامية. وهذه ناحية وفق فيها لحد ما مع بعض الأحزاب، ولكن فترته كانت قصيرة.

(١٠) إن الحالة بعد الفتح تشير إلى أن الأساس الغالب في الملكية كان الملكية المشتركة في القرى مع الملكية الصغيرة. وهذا لا يعني زوال الملكيات الكبيرة بين سكان البلاد، بل يعني تقلصها، وإن كانت في إيران أوسع منها في البلاد العربية.

الفصل الثاني

الإسلام – القبليّة – الأرض

وفي زمن عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ) توقفت الموجة الثانية للفتوح، واقتصرت الجهاد على معارك محدودة، آنية أو موسمية على حدود دار الإسلام. ولم يحصل ما يذكر بعد ذلك إلا التوسع في أواسط آسيا، في أواسط القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، وفي حوض البحر الأبيض المتوسط، في النصف الأول للقرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي).

وتوقف هذه الموجة مفهوم إذا تذكرنا امتداد الحدود الإسلامية، وركون القبائل إلى التوطن، والآثار السلبية للعصبية القبلية، وتعدد الأحزاب المتنازعة على السلطة. وتوقف الموجة يعني بروز المشاكل الداخلية وتعقدها.

وإن نحن وقفنا عند نهاية فترة عمر بن عبد العزيز، لنبدأ صفحة في هذا العرض، فليس ذلك لحصول تبدل جذري بوفاته، بل لأن اتجاهات - اجتماعية، اقتصادية، سياسية - بدأت قبله، وأدرك خطورتها، وسعى لمواجهتها ولإعادة توجيه الكيان في إطار إسلامي متطور، ولكن قصر فترته، وقوة تلك الاتجاهات جعلها تؤكد أثرها، وتؤدي بالتالي إلى قيام حركة واسعة المدى انتهت بالثورة العباسية.

٩ - ويحسن بنا، بعد أن أشرنا إلى محاولات عمر بن عبد العزيز، أن ننظر إلى الحركات والتيارات في أواخر القرن الأول والثالث الأول للقرن الثاني للهجرة - الذي ختم بنجاح الثورة العباسية - لنرى التحولات التي حصلت وانتهت بانتصار العباسيين.

لقد طرأ شيء كثير من التغيير على حياة القبائل العربية نتيجة الأوضاع والظروف الجديدة. فالقبائل في دور الهجرة كالبصرة والكوفة ابتعدت عن حياة البادية لتكون مجتمعات مستقرة. ولم تعد دور الهجرة هذه مجرد مراكز عسكرية، بل تحولت إلى مجتمعات حضرية نشطة بمختلف الفعاليات المدنية على الرغم من الجوع الاجتماعي القبلي. وما يسترعي انتباهنا أن دور الهجرة أصبحت المراكز الأولى للنشاط الثقافي العربي في الإسلام، وقامت مدارس فكرية في مختلف الدراسات - دراسة

القرآن والتفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ، واللغة، إضافة إلى النشاط الأدبي الواسع.

وإذا كانت القبائل في الماضي تهتم بأخبارها وأنسابها وشعرها، للتعبير عن أمجادها بأسلوب قصصي شفوي، فإنها بدأت الآن تعنى بمآثرها في الإسلام، وسرعان ما اتخذ الاهتمام شكل الدراسة شبه التاريخية، ثم التاريخية، للقبائل في إطار الأمصار التي تقطنها، كما قامت الدراسات في العلوم الإسلامية في هذا الإطار، ثم اتسع إلى إطار الأمة في القرن الثاني للهجرة. وتمثل هذا النشاط في مدارس علمية، تقوم على الجهود المشتركة المتكاملة للعلماء والدارسين من دون أن تحدّ نفسها بفكر عالم واحد أو بجهوده.

ولا بد أن نلاحظ أن النشاط الثقافي ازدهر في المدن الجديدة، إضافة إلى مكة والمدينة، وأن أسس العلوم العربية والإسلامية وهيكلها وضعت في هذه المراكز لا في المدن القديمة. وبمرور الزمن كانت المفاهيم والمثل الإسلامية تتغلغل وتكيف حياة الناس، كما إنها كانت من أقوى العوامل في قيام ثقافة مشتركة، وفي تحديد وجهة العلوم الإنسانية.

ومن جهة ثانية، نرى أن المفاهيم والروابط القبلية بدأت تضعف هيمنتها في الحياة الاجتماعية بالتدريج. فقد كان لكل قبيلة أشرفها، وكان لهم دور أساسي في حياة القبيلة وفي الحياة العامة في المصر، وكان أفراد القبائل يخضعون لتأثيرهم بشكل ملموس. ويتبين ذلك بصورة واضحة في سياسة زياد بن أبيه في العراق في أواسط القرن الأول الهجري، إذ أنه حاول أن يضبط القبائل عن طريق أشرفها ورؤسائها، وأن يديرها بواسطتهم. ولكننا حين نصل فترة الحجاج (٧٥ - ٩٥ هـ) نجده يتخذ سياسة أخرى، إذ رأى أنه لا يستطيع أن يسيطر على القبائل بواسطة الأشراف، ووجد أنه لا يستطيع الاستناد إلى الكوفة أو البصرة مركزاً لإدارته، بل أنشأ مدينة جديدة بينهما هي مدينة واسط، واضطر إلى إقامة حامية شامية يعتمد عليها لفرض سيطرته على القبائل. وهذا يكشف عن تحول في الوضع، ذلك أن الأحزاب السياسية بدأت تنتشر مبادئها بين أفراد القبائل، ودخلت مجموعات كبيرة منهم في هذه الأحزاب من شيعة (خصوصاً في الكوفة) وقدرية (خصوصاً في البصرة) وخوارج (خصوصاً في الجزيرة) وعثمانية، في حين أن الأشراف كانوا أقرب للسلطة وأبعد عن الأحزاب. وهذا يعني أن الولاء والتماسك القبلي أصيب بتفكك جديد نتيجة تغلغل المبادئ الإسلامية، وبسبب من تأثير الأحزاب التي بنت كياناتها تحت ظل المبادئ الإسلامية. ومع أن الأوضاع لم تكن متبلورة كلياً بالشكل المذكور، إلا أن هذا التحليل يعطي الخطوط العريضة بصورة أكيدة.

وهناك جانب آخر ساعد على هذا التطور، وهو أن أشراف القبائل كانوا أسرع من غيرهم، وأقدر على فهم أهمية الأرض وما تجلبه من ثروة، فسارعوا إلى امتلاك الأراضي والحصول عليها بشكل أو بآخر. وأما عامة أفراد القبائل فلم يكن لهم هذا الإدراك المبكر، أو الإمكانيات المادية بالنسبة إلى امتلاك الأراضي، ما ولد فجوة اقتصادية واضحة بينهم وبين الأشراف، فكانوا أدعى للتذمر، وأسرع لمتابعة الحركات الثورية من غيرهم. وقد تمثل هذا الاتجاه بصورة قوية في بعض المناطق التي يغلب فيها الأعاجم، ومن ذلك واحة مرو وبعض جهات خراسان حيث توسع العرب في امتلاك الأرض، وراح بعضهم يقيم عليها ويشرف على استغلالها. والظاهر أن الملكيات الزراعية الكبيرة لدى العرب كثرت في أواخر أيام الأمويين وأنها صارت أقرب إلى نوع من الإقطاع الزراعي في وقت كان جل الملاكين يقيمون في المدن ويكلفون وكلاءهم بالإشراف على زراعة الأرض. وقد تمثل هذا الاتجاه بصورة أوضح لدى بعض الأمراء الأمويين ورجالهم، نذكر من هؤلاء مسلمة بن عبد الملك (أمير العراق ١٠٢ - ١٠٣هـ) الذي استصلح أراضي واسعة في السواد وحفر لها نهرين واسعين (السييين). وكان لخالد القسري (١٠٥هـ - ١٢٠هـ) نشاط واسع في استصلاح الأراضي وامتلاكها في السواد حتى بلغت غلة أراضيها ملايين الدراهم سنوياً، بل أنه كان يستطيع أن يؤثر في أسعار السوق بغلاته. وقام هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥هـ) بنشاط أوسع واحتجج أراضي شاسعة في أنحاء مختلفة، وكانت من أهم مصادر وارداته. ولا يخفى أن الأمويين تسامحوا مع أقربائهم ومقربيه في امتلاك الأرض الخراجية من فترة مبكرة، فحاول عمر بن عبد العزيز إيقاف ذلك، ونجح مؤقتاً، ليعود الحال بعده إلى أشد مما كان عليه.

وقد تمثلت الشكوى وردود الفعل من هذا الوضع في برامج بعض الثورات، كثورة زيد بن علي، بل أن يزيد الثالث (بن الوليد بن عبد الملك ٢٧ جهادي الآخرة - ٧ ذي الحجة ١٢٦هـ) وهو أموي، وعد بأن يضع حداً لحفر الأنهار وامتلاك الأراضي وبناء القلاع. ولكن التيار كان أقوى من أن يوقف كما يظهر. ولم تكن القبائل العربية في عزلة عن التراث الحضاري في الأمصار، بل أنهم اتصلوا بالسكان المحليين عن طريق التزاوج والاختلاط، وعن طريق انتشار الإسلام بين هؤلاء ودخولهم في نطاق المجتمع الجديد. وهنا يجدر بنا أن ننظر إلى أوضاعهم. لقد ألغى الإسلام رق الأرض إثر الفتح، وأطلق الفلاحين من ارتباطهم بالأرض برباط لا يعدو أن يكون عبودية لملكها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن جل الاقطاعيين الكبار هربوا من وجه الفاتحين، أو قتلوا أثناء المعارك، وأصبحت أراضيهم في عداد أراضي الصوافي، أو ملكاً للدولة تقطعها أو تترك للفلاحين استغلالها.

ويبدو أن تحرير الفلاحين من الارتباط بالأرض كان له أثره فيما بعد، إذ هجر قسم منهم الريف، وبأعداد متزايدة بمرور الزمن، إلى المدن الجديدة يعملون فيها ويفيدون من الإمكانيات الواسعة فيها. وما نكاد نصل زمن الحجاج حتى بلغت الهجرة إلى المدن حداً كون أزمة اجتماعية اقتصادية واضحة، أثرت في حالة الزرع في الريف، وفي الإنتاج الزراعي بعامه، وأدت إلى إرباك في حياة المدن، مما دفع الحجاج إلى اتخاذ إجراءات مشددة لإعادة الفلاحين النازحين إلى قراهم. ويبدو أن بعضهم شارك في ثورة ابن الأشعث ما أكد عزم الحجاج على اتخاذ إجراءاته. وقد يكون لأساليب الجباية أو لصعوبة الحياة في الريف أثرها، ولكننا نرى أن العامل الرئيسي هو حرية الفلاحين في الحركة، وسوء وضعهم المعاشي، والمجالات الجديدة للحياة في المدن.

١٠ - ويبدو أن الإسلام انتشر بسرعة في السواد، وأن عدد الموالي ازداد زيادة كبيرة وأن جل من هاجر إلى المدن الجديدة كان من هؤلاء الموالي.

إن انتشار الإسلام أوجد تياراً اجتماعياً جديداً هو قوة الموالي. وهؤلاء تتباين أصولهم ولكن جلهم في القسم الشرقي من أراضي الخلافة كان من النبط والفرس. والموالي في الأصل صنفان: الأول عبيد حررهم أسيادهم وأصبحوا موالي شخصيين لسادتهم السابقين، وهؤلاء قلة بين الموالي وخصوصاً بعد انتهاء الفتوحات. أما عامة الموالي (وهم الصنف الثاني) فقد كانوا مسلمين أحراراً، أرادوا أن يكون لهم مكان في المخطط الاجتماعي، ولما كان المجتمع العربي يلتفت إلى النسب ويتألف على العموم من وحدات قبلية، فإن مجموعات الموالي حالفت قبائل عربية، ودخلت بذلك في ولائها لقاء منافع متبادلة، مثل إسهام الموالي في دفع الديات والمشاركة في القتال وفي الأمور العامة للقبيلة أو العشيرة، يقابل ذلك حصولهم على الإسناد الاجتماعي والرعاية.

ولكننا لن نفترض أن الموالي جميعاً كانوا من فئة اجتماعية واحدة، وأن ما يذكر عن البعض يصدق على الكل. فقد كان بين موالي المدن من يشتغل بالتجارة والصيرفة أو بالعلم، وبينهم الباعة والصناع وأصحاب الحرف من مختلف الأصناف. ويبدو أن العرب لم يشاركوا في هذه الفترة في أكثر الفاعليات الاقتصادية، وخصوصاً الصيرفة والحرف، كما إن جل النشاط التجاري صار بيد الموالي بعد أن انصرف العرب إلى الحكم والإدارة والجهاد. وكان للتجار والصيارفة شأن يذكر في الحياة العامة. كما كان بين الموالي الأشراف والملوك، والكتاب والفقهاء، ويتمتعون بمنزلة محترمة. ومن الواضح أن الوظائف كانت مفتوحة أمامهم، إلا تلك التي تعني الولاية على الغير كالإمارة والقيادة والقضاء، وقد تولى بعضهم القضاء، ولكن ندر من تولى مناصب عسكرية أو إدارية مهمة.

وشارك الموالي في القتال من دون أن يدخلوا في ديوان الجند، فكان ذلك مثار شكوى. ولنتذكر هنا أن الأمة نظمت منذ البدء للجهاد فكانت هي الجيش، وسجلت القبائل التي خرجت في الفتوح والقبائل التي هاجرت إلى الأمصار بعدئذ وشاركتها في الحملات التالية في ديوان الجند، وهذا يعني أن ديوان الجند ضم القبائل العربية، وأن المقاتلة كانوا من العرب. وقد انضمت إليهم جماعات قليلة من غير العرب ولفترة قصيرة أثناء الفتوحات. كما سمح المسلمون - من حيث المبدأ - لأهل البلاد المفتوحة بالمقاتلة معهم في فترة الفتوح مقابل إعفائهم من الجزية. ويبدو أن السلطة في العصر الأموي لم تجد المجال، أو لم ترد إدخال الموالي في ديوان الجند، كما إن القبائل لم ترض أن يتساوى الموالي بهم في العطاء وهم يرون أنهم وحدهم قاموا بالفتوح، وأنهم لذلك جديرون بالإفادة من الفتي، ناهيك بنظرة القبائل المتواضعة إلى الكفاية العسكرية للموالي. وقد لا يكون هذا الحال مصدر شكوى في الظروف الاعتيادية ولكن الأوضاع في الطرف الشرقي للبلاد الإسلامية - حيث يواجه العرب خطر الترك في أواسط آسيا، وكذلك على الحدود الغربية - في شمال أفريقيا ثم الأندلس - تطلبت الاستعانة بالموالي، فشاركت جموع من الإيرانيين في الشرق، وجموع أوسع من البربر في المغرب في الجيوش الإسلامية وبشكل متصل. وكان طبعياً أن لا يرضى هؤلاء بأن يقتصرُوا على المشاركة في الغنائم من دون أن يكون لهم عطاء أو رزق، وكانت هذه الحالة مثار شكوى، أقر بها عمر بن عبد العزيز، وعالجها في إطار سياسته لتأكيد وحدة عناصر الأمة في الإسلام، فقرر إنصاف مقاتلة الموالي بتخصيص الأعطيات لهم كالعرب.

إن عامة أهل الحرف والصناعات في المدن من الموالي وأهل الذمة. وكان هؤلاء يعيشون في أسواقهم، لكل حرفة أو صنعة مكانها. وحين ننظر إلى تخطيط المدن الجديدة كالقوفة والبصرة والقيروان وواسط نجد أن الأسواق الرئيسية وضعت جنب المسجد الجامع، وأنها نظمت على أساس توزيعها بين الصنائع والحرف المختلفة. وكانت الحكومة تشرف على الأسواق بواسطة (العامل على السوق) ومهمته مراقبة الأوزان والمكاييل، كما إنه مسؤول عن جباية بعض الضرائب على المبيعات، وعن أخذ كراء الخوانيت التي تشيدها الحكومة. وكان «العامل على السوق» يستعين بعرفاء من بين أهل الحرف، يعينهم الأمير أو القاضي من أهل الحرف لمساعدته في الإشراف عليها.

وكان لكل صنعة عرف خاص يتبعه أهلها، حتى أن القضاة يعترفون به في بعض المسائل الحرفية. وكان الصناع أحراراً في اختيار المهنة، وإن كانت في العادة وراثية، ولا تتدخل الحكومة في أمورهم في ما عدا ضبط الأوزان والمكاييل، ولكنها

تنظر في ما ينشأ بينهم من خلافات. ومن المنتظر أن يكون الصنيع في وضع اجتماعي واطىء، وخصوصاً في مجتمع تنتشر فيه النظرة القبلية إلى الحرف اليدوية.

ومن الموالي كتاب في الدواوين، بل أن الكتاب كانوا في الغالب من الموالي حتى تعريب الدواوين. ومع ذلك فقد بقي كتاب الخراج عادة من الموالي حتى بعد التعريب. وقبل نهاية العصر الأموي، صار الكتاب فئة لها مكانتها. هذا إلى جانب أن الموالي اشتغلوا بالفقه والحديث، وشاركوا في الحياة الثقافية، وتولى بعضهم القضاء، ولا يخفى ما لهؤلاء من أهمية في المجتمع.

١١ - وبعد هذا، فإننا نرى بعض الباحثين يتحدث عن تدمير الموالي وعن مساهمتهم في الثورات نتيجة أمرين، أولهما احتقار الموالي ومعاملتهم معاملة ليست كريمة، وثانيهما إرهابهم بالضرائب والتعسف في جبايتها. ولا بد أن نوضح مبدئياً أن الأخبار عن احتقار الموالي، أو بعضهم، جاءت قليلة مبعدة (جلها في العقد الفريد لابن عبد ربه)^(١) وهي تسجل حالات تجلب الانتباه ولا تصور الوضع الاعتيادي.

ومن ناحية ثانية، نرى أن جل الأخبار الواردة تتصل بالبيئات القبلية وبمفاهيمها، وهي بيئات لا تحترم الحرف اليدوية أو الفلاحة، وتعز بالفروسية وبفن القتال، وطبيعي أن تكون نظرة هؤلاء إلى الموالي من فلاحين وصناع نظرة لا تتسم بالاحترام. أما الكتاب والتجار ورجال العلم من الموالي فمنزلتهم محترمة حتى في هذه الأوساط. ولا بد بعد هذا أن نلاحظ أن النظرة إلى الموالي تتصل بذلك التقابل بين القبلية ومبادئ الإسلام، وكلما تغلغت مبادئ الإسلام وتمثلها الناس في سلوكهم واتجاههم كلما كانت نظرتهم التأكيد على المساواة واعتبار الإسلام خير ضمان للفرد أو الجماعة في الكيان الاجتماعي. وهذا يفسر لنا ظاهرتين تسترعيان الاهتمام قبل الثورة العباسية. فهناك ظاهرة جديدة وهي عدم لجوء المسلمين جميعهم من غير العرب إلى الولاء، بل نرى البعض يكتفون بدخول الإسلام من دون ارتباط بقبيلة أو بجهة عربية. وهذا يعني ازدياد سيطرة الدولة واعتبارها الضمان للمشاركة في المجتمع، كما يعني تخلخل العصبية القبلية يقابلها قوة المبادئ الإسلامية التي تؤكد على المساواة. ونلاحظ دخول الموالي بأعداد متزايدة بمرور الزمن في الأحزاب السياسية، وهي أحزاب عربية قامت حول الخلافة ومفهوم الحكم، ولكن قيادة الأحزاب كانت وبقية عربية في هذه الفترات. وهذا يؤكد نقطة تالية وهي أن الثورات التي قامت في

(١) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل

العصر، ٤ ج (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣).

العصر الأموي هي ثورات عربية، وأن الموالي شاركوا فيها مع حلفائهم (مواليهم)، أو مع رؤسائهم قادة الأحزاب السياسية، ولا نجد ثورة للموالي تستحق الذكر في الشرق قاموا بها تحت رايتهم أو بدعوتهم.

ولكن هذا لا يمنع من أن الأحزاب السياسية لاحظت وجود نوع من الشكوى أو آخر لدى الموالي، وتبنت ذلك وجذبت الموالي إليها، كما ضمت عرباً في صفوفها. ويمكننا فحص ذلك في برامج الثورات الخطيرة في الشرق والغرب. ففي الغرب قاد الخوارج ثورات البربر وكانت شكوى هؤلاء من معاملة الولاة الأمويين وعدم مساواتهم في صفوف المقاتلة. وهي مشكلة نلاحظها في خراسان. وكان الخوارج يرفعون راية المساواة المطلقة في كل شيء حتى في الترشيح لمنصب الخلافة، وبهذا جذبوا البربر إلى دعوتهم وإلى إعلان الثورة على هشام بن عبد الملك. ولا يفوتنا أن نشير إلى الجذور القبلية لدى البربر كما يتضح من حركاتهم المختلفة، ولا بد أن كان ذلك من العوامل التي دفعتهم إلى الثورة.

أما الناحية الثانية فهي مسألة الضرائب. فقد شاع الرأي - بعد دراسات فان فلوتن في القرن الماضي، وفلهاوزن في أوائل القرن الحالي ومن سار في خطهما - أن الإدارة الأموية زادت في الضرائب وعسفت الموالي خصوصاً في خراسان والعراق، وأن ذلك أدى إلى التذمر والثورة. ولكن البحث لا يدعم هذا الرأي. فليس لدينا ما يشير إلى سياسة لزيادة الضرائب في العراق وخراسان مثلاً، بل كان لاشتراك الموالي في الثورات - وهي عربية بصورة عامة - دوافع أخرى.

ولكن مصادرنا تشير إلى سوء تصرف من العمال والجبابة، وخصوصاً الدهاقين، أحياناً في أساليب الجباية، وهو سلوك ناشئ عن جشعهم. وقد ندد عمر ابن عبد العزيز بسنة «عمال السوء» في العراق، ومنها أخذ الضريبة بدراهم أكثر وزناً من الدرهم الشرعي^(٢)، وأخذ رسوم إضافية مثل أجور خزن ونقل حصة الحكومة من الغلات، وأخذ رسوم باسم أجور صرف النقد، أو أخذ هدايا وفرض ضريبة واحدة على الأرض زرعت أم لم تزرع، بل وفرض السخرة أحياناً على الفلاحين، وقد ألغاهما عمر. ومن ذلك أن الدهاقين في خراسان كانوا يجابون أعوانهم ويعفونهم من الضرائب، ولكنهم أخذوا الجزية من مسلمين. وقد سبق

(٢) كان وزن الدرهم في بدء خلافة عبد الملك بن مروان (٦٥ هـ - ٦٨٣ م) ٣,٩ غم و ٣,٢٧ غم. وكانت توجد دراهم من وزن ٤,٢٠ غم. وحدد عبد الملك وزن الدينار بـ ٤,٢٥ غم (بعد أن كان ٤,٥٥ غم)، ووزن الدرهم الشرعي بـ ٢,٩٧ غم. انظر: عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط ٢ متقحة (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ٢٠١ وما بعدها.

وأشرفنا إلى تدابير الحجاج حتى جاء عمر ليمنع أخذ الجزية من المسلمين. ولدينا ما فعله أشرس بن عبد الله السلامي، أمير خراسان في ١١٠هـ، حين فرض الجزية على المسلمين الجدد في بلاد الصغد في منطقة ما وراء النهر، بعد أن أعلن إعفاء من يسلم منهم، فأدى ذلك إلى ثورة عارمة، ثم استمر الاضطراب حتى جاء نصر بن سيار (١٢١هـ) ووضع حداً للتلاعب في خراسان. وهذه أمثلة فردية تتصل بسلوك بعض العمال والولاة من دون أن تكون جزءاً من خطة، ولذا كانت وقتية. أما زيادة مقدار الضريبة، فليس لدينا ما يبين أنها حصلت في العراق أو خراسان، وندر أن حصلت في جهات أخرى^(٣).

بعد هذا لا نستطيع أن نقول إن أساليب الجباية كانت سليمة، إذ إن بعض العمال والدهاقين أساءوا السيرة، بل أن احتمال الشدة في الجباية كان في بعض الأحيان أقرب للواقع^(٤). وكانت هذه مشكلة للإدارة المركزية، حتى نسمع بظهور «عمال العدل» في خراسان، وهم أناس يرشحهم أهل المنطقة بطلب من الأمير، لتولي الجباية^(٥).

وإذا نظرنا إلى بعض ما ورد في برامج الثورات والأحزاب في الفترة الأموية المتأخرة، نراها تلقي ضوءاً على هذه المشاكل. فزيد بن علي ثار في الكوفة (١٢٢هـ/ ٧٤٠م)، وكانت بيعته على كتاب الله وسنة رسوله، والدفاع عن الضعفاء، ورد العطاء إلى من سلب منهم، وتوزيع الفيء بعدل بين مستحقه، وإعادة المجاهدين في الجهات النائية إلى بلادهم، والدفاع عن آل الرسول. إنه يدعو إلى الكتاب والسنة لتحقيق العدل، وإلى حماية الضعفاء، وأما نقاطه الأخرى فتخص العرب وحدهم.

وزيد بن الوليد بن عبد الملك (يزيد الثالث) خرج على الوليد الثاني (١٢٦هـ/

(٣) من ذلك ما فعله عبد الله بن الحجاب عامل مصر سنة ١٠٦هـ. حين أعاد مسح الأرض، وزاد فيها قيراطاً في كل دينار، ومعنى ذلك زيادة الضريبة بحوالي ٤ في المئة، فأدى ذلك إلى ثورة في الحوف الشرقي، وهي أول ثورة للقبض. ولكن هشام بن عبد الملك أوقف ذلك وأعاد الضريبة إلى التقديرات السابقة.

(٤) أورد أبو يوسف في كتابه الخراج انتقادات صريحة وقوية لأساليب الجباية في العصر العباسي الأول، وهي أساليب اتبعت مع الزراع من مسلمين وغير مسلمين. ولا نستبعد أن تكون هذه الأساليب أو بعضها معروفة في العصر الأموي. ولا ننس أن الكتاب ألف بطلب من الرشيد.

(٥) عن الضرائب، انظر: غيرلوف فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمه عن الفرنسية ونقده وعلق عليه حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم، ط ٢ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٥)؛ يوليوس فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥٨)؛ دانييل دينيت، الجزية والإسلام، ترجمه وقدم له فوزي فيم جاد الله؛ راجعه احسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، وعبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة (بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠).

٧٤٤م). وهو يؤكد على العدل، وعلى عدم إرهاب الفلاحين، وعلى إيقاف حفر القنوات وبناء القلاع. فهو بهذا يشعر بالتذمر من توسيع الملكيات واقتناء الأراضي على نطاق واسع من قبل الأمويين بخاصة، وينكر تصرفات بعض العمال والجباة التي صارت تهدد الزراعة والفلاحين بالجلاء وتولد قلقاً اجتماعياً واضحاً^(٦). ويبدو أن يزيد الثالث كان متأثراً بالقدرية.

ومن جهة أخرى، نجد المرجئة الذين اتجهوا وجهة مسالمة، تريد جمع الشمل، حين تركوا محاسبة الحكام وغيرهم لله، يتخذون خطأ معارضاً في أوائل القرن الثاني للهجرة، كما في حركة الحارث بن سريج المرجيء في خراسان (بعد ١١٦هـ)، إذ دعا إلى السير على الكتاب والسنة، ورفع الجزية عن المسلمين^(٧)، والمساواة في العطاء في الجيش بين العرب والموالي.

أما الخوارج فقد استمرت ثورتهم ضد السلطة باسم المساواة والعدل، مع الدعوة إلى الانتخاب الشامل لأفضل المسلمين للخلافة، كل ذلك تحت راية الكتاب والسنة.

ومما ذكرنا يبدو أن الصراع كان بين الحكم القائم وبين أحزاب معارضة تؤكد على المبادئ الإسلامية وعلى اتباع الكتاب والسنة، وهي الصيحة السياسية الرئيسية، كما إنه ينطوي على التصادم بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم القبلية. كما إن الثورات هي ثورات عربية، ولكنها تضمنت تأكيد المساواة في الإسلام بين الموالى والعرب «في موضوع العطاء بالنسبة إلى المقاتلة، وفي رفع الجزية عن المسلمين»، والعدل.

١٢ - وقبل أن نقف عند الثورة العباسية البعيدة الأثر في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي، نرى ضرورة إلقاء نظرة على بعض المفاهيم الإسلامية، بالمقابلة للأوضاع العملية، لصلتها بنطاق هذا العرض العام.

كانت فترة الراشدين بالغة الأهمية بالنسبة لأحداثها وللتنظيمات التي تمت فيها. وبصورة خاصة من حيث الآراء والمثل التي تتصل بها.

لقد طبق المسلمون مبدأ الانتخاب في اختيار خليفة للرسول، واقتصر الانتخاب في الواقع، على أهل المدينة، من دون مشاركة القبائل في الأمصار. ومع أن طريقة

(٦) قال يزيد الثالث في خطاب له «ولا أهل على أهل جزيتكم ما يجلبهم عن بلادهم ويقطع نسلهم» - والإشارة إلى غير المسلمين واضحة. انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٢، ص ١٨٣٤ - ١٨٣٥.

(٧) ولا ننس أن هذا جاء بعد تدابير أشرس، وقبل مجيء نصر بن سيار.

اختيار الخلفاء الراشدين، لم تكن واحدة، إلا أن مبدأ الانتخاب وحصر الترشيح في قرش كانا المفهومين الأساسيين في التطبيق.

وحصل تنوع في مفهوم المسلمين للرئاسة خلال الفترة التالية، فرأى الشيعة «الإمامية» أن الإمامة تكون بالنص في ذرية علي من فاطمة، وأن النص إلهي. ورأى الخوارج أن الخلافة بالانتخاب من دون تحديد بفتة أو بمكان، فهو انتخاب مطلق لأفضل المسلمين، ورأى الزيدية أن الإمامة في آل علي من فاطمة لمن اتصف بالعلم والفضل، ورفع السيف مجاهداً في سبيل الحق. أما الحكم القائم، فقد اتخذ خطأ يحصر السلطة في الأمويين (آل أبي سفيان، ثم آل مروان) من دون التزام بالوراثة المباشرة، وهي نظرة مفهومة في التقاليد القبلية، ولكنها اعتبرت منافية لمفهوم الخلافة، واعتبرت - في التطبيق - تحويلاً للخلافة إلى ملك. وكان هذا الاتجاه من أقوى مواطن الهجوم على الأمويين.

ومن المبادئ الأساسية في الحكم، مبدأ الشورى، والرجوع إلى رأي الأمة أو تمثيلها في الأمور المهمة. وقد طبق الراشدون هذا المبدأ، كما يتضح من المناقشات التي دارت بشأن وضع الأراضي في البلاد المفتوحة، ومعاملة المغلوبين. وكان التطبيق العملي لذلك هو الرجوع إلى رأي العاصمة في اتخاذ القرارات الرئيسية، والمفروض أن يتخذ الخط نفسه في مراكز الأمصار. وهذا الخط إن قبل لحد كبير بالنسبة إلى المدينة، فإنه لم يسلم من نقد، ولم يلق قبولاً بعد انتقال العاصمة، وأدى إلى التذمر والنقمة أحياناً. وقد حاول الأمويون استرضاء القبائل في الأمصار، واتخذوا مختلف الوسائل للتأثير فيها ولكسب أشرافها بخاصة، ذلك لأن القبائل هي الجيش، ومركز القوة. وحين حصلت الانقسامات بين القبائل، وحصل تكتل قبس ضد يمن، حاول الأمويون أن يكونوا فوق هذا الانقسام، ونجحوا لفترة من الزمن. ثم انجر البعض منهم، وعدد من ولايتهم، وبخاصة في الفترة الأخيرة، في دوامة هذا الانقسام، فكان ذلك من أخطر عوامل الانحدار.

ولكن تطور المجتمع الإسلامي، أظهر فئة جديدة ازداد أثرها في الرأي العام، جنب الأحزاب، وهم الفقهاء والمحدثون والمفسرون. وهؤلاء مثلوا قوة جديدة كان دورها يتسع ويقوى، في الوقت الذي كانت الانقسامات القبلية فيه تتسع وتضعف القبائل والسلطة التي تستند إليها. وهذه الفئة تمثل المبادئ الإسلامية، وتؤكد على المساواة وعلى تطبيق الكتاب والسنة، ولم يكن موقفها ودياً حين لم يكن معارضاً للسلطة القائمة. وتمثل قوتها، ويتسع نشاطها في الأمصار، في الحجاز (مكة والمدينة)، والعراق (البصرة والكوفة) بالدرجة الأولى، وفي مصر (الفسطاط) بدرجة أقل. وقد وجدت الثورات والتذمر سنداً أدبياً من هذه الفئة في أكثر الأحيان. كما إن

هذه الفئة لم ترض عن العصبية القبلية، ولم تقر أي تمايز بين المسلمين، بل أكدت على العدالة الاجتماعية بمفهومها الشامل، وعلى بناء مجتمع إسلامي لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى.

ورأى المسلمون في تدابير الخلفاء الراشدين وسيرهم المثل العملي لهذا المبدأ. فقد عرفت فترة الراشدين خطين في الأعطيات، أولهما التسوية بين المسلمين في العطاء، ويتفاضلون بالعمل والخدمة للإسلام. وثانيهما، التباين في العطاء على أساس السبق في الإسلام والخدمة للإسلام على أن يكون الحد الأدنى للعطاء كافياً لعيش مقبول، وعلى أن تكون الفوارق معتدلة، فلا تؤدي إلى تباين ملحوظ في المعاش. وحين اجتمعت لدى البعض ثروات تجلب الانتباه (من ناحية التجارة بالدرجة الأولى) أيام الراشدين، ارتفعت الأصوات محذرة ومنذرة، وداعية إلى البساطة والتواضع، والمهم أن المسلمين ظلوا يتمثلون ببساطة الراشدين، ويرون التأكيد على العمل والخدمة في سبيل الأمة أساساً للتفاضل.

ولا بد أن نشير إلى ناحية أخرى، تأكدت في الواقع في سياسة الراشدين، وهي أن الأراضي المفتوحة (أرض الخراج) ملك للأمة، تديرها الدولة باسم الأمة ولمصلحتها، وأن الماء ملك للأمة، وأن المعادن ملك الأمة، تستثمرها الحكومة مباشرة، وقد تسمح للآخرين باستخراجها مقابل دفع الخمس (وهو خمس الغنيمة)، لبيت المال. واعتبر الوقود والكلأ ملكاً مشاعاً للأمة. كل هذا يعني، أن مصادر الثروة الطبيعية إنما هي ملك للأمة ووقف عليها. وكانت الانحرافات العملية مصدر نقد شديد للسلطة. وقد لاحظنا أن عمر بن عبد العزيز أكد هذه المفاهيم في فترة خلافته. ومن هذه الأسس أن غير المسلم يدفع ضريبة لقاء حمايته وعدم اشتراكه في الجهاد، وهي الجزية. ولدينا أمثلة في معاهدات الصلح الأولى مع البلاد المفتوحة، وفيها إعفاء لجماعات من الجزية حين تقاوم مع المسلمين.

وكان المفروض أن الأرض الخراجية هي بيد غير المسلمين يدفعون عنها الخراج، مقابل زرعها. فحين أخذ البعض من العرب من أرض الخراج في ما بعد حصل اضطراب في التطبيق، إذ اكتفى العرب بدفع العشر كما يبدو، ولما حاول الحجاج إيقاف ذلك قاوموه واشتركوا في ثورة ابن الأشعث، حتى جاء عمر بن عبد العزيز وأكد أن الخراج يدفعه من استغل الأرض الخراجية، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم، عربياً أم مولى، لأنها ملك الأمة، ووقف عليها. وكان الارتباك في تطبيق هذه المفاهيم، أو الخروج عليها، يولد التذمر والمقاومة، كما لاحظنا.

وفي هذه الفترة، ظهرت المدارس الفقهية، إذ إن متطلبات الحياة العملية،

وضرورة الرجوع إلى الأصول من قرآن وحديث لاتخاذ الأحكام ولتدبير أمور الحياة أدت إلى بدء ظهور الفقه وتطوره، وقد حصل ذلك نتيجة الجهود المشتركة المتكاملة، فظهرت المدارس الفقهية، ونشطت فيها الدراسات، وأدت إلى وضع الخطوط الأساسية لعلم الفقه. ولا يخفى أن أعلام هذه الدراسات ورجالها البارزين، كانوا في العادة بعيدين عن السلطة، مع تأثيرهم الواسع في المجتمع، وهذا أكد النقد ضد السلطة، وكان سبباً في الدعوة إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة في برامج الثورات.

ولا شك في أن صورة المجتمع العربي تطورت كثيراً عما كانت عليه بعد الفتوحات، فالقبائل استقرت، واتخذت مهنتها القتال، وامتلكت الأراضي، وتحولت بمرور الزمن إلى جماعات حضرية، لها نشاط ثقافي واسع، وتتخللها مبادئ سياسية وغيرها. وقد صارت دور الهجرة من أنشط المراكز الحضرية، في صدر الإسلام. ولم يكن العرب في عزلة عن غيرهم، فقد اختلطوا في المدن القديمة بأهلها. وأما دور الهجرة، فقد جاءت أعداد كبيرة من الموالي وأهل الذمة إليها، بحثاً عن العمل أو الثروة، أو جرياً وراء مجالات جديدة. وكانت هذه المدن، مراكز اتصال وتبادل حضري نشط، فليس غريباً أن تظهر اتجاهات فكرية واجتماعية، بعضها يناقض الإسلام ولكنها تستر تحت لوائه.

ونحن حين نفحص بعض حركات الغلاة، نرى أننا أمام آراء ودعوات بعيدة عن الإسلام، وإن تظاهرت به. ولنا في بعض آراء الكيسانية والهاشمية والراوندية أمثلة على ذلك. كما إننا نرى بدايات لحركات أخرى كالزندقة والخرمية، وهي تبدو دينية، ولكنها اتخذت وجهة سياسية تناهض الكيان الإسلامي، واتجاهات اجتماعية تعمل على تفكيك المجتمع القائم. ويبدو أن هذه الدعوات والحركات لم تنشأ عن مشكلات إسلامية، بل أنها امتداد لحركات اجتماعية وجدت قبل الإسلام، وبقيت مستترة تنتظر الفرصة، وهي عادة أوقات الأزمة، وكان لا بد لها من ستار إسلامي. إن جذور هذه الحركات تعود إلى المجتمع الساساني الذي كان يشكو من حدة التفاوت الطبقي ومن الاستغلال، وشهد قيام حركات دينية ذات وجهة اجتماعية تناوئ أصحاب الثروات والمال عن طريق الاتجاه إلى الكفاف والزهد «الكالمونية»، أو عن طريق الدعوة إلى نوع من اشتراكية المال «الكلمزدكية». وحين جاء الإسلام، لم يتعرض لأوضاع أهل الذمة، ولكنه رفع الاضطهاد الذي كان يتعرض له مثل أصحاب هذه الحركات، فيسر لهم المجال لاستئناف نشاطهم في الوقت المناسب. ويبدو أن الفترة الأموية الأخيرة بما فيها من قلق واضطراب كانت مناسبة لذلك.

١٣ - قامت الدعوة العباسية في الثلث الأول من القرن الثاني للهجرة، وهي

فترة يمكن وصفها بأنها فترة أزمة، ناشئة عن تطورات اجتماعية واقتصادية وفكرية تجاوزت الأوضاع القائمة وأورثت قلقاً وتخلخلاً.

بدأت الدعوة حوالي سنة ٩٨هـ، أي قبيل مجيء عمر بن العزيز إلى الخلافة، وقد لاحظنا محاولاته الإصلاحية، ولكن المشاكل التي واجهها استمرت بعده وزادت تعقيداً في بعض الأحوال. إن توسع انتشار الإسلام، أدى إلى ازدياد عدد الموالي باطراد، وقوي معه الشعور بضرورة المشاركة في الإدارة، والمساواة في العطاء على الجبهتين الشرقية والغربية. وزادت الأحزاب السياسية قوة وتغلغلاً بين القبائل بتوقف الفتوح وبتحضر القبائل. كما ازدادت العصبية القبلية حدة في هذه الفترة لتأخذ صيغة التكتل السياسي والصراع على السلطة بين قيس ويمن، ولم يعد ممكناً حفظ التوازن بينهما وبخاصة بعد مقتل الوليد الثاني (سنة ١٢٦هـ). وتمثلت هذه العصبية بقوة في خراسان، حيث أكد استمرار القتال على الحدود الروح العسكرية، وأبقى القبائل قوة مقاتلة، في حين أنهكت القبائل في العراق، ومزقتها الحزبية السياسية، إضافة إلى ركونها للحياة الحضرية. وهذا يمثل خطورة الدعوة العباسية في خراسان وجهودها لاستغلال العصبية القبلية لكسب تأييد بعض القبائل هناك. وتمثلت حدة العصبية القبلية في سوريا، مركز الحكم، إذ أدى مقتل الوليد الثاني إلى اضطراب زلزل الكيان القائم، وبخاصة حين تخلى الحكم عن اليمانية واتجه إلى القيسية، في حين أن اليمانية كانوا دوماً أقوى دعامة للكيان القائم، ولم يكن للقيسية ذلك الولاء أو الضبط.

في هذه الظروف نشطت الدعوة العباسية، وهي سرية، وحاولت أن تستقطب القوى المعارضة لضرب الحكم القائم وللإستيلاء على السلطة، ونادت بأهداف فيها استجابة للتحويل الحاصل في المجتمع ولما يتطلبه من تغيير. ودراسة الدعوة، تساعد بدورها على معرفة الكثير عن التطورات الاجتماعية، وعن القوى التي وراءها.

أكدت الدعوة العباسية على أهداف ثلاثة :

أولها، السير على الكتاب والسنة في الحكم، وهذا كما لاحظنا، كان هدفاً للأحزاب والثورات المناوئة للسلطة. وثانيها، التأكيد على المساواة بين المسلمين، وبصورة أوضح المساواة في الإدارة والحكم، أو إشراك الموالي في السلطة، وهذا ما لم تسر عليه الإدارة الأموية وما لم ترض عنه القبائل العربية. وثالثها، الدعوة إلى أفضل آل البيت، من دون الجهر بالدعوة في كسب تأييد أو عطف جماعات لا ترتبط بها. وحين ننظر إلى الأحزاب الإسلامية لا نرى للقدرية أو للمرجئة دعوة لجهة معينة، في حين أن الخوارج كانوا يدعون للانتخاب المطلق، وكان للشيعية وحدهم اتجاه واضح في هذا الصدد، وهو الدعوة إلى آل الرسول، وهذا ما أفاد منه العباسيون.

إن تأكيد الدعوة على الكتاب والسنة، وعلى إقامة حكم إسلامي من حيث عناصره دليل على قوة التحول الحاصل، والخروج الكلي عن المفاهيم القبلية إلى الاتجاه الإسلامي.

وإذا نظرنا إلى مراكز نشاط الدعوة، نرى أنها وجدت مجال نجاحها في خراسان. وينسب إلى محمد بن علي العباسي تحليل للبلاد الإسلامية ينتهي بتفضيل خراسان، وهو تحليل اتخذ الولاء السياسي والحزبية مقياسه الرئيسي. إذ وصف محمد البصرة بأنها عثمانية، تدين بالكف «عن القتال»، والعثمانية هم الذين نصرُوا قضية عثمان، ثم كانوا مواليين للأُمويين، وأصبحوا في هذه الفترة بعيدين عن الفتن وليس لهم استعداد لقبول دعوة جديدة. واعتبر الجزيرة «شمال العراق» «حرورية مارقة وأعراب كأعلاج»، وقد كانت الجزيرة مسحاً لنشاط الخوارج. أما مكة والمدينة، فقد «غلب عليهما أبو بكر وعمر»، أي أنهما تتمسكان بذكرى الراشدين وتنتظران إلى دور عزمها ولا مجال فيهما له. وأما الكوفة، فوصفها بأن حب آل علي غلب عليها. والواقع أن العباسيين لم يستطيعوا تحقيق نجاح فيها لقضيتهم، ولم يتجاوز عدد أنصارهم هناك، بنهاية القرن الأول الهجري، الثلاثين شخصاً، جلهم من موالي بني مسلمة «من بني الحارث اليمانيين». وهذا التحليل له أهميته، لأنه يبين مدى انتشار الحزبية، ويشعر بنطاق التحول من القبلية إلى الحياة الحضرية. ومن الواضح أن التحليل لا ينصب على الموالي، كما رأى البعض، بل يشير إلى اتجاهات القبائل العربية.

ثم يعود محمد بن علي ويثني على خراسان لأنها لم تنقسمها الأحزاب، أو النحل، ولأن هناك شكوى ونقداً للسلطة، كما إن هناك الشجاعة. وهو تحليل قصد به العرب، فالقبائل بقيت هناك محاربة، ولم تركز للدعة، وبقيت في الغالب بعيدة عن الدعوات الحزبية، ما يترك المجال مفتوحاً لدعوة جديدة. ومع أن العصبية القبلية في خراسان كانت قوية، إلا أن أساسها كان التنازع بين مضر واليمن على السلطة، في حين أن ربيعة، كانت أميل إلى الخوارج. ولم تعد العصبية هذه حائلاً دون انتشار الدعوات في صفوف القبائل كما لاحظنا في العراق وغيره. وحين ننظر إلى مجلس النقباء في خراسان، وهو من اثني عشر، نجد أن الموالي فيه كانوا مبدئياً ثلاثة والباقيون عرب، ثم نقص عدد الموالي إلى واحد، وهذا يعني أن القيادة كانت عربية صريحة. ويمكننا أن نفهم ذلك، إذا تذكرنا أن الصراع على السلطة كان بين العرب، وأن مدى الاستجابة لجهة أو أخرى يتوقف على الأهداف والاتجاهات الرئيسية. وقد كانت القيادة العسكرية للقوات العباسية عربية، وبقيت عربية خلال الثورة العباسية، كما إن قواتهم اشتملت على العرب. ولكننا نلاحظ أيضاً وجود أعداد ليست قليلة من الإيرانيين في قواتهم، إذ انضمت إلى دعوتهم جماعات كبيرة من الإيرانيين. وهذه

الظاهرة ليست جديدة، فقد شارك عدد كبير من الموالي في ثورة ابن الأشعث، كما شارك الكثير منهم في حركة عبد الله بن معاوية. وهذه الجماعات انضمت لأسباب مختلفة. فهناك مجموعة من الخرمية، انضمت حين بث الدعوة بينهم أحد الدعاة (اسمه خداش) وكان خرمياً، والخرمية إنما هم امتداد للحركة المزدكية في المجتمع الإسلامي، ولم يكونوا في الحقيقة مسلمين، وكان لأبي مسلم أثره في توسيع الدعوة بينهم كما يبدو. ومن المعلوم أن المزدكية، والخرمية بعدهم، كانت لهم اتجاهات اشتراكية ووجهة اجتماعية خاصة جعلت الآخرين يتهمونهم بالإباحة. ويتبين لنا مدى ارتباطهم بالعباسيين، ونطاق انتشارهم، من الثورات التي قاموا بها ضد العباسيين بعد مقتل أبي مسلم وطيلة العصر العباسي الأول، حتى صاروا رمز الثورة على السلطان العباسي في إيران بذلك العصر. وهناك جماعات من الهاشمية (الغلاة)، انضموا إلى الدعوة في خراسان، وكانوا في جيش أبي مسلم الذي دخل مرو، في أوائل الثورة، ويبدو أن أبا مسلم كان من الغلاة، قبل انضمامه إلى الدعوة العباسية، وكان الكثير من هؤلاء، من ذبول الحركات الاجتماعية الإيرانية القديمة. ويبدو أن الخرمية وبعض الغلاة، وجدوا مجالاً حسناً لمضاعفة نشاطهم وتوسيع فاعليتهم في إطار الدعوة العباسية في أواخر العصر الأموي. ولدينا إشارات إلى وجود نزعات قومية دينية إيرانية لدى بعض الجماعات في إيران، وأن الدعوة العباسية حاولت أن تستقطب هؤلاء، وأن تفيد منهم في خدمة أغراضها، من دون نظر إلى الآثار التي تترتب على ذلك. ووجدت هذه النزعة فرصتها للنشاط أيضاً، ولعل هذا يفسر بروز النزعة العنصرية والزندقة في العصر العباسي الأول. هذا وطبيعي أن يكون بين الموالي أتباع الدعوة جماعات انضموا إليها باسم المبادئ الإسلامية، وحباً بالمساواة، وطمعاً في إقامة مجتمع إسلامي متكافئ عناصره في الحكم والإدارة.

إن الدعوة العباسية حاولت أن تجتذب لتأييدها اتجاهات وجماعات متباينة الأهداف، في سبيل الثورة ضد الأمويين. فقد حاولت كسب القبائل اليمنية وربيعة بخاصة من دون أن تستثني مضر في خراسان، وحاولت كسب الجماعات الدينية الإسلامية، كما حاولت التأثير في عواطف الشيعة العلوية، وأفادت من الغلاة في الدعوة السرية، وأثارت النزعات الإيرانية، ولم تمتنع عن قبول اتباع فئات إيرانية يشك في إسلامها، لتزيد في أعداد مؤيديها، فكان لذلك آثاره بعد وصولهم إلى الحكم.

الفصل الثالث

المجتمع التجاري وازدهار المدن

١٤ - انتصر العباسيون ، ولم يجعلوا مركزهم في خراسان ، فالسلطة عربية كما ذكرنا ، وكان لا بد من اختيار المركز في مصر من الأمصار العربية . ولم يكن ممكناً اتخاذ المدينة أو مكة ، ولا دمشق ، بالنسبة إلى ولاء كل منها ، ولذا اتخذوا الكوفة على مضض أول الأمر .

وكان نجاح العباسيين يعني انتصار تلك المجموعات المتباينة كلها ، نظرياً على الأقل ، أو بحسب مفهوم كل جماعة . وكان لما حصل في الواقع دلالة ، إذ اعتبرت كل جماعة انتصار العباسيين نصراً لمبادئها وأهدافها ، وحاولت أن تنشط على هذا الأساس ، ما واجه العباسيين بمشاكل من أنصارهم لم يشهد لها المجتمع الإسلامي مثيلاً من قبل . وكان على العباسيين أن يركزوا وجهتهم ، وأن يحددوا موقفهم منها بوضوح . وهذا يفسر كثرة الثورات والحركات ضد العباسيين في العصر العباسي الأول .

ولننظر إلى وجهة الدولة الجديدة ، لنرى مدى الاستجابة فيها للتحويلات المهمة ، ولنتبين بعدها التناقضات في الوضع .

اتخذ العباسيون مفهوماً للسلطة يستند إلى دعوتهم ، وهو التأكيد على القرابة من الرسول ، ووجهوا ذلك إلى الأسرة العباسية وحدها ، وبدأوا بتطبيق مفهوم الوراثة المباشرة في الحكم وساروا عليه .

وأعلنوا أنهم سيسيروا على كتاب الله وسنة رسوله ، وحاولوا التقرب من الفقهاء ، وسعوا إلى كسب تأييدهم . ولم يكتف العباسيون بتعيين القضاة بل أحدثوا منصب قاضي القضاة ليتولى الإشراف على شؤون القضاة ، كما أحدثوا مجلساً للنظر في المظالم ، تعبيراً عن اهتمامهم بتحقيق العدل .

والتفتوا إلى المسلمين من غير العرب ، وبخاصة الفرس ، وحاولوا التعاون معهم ، وتكوين جيش إسلامي من العرب وغيرهم ، وبخاصة الخراسانيين . ولكننا يجب أن نلاحظ ، أن العمود الفقري للفرق الخراسانية بجيشهم في البدء كان من العرب ، وأن الصفة الفارسية لم تغلب في الفرق الخراسانية إلا زمن المأمون ، حين عاد

إلى بغداد من مرو بجيش خراساني جديد، هذا مع أن محاولات جرت من قبل البرامكة لتكوين فرق خراسانية إيرانية قبل ذلك.

وأقاموا إدارة إسلامية، وإذا كان الخليفة عربياً فإن الوزير يختار من غير العرب، وبهذا عبروا عن إشراكهم في السلطة. ويبدو أن العباسيين حاولوا أن يحققوا ذلك عن طريق التعاون مع أشرف الفرس، ومنهم من له صلة بالدعوة العباسية، مثل آل برمك. ولعل الشعار كان «الشريف من كل قوم، نسيب الشريف من كل قوم».

ورفض العباسيون القبلية في خطتهم العامة، بل وحاولوا ضربها أحياناً. وتمثل ذلك في إحداث جيش دائم بدلاً من القوات القبلية. وهذا يشعر بأن القبلية استنفدت إمكاناتها عسكرياً، بعد أن تحولت المجتمعات القبلية إلى مجتمعات حضرية مستقرة، وبعد أن أصابها التمزق نتيجة الحزبية، ونتيجة العصبية الحادة. ولكن هذا الاتجاه لم يخل من مفهوم التراجع بالنسبة إلى البعض من العرب، وكانت له ردود فعل سلبية لدى القبائل. إلا أن هذا المفهوم لم يظهر بشكل جدي إلا بعد أن لجأ المعتصم إلى الأتراك، وحين صار هؤلاء القوة الأساسية في الجيش والدولة.

وفكر العباسيون في بناء عاصمة جديدة، تمثل هذا الاتجاه الإسلامي، وترمز لكيان الدولة الجديدة، فوق اختيارهم على موقع بغداد حيث أقاموا عاصمتهم. والذي نلاحظه أنهم راعوا وقوعها في مركز وسط للمواصلات البرية والمائية، وأن التجارة كانت عاملاً في هذا الاختيار. وهذه نقطة جديدة بالانتباه بالنسبة إلى التحول الاقتصادي، إذ نشعر بازدياد النشاط التجاري جنب النشاط الزراعي، وباتجاه العباسيين إلى دعم هذا النشاط. وإذا فحصنا تخطيط بغداد نجد الاهتمام واضحاً بالأسواق من ناحية تنظيمها وتخصيص محلات مناسبة لها.

لقد تحول المجتمع القبلي في العصر الأموي تدريجياً إلى الاهتمام بالزراعة، كما لاحظنا، ووصل إلى العناية بالأرض بتملكها، وباستصلاح الأراضي وحفر القنوات والترع، وبتوسع الملكيات. وربما كان جل الملاكين العرب يقيمون في المدن، ويديرون مزارعهم بالوكلاء، ولكن بعضهم بدأ يقيم على الأرض ويتولى زراعتها. كما إن بعض القبائل بدأت تستقر في الريف، وتتولى الزراعة، وبخاصة منذ مطلع القرن الثاني للهجرة. وإذا كانت القبلية تنفر من الزراعة، فإن النظرة إلى التجارة كانت حسنة. ولكن التجارة لا يكون لها دورها إن لم تنشط على الصعيد الخارجي. ويبدو أن هذا الاتجاه ظهر قبل نهاية العصر الأموي، وأن العباسيين أدركوا ذلك وعملوا على دعمه وتشجيعه حتى أصبح النشاط التجاري من أبرز جوانب الفاعليات الاقتصادية في العصر العباسي. والتفت العباسيون إلى الضرائب. والمشكلة هنا (كما يبدو من

كتاب الخراج لأبي يوسف) هي مشكلة التطبيق العملي وسوء سلوك العمال والجباة. وقد حاول العباسيون تثبيت الأسس الإسلامية في الضرائب، فوضع لهم أبو يوسف الأراضي الخراجية في بعض الجهات كخراسان وسوريا لتحديد ما يجبي. أما في العراق، فإنهم تخلوا عن الضريبة النقدية على مساحة الأرض الصالحة للزراعة، وأحلوا محلها ضريبة عينية، تمثل نسبة من الحاصل، وهذا يعني أخذ الضريبة من الأرض المزروعة فقط، واعتبر ذلك من التدابير المخففة عن كاهل الزراع. وهذا يجعلنا نميل إلى أن المساحات المزروعة تقلصت خلال الفترة القليلة المتأخرة من العصر الأموي، وربما كان لذلك التقلص صلة بالهجرة إلى المدن. وعلى كل حال فإن العباسيين جددوا الاهتمام بنظام الري وفتح القنوات لتنشيط الزراعة.

ويعيننا بصورة خاصة أن العباسيين لم يخرجوا عن الأسس المستقرة للضرائب في أواخر العصر الأموي، بل أبقوها، وحاولوا مراقبة الجباة. ويمكننا أخذ صورة عن واقع الجباة وسلوكهم من كتاب أبي يوسف عن الخراج.

ومن المفيد أن نشير إلى بعض الجوانب الخاصة بالزراعة. ذلك أن الأراضي كما لاحظنا تحددت بثلاثة أصناف: أولها أراضي الصوافي، وتعود ملكيتها لبيت المال، وللخليفة أن يتصرف بها عن طريق الهبة أو الإقطاع أو الاستغلال. ويبدو أن اتجاه بعض الأمويين كان نحو إقطاع قسم منها إلى أنصارهم، في حين أن البعض كعمر بن عبد العزيز كان يريد استغلالها لفائدة بيت المال. ويبدو أن مساحاتها تقلصت كثيراً قبل مجيء العباسيين.

والصنف الثاني من الأراضي، هو أراضي الخراج، أو جل أراضي البلاد المفتوحة. وهذه تزرع مقابل دفع الخراج، ويبدو أنها تقلصت بدورها نتيجة انتقال قسم منها بالشراء إلى العرب الذين امتنعوا عن دفع الخراج عنها واكتفوا بالعشر. كما إن بعضها وصل إلى العرب عن طريق الإقطاع من قبل المسؤولين. وقد استقر وضعها إثر الحدود التي رسمها عمر بن عبد العزيز، وثبتها في سنة ١٠٠هـ، وجعل الخراج ضريبة الأرض الخراجية بصرف النظر عن دين المالك أو جنسه.

أما الصنف الثالث من الأرض، فهو الأرض الموات التي تستصلح، وهذه اعتبرت عشرية، أي أنها ملك خالص لمن يستصلحها. ويبدو أن مساحات واسعة حول البصرة وفي سواد الكوفة كانت من هذا الصنف. ومع أن الباب كان مفتوحاً بادئ الأمر للاستصلاح، إلا أن الإدارة الأموية صارت تشترط الإذن أولاً، وتؤكد على ضرورة استصلاح الأرض خلال ثلاث سنوات وإلا سحبت من صاحبها. وهذا بذاته يدل على توسع الاهتمام بالزراعة، وعلى الإقبال على استغلال الأراضي. وكان

لبعض الأمويين دور فاعل في احياء أراض واسعة كانت تغمرها الأهوار في جنوب العراق.

ويبدو أن تحرير الفلاحين من سطوة الدهاقين أو الأمراء المحليين ساعد على اتباع طريقة شبه تعاونية في كثير من القرى في السواد وفي مصر. فكان أهل القرية يتوزعون الأراضي الزراعية في ما بينهم بحسب إمكاناتهم المادية وقدرتهم على الزرع، وكانوا يتعاونون في دفع الضريبة من جهة، وفي تخصيص نسبة من المال أو المحصول لأغراضهم المشتركة. وكانت مثل هذه القرى تسعى إلى أن يمثلها أحد أبنائها في جباية الضريبة، بعد أن يوزعوا المبلغ المطلوب في ما بينهم.

وبجنب هذه القرى كانت توجد الملكيات الزراعية، كبيرة أو صغيرة، وكانت هذه دائماً تدفع ضرائبها للجباة مباشرة. ويظهر أن بعض الملاكين الصغار كان يتحاشى عسف الجباة، أو يحاول تقليل الضريبة الواجبة الدفع، وذلك بالاحتماء بأحد المتنفيين في الدولة، بل كان أحياناً يسجلها باسمه (وهم ما يسمى بالإلحاء) تحقيقاً لذلك. وقد ظهر هذا الاتجاه في العصر الأموي وقوي في العصر العباسي، وكان بدوره سبباً في توسع نطاق الملكية الكبيرة، ذلك أن بعض من ألجئت الأراضي إليهم كانوا يستولون عليها فعلاً.

١٥ - واجه العباسيون مشاكل خطيرة، وقامت ثورات وحركات ضدهم، وهي تمثل اتجاهات وتيارات انطوت عليها الدعوة، أو شجعتها، ولكنها لم تستطع التعاون معها، أو لم تحقق أهدافها. فهذه التيارات كانت موجودة وفاعلة، وإن كانت مستورة نسبياً، فأدخلها الدعاة في نطاق الدعوة، وأعطوها مجالات وآمالاً جديدة.

وكان من المنتظر أن تقف بعض الأحزاب السياسية العربية ضدهم. نشير هنا إلى الخوارج بثورتهم المستمرة، ودعوتهم للانتخاب. ونشير إلى الشيعة العلوية التي رأت الدعوة لآل البيت تقتصر على العباسيين، ولا يكون نصيهم إلا المطاردة والتقييد. وقد قاد العلويون من الاتجاه الزيدي ثورات خطيرة في هذا العصر.

واشتعلت نار الثورة في جهات من إيران، وكان حملة لوائها بالدرجة الأولى من الحرمية وأنصارهم. فالعباسيون عند مجيئهم إلى الحكم تنكروا للحرمية وللغلاة، لأن وجهتهم وآراءهم تناقض الإسلام، ولا يمكن السكوت عنها حين يعلنونها. وقد بنى الحرمية آمال الفئات الفقيرة في إيران ضد العباسيين وحلفائهم من الأشراف الفرس، وقاموا بسلسلة ثورات، منها ثورة المقنع (١٥٩ - ١٦٣هـ)، وكان آخرها وأخطرها في العصر العباسي الأول، ثورة بابك الخرمي (٢٠١ - ٢٢٢هـ). ولا بد من أن نبين أن جل المشاركين في هذه الثورات لم يكونوا من المسلمين إلا بالاسم، وحين سنحت

الفرصة لم يترددوا في الكشف عن هويتهم لمهاجمة الإسلام ذاته، والتنكيل بالمسلمين. وهؤلاء كانت لهم برامج اشتراكية متلونة بثوب إيراني، وبروح دينية ثنوية. وكان من جملة أعمالهم مهاجمة الملاكين الكبار، وقسم مهم منهم من العرب، وتجريدهم من أراضيهم، وإعطاء الأراضي للفلاحين. ولما كان شعار العباسيين السواد، فإنهم اتخذوا البياض (المبيضة) والحمرة (المحمرة) شعاراً لثوراتهم. ومن الجدير بالذكر أن جل هذه الثورات، ارتبطت بأبي مسلم أو بآثار دعوته، ما يدل على انفتاح مجال واسع لنشاطهم أثناء الدعوة العباسية وبعيد انتصار العباسيين. ويبدو أنهم فهموا الدعوة سبيلاً لتحقيق أهدافهم. فلما رأوا أن شيئاً من ذلك لم يتحقق قاموا بثوراتهم الواسعة. ونرى في هذا العصر نشاط الزنادقة والشعوبية. ومع أن الحركتين تتميزان عن بعضهما، إلا أن بينهما صلة واضحة في بعض الخطوط.

فالزندقة في الأساس إنما هي مانوية مبرقة، والمانوية المزدكية كانت مضطهدة في العصر الساساني، كامنة في العصر الأموي، ولا نسمع بنشاط لها في أواخره وبصورة محدودة. ولكنها وجدت فرصتها الآن. والمانوية دين تبشيري نشط، ومن أخطر صفاتها تظاهرها بأنها إسلامية، وهي في الواقع تحاول نسف الإسلام من الداخل والتشكيك في قيمه ومثله الخلقية. ولم تقتصر الزندقة على محاولة إفساد المفاهيم الإسلامية، بل حاولت تفسخ الأخلاق بالتدريج للتحلل والانحراف. والمانوية تدرك أن السلطان العربي إنما قام بالإسلام، فهي بمهاجمته إنما تهاجم قاعدة السلطان القائم للقضاء عليه. وكانت الزندقة أخطر حركة تعرضت للإسلام وهددته إلى هذا العصر. والذي يجلب الانتباه أن أصحاب ديانات أخرى ساهموا في الترويج للزندقة، وفي بث آرائها وأدبها^(١).

حاول العباسيون التنكيل بالزندقة. ولكنهم وجدوا ذلك غير مجد فاستعانوا بالفقهاء، وبدرجة أوسع وأهم بالمتكلمين، للرد عليهم ولكشف آرائهم ووجهتهم. وقد تصدى المتكلمون للزندقة وبذلوا جهوداً كبيرة في الرد عليهم. ولعل هذا يفسر جانباً من اعتماد العباسيين على الاعتزال واتخاذهم مذهباً رسمياً من زمن المأمون إلى أيام الواثق.

أما الشعوبية، فإنها حركة ثقافية اجتماعية، قام بها غير العرب وبخاصة الفرس. وقد حاول هؤلاء نقل التراث الإيراني إلى المجتمع العربي الإسلامي، ساعين إلى طبع المجتمع بطابعهم الحضاري القديم. وعملوا على التقليل من شأن العرب والزراية

(١) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ثلاث رسائل، سعى في نشره يوشع فنكل (القاهرة:

المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م).

بثقافتهم التي ازدهرت بالإسلام، والدعوة إلى نبذها وإطراحها. وقد ساهم في الحركة أدباء وشعراء، وكان لكتاب الدواوين من الفرس دور يذكر في هذه الحركة. وقد ظهرت بوادر الحركة الشعبية في أواخر العصر الأموي، ولكن دعائها لم يكونوا يجراؤن على التصريح فتستروا وراء الدعوة إلى المساواة الإسلامية، وتظاهروا بالتسوية، فلما جاء العباسيون ودعوا للمساواة وعملوا لها كشفوا القناع، وراحوا يهاجمون العرب، ويركزون على تشويه تاريخهم وأدبهم، ويتهمونهم بالبربرية قبل الإسلام وبالبداوة بعده، ويفضلون الشعوب الأخرى عليهم، ويمجدون ثقافتهم على حساب الثقافة العربية الإسلامية، بل وتدرج بهم الكره للعرب ولثقافتهم أنهم انجروا إلى الهجوم على الإسلام، وهذا ما عملت الزندقة له. وقد وجدت الشعبية عطفاً وحماية من بعض الوزراء.

وهكذا يتضح أن الشعبية والزندقة تمثلان حملة على العرب والإسلام، وأنها تنطويان على نزعة إيرانية على هامش الحياة الإسلامية. ونفهم هذا إذا تذكرنا الترابط الكلي بين العروبة والإسلام بنظر الأعاجم. فحين سأل المنصور أحد الموالى عن أصله بصورة استنكارية أجاب «إن كانت العروبة ديناً (يقصد الإسلام) فقد دخلنا فيه، وإن كانت لساناً (يقصد العربية) فقد نطقنا به».

لقد كان الاحتكاك قبل الآن بين الاتجاهات القبلية وبين المبادئ الإسلامية، ولكنه انكشف الآن بين الإسلام والديانات الأخرى، وبين وعي إيراني وسلطان عربي. ولا بد أن نوضح أن الوعي الإيراني الذي نلمسه في هذه الفترة متلون بلون غير إسلامي في الغالب. ولم يكن الصراع بين سلطة وشعوب، بل أنه شمل المجتمع كله. وكان من آثاره المهمة، التأكيد على دور العرب في الإسلام، والاهتمام الواسع بالثقافة العربية، والتأكيد على استمراريتها قبل الإسلام وبعده، وتكوين مفهوم أوضح للعروبة. فلم تعد العروبة مجرد سلسلة أنساب، بل هي لغة وسجاياء وطباع وثقافة، واستقر هذا المفهوم على مر العصور.

وقد قام الكتاب من عرب، ومن مسلمين من غير العرب، بدور أساسي في ذلك، كالجاحظ بتحليلاته وكتابات، والبلاذري في تواريخه، وابن قتيبة في رسائله.

ولن نطيل في هذه النقطة، فقد تناولناها في مكان آخر^(٢). ويكفي أن نؤكد على التحول الكبير المتمثل في هذا الاتجاه، من النظرة العربية القبلية، إلى النظرة العربية الشاملة التي تكونت في هذه الفترة، والتي تستوعب مفهوم العروبة على أساس ثقافي

(٢) عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعبية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠).

لا عنصري، والتي تضع العرب في مكانهم بين الشعوب الأخرى.

١٦ - وحصلت في العصور العباسية، تطورات حضرية واسعة، إذ ازدهرت الحياة الثقافية، وتقدمت الحياة الحضرية، واتخذ المجتمع الإسلامي طابعه المميز، ومقوماته الراسخة.

ويهمنا أن نتابع تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ويمكننا الوقوف عند القرنين، الثالث والرابع للهجرة/ التاسع والعاشر للميلاد، حيث نرى تكامل التحولات الجديدة.

ونلاحظ مبدئياً نمو المدن، وتطور الحياة فيها، واتخاذ المدن الإسلامية صفاتها الرئيسية. ولنا في بغداد خير مثل. فقد اتسعت المدينة، وتمثل فيها امتزاج الناس من مختلف الألوان والأصول، وازداد نشاط الحرف والمهن، واتسعت أسواقها ومحلاتها، إضافة إلى اختصاص كل حرفة بسوقها. وظهرت لديهم تنظيمات تعبر عن تماسكهم وتعاونهم، وصار يشار إليهم بـ (الأصناف)، و(أصحاب المهن)، و(أهل الصناعات)، وهي تعابير تشعر بطبيعة تنظيماتهم. وكان أهل كل صنعة يعتزون بها، ويتعصبون لها تجاه غيرهم من فئات المجتمع، وحتى تجاه الأصناف الأخرى. وفشت النسبة إلى الصنعة أو الحرفة جنب النسبة إلى المدينة أو القبيلة.

ويدخل أصحاب الحرف في غمار العامة، وهم في مرتبة دنيا في المخطط الاجتماعي، ويصدق عليهم القول المأثور «الحرفة أمان من الفقر، وأمان من الغنى». ويعطي الحريري فكرة واضحة، عن وضعهم المعاشي حين يقول: «إما حرف أهل الصناعات، فغير فاضلة عن الأقوات، ولا نافقة في جميع الأوقات، ومعظمها معصوب بشيبة الحياة»^(٣). ولعل أبرز مظاهر المدن، ازدياد أهمية العامة، وبروز دورها في الحياة العامة، منذ أوائل القرن الثالث الهجري وما بعد. وهذا يصدق بصورة خاصة على العيارين والسطار، كما سنرى.

ويبدو أنه استقر لكل حرفة عرفها وأصولها، حتى كان هذا العرف مقبولاً لدى القاضي والمحتسب في فض مشاكلهم المهنية. ويتدرج الفرد من (مبتدئ)، إلى (صانع)، إلى أستاذ (أو معلم في القاهرة)، ولكل حرفة زبها. ويكون الصانع جمهور الصنف، فهم الذين تعلموا الحرفة، ولهم فتح حوانيت خاصة وممارسة الصنعة مستقلين، وعلى أيديهم يتدرّب المبتدئون. وكانت الحرف مفتوحة للناس من الديانات المختلفة، وتعتبر المهنة رابطة أساسية بين أصحابها، فهم يتساندون ويتعاونون.

(٣) أبو محمد القاسم بن علي الحريري، مقامات الحريري، طبعة دي ساسي، ج ٢، ص ٦٥٨.

وللحرفة شيخ أو رئيس، تعترف به الحكومة أو تختاره أحياناً، وتنظر إليه ممثلاً للحرفة. وقد شمل تعاون أصحاب الحرف، ضمان سوية مقبولة للمهنة، وإقرار مستوى أسعار الصناعة، وحماية أصحابها من التعدي. وقد يقوم الصنف بدوره في أوقات الأزمات لحماية أعضائه، ولدينا إشارات إلى وقوف الأصناف ضد السلطة لحماية أصحابها من التعسف. ومن أمثلة ذلك ثورة صناع المنسوجات القطنية والحربية في بغداد عام ٣٧٤هـ، حين فرض البويهيون ضريبة العشر على هذه المنسوجات ببغداد، ولم تهدأ الحالة حتى ألغيت الضريبة. وقاموا ثانية عام ٣٨٩هـ، حين أعيد فرض هذه الضريبة، وقصدوا المسجد الجامع بالمدينة، ومنعوا الخطبة والصلاة، واستمر هياجهم أربعة أيام من دون جدوى. وفي عام ٤٢١هـ اقتتل جماعات من الصناع مع الجند التركي بالكرخ، دفاعاً عن أنفسهم^(٤).

وكانت الحرف والأسواق تحت إشراف المحتسب، ومهمته مراقبة معاملات البيع والشراء والأوزان والمكاييل، ومنع التطفيف في الكيل والوزن أو الغش في الصناعة. كما إنه كان يراقب الأخلاق العامة، ويبدو أن هذه الناحية شملت المحافظة على الهدوء، والرقابة على الحركة ومنع حوادث الاضطراب.

وكان أهل الصنایع يشاركون في بعض المناسبات العامة، ولهم مواكبهم واحتفالاتهم، فيظهرون فيها روائع إنتاجهم، ويؤكدون كيانهم في نطاق حياة المدينة.

وتتضح التطورات إذا نظرنا إلى الجوانب الأخرى للحياة الاقتصادية. إن مركز العراق الجغرافي ووقوعه على طرق المواصلات البرية والبحرية، وتشجيع العباسيين للتجارة، والتطور الاجتماعي، أدت إلى ازدياد الاهتمام بالتجارة وتوسع فاعليتها. وقد امتد النشاط التجاري إلى المغرب الأقصى، والأندلس وشرق إفريقيا من جهة، وإلى روسيا وحوض البلطيق من جهة ثانية، وإلى الهند والصين وكوريا من جهة ثالثة.

وسلك التجار الطرق البرية، كما نشطوا في الطرق البحرية، وسيطروا على

(٤) انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف الإسلامية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨هـ/ [١٩٣٨ - ١٩٣٩م]، ج ٨، ٤٧، ٦٢ و ٦٣؛ أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/ [١٨٨٥])، ج ٩، ص ٣٣؛ إبراهيم بن هلال الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليّه الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، [حرره مع ملاحظات ومفردات هـ. ف. أمدرودز] (بيروت: مطبعة الأدباء الكاثوليكين، ١٩٠٤)، ص ٣٦٨، وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. أمدرودز، ٧ ج (القاهرة: أكسفورد: [د.ن.])، ١٩٢٠ - ١٩٢١)، ج ٣، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

الجانب الرئيسي منها مع الهند والشرق الأقصى. ولدينا معلومات حسنة عن البضائع التجارية في القرنين الثالث والرابع للهجرة، نذكر على سبيل المثال بعض الواردات، فالذهب والرقيق تجلب من شرق إفريقيا، والرقيق والفرو والدروع والسيوف من أوروبا الشرقية ومن الترك، وغراء السمك من الخزر، والمسك من التبت، والرصاص القلعي من ملقا، والثياب الحريرية والغضائر والكاغد من الصين، والبسط والسجاد من أرمينيا، والتوابل والأحجار الكريمة والعقاقير والرماح والكافور من الهند، والقطن والمنسوجات الحريرية والكاغد والفرو والرقيق من ما وراء النهر، والسجاد والقلانس والفواكه والأشربة من إيران، والديباج الرومي والثياب الكتانية والأزر والبسط من الروم.

وكان نشاط الخيريين والبصريين مضرب المثل. وكان التعامل إما بالمقايضة، أو بالنقد مباشرة. وللتجار وكلاء ومراكز تجارية في مختلف الجهات، في الهند (في صيمور)، وفي سيلان، وفي الصين (كانتون وهانج شو)، وفي بلاد الخزر (في العاصمة اتل)، وفي شمال سومطرة، وفي جزر النيكوبار.

وتكونت طبقة من التجار تمتلك الأموال الطائلة، وقد بلغت ثروات البعض الملايين. وظهرت فئة رأسمالية نشطة، وكونوا أنواعاً من الشركات، مثل شركة الضمان (تشبه شركة المساهمة)، وشركة المفاوضة (حيث تبقى رؤوس الأموال مستقلة)، وشركة الوجوه. وتكون اختصاص بين التجار، من المجهز (الذي يستعين بالوكلاء ويجمع البضائع من جهات عدة من دون أن يغادر مركزه)، والركاض (وهو الكثير الأسفار المتعامل مع بلدان مختلفة بعد دراسة أوضاعها)، والخزان (الذي يركز على نوع يشبه الاحتكار)، إضافة إلى السماسرة.

وكانت التجارة حرة، ولكن الدولة تعامل التجار من البلاد الخارجية معاملة حكوماتها للتجار المسلمين من حيث الضريبة. ولا يخفى أن الخليفة وكبار موظفيه زادوا الطلب على البضائع الأجنبية، حتى أن ابن خلدون يسمي الدولة «السوق الأعظم للتجارة». وساعد نفوذ الدولة السياسي على تيسير التجارة مع البلاد الخارجية، وعلى حماية التجار من التجاوز. ولم تتدخل الدولة في التسعير، إلا في حالات الضرورة، وفي نطاق المواد الغذائية فقط. وصار للتجار نفوذ اجتماعي كبير، بل أن بعضهم كان يؤثر في رجال الحكم تأثيراً ملحوظاً.

ومما يَسِّر نشاط التجارة ووسعها، نشاط المؤسسات المالية والصيرفية. فقد كان للصرافين دور مهم في تسليف التجار، وفي تنشيط معاملاتهم، وفي توسيع نطاق معاملات الائتمان، بل اننا نجد التعامل التجاري في بعض الموانئ كالبصرة يتم عن

طريق الصرافين الذين يسددون الحسابات بين التجار من دون اضطرارهم إلى الدفع المباشر في كل صفقة تجارية. وكان للصرافين مراكز خاصة بهم أحياناً مثل درب عون في بغداد، وحلقة أصحاب العينة في البصرة.

وكان التجار يستعملون السفاتج (جمع سفتجة)، للدفع في البلاد الأخرى، وتقوم بدور الحوالات وصكوك المسافرين، كما يستعملون الصكوك للدفع أو للكمبيالات. وكانت السفاتج والصكوك تقبل من قبل التجار حتى خارج نطاق الأراضي الإسلامية. وقد أدت معاملات الائتمان دورها الكبير في التجارة. وظهرت مؤسسات صيرفية تقوم بدور البنك في العصر الحاضر، ومن هذه بيوت الجهابذة (جمع جهبذ) الذين خدموا التجارة، كما دعموا اقتصاد الدولة في بعض الفترات. وإذا كان الإسلام يحرم الربا وأخذ الفائدة في النقد على المسلمين، فإن أهل الذمة تولوا ذلك، هذا إضافة إلى اللجوء إلى بعض المخرج والحيل الفقهيّة لتيسير بعض أنواع التعامل الائتماني (مثل بيع العينة)^(٥)، وقد استمرت هذه في بعض البلاد إلى أواخر القرن التاسع عشر^(٦). وينعكس دور التجارة وأثرها في الحياة العامة في الأدب المعاصر. ويكفي أن نلقي نظرة على كتاب الجاحظ **التبصر بالتجارة** لنرى سعة النشاط التجاري^(٧)، وإلى كتاب **الاكتساب في الرزق المستطاب** للشيباني، وإلى كتابه **المخارج في الحيل** لنرى تشجيع الفقهاء للتجارة وعملهم على تيسيرها^(٨)، وإلى كتاب **الدمشقي الإشارة إلى محاسن التجارة** لنرى النظرة إليها وإلى أساليبها^(٩). ولا حاجة بنا هنا إلى الإشارة إلى أساليب التجار وطرق التعامل، ودور الوكلاء في التجارة، ويكفي أن نشير إلى ظهور طبقة متوسطة تجارية ورأسمالية نشطة.

وفي هذه الفترة تطورت الحياة الزراعية. فقد توسعت الملكيات الزراعية، وظهر إقطاع زراعي بصورة واضحة وواسعة. وقد كان لبعض التجار دورهم في ذلك. واتجه

(٥) «بيع العينة»: أن يبيع المقرض للمقرض أي سلعة بسيطة بمبلغ مرتفع مؤجل، ثم يعود ويشتريها منه بثمان معجل أدنى.

(٦) انظر: مكسيم رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٨٣ و ٨٧-٨٩.

(٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **التبصر بالتجارة** (دمشق: نشر حسن حسني عبد الوهاب، ١٩٣٢).

(٨) محمد بن الحسن الشيباني: **الاكتساب في الرزق المستطاب**، تلخيص محمد بن سماعه؛ عرف الكتاب وترجم للمؤلف وعلق حواشيه محمود عرنوس (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٣٨)، والمخارج في الحيل، نشره يوسف شخت (هانوفر: [د. ن.].، ١٩٤٣).

(٩) أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، **الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض وردبها وغشوش المدلسين فيها** (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨هـ/ [١٩٠٠م]).

الملاكون إلى تطوير الزراعة باستعمال الأسمدة، وبكسح السباح لاستصلاح الأراضي، وظهرت الزراعة المركزة. ولم يكتف الملاكون الكبار بالفلاحين الاعتياديين، بل عملوا على شراء الرقيق بأعداد كبيرة لاستخدامهم في استصلاح الأرض وفلاحتها. ولنا مثل قوي لذلك في منطقة البصرة، إذ استخدم الآلاف من الزنوج المستوردين من افريقيا فيها. وشهد سواد الكوفة قيام أقطاعات كبيرة، واستغلال الفلاحين بصورة ظهر أثرها في حركة القرامطة.

وكان من نواحي الازدهار الاقتصادي ارتفاع الصناعة، وتعدد الصناعات في العراق. ولكن الصناعة كانت محدودة الإمكانية، بين عمل فردي، وصناعة يشترك في عملها عدد محدود من الأفراد، في حانوت أو مصنع صغير. ولم تتطور الصناعة إلى حد يؤدي إلى غنى ملحوظ يكون تفاوتاً طبقياً. ويبدو أن الحكومة كانت لها مصانع واسعة نسبياً، كدور الطراز، التي تصنع البنود والأعلام والملابس الرسمية، ومثل دور السكة وضرب النقود. كما كانت هناك مصانع أهلية كبيرة كمصانع الزجاج ومصانع النسيج. وهكذا يتبين أن المجتمع شهد قيام فئات من المثريين، من تجار، وملاك زراعيين إقطاعيين، هذا جنب توسع العامة، ووجود تفاوت اقتصادي كبير بين هذه الفئات. وقد صنف إخوان الصفا الناس إلى ثلاث طبقات، أغنياء ومتوسطي الحال، وفقراء.

١٧ - إن التفاوت الاقتصادي، أدى إلى قلق اجتماعي، وإلى قيام حركات اجتماعية، وثورات تكشف عن طبيعة الأوضاع القائمة. فقد شهد المجتمع خلال القرن الثالث الهجري وبعده قيام حركة العيارين والشطار، كما وقعت ثورة الزنج، وظهرت حركة القرامطة والإسماعيلية، ولكل خطورتها ودلائها.

فحركة العيارين والشطار، لم تكن إلا جزءاً من حركة يمكن وصفها بأنها حركة العامة. هذا جانبها الثوري العنيف، في حين أن جهود أهل الحرف تمثلت من ناحية أخرى في أصنافهم وتنظيماتهم السلمية.

أما ثورة الزنج فهي نتيجة لتوسع الإقطاع في منطقة البصرة، واستخدام الآلاف من الرقيق المستوردين من افريقيا. وهي ثورة طبقية محدودة الأفق، لم تهدف إلا إلى تحرير الرقيق الأسود في المنطقة، ولكن أصحابها لم يترددوا في استرقاق السادة البيض حين أمكن ذلك. ويلاحظ أن جماعات الزنوج، وقد تجاوزوا الثلاثمئة ألف عدداً، كانوا في الغالب ويقوا غرباء عن المجتمع الذي يعملون فيه، بل أن الكثيرين منهم كانوا لا يعرفون العربية. وثورتهم تشعر بوضعهم المعاشي السيء وبفضاعة الاستغلال الذي تعرضوا له، ما جعلهم يتفجرون حقداً، ويرتكبون فظائع منكراً.

ولكننا نلاحظ أن قيادة الثورة أعلنتها باسم المبادئ الإسلامية، وباسم العدالة التي دعا الإسلام إلى تحقيقها.

أما حركة القرامطة والإسماعيلية، فلعلها أوسع حركة اجتماعية شهدتها المجتمع الإسلامي. وقد قامت باسم المبادئ الإسلامية، وتحت راية الدعوة إلى العدالة الاجتماعية، وبثت آراءها في مختلف البلاد الإسلامية، عربية وأعجمية، وتوجهت إلى الأقوام والمذاهب والنحل كافة، تغلغلت بين البدو والحضر. وانتشرت الحركة بين إيران شرقاً والمغرب العربي غرباً، فأقامت كيانات سياسية في البحرين واليمن والمغرب ومصر، إضافة إلى حركة القرامطة في السواد وفي بادية الشام، وإلى مراكز أخرى في سوريا وإيران.

وحاولت الحركة أن تستغل مختلف نواحي التذمر، وأن تخاطب كل فئة بما يناسب وضعها وحاجاتها. ومع أن مبادئها الأساسية وأهدافها الرئيسية واحدة، إلا أنها اتخذت أشكالاً متناسبة والبيئات التي نشطت فيها. وتدل فاعليتها على ظاهرة مهمة في المجتمع، وهي اتفاق المصلحة بين الفئات الفقيرة من جهة، وبين الأغنياء والأشراف من جهة أخرى، بصرف النظر عن أصولهم، وذلك نتيجة التطورات الاجتماعية والاقتصادية. وليس هذا محل تحليل مبادئ الحركة وأساليبها، ويكفي أن نشير إلى بعض الخطوط العامة في برامجهم الاجتماعية والاقتصادية.

ولنلاحظ مبدئياً أن دعوتهم وجدت رواجاً بين الفلاحين، وبين عامة المدن، وبين القبائل. وهناك من يرى أنهم أوجدوا تنظيمات الحرف، أو النقابات، ووجهوها لخدمة الحركة، إلا أن هذا تنقصه البيانات، لكنهم نشطوا تنظيمات الحرف، وحاولوا الإفادة منها كقوة اجتماعية.

ويمكننا أن نلاحظ نشاط الحركة في السواد حيث كونوا كياناً مؤقتاً. وفي البحرين حيث أقاموا دولة استمرت لقرون، وفي مصر حيث أقاموا الدولة الفاطمية. ففي السواد، نجد خليطاً بشرياً ليس له طابع محدد، يصحبه الفقر والجهل بمبادئ الإسلام. وهنا اتصفت دعوتهم بالغلو، ويتأويل مبادئ الإسلام بشكل عطل بعض فرائضه. وأما من الناحية الاقتصادية، فقد بدأوا بفرض ضرائب متصاعدة، وانتهوا بإلغاء الملكية الفردية، وبإقامة اشتراكية مطلقة للأموال، إذ ينتظر من كل فرد - حتى النساء والأولاد - العمل، ويؤخذ من كل إنتاجه، ويعطى لكل حسب حاجته. وكان مركزهم في سواد الكوفة، وكانت فترة نشاطهم في الربع الثالث للقرن الثالث الهجري، فترة ثورة ومعارك مع الخلافة انتهت بالقضاء عليهم. ومن يطالع فضائح الباطنية للغزالي، يرى أنه اتهمهم

باستغلال جهل العامة، وبأنهم فسروا الدين تفسيراً مادياً، وربطوا بين العقائد وبين المصالح المادية^(١٠).

أما نشاط القرامطة في بادية الشام، فلم يكن أقل غلواً في المفاهيم، ولا أقل عنفاً في الثورة المسلحة، ويكاد تاريخهم القصير يقتصر على معارك متصلة انتهت بقمع حركتهم بكل قوة. وإذا كان طابع الحركة أمياً في السواد، فإن طابعها كان عربياً في البحرين. ففي البحرين تغلب القبائل العربية، مع وجود زراعة يسودها الاستغلال الإقطاعي. وهنا اتخذوا تدابير اشتراكية معتدلة، إذ ألغوا الإقطاع، وأعادوا النظر في توزيع الأراضي، كما يظهر، وألغوا رق الأرض، وقدموا السلف للفلاحين لتشجيعهم على استغلال الأرض. كما إنهم شجعوا الصناعات، وقدموا إليهم المساعدات المالية. وسيطروا على التجارة الخارجية، وساروا على خطة الاكتفاء الذاتي، وعززوا ذلك بضرب نقودهم من الرصاص ليمنعوا انتقال الثورة إلى الخارج. أما السلطة فكانت بيد مجلس من الرؤساء، له طابع شورى في الحكم.

أما في مصر، فقد عمل الفاطميون في مبدأ دولتهم هناك، على معالجة الضائقة الاقتصادية القائمة آنذاك، وحاولوا إدخال إصلاحات اقتصادية لتحسين الوضع المعاشي. فقد أفسحوا المجال للحرف والأصناف لتمارس نشاطها في جو مفتوح، وسمحوا للفلاحين، كما يبدو، في التنقل، وأكدوا إشراف الحكومة على الخراج وتحديد من قبل المركز، وإعادة النظر فيه بصورة دورية، وكان ذلك في صالح الفلاحين. واتجهوا إلى التسعير الرسمي للحاجات المعاشية، وتدخلوا وبخاصة في أوقات الغلاء، لمكافحة المحتكرين ولتحديد الأسعار. هذا إلى جانب أنهم شجعوا التجارة الخارجية، وبخاصة مع الشرق الأقصى والهند. ولم يذهبوا أبعد من ذلك، وتكاد آثارهم الفكرية الظاهرة لا تختلف عن تفكير غيرهم من المسلمين، إلا بدرجة بسيطة.

لقد وجدت دعوة القرامطة والإسماعيلية استجابة قوية وحاسمة في البلاد المشار إليها. ولكننا نرى اختلافاً في نجاح الحركة ودوامها بين بلد وآخر. ففي السواد وبادية الشام كان ابتعادهم عن المفاهيم الإسلامية حاداً، وكان غلوهم واضحاً، كما إنهم أعلنوا شيوع الأموال كلياً، فكان رد الفعل لحركتهم عنيفاً وقاسياً، وكانت نهايتهم سريعة وقاضية. أما في البحرين، فإنهم اتخذوا تدابير اشتراكية معتدلة، واكتفوا في مصر بتدابير اقتصادية إصلاحية، وقد استقر حكمهم

(١٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، [تحرير اغناس غولدتسبير] (لیدن: مطبعة بريل، ١٩١٦).

في القطرين المذكورين، وكان لهم دور في تاريخهما. وهذا يدل على أن اتجاه الحركة في البلدين فيه استجابة لمشاكل اجتماعية اقتصادية قائمة، ووضع حلول مقبولة لها.

١٨ - ويبدو أن تطور الحياة في المدن أدى إلى ظهور تنظيمات جديدة بين العامة، غير الأصناف، وكان لها دور يذكر في حياة المدن. وهذه هي تنظيمات العيارين والشُّطار التي اتخذت خطأ يتميز بالثورة على السلطة وأصحاب المال وبخاصة التجار. وقد ظهرت فاعلياتهم لأول مرة أثناء حصار بغداد من قبل الجيش الخراساني الذي أرسله المأمون (١٩٦ - ١٩٧ هـ)، حين هبوا بتنظيم شبه عسكري، وبأعداد كبيرة للدفاع عن المدينة. ثم نراهم ثانية (في حوالي خمسين ألفاً) يقاتلون ببسالة دفاعاً عن بغداد حين حاصرها الجند التركي القادم من سامراء أثناء الفتنة بين المستعين والمعتز (سنة ٢٥٠ هـ).

وليس هذا مجال تسجيل فاعلياتهم^(١١)، ويكفي أن نلاحظ أنهم كانوا يبرزون في أدوار التخلخل السياسي، وبخاصة بعد تسلط العناصر الأجنبية من جند تركي ومن بويهين وسلاجقة، وأن حركاتهم كانت متصلة - مع فترات قصيرة من الركود - منذ أوائل القرن الرابع الهجري، إلى ما بعد الغزو المغولي.

(١١) أمثلة: بعد مقتل الأمين، وانتشار الفوضى في بغداد سنة ٢٠١ هـ، قامت جماعات من العامة بحفظ النظام والسيطرة على الوضع. انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق ميخائيل جان دو غويه، ١٥ ج (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٣، ص ١٠٠٩ - ١٠١٠. وفي عام ٢٣٤ هـ استعان ابن شيرزاد بالعيارين والعامة لمحاربة معز الدولة البويهي، انظر: ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ١٢٩ و ٢٠٤. وفي عام ٣٦١ هـ، إثر فضائح البيزنطيين على الحدود، استنفر سبكتكين العامة والعيارين بأمر من الأمير البويهي، لمحاربة البيزنطيين «فثار من العامة عدد كبير بأجناس السلاح والرمح والقسي حتى استعظم ما شاهده منهم»، وبدلاً من أن يذهبوا للغزو وجدوها فرصة للخروج على السلطة «وعجز السلطان عن إصلاحهم وإطفاء ثارتهم». ولما ثار سبكتكين على اختيار البويهي، استعان بالعامة والعيارين «فقود من رؤسائهم القواد وعرف العرفاء ونقب النقباء... وصار له منهم جند» ما يدل على قوتهم. انظر: ابن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأُمور المذكورة فيه، ج ٢، ص ٣٠٦، وج ٨، ص ٣٢٤، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٦٨، وج ٨، ص ٧٨. وفي عام ٣٨١ هـ اشتد نشاط العيارين و«كثرت الفتن بين العامة ببغداد، وزالت هيئة الفتى العيار البرجي، وهو أبرز متقدمي العيارين أن يكشف السلطان البويهي وأن يسيطر على بغداد مدة خمس سنوات (٤٢١ - ٤٢٥ هـ)»، وبلغ من عجز الحكومة أن «العوام ثارت بجامع الرصافة ورجوا الخطيب وقالوا: إن خطيب للبرجي، وإلا فلا تخطب خليفة ولا ملك». وهذا موقفاً بعد مجيء السلاجقة، ثم استأنفوا حركاتهم بعد وفاة ملكشاه (سنة ٤٩٠، ٤٩٣، ٤٩٧، ٥١٢، ٥١٤، ٥١٥، ٥٣٠، ٥٣٨، ٥٥٢، ٥٦٥)، واستمروا إلى مجيء الناصر لدين الله. وكان منهم من اشترك مع الغزاة على الحدود. ونشطت الحركة في المدن الإيرانية المختلفة، وكانت وراء قيام الأسرة الصفارية في سجستان، كما يبدو.

وطبيعي أن تتعرض حركتهم لسوء الفهم، وأن يشار إليهم بأنهم «أوباش» و«رعاع» و«عراة» و«باعة الطرق» و«أهل زعارة»^(١٢) إلا أننا نرى في وضعهم وفي استمرار حركتهم ما يبين أنهم يمثلون حركة اجتماعية ثورية بين العامة، نتيجة التباين الاقتصادي وسوء الوضع المعاشي للعامة، وفيهم أهل الصنایع، و«باعة الطرق» و«أهل السوق». فكانت حركتهم ثورة على السلطان (وهو أجنبي) وعلى أسیاد المال. وكانت هجماتهم موجهة بالدرجة الأولى ضد المثرين والتجار في الأسواق، وضد السلطة وممثليها أصحاب الشرط.

كان العيارون والشطار من العامة، وبينهم أهل الصنایع والحرف والباعة. وكانوا يخرجون للقتال بتعبئة شبه عسكرية، ولهم عرفاء ونقباء وقادة، ونراهم في القرن الرابع الهجري برئاسة قائد أو أمير، ولهم في كل محلة «مقدم» أو «متقدم». وتؤكد أخبار العيارين والشطار على فتوتهم، وتترادف كلمة الفتى مع العيار والشاطر. ولكن تنظيمهم الداخلي في جوهره تنظيم حرفي، ولهم مراسيم في الانتماء تشبه مراسيم الأصناف، وهي ذاتها أساس مراسيم الفتوة، كما نراها حين ظهرت على المسرح. ومع أن الأسواق تضررت بحركاتهم، إلا أن هدفهم كان التجار لا الصنّاع، حتى كانوا لا يتعرضون لصغار التجار. وكانت لهم مبادئ أخلاقية، منها المروءة، والرفق بالضعفاء والفقراء، وحماية النساء. وكانوا يسمون طريقتهم الفتوة، ويعتزون بالشجاعة والكرم. وهم يرون أن الأغنياء والتجار أناس جشعون، سيطروا على الأموال من دون أداء حقها، وأن السلطة تحميهم، وتظلم، وبهذا المفهوم وجهوا حركاتهم. وما يؤكد الجانب الاجتماعي لحركتهم، توسعها في الفترة البويهيّة بدخول جماعات من غير العامة في صفوفهم، حتى نرى بينهم بعضاً من العباسيين والعلويين، ذلك لأن الحكم البويهي نزل بأهل البلاد عامة إلى سوية ثانوية.

ويسترعي الانتباه، أن حركة العيارين - الفتيان كونت لنفسها مفاهيم أخلاقية وقيماً مشتركة. ويبدو أن الحركة تأثرت بالمفاهيم الصوفية في فترة مبكرة من تاريخها.

وأدى توسع حركة العيارين والشطار إلى تعدد فئاتها وأحزابها، وقد أشار

(١٢) يقول الطبري في حديثه عن حصار بغداد سنة ١٩٧هـ: «ذلت الأجناد وتواكلت عن القتال، إلا باعة الطرق، والعراة، وأهل السجون والأوباش والطرارين وأهل السوق». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٧٢.

ابن الأثير إلى ذلك في عرضه لأحداث سنة ٣٦١هـ (بعد استنفار العامة للغزو)، بقوله: «فتولدت بينهم من أصناف النبوية، والفتيان السنة والشيعية والعيارين، فنهبت الأموال»^(١٣).

وجاء الناصر لدين الله، وأراد أن يكون مؤسسة فوق الانقسامات القائمة، وأن يدعم الخلافة تجاه الأخطار. ويبدو أنه كان على صلة بمجموعات الفتيان من قبل. فحاول الآن توحيد منظمات الفتوة وتعزيز التماسك الداخلي، وتأكيد سويتها الأدبية والخلقية، وبعبارة أبسط تكوين حركة شعبية موحدة تتخطى نطاق رقعته التي يحكمها. ونجح في ذلك، ومد رئاسته للفتوة، إلى الأمراء المجاورين بإدخالهم في التنظيم وجعلهم مسؤولين عن جماعات الفتيان في بلادهم. وكان من أثر محاولته تجديد الفتوة، وجعلها شاملة، وظهور أدب جديد يحدد مفاهيمها ويبلورها بما يبعد الانتقادات السابقة.

واستمرت خطة الناصر بعد وفاته. وجاء الغزو المغولي ليضرب الفتوة الناصرية، ولتعود الحركة إلى صفاتها الشعبية السابقة، وإلى عدائها للسلطة وللطغاة.

وإذا كانت الفتوة عمت القسم الشرقي من البلاد الإسلامية، فإن حركة موازية للفتوة ومتداخلة معها، ظهرت في الشام والجزيرة الفراتية، منذ أواسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، هي حركة الأحداث، واستمرت في فاعلياتها إلى القرن السادس الهجري/الثاني عشر ميلادي.

نشطت حركة الأحداث في دمشق وحلب بصورة خاصة، وإن عمت المدن الأخرى. وكوّن الأحداث شبه ميليشيا شعبية، واتخذوا موقفاً عدائياً أو سلبياً من السلطة الخارجية. ونجحوا أحياناً في فرض سيطرتهم، وتولية رئيس منهم على المدينة، كما حصل في دمشق حين تولاها آل الصوفي بين (٤٨٨ - ٥٤٨هـ)، وفي حلب (آل بديع)، وفي آمد (الأسرة النيسانية في مطلع القرن السادس). وكانوا أحياناً يسندون أميراً ثائراً (كما في صور سنة ٣٨١ - ٣٨٨هـ)، أو يسندون الأمير المحلي، كما فعلوا مع المرداسيين في حلب ضد الفاطميين.

وكان للأحداث تنظيمهم، ولهم رؤساء يدعى أحدهم رئيس ونقيب ومقدم، كما لاحظنا للعيارين، وحين يسيطرون في مدينة، يتوزعون السلطة في المحلات، كما يفعل العيارون. وكانوا يفرضون ضريبة على الأسواق، ويتولون حفظ الأمن.

(١٣) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٢٠.

وكانوا على العموم يعتبرون عن نظرة أهل المدينة تجاه السلطة الخارجية^(١٤). ولكننا لا نجد لهم الإطار الفكري الذي رأيناه للعيارين الفتيان^(١٥).

يبدو بعد ذلك أن الغزو الأجنبي رافقه ضرب هذه الحركات الشعبية، وأحدث تغييراً في الأوضاع حين هبط بأهل البلاد إلى درجة ثانية، وأربك حركة التجارة، وعاد بالبلاد إلى اقتصاد زراعي، وفرض الإقطاع العسكري. ويبدو أن وجهة المقاومة صارت تتمثل في الأصناف، وفي ثورات الفلاحين والقبائل الرحالة أو شبه المستقر التي تقوم بالزراعة.

إن الحركات الاجتماعية التي مرت بنا نشأت في مجتمع سادته الاستغلال وأربكه التباين الطبقي الذي جر إلى الاصطدام بين فئاته، وتأزمت شؤونه نتيجة الاضطراب السياسي وما رافقه من فوضى.

وقد عرف المجتمع جوانب من الفعاليات، وهي تمثل محاولات الدولة لتقديم بعض الخدمات الاجتماعية. فقد أنشئت المستشفيات الحكومية (بخاصة في بغداد) في القرنين الثالث والرابع للهجرة، للعناية بالمرضى ولتوفير العلاج المجاني. وأفردت الوقوف الخيرية الواسعة التي خصصتها الحكومة بالدرجة الأولى لأغراض التعليم ولمساعدة المسافرين والمحتاجين. وعملت الحكومة أحياناً على مكافحة الغلاء وتخفيض الأسعار تيسيراً للناس. وجرت محاولات في بعض الفترات لتسليف الزراع وتقديم المعونة لهم لغرض تنشيط الزراعة وتشجيع تربية الماشية. واتخذت التدابير أحياناً لتخفيض الضرائب على بعض البضائع المستوردة من الخارج تشجيعاً على توفيرها. أما التعليم فإنه لم يكن بيد الدولة، بل ترك للأفراد والجماعات، ووجد عناية خاصة، وتشجيعاً من الفئات الشعبية، ومن الحكومات، وكان مفتوحاً للجميع من دون تحديد. وجرت محاولات لمكافحة الاحتكار، وبخاصة في الأطعمة والمواد الغذائية، لوضع حد للاستغلال.

١٩ - لقد كانت للمجتمع العربي الإسلامي قيم أساسية، ونظرة إنسانية، وكان المبدأ الأساسي في هذا المجتمع هو مبدأ العدالة.

(١٤) مثل حركات أحداث دمشق ضد الحامية الفاطمية المغربية بين ٤٦٣ - ٤٦٨ هـ.

(١٥) عن الأصناف وحركات العيارين والفتوة، انظر: عبد العزيز الدوري: «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام»، مجلة كلية الآداب (بغداد) (حزيران/يونيو ١٩٥٩)، ودراسات في المصنوع العباسية المتأخرة (بغداد: شركة الرابطة، ١٩٤٥)، ص ٢٨٢. وقد صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٧ ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ (٤). انظر أيضاً: Claude Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbaine dans l'Asie musulmane au moyen age», *Arabica*, vol. 5 (1958), and Bernard Lewis, «The Islamic Guilds», *Economic History Review*, vol. 8, no. 1 (1937-1938), p. 193.

وقد تجلت روح العدالة الشاملة في الحضارة العربية، وتمثلت في جوانبها المختلفة، في السياسة والتشريع، وفي العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وتتجلى هذه الناحية، في الفكر بصورة واضحة وقوية.

وتبدو فكرة العدالة في سيادة الشريعة على الحاكم والمحكوم، في استنادها إلى النصوص من جهة، وإلى آراء الفقهاء والعلماء من جهة أخرى. والشريعة تؤكد على العدل، وتنكر الجور، وترى أي خروج على ذلك ضللاً مهماً كان مصدره.

وتبدو الفكرة في التأكيد على الشورى، وعلى حرمة رأي الأمة، وتمثل الشورى في مجموعة أهل الحل والعقد التي توجه وتدبر. وما دامت الأمة أساس الكيان العام، وجب أن يمثل أهل الحل والعقد، جماعاتها المختلفة. وبالإضافة إلى ذلك، فهناك الرأي الشامل للأمة، كما يتمثل في مبدأ الإجماع. فمتى اتفقت الأمة، أو آراء فقهاءها ومجتهديها، على شيء وعد ذلك إجماعاً كان ملزماً. وبهذا اكتسب الإجماع أو رأي الأمة صفة الإلزام، وفتح الباب للأمة لتجابه مشكلاتها بأفق مفتوح بعد مراعاة مصالح الجماعة أو الخير العام.

ويتأكد مفهوم العدالة في استقلال القضاء عن السلطة، وفي صلاية بعض القضاة في الحق، وفي وقوفهم لتحقيق العدالة تجاه المتنفذين وتجاه الكافة.

وتظهر فكرة العدالة في النواحي الاقتصادية والاجتماعية. فهناك إنكار الاستغلال الذي يؤدي إلى اكتناز الأموال، والإمعان في التسلط على الآخرين. لقد أنكر الإسلام ذلك كي لا تكون هناك دولة بين الأغنياء. ويتصل بذلك تحريم الربا، وهو ضرب حاد من ضروب الاستغلال، فقد هاجم الإسلام الربا بقوة لأنه كان سبيل الأغنياء لاستبعاد الفقراء. وأنكر الإسلام الاحتكار خصوصاً في ما يتصل بمعاش الناس. وأكد الإسلام على حرمة العمل بأنواعه وضروبه، وهي وجهة تخالف النظرة القبلية التي تحتقر أنواعاً من العمل. وفضل الإسلام العمل على العبادة مع التواكل، وهي نظرة ازدادت قوة في الفكر العربي الإسلامي على مر الأيام. وحث على الكسب على أن يكون بطرق سليمة وشريفة، وعلى أن لا يكون سبيلاً للإضرار بالآخرين.

واتجه المجتمع الإسلامي في فترته الأولى، حين فرض لكل من شارك في الفتوح والهجرة إلى خارج الجزيرة أعطيات وأرزاقاً، إلى تقليل الفوارق بين الرواتب، مع ملاحظة أن الحد الأدنى لها يتناسب ومتطلبات العيش الضرورية. وهو اتجاه استمر أثره في الفكر العربي الإسلامي. واعتبر الإسلام الموارد الطبيعية

الرئيسية ملكاً مشتركاً للأمة، تشرف عليها الحكومة باسمها. وهذا شمل الماء والكلاً والوقود، كما شمل الأراضي المفتوحة. واعتبرت المعادن في جوف الأرض ملكاً للأمة في الأصل.

وبجنب ذلك ترك الإسلام مجالاً للنشاط الفردي. فالأرض الموات في الأصل للأمة لها أن تحييها وتفيد منها، ولها أن تسمح للأفراد بإحيائها. وكذا الأمر بالنسبة للمعادن في جوف الأرض، فهي في الأساس ملك الأمة تستغلها مباشرة إن أرادت، أو تسمح باستغلالها للأفراد على أن يكون خمس الوارد لبيت المال.

وفرض الإسلام تقسيم الميراث، فلم يتجه إلى حصره في وارث واحد كما حصل في مجتمعات أخرى، وكان ذلك من أسباب تحقيق العدل ومنع تكديس الثروة بأيدي قليلة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد فرضت ضرائب على الإرث في بعض الفترات، ومع أن الفكر لم يستقر على شرعية مثل هذه الضرائب، إلا أن البعض أقر ذلك وأجاز التوسع في فرض الضريبة لمصلحة بيت المال.

ومع تأكيد الإسلام على حرمة الكسب باليد والعمل، فقد اعتبرت الملكية في الأصل وظيفة اجتماعية يمكن الحد منها بفرض الضريبة، أو بغير ذلك، بالتأكيد على الرعاية الاجتماعية ومسؤولية الجماعة تجاه الأفراد. فهناك حق معلوم للضعفاء في أموال القادرين، وهذا يتعدى ما يقدم في الزكاة والهبة إلى إلزام الأمة بمكافحة الفقر والمجاعة.

وفي الناحية الاجتماعية، تبدو فكرة العدالة في التأكيد على حرمة الإنسان وكرامته، وعلى احترام الرأي والتسامح مع الجماعات الأخرى ما دامت لا تهدد الكيان المشترك، وتبدو الفكرة في التأكيد المطلق على المساواة.

وتتمثل فكرة العدالة أيضاً في اعتبار أساس الكيان الاجتماعي. وتتجلى هذه الناحية بقوة في فترات الإبداع الحضاري، في بناء المدن والرياضة، وهي فنون جماعية؛ وفي الفقه والأدب والتاريخ، في المدارس الفكرية التي تكونت، والتي تربطها الفكرة والمعرفة لا الشخصيات.

ومن قيم المجتمع المهمة، تقدير العلم وتشجيع طلبته، وتقديم الهيئات والمنح لهم، وفتح مجالات التعليم للجميع من دون تمييز. وصحب ذلك حب للمعرفة لا يكثرث بالمشاق والقلّة، وينعكس هذا في احترام رجال العلم بين العامة والخاصة.

ومن هذه القيم الأخوة الإنسانية، وعدم التفاضل إلا بالعمل والخدمة، واعتبار العقيدة أسمى أنواع الروابط بين الأفراد والجماعات.

إن النظرة الأساسية التي نادى بها الإسلام، وتحللت المجتمع، كانت من القيم الأساسية التي جنبت المجتمع التمايز بين الناس بسبب ألوانهم وأجناسهم، وحدت من ظهور مثل هذه الاتجاهات المدمرة فيه. وهذه النظرة الإنسانية، كانت أساس التعاون بين الجماعات وسبباً لاحترام عقائد الآخرين.

إن المبادئ والقيم العربية الإسلامية تمثلت قبل كل شيء في الفكر، وتمثلت بدرجات في مظاهر من حياة المجتمع. وعلى الرغم من التحولات والانحرافات، فإن الفكر العربي استمر في تأكيده عليها، بل لقد كان التأكيد يزداد كلما اتسعت الشقة بين الواقع وبين الفكر.

ولا بد أن نلاحظ أن حياة المجتمع العربي الإسلامي، وإن تأثرت بهذه المبادئ والقيم، إلا أن الواقع يكشف عن انحرافات خطيرة وتناقضات شهدنا أمثلة منها في ما سبق.

الفصل الرابع

التسلط الأجنبي وبدء الإقطاع العسكري

٢٠ - كان القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) قمة وبداية تراجع في التطور الاقتصادي. إذ شهد أوج نشاط المؤسسات التجارية والصيرفية، حتى رأى البعض في التاجر رمز التمدن في ذلك العصر. وشهد ازدهار الزراعة وتقدم فنون الصناعة. ولكن الخلافة غزيت في عقر دارها، بعد أن تعرض كيائها للتجزئة بالحركات الانفصالية. وطبيعي أن يؤدي الضعف في المركز وتحكم الجند التركي المرتزق، وما رافق ذلك من ارتباك وتمزق، إلى هذه النتيجة الخطيرة. ففي الثلاثينيات من القرن الرابع الهجري (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) دخل البويهيون بغداد، وأقاموا حكماً وراثياً في قلب الخلافة.

كان البويهيون في وضع حضاري متخلف، ألفوا في بلادهم حياة إقطاعية تقوم على رؤساء العوائل (كتخدا). وقد جاءوا على رأس جيش أجنبي من ديلم وترك يعتمدون عليه، وغلب الاتجاه العسكري في الدولة، وسلبوا الخليفة كل سلطة، ولم يبقوا على الخلافة العباسية إلا لاعتبارات سياسية.

وكان الغزو البويهي حدثاً تاريخياً بعيد الأثر، إذ إنه كان فاتحة عهود السيطرة الأجنبية في البلدان العربية، وبداية انحراف في التطور الاقتصادي، من الاعتماد على التجارة والنقد إلى الاعتماد على الزراعة، وإلى نشوء نظام من الإقطاع العسكري.

وحكم البويهيون كأجانب، لا تهمهم شؤون الأهلين، ولا يعينهم إلا الحصول على أكبر ما يمكن من الوارد بالضرائب وبغيرها، وبدلاً من أن يدفعوا رواتب لجندهم، ذهبوا إلى إقطاعهم الأراضي والقرى، يأخذون من وارد ضرائبها بدلاً من الرواتب. ويصف ابن مسكويه ابتداء ذلك بقوله: «وفي هذه السنة (٣٣٤هـ/ ٩٤٦م) شغب الديلم على معز الدولة شغباً قبيحاً... فضمن إطلاق أموالهم (أي رواتبهم) في مدة ضربها لهم، فاضطر إلى خبط الناس واستخرج الأموال من غير وجوها. فأقطع قواده وخواصه وأتراكه ضياع السلطان وضياع المستترين وضياع ابن شيرزاد وحق بيت المال في ضياع الرعية (أي عامة الأراضي)، وصار أكثر السواد مغلقاً، وزالت أيدي العمال عنه، وبقي اليسير منه من المحلول، فضمن - أي أعطي بالضمان - واستغني عن أكثر الدواوين فبطلت». ولا يكفي أن يفسر هذا الإجراء بعدم توافر النقد اللازم، بل أن جهل البويهيين، وإرثهم القبلي، وما ألفوه في بلادهم من إقطاع

وراء مثل هذا التدبير. وهكذا قامت بداية الإقطاع العسكري، إذ إن الأراضي والقرى وزعت بالإقطاع على الجند والقادة، كما أعطيت نسبة أقل بالضمان لبعض المدنيين.

وكان المفروض أن يدفع المقطع شيئاً من المال إلى الخزينة، وأن يتكلف بنفقات الري، وأن تشرف الدواوين على الجباية، ولكن شيئاً من ذلك لم يحصل، وتصرف المقطعون وكأن الأرض ملكهم، فأدى ذلك إلى خراب قسم من الإقطاعات لأن الجند لا يهتمهم إلا جمع المال، ولذا كانوا يطلبون غيرها «وصار الرسم جارياً أن يخرب الجند إقطاعاتهم ثم يردوها ويعتاضوا عنها من حيث يختارون». وزاد في سوء الحال اعتماد المقطعين على وكلائهم وغلمانهم لإدارة أقطاعاتهم «فلا يضبطون ما يجري على أيديهم ولا يهتدون إلى وجه تسمير ومصلحة، ويقطعون أموالهم بضروب من الفساد، واعتاض أصحابهم مما يذهب من أموالهم بمصادراتهم وبالحيف على معاملتهم». وأهملوا متطلبات الري وبه قوام الزراعة، فأدى ذلك إلى خراب الكثير من القرى^(١). وتدهور وضع الزراعة، وساءت أحوال الفلاحين، وتعرضوا للظلم والإفقار، فتخلّى بعض الملاك عن أرضهم، وهرب الكثير من الفلاحين. يقول ابن مسكويه، وهو معاصر «فسدت المشارب، وبطلت المصالح (منشآت الري)، وأتت الجوائح على التناء (الزراع)، وركت أحوالهم، فمن بين هارب جال، وبين مظلوم صابر لا ينصف. وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن شره ويوافقه. فبطلت العمارات»^(٢).

وأعطيت الأراضي التي لم يشملها الإقطاع بالضمان، وتفنن الضامنون في العسف والتلاعب، إذ زادوا في الضرائب، واستحدثوا رسوماً جديدة، وذهبوا إلى مصادرة الزراع ظلماً، ولم يعنوا بالري، ومنعوا الموظفين من الإشراف عليهم، ولم تستطع الإدارة محاسبتهم أو مراقبة تصرفهم، وبقي الناس تحت وطأتهم^(٣).

(١) بدأ إهمال نظام الري في الفترة التي سبقت مجيء البويهيين بسبب فوضى الجند التركي، فكثرث البثوق في القنوات، وخربت مساحات غير قليلة من الأراضي. وحاول بعض البويهيين كمعز الدولة وعضد الدولة إصلاح مؤسسات الري، ولكن إهمال الآخرين، وسوء تصرف الجند والطمع أدى إلى تدهور الحال وإلى الإضرار البالغ بالزراعة وبالسكان.

(٢) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. أمدرود، ج ٧ (القاهرة؛ أكسفورد: [د. ن.، ١٩٢٠ - ١٩٢١]، ج ٢، ص ٩٧ - ٩٨. وقد أعطى صورة حية للموضع، وهو معاصر لها وعلى اطلاع تام على الحالة.

(٣) يقول ابن مسكويه «واقصر في محاسبة الضمنا على ذكر أصول العقد وما صح منه وبقي من غير تفتيش عما عوملت به الرعية وأجريت عليه أحوالها من جور أو نصفة ومن غير إشراف على احتراس من الخراب، أو خراب يعاد إلى العمارة، وجبايات تحدث على غير رسم (أي إضافية)، ومصادرات ترفع على محض الظلم، وإضافات إلى الارتفاع (مجموع الضريبة) بغير عبرة (أي زيادة على المعدل) وحسابات في النفقات لا حقيقة بشأنها».

ولم تسلم الأراضي التي كانت ملكاً خاصاً من هذا الوضع. إذ أدى التجاوز والعسف في الجباية إلى انتشار نظام الإلجاء احتماً من الظلم، فتحوّلت ملكية كثير من الأراضي عن هذه الطريق إلى القادة، خصوصاً من الأتراك، «فملكوا البلاد واستعبدوا الناس، واستمر ذلك إلى اليوم (نهاية القرن الرابع)»، كما يقول ابن مسكويه^(٤).

وكان من آثار إهمال نظام الري، حدوث فيضانات متكررة، أضرت بالزراعة في السواد. كما إن الاضطراب في المركز ساعد على زيادة فاعليات الأعراب وتكرار تجاوزهم. فمنذ أواخر القرن الرابع استولت عقيل على منطقة الموصل وغرب الفرات، واستولى بنو أسد على منطقة الحلة وتنفذت المنتفك وخفاجة في جنوب العراق. وكانت هذه القبائل في منازعات متصلة نشرت الفوضى والخراب، كما إنها كانت تغزو المدن والقرى، ولاقى التجار والفلاحون الأمرين منهم. كل ما مر أدى إلى تكرار الغلاء والمجاعات بشكل لا سابق له.

ونود أن نبين هنا أن هذا الإقطاع يختلف عن النوعين المعروفين من قبل، وهما إقطاع التملك وإقطاع الاستغلال. فإقطاع التملك يفترض فيه أن يكون من أرض الموات لإحيائها، أو من أرض الصوافي، ويعطي صاحبه حق الملكية ويدفع عنه العشر. أما إقطاع الاستغلال^(٥) فهو مؤقت، وشبيه بالمزارعة، ويدفع صاحبه عادة الخراج. أما إقطاع البويهيين فهو في الأساس إقطاع لوارد الأرض، في أرض لها زراعتها وملاكوها، إلى الجند والقادة. نحن نعرف عن إقطاعات محدودة أعطيت للبعض كالوزراء في مطلع القرن الرابع يقدم واردها بدلاً من الراتب، ولكنها كانت خاضعة كلياً للإدارة الاعتيادية. ولكن هذا الإقطاع، أدى إلى تكوين بعض الحقوق في الأراضي، وإلى أن يصبح الزراع والفلاحون تحت رحمة المقطعين العسكريين، وإلى شلل الإدارة. وهو يختلف عن الضمان لأن هدفه الأساسي لم يكن جباية الضرائب بل معالجة قضية رواتب الجند.

إن هذا الوضع أدى إلى تغيير كبير في الوضع الاجتماعي الاقتصادي لأراضي الخلافة الشرقية. فتدهور الاقتصاد النقدي، وعجز الحكومة عن النهوض بواجباتها العامة، وجذورها القبلية الإقطاعية، دفعتها إلى أن تعهد إلى الجند والقادة أخذ الوارد مباشرة. ولكن ضعف السلطة المركزية تجاه الجند اضطر الأهليين إلى طلب حماية

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٢ و ١٧٥.

(٥) إن تفسير الماوردي لإقطاع الاستغلال واضح في دلالته، على الرغم من قوله إن هذا يصلح بصورة خاصة لمكافحة الجند.

المتنفذين فقوي مركز المقطعين، ولم يقتصروا على الجباية، بل صاروا إلى تولي الأرض نفسها وجر ذلك إلى زيادة قوة الإقطاعيين، وإلى تقلص الملكيات الصغيرة وتلاشي ملكية الفلاحين. لقد تأثر وضع الزراع والفلاحين، فمنهم من تخلّى عن أرضه، ومنهم من استمر على الزرع وبقيت له نظرياً حقوق الملكية أو التصرف، يدفع الضريبة وما يفرضه المقطع. وبعد أن كانوا مستأجرين للأرض من الدولة، أو ملاكاً، صاروا مستأجرين من المقطع. وقد يقال إن ما حصل هو تطوير للإقطاع المدني، كإقطاع أرض لووزير أو كاتب ديوان مقابل الراتب، ولعل هذا كان مفهوم رجال الدواوين في البدء، ولكن نظرة البويهيين، كما يبدو، كانت نظرة قبلية إقطاعية ترى الأرض ملكاً للغالب وترى حق الجيش في اقتسام خيراتها، وهي نظرة كانت مألوفة، كما يبدو، في بلاد الديلم.

٢١ - ومن ناحية أخرى تراجع النشاط التجاري والصيرفي زمن البويهيين نتيجة اعتمادهم على الأرض، وتقلص التعامل بالنقد في نطاق الدولة، هذا إضافة إلى تعرض التجار للمصادرات وللضرائب الكثيرة نتيجة تجزئة أراضي الخلافة. ثم إن اضطراب الأوضاع العامة وعدم إدراك البويهيين لدور التجارة في الحياة الاقتصادية زاد في تقلصها. هذا ولم يتورع البويهيون عن التلاعب بالنقد أحياناً، وذلك بتخفيض نسبة المعدن الثمين فيه، كوسيلة حسب فهمهم، للتوفير للخزينة. وهذه ناحية حساسة، لأن قيمة النقود، ذهبية وفضية، كانت ذاتية تعتمد أصلاً على نسبة المعدن الثمين فيها، وكل تلاعب تنعكس آثاره بسرعة في إرباك معاملات البيع والشراء. ومن المنتظر أن نرى تقلص دور المؤسسات الصيرفية، ومعاملات الائتمان، فلم يعد لها ذلك الدور الواضح في تيسير التجارة وتنشيطها مما أثر بدوره بصورة سلبية في حركة التجارة.

وبعد هذا، فإن خيرات البلاد صارت تستغل لفائدة البويهيين وأتباعهم، في حين تدهور وضع أهل البلاد المعاشي، كما قلت الخدمات الاجتماعية التي كانت الدولة تقدمها. وازداد الاضطراب في المدن لتردي حالة العامة وتوسع الهجرة من الريف كما لاحظنا. ثم أن سياسة البويهيين الاجتماعية في إثارة التفرقة والنعرات الضيقة، لتثبيت سلطتهم، زادت في حالة الاضطراب في المدن وفي تدهورها. وهذا يفسر ازدياد فاعليات العيارين والشطار في العصر البويهي، وازدياد أعدادهم. ويجلب انتباهنا وجود عباسيين وعلويين بين العيارين والشطار ما يشعر بفقرهم وتدهور أحوالهم المعاشية. وربما كان لهذه الأوضاع أثرها في نشاط التصوف. ونلاحظ أن العيارين والشطار بدأوا يبلورون مفاهيمهم في مهاجمة السلطة الأجنبية، وفي الدفاع عن الضعفاء والمرأة، وفي اتخاذ طابع أكثر شعبية من

قبل. وكثرت هجماتهم على الشرط (تمثلي السلطة)، وعلى دور المتنفيذين والمثريين. ومن جهة أخرى كثرت الاصطدامات بين الجند البويهي وبين العامة في بغداد بخاصة وخارجها، ما يشعر بالسخط على الحكم الأجنبي، وتعرضت المدينة لأضرار بالغة نتيجة ذلك^(٦).

إن الفترة البويهيّة كانت فترة سيادة أجنبية في دار الخلافة، تسلط الأجانب فيها على الحياة العامة في العراق، وعملوا على الاستئثار بخيراته من دون نظر جدي إلى متطلبات النشاط الاقتصادي، أو إلى حاجات الأهليين، فأهملوا نظام الري، وشلوا الفعاليات الاقتصادية، وهبطوا بالمستوى المعاشي لأهل البلاد^(٧).

حاول الخلفاء في هذه الفترة التمسك بما لهم من تأثير معنوي في الناس، فاهتموا بالنواحي الدينية، واعتبروا القضاة والوعاظ والمؤذنين ممثلين لهم بين الناس، وحاولوا التقرب إلى العامة وكسبهم، وهي ظاهرة تسترعي الانتباه. وفي الوقت نفسه توسعت الحركات الشعبية واتجه نشاطها ضد الأجنبي بخاصة.

وقاست المدن كثيراً من جو عدم الاستقرار والتعرض للتعدي والنهب من الجند حيناً، ومن القبائل أحياناً. ولذا نجد الروابط المهنية والسكنية تزداد قوة. فهناك رابطة المحلة جنب رابطة المدينة. وكان للمحلات أبوابها، ولها في بعض الأحيان أسوار خاصة لحمايتها. وكان لكل محلة رئيس يمثلها ويرعى أمورها. كما إن أصحاب الحرف ازداد تماسكهم في حرفهم وفي أعمالهم، يجردون في ذلك سبيلاً لحماية أنفسهم من التجاوز أو الفروض الاعتبارية. ونحن نسمع عن ثورات قام بها بعض أهل المحلات ضد السلطة، كثورات محلة الحربية حين زاد البويهيون الضرائب على النسيج. وعلى العموم خضع التقسيم الطبوغرافي للمدينة في الغالب إلى أصناف من الروابط لضمان التعاون والحماية، من روابط بشرية إلى مذهبية إلى مهنية. وكان من مظاهر الحيوية في المدن نشاط أهل الحرف في أصنافهم (وهي تقابل النقابات)، وتوسع

(٦) يصف المقدسي (حوالي ٣٧٥هـ) الحالة في بغداد بقوله: «فأما المدينة فخراب، وهي كل يوم إلى الوراء، مع كثرة الفساد والفسق وجور السلطان (الحكومة)». انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، حققه ميخائيل جان دوغويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٣ (لیدن: مطبعة بريل)، ١٨٧٦، ص ٢٠.

أين هذا من وصف معاصر لها في مطلع القرن الرابع: «بغداد.. جنة الخلد.. كأن محاسن الدنيا فيها مفروشة.. واسطة البلاد وسرتها ووجهتها وغرتها». انظر: محمد بن أحمد أبي المظهر الأزدي، حكاية أبي القاسم البغدادي، باعثناء متر (هيدلبرج: مطبعة كرل ونتر، ١٩٠٢)، ص ٢١.

(٧) لعل هذا يوضح وصف المقدسي للعراق حين يقول: «إنه بيت الفتنة والغلاء، وهو في كل يوم إلى الوراء، ومن الجور والضرائب في جهد وبلاء، مع ثمار قليلة... ومؤن ثقيلة». انظر: المقدسي، المصدر نفسه، ص ١١٣.

فعالياتهم الاجتماعية، وتعتقد مراسيمهم في الانتساب للصنعة والتدرج فيها. وصارت لها مناسبات عامة تقيم فيها مهرجانات وتعرض الوقت نفسه روائع انتاجها وبخاصة في بغداد. أما العيارون والشطار، فإن دورهم اتسع زمن البويهيين وزمن السلاجقة حتى صاروا قوة يحسب لها الحساب. ومن ناحية أخرى تحسنت مقاييسهم الأخلاقية كثيراً، وصارت الفتوة مثلهم، فلا نصل إلى أواخر الفترة السلجوقية حتى نرى تنظيمات الفتوة هي السائدة والمنتشرة، وتنظيمات الفتوة تركز على القيم الدينية والخلقية من جهة، وعلى الفروسية وما يتصل بها من جهة أخرى. وهي تنظيمات شعبية، ولكنها لم تخل من احتكاكات في ما بينها. وحين جاء الناصر لدين الله إلى الخلافة، ورأى ما يواجهه من أخطار أجنبية، حاول أن يوثق صلته بهذه التنظيمات الشعبية، وأن يكسب تأييدها. دخل الناصر الفتوة وتدرج فيها، حتى ترأس تنظيماتها، وأزال الخلافات والتجزئة في صفوفها، فوحدها وركز مقاييسها في الأخلاق والفروسية ووسع نطاقها إلى البلاد الأخرى كسوريا ومصر. وبهذا أصبح الخليفة الناصر رئيس حركة شعبية واسعة، وأراد بذلك تدعيم الخلافة وترسيخ وضعها.

ولاحظ الناصر آثار فترات التسلط الأجنبي من الناحية الاجتماعية، وذلك بإثارة الخلافات المذهبية وتوسيعها. فحاول أن يوحد الكلمة ويجمع الصفوف. وعمل في سبيل ذلك على توثيق صلته بالمتقنين من جهة، وبالعامة والفتوة من جهة ثانية، وتعاون مع مختلف المذاهب، كل ذلك لإعادة وحدة الكلمة.

٢٢ - وهنا يحسن بنا الإشارة إلى نظرة المجتمع لفئاته. فقد كان النسب أساس المنزلة الاجتماعية بين القبائل قبل الإسلام. وقد ظهرت بالإسلام فئة تميزت بتضحياتها للدين الجديد من الصحابة وأبنائهم. وكان الجيش يتألف من القبائل، واستمر النسب والعمل مقياس الكيان الاجتماعي، طيلة فترة صدر الإسلام. واستعمل تعبير (الأشراف) للإشارة إلى الارستقراطية العربية من القبائل المختلفة، وهذا واضح في كتاب أنساب الأشراف للبلاذري^(٨). وحين حاول العباسيون جعل الحكم إسلامياً بعناصره الحاكمة، نجد إشارات إلى أشراف العجم، وإن بقي النسب العربي يتمتع بمنزلة خاصة. فهذا عضد الدولة البويهى، على الرغم من سلطانه، يحاول أن يتلمس لنفسه نسباً عربياً، ويهدد أبا إسحق الصابي ليعمل له مثل هذا

(٨) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غويتن، ٢ ج في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠).

النسب، فلا يرى إلا نسبه إلى بني ضبة. وفي العصر العباسي، ومع التحول الاقتصادي ونشاط التجارة، ظهرت قوة أصحاب المال وأثرهم الاجتماعي، وإن بقيت للنسب بعض قوته الأولى. وكان من آثار هذا التحول الانتساب إلى المهن (المبرد، الفراء، الثعالبي) والتوسع في ذلك، بل واعتبار المهنة نسباً، وتأكيد التماسك الاجتماعي بين أعضاء هذه المهن ما كان له أثره في تركيز التنظيمات المهنية الشعبية. والذي نلاحظه، أن لقب (الأشراف) تركز في العصر العباسي على العباسيين والعلويين، وأصبح صفة ملازمة لهم، وبذلك تحدد مفهومه. وحين تسلط الأجانب من بويهيين وسلاجقة وتلاههم المغول، نجد أن تعابير (الأعيان) و(الكبراء) و(الخاصة) تشيع، مقابل تعابير (العامة) و(العوام) و(السوقة). ونرى في وفيات الأعيان لابن خلكان خير تعبير عن مفهوم الأعيان، إذ نجد بينهم رجال الأدب والفكر والقضاء والسياسة والإدارة^(٩). ونجد عند ابن الفوطي في مجمع الآداب الاتجاه نفسه، بل ويضيف التجار^(١٠).

ونحن نعرف أن الثروة كانت للحكام، ول كبار الموظفين والتجار، ولقادة الجند. كما كانت الفجوة واسعة بينهم وبين عامة الشعب وسواده. ومن ناحية ثانية فإن المجتمع كان مفتوحاً، فلم يكن التعليم قاصراً على طبقة أو فئة، بل كان مفتوحاً للجميع، وهو بدوره يفتح مجالات في العلم والإدارة. كما إن الجند لم يكونوا من فئة معينة، بل أنهم كانوا في الكثير الغالب من المماليك في أواخر الدولة العباسية. ثم إن المجتمع لم يصبح مجتمعاً إقطاعياً بالمفهوم الغربي الذي يربط الفلاح بالأرض ويعطي السلطة الوراثية المطلقة للإقطاعي، لعدم ظهور هذا النوع من الإقطاع، ولوجود التجارة دائماً ولسعة فعاليتها. وحين تسلط الأجانب وصارت السلطة بيدهم، من بويهيين وسلاجقة، صارت الثروة لهؤلاء الحكام وأعوانهم. ولما دخل المغول، صار الشعب كله محكوماً، بل أنهم في البدء فرضوا الجزية على العرب المسلمين جميعاً. وصار التقابل واضحاً بين أجناب مستغلين ومجموعة قليلة تتعاون معهم، وشعب محكوم في وضع اجتماعي اقتصادي صعب يريد الخلاص. وبضوء هذا نفهم التطور في وضع حركات الفتوة وبعض الطوائف الصوفية بعد الموجة المغولية. فإننا نراها تجمع بين العمل الحرفي والمهني، وتتساند كلياً في شؤون الحياة، ولكنها تؤكد على مفاهيم الفروسية، ويتحول بعضها إلى تنظيمات شبه عسكرية من مبادئها ضمان

(٩) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق فرديناند وستفيلد، ٣ ج (غوطا: دويرليخ، ١٨٣٥ - ١٨٥٠).

(١٠) كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن الفوطي، مجمع الآداب في معجم الألقاب.

الأمن ومحاربة الطغاة والمستبدين. ولنا في رحلة ابن بطوطة وصفاً شيقاً لتنظيمات الأخية والفتيان في الأناضول، وبضوء ذلك نستطيع أن نفهم دور (البكتاشية) في قيام إمارة آل عثمان على حدود الروم، وأن نقدر دور (القلبشاشية) في نشأة الدولة الصفوية في إيران.

٢٣ - وجاء السلاجقة، وكان أمامهم الإقطاع العسكري البويهي والغزنوي، بما رافقه من مشاكل، فحاولوا، وبخاصة الوزير نظام الملك (ت ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م) تنظيمه وتركيزه. وإن كان الإقطاع البويهي تعرض لبعض المفاهيم الإدارية في أرض الخلافة، فإن السلاجقة انطلقوا من نظرتهم القبلية إلى الملكية المشتركة للأرض، وطوروها بضوء المفاهيم الإيرانية المحلية لتلائم متطلبات سلطان مطلق يستند إلى قوات عسكرية غازية.

بنى السلاجقة نظامهم على فكرة إعطاء الإقطاع مقابل الخدمة. وكان لديهم أكثر من صنف من الإقطاع، ولكن أشملها وأبعدها أهمية الإقطاع العسكري. فهناك إقطاع لأفراد الأسرة الحاكمة، وقد تصحبه السيطرة المالية وجباية الضرائب، ويبدو أنه لم يقصد به أن يكون وراثياً، ولكن الاتجاه نحو الوراثة ظهر لدى بعض أفراد الأسرة، وهذا الإقطاع يشبه الإقطاع الإداري عادة. أما الإقطاع الإداري فهو في الواقع، ولاية على منطقة، وللمقطع (أو الأمير) السلطة التامة في إقطاعه، وله أن يعطي إقطاعات بدوره. وبمرور الزمن زادت سلطة الأمراء بالنسبة إلى السلطان، وغلب بينهم العنصر العسكري، حتى صارت التولية أحياناً اعترافاً بسيطرة أمير على منطقة. وبزيادة سلطة الأمراء بدأ الاتجاه إلى الوراثة في الإقطاع الإداري، وكان ذلك يحدث بالقهر. وكان جل هؤلاء الأمراء من المماليك والموالي، وبغلبة العناصر العسكرية لم يعد هناك حد بينه وبين الإقطاع العسكري.

ولكن السائد في الإقطاع السلجوقي هو الإقطاع العسكري، وفيه استمرار لما جرى زمن البويهيين لحد ما. ويفترض في الإقطاع العسكري أنه إقطاع للوارد، وأنه لفترة محدودة، ولكنه اتجه في ما بعد نحو الوراثة، وهذا الإقطاع حل لمشكلة الجند، ذلك أن الدولة لم تعد تستطيع الاعتماد على القبائل التركمانية، كما كان الحال في البدء، وصارت قوتها بالدرجة الأولى من المماليك والرقيق، فكان الإقطاع العسكري وسيلة لمواجهة نفقاتهم. وصار الإقطاع يقاس بعدد الجند الذين يعيّلهم. وكان المقطعون يقيمون في المدن ويديرون الإقطاع بالوكلاء، وهذا يعني أن الزراع والفلاحين أصبحوا تابعين للمقطعين، يهيئون لهم الموارد المالية لينصرفوا إلى الخدمة العسكرية ولإعداد الجند. وكان مفهوم نظام الملك أن حقوق المقطع على الناس مالية فقط، ولكن الواقع اختلف بسيطرة المقطعين، إذ إن حرية الزراع والفلاحين في

الحركة كانت محدودة في الغالب، وكانت تفرض عليهم رسوم إضافية، وقد يجبرون على السخرة، وكثر التجاوز عليهم، ما اضطر الكثيرين من أصحاب الأراضي إلى إلقاء أراضيهم للعسكريين طلباً للحماية، ما وسع ملكية المقطعين، وقلص الملكيات الصغيرة. ومع أن الدولة حاولت - كما فعل نظام الملك - أن تحمي الفلاحين والزراع من التجاوز والظلم بإصدار تعليمات مشددة، إلا أن ذلك لم يجد نفعاً يذكر.

وتطور الإقطاع العسكري في أواخر الفترة السلجوقية، فلم يعد ينصب على الضرائب، بل صار إقطاعاً وراثياً للأرض، يمارس فيه المقطع صلاحيات واسعة مقابل الخدمة العسكرية وأعداد الجند الذين كانوا في الواقع جنده يستلمون منه راتباً أو قطعاً من الأرض، ويدينون بالولاء له. وهناك من يرى أن فكرة الوراثة في هذا الإقطاع عرفت قبل السلاجقة. وعلى كل، فإن مبدأ الوراثة في الإقطاع العسكري بدا واضحاً زمن السلاجقة. واستقرت فكرة الوراثة زمن الزنكيين والأيوبيين، وربطت بالخدمة العسكرية وبتقديم عدد من الجند إلى جيش السلطان يتناسب ومساحة الإقطاع.

وحين انحسر ظل السلاجقة عن العراق، بانتعاش الخلافة في النصف الثاني للقرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، استمر الإقطاع سبيلاً لدفع رواتب القادة أو الولاة، ولكنه عاد نوعاً من التولية الإدارية، وكان المقطع مسؤولاً عن إرسال وارد الإقطاع إلى بيت المال بعد أخذ نصيبه. وكان المقطع يتولى الإشراف المباشر على إقطاعه، أو يرسل نائباً عنه لإدارته. وكان بعض الأراضي يعطى بالضمان مقابل دفع مبلغ إلى بيت المال. وهناك أرض تحبى ضرائبها من قبل الإدارة مباشرة.

وتدل كثرة الإشارات إلى الإقطاعات زمن الناصر لدين الله (٥٧٥ - ٦٢٥هـ/ ١١٨٠ - ١٢٢٥م) على توسعه فيها، وكانت تعطى من الأراضي الديوانية (الخراجية). وهناك إقطاعات تمليك محدودة. هذا بالإضافة إلى الضياع السلطانية.

ويبدو أن الناصر تشدد في الضرائب أحياناً - نتيجة الحاجة - ولكن أخلافه رجعوا إلى المعتاد. إلا إنه توجد إشارات إلى عسف الضامنين وتجاوزهم على الناس وإرهاقهم لهم، وإلى إحداثات لعمال السوء «من المكوس والتقسيمات والمؤن والتأويلات»، ما استوجب تدخل الخلفاء أحياناً لإزالتها.

ونشير هنا إلى قيام الحروب الصليبية في فترة ضعف السلاجقة وانقسام امبراطوريتهم، ووصول أول الحملات عام ١٠٩٦م. وكانت هذه الحروب في الأساس تجربة أولى في التوسع الاستعماري تدفعها عوامل مادية وتستغل بشعار ديني. فمن الصليبيين تجار من الجمهوريات الإيطالية تمهم التجارة التي كانت لهم مع بيزنطية، ومع الفاطميين، ويريدون السيطرة على مصادرها، ومنهم البارونات

الطموحون المحاربون، ومنهم أبناء أمراء صغار سعوا وراء إمارات جديدة، ومنهم مخطئون وراء توبة مريجة - هؤلاء، لا الأتقياء كانوا العناصر الدافعة وراء الغزو من الغرب^(١١).

وكان الأثر المهم الثابت لهذه الحروب التجارة. فقد ازدهرت مستعمرات غربية تجارية في موانئ البحر الأبيض المتوسط، تحت السلطة الصليبية. واستمرت هذه المراكز بعد عودة المسلمين وكونت تجارة واسعة للتصدير والتوريد، حتى أن صلاح الدين كتب سنة ١١٨٣ م إلى الخليفة يؤكد فوائد هذه التجارة.

٢٣ - واجتاحت المغول الخلافة العباسية، وقامت الإدارة الإيلخانية في العراق (٦٥٦هـ/١٢٥٨م - ٧٣٦هـ/١٣٣٥م)، وتحول إلى ولاية تابعة، وفصل عن بقية البلدان العربية. وسيطر الإيلخانيون على الأراضي، وإذا تركنا الوقوف وجل الأملاك الخاصة، فإن جل الأراضي صار تحت تصرفهم.

وفي زمن المغول توسع الإقطاع، إذ إنهم أقطعوا أراضي وقرى واسعة لجندهم وأمرائهم مقابل الخدمة العسكرية ويعود وارد الإقطاعات لهم^(١٢). كما أقطعوا قطاعات مقابل دفع مبلغ معين للخرينة، في حين أن بعض المدن والمقاطعات أعطيت بالأمانة، تدار ويرسل واردها إليهم، كما إن بعض الجهات أعطيت بالضمان لقاء مبلغ متفق عليه. والمهم هو توسع الإقطاع واتخاذ طابعاً عسكرياً وشيوع الوراثة فيه.

أما الزراعة فقد تقلصت، كما إن إنتاج الوحدة الزراعية هبط كثيراً - وأحياناً إلى النصف - عما قبل، نتيجة إهمال نظام الري، حتى نقص المزروع أو صار في وضع متدهور، وبان أثر ذلك في توسع الأراضي القاحلة، وفي غمر المياه لأراض جديدة في جنوب العراق. ومع ذلك فقد بقيت بعض الجهات عامرة بزروعها وبساتينها. وازداد ثقل الضرائب المألوفة كالخراج. وعقد الوضع جشع الجباة والحكام وطمع الضامنين وسرقتهم لقسم كبير من الوارد، واحداث ضرائب جديدة كالتمغة (على البضائع التجارية والمبيعات) وضريبة البيوت والعقارات وضريبة التركات، هذا

(١١) انظر: Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Hutchinson's University Library, General History (London; New York: Hutchinson's University Library, 1950), pp. 150-153.

(١٢) يقول ابن فضل الله العمري عن نظام المغول: «ذكر أن لكل طائفة من العسكر أراض لنزولهم توارثها الخلف عن السلف، منذ ملك هولاء البلاد، فيها منازلهم، ولهم بها مزدرد لأقواتهم، لكنهم لا يعيشون بالحرث والزرع». ويؤكد صفة الوراثة حين يقول: «والذي للأمراء والعسكرية لا يكتب به مرسوم لأن كل طائفة ورثت مالها من ذلك عن آباءها». ثم يبين نطاق حقوقهم بقوله: «وأما الإذارات من المبالغ والقرى فإنها تبقى لصاحبها كالملك يتصرف فيه كيف يشاء من بيع ووصية ووقف لمن أراد». أبو العباس أحمد بن علي الفلقشندي، *صبح الأعشى في صناعة الانشا*، ج ٤، ص ٤٢٥ - ٤٢٧.

بالإضافة إلى فروض أخرى باسم مساعدات وفروض تفرض قسراً، وبصورة غير نظامية ولا محدودة. كما إن الجزية فرضت على أهل البلاد جميعاً لفترة من الزمن.

إن ثقل الضرائب وقلة العناية بنظام الري، أدت إلى تردي أحوال أهل البلاد اقتصادياً، حتى تدهور الكثير من المدن، كما إن ضعف السيطرة المركزية ساعد على توسع فاعليات البدو، وقطع الطرق التجارية، والإضرار بالحياة عامة.

وكان من أثر الغزو المغولي قطع العراق عن البلدان العربية، وربطه بإيران والشرق الأقصى، وتوجيه التجارة إلى الشرق براً. فتوسعت التجارة البرية مع إيران، وكذلك مع أواسط آسيا والصين. واتصل النشاط التجاري البحري مع الهند، ولكن التجارة مع سوريا ومصر انقطعت تقريباً. ثم إن نشاط البدو أدى دوراً كبيراً في عرقلة التجارة، وعزز ذلك توتر العلاقة بين المغول والمماليك. يضاف إلى ذلك أن ثقل الضرائب كان يرهق التجار، كما إن التلاعب بالعملة أحياناً واختلاف أوزانها وارتباك ضربها أثر بصورة سلبية ومربكة في التجارة.

ومع أن الغزو المغولي أضر بالصناع، بنقل جماعات منهم، وبمقاومة تنظيماتهم، إلا أن الصناعة استعادت سويتها من ناحية فنية، بل وازدهرت أحياناً، فكانت الصناعات العراقية متنوعة ومرغوبة. واشتهر بعض أنواعها في الخارج. فالزجاج العراقي اشتهر بجودته وبالإقبال عليه، والأسلحة العراقية وجدت طريقها حتى الهند، والثياب الحريرية كانت تصدر إلى الخارج، وكان الورق البغدادي أشهر أنواع الورق وأجودها للمصاحف^(١٣).

ولكننا نذكر أن البلاد خضعت لحكم غريب عنها كلياً، وأنها فقدت مركزها وحريتها، وخسرت ما كانت تجده في ظل الخلافة من مجالات وتشجيع وعناية، ولهذا كان طبيعياً أن يحصل انحدار في مختلف نواحي حياتها الاقتصادية والعامة.

٢٤- وفي هذه الفترة سيطر المماليك في مصر سنة (٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م - ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م). ومن المفيد لفهم سياستهم، استعراض سياسة الفاطميين والأيوبيين قبلهم. لم يحدث الفاطميون في مصر (٣٥٨هـ/ ٩٦٩م - ٥٦٧هـ/ ١١٧١م) تغييراً يذكر في نظام الأراضي، بل استمر النظام السابق، وأساسه ضمان الأراضي والمقاطعات. ويصف المقرئ ذلك بقوله: «إن متولي خراج مصر كان يجلس . . . في الوقت الذي تنهياً فيه قبالة الأراضي، وقد اجتمع الناس من القرى والمدن، فيقوم رجال ينادون

(١٣) انظر: جعفر حسين خصبك، العراق في عهد المغول الأيلخانيين، ٦٥٦ - ٧٣٦هـ/ ١٢٥٨ -

١٣٣٥م: الفتح - الادارة - الأحوال الاقتصادية - الأحوال الاجتماعية (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٨).

على البلاد صفقات صفقات، وكتاب الخراج بين يدي متولي الخراج، يكتبون ما ينتهي إليه مبالغ الكور والصفقات على من يتقبلها من الناس». وكانت مدة القبالة عادة أربع سنوات، مراعاة لضرورة الري ولتطلبات إعمار الأرض، ويكون المتقبل مسؤولاً عن الزراعة وإصلاح الجسور والترع، ويخصم من حسابه ما ينفقه على ذلك بحسب تقديرات في ديوان الخراج، ويدفع اللازم في أقساط ثلث سنوية عادة. كما يجري مسح شامل للأراضي كل ثلاثين سنة لملاحظة حالتها وإعادة تقدير ضرائبها تبعاً لذلك^(١٤).

ويبدو أن الفاطميين أنشأوا أكثر من «ديوان» لشؤون الضرائب، وأن كل ديوان مسؤول عن منطقة أو ضريبة أو أكثر. وتولى هذه الدواوين بإحدى طرق ثلاث: بالأمانة أو البذل أو بضمان. فإن ولي الشخص الديوان أمانة «فله اجتهاده وهو محمول على أمانته ما لم تظهر عليه خيانة» وإن ولي ببذل، فذلك يعني أنه يأتي بوارد أكثر ممن سبق أو بقدره على الأقل، وأن ولي بضمان فهو ملزم بمبلغ محدد نتيجة مزايده^(١٥).

وحصل تطور في أواخر الفترة الفاطمية نتيجة تسلط العناصر العسكرية (ابتداء بسنة ٤٦٦هـ/١٠٧٣م)، إذ أخذوا يقطعون (الإقطاعات) للأمرءاء والجند مع بقائها تحت إشراف الديوان. ويبدو أن هذه الإقطاعات كانت من الأراضي الحكومية، ولعلها بدأت عن طريق الضمان. وكانت إقطاعات الأمرء ممتازة من حيث الوارد، في حين أن إقطاعات الجند كانت متواضعة. والظاهر أن البعض من الأمرء تصرف بالأرض وكأنها ملكه، فغرس البساتين وأنشأ الأبنية والمعاصر، كما إن البعض تجاوز على أملاك الديوان وأضافها إلى أملاكه - كل ذلك أدى إلى إعادة مسح الأراضي سنة ٥٠١هـ/١١٠٧ - ١١٠٨م، وأعيد وضع الإقطاعات بالمزايدة بين العسكريين، ولكن مدة الإقطاع جعلت ثلاثين سنة. ويبدو من المقيزي أن بعض المقطعين و(أصحاب الضمان) كانوا يدفعون أقل من الوارد المنتظر، وأن الدولة اضطرت لشطب مبالغ كبيرة مما يسمى (البواقي). ولعل هذه التطورات مهدت لإدخال الإقطاع العسكري زمن الأيوبيين. ولكن من الواضح أن الإدارة المالية كانت لا تزال بإشراف الدواوين.

(١٤) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقيزي، الخطط المقيزية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ٢ ج (القاهرة: دار الطباعة المصرية، [١٢٧٠ هـ/١٨٥٣ م])، ج ١، ص ٨٢ - ٨٣.

(١٥) انظر: أبو المكارم أسعد بن أبي مليح بن ماضي، قوانين الدواوين، جمعه وحققه عزيز سوريال عطية (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٣)، ص ٢٩٨ - ٣٠٠، و Baker, «Egypt», in: *Encyclopedia of Islam*

وتمثل الفترة الأيوبية (٥٦٧هـ/ ١١٧١م - ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م)، مرحلة جديدة من تسلط العناصر العسكرية، وإدخال الإقطاع العسكري وفق الخط السلجوقي. يقول المقرئزي: «وأما منذ كانت أيام صلاح الدين بن يوسف بن أيوب إلى يومنا هذا، فإن أراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وأمرائه وأجناده»^(١٦). وقد وزعت الأراضي والقرى إقطاعات للأمرء والجند، وترك بعضها إقطاعات للسلطان، كما أعطى بعض الأراضي إقطاعات للقبائل (كما في الشرقية والبحيرة). ويبدو أن المكوس والرسوم الإضافية كثرت في أواخر أيام الفاطميين، وشملت الأطعمة والمنسوجات والدواب وجملة المبيعات، وإنما كانت مرهقة للناس، فأبطلها صلاح الدين، ولكنها أعيدت فيما بعد. وكان للمركز الإشراف العام، ولكن الإدارة المدنية ضعفت، ولم يعد لها شأن تجاه العسكريين. وهذا الوضع، مع اعتماد الأيوبيين المتأخرين على الممالك، وشدة الخلافات العائلية والانقسامات بين الأيوبيين، أدت إلى انتقال السلطة إلى الممالك سنة ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م وبذلك تمت سيطرة العسكريين، ورافقتها تغيير كلي، وزالت الإدارة المدنية.

ورث الممالك (٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م - ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م) خط الأيوبيين السياسي، فضموا سوريا، وتابعوا المعركة ضد بقايا الصليبيين، حتى استولوا على آخر معاقلهم في عكا عام ١٢٩١م. وأهم من ذلك أن الممالك كونوا سداً أوقف تقدم المغول، إذ حازوا أول انتصار إسلامي عليهم، في عين جالوت سنة ١٢٦٠م، وردوا حملات الإيلخانيين مراراً. لقد أنقذوا القاهرة من مصير بغداد، وحققوا لمصر استمرارية في التطور الحضاري، وحفظوا مؤسساتها، كما أقاموا ظل خلافة عباسية، فكان ذلك رمزاً لانتقال مركز الثقل في العالم العربي الإسلامي إلى مصر.

كانت دولة الممالك إقطاعية^(١٧)، ولكنه إقطاع لا يقوم على ملكية الأرض، بل على وارد الضرائب. واسندت سلطتها إلى رقيق مجلوبين، يدرّبون ويمجرون بعدئذ، ويحتكرون السلطة، وبذلك كونوا طبقة أرستقراطية أجنبية حاکمة فوق سكان البلاد.

(١٦) المقرئزي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٧.

(١٧) عن الممالك، انظر: Nicola A. Ziadeh, *Urban Life in Syria under the Early Mamluks*, Publication of the Faculty of Arts and Sciences, Oriental Series; no. 24 (Beirut: American Press, 1953); A. N. Poliak, *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900* (London: Royal Asiatic Society, 1939), and Maurice Gaudetfroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes*, haut-commissariat de la République Française en Syrie et au Liban, service des antiquités et des beaux-arts, bibliothèque archéologique et historique; t. III (Paris: P. Geuthner, 1923).

عم الإقطاع العسكري زمن المماليك مصر وبلاد الشام «سوريا وفلسطين ولبنان»، وكان الإقطاع يعطى بدلاً من الراتب ومقابل الخدمة العسكرية، وتناسب سعته وعدد الجند الذين يعتمدون عليه. وكان السلطان على رأس أصحاب الإقطاع، وهناك إقطاع الأمراء^(١٨)، وكل منهم يقدم عدداً من الجند يتراوح بين خمسة ومئة بحسب مركزه، ويفترض فيه أن يخصص ثلثي وارد إقطاعه إلى مماليكه. وهناك إقطاعات أصغر لأجناد الحلقة وللمماليك السلطانية. ويقسم المقطع في القاهرة، أو في مركز المملكة التي فيها إقطاعه، وكل ما يعنيه هو الوارد. وهناك إقطاعات تمنح لشيوخ القبائل، اعترافاً بأوضاعهم الخاصة، ومقابل خدمات يؤدونها مثل حفظ الأمن ومراقبة السواحل والمساهمة في بعض الحملات مع الجيش المملوكي.

كان الإقطاع لدى الأيوبيين وراثياً، ويبدو أن الاتجاه للوراثة كان مألوفاً منذ أيام نور الدين زنكي (١١٤٦ - ١١٧٣م). ولكن المماليك اتجهوا إلى إبطال ذلك، وإلى ربط المقطعين بالمركز بصورة متزايدة، واتخذوا من (الروك) أو مسح الأرض وإعادة توزيعها بين فترة وأخرى، سبيلاً عملياً لتأكيد سلطان المركز. بل وذهبوا أبعد من ذلك في مطلع القرن الرابع عشر (١٣١٣ - ١٣١٥م) حين أخذوا يوزعون إقطاعات المقطع في أماكن عدة، لا في محل واحد، تأكيداً لصفته بأنها إقطاعات خدمة، ولعل تسميتها بإقطاع (الأرفاق)^(١٩) يعبر عن هذا المعنى.

لقد تحدث المقرئ عن الأراضي زمن المماليك، ولاحظ سبعة أصناف، وهي:

(١) أراض تعود إلى ديوان السلطان ويعود واردة للخزينة. (٢) إقطاعات الأمراء والأجناد. (٣) و(٤) وقوف، المجموعة الأولى منها جعلت «وفقاً محبساً على الجوامع والمدارس والفرانك وعلى جهات البر، وعلى ذراري واقفي تلك الأرض وعقائهم»، والمجموعة الثانية (الأحباس)، و«هذا الصنف يجري فيه أراض بيد قوم يأكلونها، إما عن قيامهم بمصالح مسجد أو جامع، وإما يكون لهم لا في مقابلة

(١٨) كان الجيش النظامي المملوكي يتألف من ثلاث مجموعات رئيسية، وهي ١ - أجناد الحلقة، وهم الفرسان «السباهية» ويأتمرون بأمر السلطان دون أن يكونوا ملكاً له. ٢ - المماليك السلطانية وهم ملك السلطان وينسبون إليه، ٣ - الأمراء ومماليكهم. ويطلق لقب أمير على كل فارس يأمر جماعة من المماليك مؤلفة من خمسة على الأقل. وكانت دولة المماليك مقسمة إلى عدة ممالك على رأس كل منها نائب سلطنة ولكل مملكة أمراؤها وفرسانها.

(١٩) يقول السبكي «إن الإقطاعات المعروفة في هذا الزمان إنما هي إقطاعات أرفاق». انظر: تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، معيد النعم ومبيد النقم.

عمل». (٥) أراضي الملك، ويرى أنها مشتراة من بيت المال. أما (٦) و(٧) فهي أرض المراعي والأرض القفر^(٢٠).

ومن الواضح أن الأصل والسائد هي الإقطاعات.

ويبدو أن المقطعين حاولوا أن يورثوا بعض إقطاعهم لذريتهم، من دون التزام بخدمة، وذلك بتحويلها إلى أراض جيشية، (وهي أراض تمنح لأرامل المماليك وأيتامهم وللمتقاعدين)، أو بتحويلها إلى ملك، ويسر ذلك الظلم الذي يعاني منه أصحاب الملكيات الصغيرة ما جعلهم يطلبون حماية الأمراء، ويلجؤون أراضيهم إليهم، وبالتالي يصبحون في الغالب مستأجرين، وتصبح الأرض ملك السيد الجديد. وسلك البعض طريق الوقف، بتحويل الأرض إلى رزق إحباسية، وجعل الورثة وكلاء عليها، وبذلك يضمنون مستقبلهم.

ومن جهة ثانية كان للقبائل كيائها ما مكن بعض الشيوخ من السيطرة على أراض واسعة، وصار بعضهم حكماً إقطاعيين واسعي الملك والسطوة. وهكذا توسعت الإقطاعات الخاصة والوقوف في أواخر عصر المماليك لدرجة كبيرة.

وتدهور وضع الفلاحين، وأصبحت حالتهم سيئة. فالجو الإقطاعي يسود معاملتهم. فهم ملزمون بإيجار الأرض، وهو حصة المقاسمة في سوريا، وتتراوح بين ١/٨ - ١/٢ الحاصل بحسب خصب الأرض وموقعها وطريقة ربيها. والخراج في مصر وهو إيجار ثابت بحسب نوعية الأرض. وكان على الفلاح بعد ذلك أن يدفع العشر من نصيبه من الإنتاج، كما كان عليه أن يدفع ضرائب ورسوماً إضافية غير ثابتة أو محددة مثل «الهدايا» ورسوم الطواحين، والفروض الإضافية للحملات في سوريا، ومثل رسوم «الضيافة والهدية»، وضريبة السدود والترع وأجور رعي الماشية في مصر. وإذا أضيفت إلى هذه الرسوم المكوس على الأقمشة والمواد المعاشية كالقمح والزيتون واللحم والسمك، تبين مدى الإرهاق الذي ينوء بعبئه الفلاح. هذا مع تلاعب السادة الإقطاعيين بالإيجار أو المقاسمة وزيادة ذلك. فلا غرو إن كان نصيب الفلاح من كده ضئيلاً. ويصف المقرئزي الحالة في عصره بقوله: «فتعدوا إلى الأراضي الجارية في إقطاعات الأمراء... وزادوا في مقادير الأجور... فجعلوا الزيادة ديدنهم كل عام حتى بلغ الفدان لهذا العهد نحواً من عشرة أمثاله... لا جرم أنه لما تضاعفت أجرة الفدان من الطين... وتزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره، وعظمت نكاية الولاة والعمال، واشتدت وطأتهم على أهل الفلح، وكثرت

(٢٠) المقرئزي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٧.

المغارم في عمل الجسور وغيرها . . فخرب بما ذكرنا معظم القرى وتعطلت أكثر الأراضي من الزراعة، ونقصت الغلات . . لموت أكثر الفلاحين وتشردهم في البلاد من شدة السنين وهلاك الدواب»^(٢١).

وتعرض الفلاح لعبودية جديدة، فلا يمكنه تغيير وضعه أو ظروفه، إذ صار «قناً» دائماً. وقد أنكر بعض المؤرخين المعاصرين، كالمقريزي (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م) والسبكي (٧٤٤هـ/ ١٣٤٣م) هذا التطور السيئ وانتقدوه بشدة. فالمقريزي يبين أن البلاد لم تعرف قبل المماليك هذه البدعة «التي يقال لها اليوم الفلاحة»، ويسمى المزارع المقيم بالبلد فلاحاً قراراً فيصير عبداً قناً لمن أقطع تلك الناحية، إلا أنه لا يرجو قط أن يباع، ولا أن يعتق، بل هو قن ما بقي، ومن ولد له كذلك»^(٢٢). وإذا هرب الفلاح لظلم أو شدة أعيد قسراً، وللسيد الإقطاعي حق معاقبته، وتكليفه بالسخرة. إذا تذكرنا هذا مع الضرائب والرسوم الكثيرة أدركنا سبب الثورات الفلاحية المتكررة التي كانت تجدد متنفساً في المناطق القبلية بخاصة^(٢٣). ويحلل المقريزي هذه الظاهرة بقوله: «فلما وهي أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم اختلت أحوالهم، وتمزقوا كل ممزق وجلوا عن أوطانهم، فقلت مجابي البلاد، ومتحصلها لقلّة ما يزرع بها، ولخلو أهلها ورحيلهم لشدة الوطأة من الولاية عليهم، وعلى ما بقي منهم . . فاقتضى الحال من أجل ذلك ثورة أهل الريف وانتشار الزعار وقطاع الطرق، فخيفت السبل، وتعذر الوصول إلى البلاد إلا بركوب الخطر العظيم»^(٢٤).

٢٥ - كانت التجارة نشطة بين الشرق والغرب قبل مجيء المماليك، ولكنها تأثرت في أواسط القرن الثالث عشر للميلاد بعاملين: أولها العداء السياسي مع الغرب والحروب الصليبية، وثانيها قيام المغول، وظهور تجارة برية ناشطة بتشجيعهم

(٢١) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، قام على نشره محمد مصطفى زيادة وجمال الدين محمد الشيال، ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠)، ص ٤٥ - ٤٧.

(٢٢) المقريزي، الخطط المقرية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ١، ص ٨٥ - ٨٦. ويقول السبكي: «ومن قبائح ديوان الجيش الزامهم الفلاحين في الإقطاعات بالفلاحة، والفلاح حر لا يد لأدمي عليه، وهو أمير نفسه. وقد جرت عادة الشام بأن من نزع من دون ثلاث سنين يلزم ويعاد إلى القرية قهراً، ويلزم بشد الفلاحة، والحال في غير الشام أشد منها فيه. وكل ذلك لا يحل اعتماده، والبلاد تعمر بدون ذلك، بل أنها تحرب بذلك لأنهم يضيّقون على الناس». انظر: السبكي، معبد النعم ومبيد النقم، ص ٣٤.

(٢٣) انظر: A. N. Poliak, «Les Revoltes populaires en Egypte a l'époque des Mamelouks et leurs causes économiques», R.E.I., vol. 8 (1934), pp. 251-273.

(٢٤) المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، ص ٤٤ - ٤٥.

ودفعهم، وذلك عن طريق إيران إلى أرمينيا وموانئ البحر المتوسط. ولم تعد طريق التوابل بنشاطها إلى مصر وسوريا حتى حوالي منتصف القرن الرابع عشر.

وحرص الممالك في دور نشاطهم على تشجيع التجارة الخارجية لما تجلبه من رخاء ومن وارد للخزينة. وشجعوا التجارة مع أوروبا، وبخاصة مع المدن الإيطالية وجنوب فرنسا، ونشأت مراكز تجارية للأوروبيين في بعض الموانئ والمدن، وبخاصة الإسكندرية ودمشق وبيروت. وأهم من ذلك تشجيعهم للتجارة مع الهند والشرق الأقصى، حتى أصبحت مصر المركز الرئيسي لهذه التجارة، وجل ما يأتي منها عن طريق البحر الأحمر، وكانت مصدر خير كثير للبلاد. وهناك طريق الخليج العربي إلى الشام، إضافة إلى التجارة مع إيران. فازدهرت التجارة في مصر وسوريا خلال القرن الرابع عشر، وكانت الإسكندرية ودمشق وحلب من أغنى المراكز التجارية.

ولكن فترة الرخاء والاستقرار تزعزعت بعد أن استولى الممالك الجراكسة على السلطة (١٣٨٢م)، وهم جماعة مغامرة طموحة زجت دولة الممالك في أتون حرب أهلية متصلة لربع قرن. وأدى ضعف الحكم إلى تشجيع البدو والتركمان على الثورة باستمرار، فعاثوا في المناطق الزراعية في سوريا ومصر، كما زادت هجمات القراصنة الغربيين إضافة إلى التتار. وجاء تيمورلنك (١٤٠٠ - ١٤٠١م) واكتسح دمشق وحلب، وأعمل فيهما الخراب، ونقل آلاف الشبان من الصناعات والمهارة إلى سمرقند، بينما كان القراصنة الغربيون يهاجمون السفن الإسلامية والمناطق الساحلية باستمرار. وقد تسببت الحرب الأهلية بخاصة، والغزو الخارجي بعامه، بأضرار كبيرة للاقتصاد العام، وللقابلية الإنتاجية في المدن والريف. ورافق الأزمة انهيار النظام النقدي، إضافة إلى تكرار الغلاء والمجاعات.

ثم تلت فترة من الاستقرار والانتعاش النسبي، بدأت في العشرينيات واستمرت إلى أواخر الستينيات من القرن الخامس عشر، انتعشت فيها التجارة والصناعة واستقرت حالة النقد. ولكن قوى تفوق إمكانيات الممالك لم تبق لدولتهم إلا ظلاً من رخائها السابق. فالخطر العثماني من الشمال والحروب مع الدويلات التابعة لها، وخطر القرصان، وتجدد هجمات البدو وتخريبهم، وضرورة تقوية الأسطول والدفاع - هذه كلها مع خطر البرتغاليين، استفدت الإمكانات. وكانت النتيجة اتباع سياسة اقتصادية تهدف إلى الحصول على أكبر ما يمكن من المال من دون نظر إلى العواقب. فقد فرضت ضرائب على أنواع الإنتاج والبيع شملت البضائع كلها تقريباً. وحاول

الممالك المشاركة في أرباح التجارة بالتدخل فيها، فزادوا رسم المرور على التجارة، واتبعوا سياسة احتكار المنتجات الرئيسية (من زمن بارسباي ١٤٢٢ - ١٤٣٨م) كالسكر والقطن، واحتكروا تجارة التوابل وبيعها بأسعار عالية للأوروبيين ما ولد رد فعل شديد لديهم. وفرضوا على الأهليين شراء بعض البضائع بسعر معين من السلطان أو ممثليه. وكان تحكم ولاتهم في سوريا أشد. يضاف إلى ما ذكرنا تلاعب الممالك بالعملة كوسيلة للربح، وفرضهم على التجار فروضاً خاصة في أوقات الأزمات ما أثر بصورة سلبية وشديدة في التجارة.

ولكن الضربة القاصمة جاءت من البرتغاليين.

أراد البرتغاليون الحصول على السيادة الاقتصادية، بل واحتكار تجارة الشرق، ومع ذلك كان لديهم دائماً الاعتقاد بأنهم يخدمون حرباً مقدسة، يقابل ذلك إحساس لدى المسلمين بالجهاد ضد عدو غاصب^(٢٥).

كانت التجارة مع الهند والشرق الأقصى قبل وصول البرتغاليين بيد المسلمين، وجل هؤلاء عرب من سواحل الجزيرة الجنوبية والشرقية. وكانت الطريق البحرية لهذه التجارة تأتي من الهند إلى هرمز، ثم تصعد في الخليج العربي إلى البصرة، وتجه منها إلى حلب، أو أن تتابع الطريق اتجاهها بحراً إلى عدن وجدة، ثم إلى القاهرة. وهناك فرع لهذه الطريق الرئيسية هو خط التجارة مع شرق إفريقيا، وكانت في الغالب بيد العرب. وكانت طريق التجارة هذه تتلاءم مع حالة الرياح الموسمية، كما كان الشأن منذ قرون.

قام فاسكو دي غاما عام ١٤٩٨م بزيارة استطلاعية للمراكز العربية المهمة على الساحل الشرقي لإفريقيا من موزامبيق إلى ملندي، وفي عام ١٤٩٩م أبحر إلى الهند من كلوه، بعد أن عبر رأس الرجاء الصالح، ووصل كاليكوت، وفتح طريقاً مباشرة للتجارة بين أوروبا والشرق الأقصى. وكانت الخطة البرتغالية لتلخص في إنشاء مراكز تجارية في الهند، وفي السيطرة على المراكز الأخرى التي تهيمن على النشاط التجاري، يريدون بذلك السيطرة التامة على تجارة التوابل.

وأقام البرتغاليون مراكز تجارية في الهند، وأخذوا ينقلون البضائع إلى أوروبا رأساً، وبكلفة تقل كثيراً عن أسعارها السابقة - نتيجة خضوعها لرسوم المرور الكثيرة

(٢٥) انظر: R. B. Serjeant, *The Portuguese off the South Arabian Coast; Hadrami Chronicles*, with :

Yemeni and European Accounts of Dutch Pirates off Mocha in the Seventeenth Century (Oxford: Clarendon Press, 1963), pp. 2 ff.

من قبل - ولم يكتفوا بذلك، بل عمدوا إلى ضرب التجارة العربية وأعلنوها حرباً على السفن العربية وعلى المراكز التي تتعامل معهم. وكانت المعركة الرئيسية في الواقع مع الموانئ العربية ومع سفن التجارة العربية. أبحر (الميدا) في سنة ١٥٠٥م بأسطول كبير من لشبونة ومعه أوامر بأن يؤسس مراكز عسكرية في ست نقاط حربية وتجارية بين افريقيا والهند، وسقطت سفالة وكلوه ومباسا (في شرق افريقيا) أمام قواته. وفي السنة التالية استولى (البوكرك) على سقطرى لتتخذ قاعدة للسيطرة على مدخل خليج عدن والبحر الأحمر ليسد بذلك هذا البحر أمام السفن الإسلامية. وقرر (البوكرك) ضرب مملكة هرمز ليسيّط على مدخل الخليج العربي فهاجم موانئها، مثل مسقط وخورفكان، ودمرها، وارتكب فضائح منكرة عام ١٥٠٧م، وأخيراً احتل هرمز، وبهذا سيطر البرتغاليون على ساحل افريقيا الشرقي، فما جاءت سنة ١٥٠٩م حتى تم إخضاع هذا الساحل، وأصبحت المراكز والمرات العربية الرئيسية بين سفالة في الجنوب وبروه في الشمال بيدهم. وهوجمت السفن العربية من دون هوادة حتى أصبحت حركتها صعبة ومحفوفة بالمخاطر. وفي هذه الأثناء دأب البرتغاليون على تركيز أنفسهم، من كوشين مركزهم الأساسي، وعلى إيقاف سير التجارة بين مصر والهند، ما أدى إلى آثار اقتصادية قاسية وبعيدة الأثر على مصر. وقد أحس المماليك بالخطر، ولم تغد الدبلوماسية لإيقافه، فوجهوا أسطولاً (بعد الاتفاق مع بعض الأمراء المسلمين المحليين في الهند وسلطان كجرات وصاحب كاليكلوت)، ومع أن أسطولهم هزم البرتغاليين في سنة ١٥٠٨م في شول (جنوب بمبي) إلا أنه هزم في السنة التالية. إن تفوق السفن البرتغالية وبحارتها مكن البرتغاليين من التفوق في البحر.

وحين عين (البوكرك) حاكماً للمستعمرات البرتغالية (١٥٠٩م)، فكر بإنشاء سلسلة حصون ومصانع على الساحل الهندي ليزيد سيطرته على الحكام المحليين، وليقطع المتبع عن التجار المسلمين. وحاول الاستيلاء على عدن التي أصبحت ملجأ التجار من السفن البرتغالية ١٥١٣م، ولكنه فشل. وجدد المماليك جهودهم لمواجهة الخطر البرتغالي، وأرادوا فتح اليمن ليتخذوها قاعدة جديدة، ونجحت الحملة (١٥١٥ - ١٥١٦م) في تثبيت قدمهم في اليمن، ولكنها فشلت في الاستيلاء على عدن. وفي هذه الأثناء فتح سليم الأول مصر، وواجه العثمانيون البرتغاليين في جنوب الجزيرة، كما واجهوهم بعد احتلالهم العراق عام ١٥٣٦م في الخليج. ولكن البرتغاليين كانوا قد تركزوا في هذه الفترة في المحيط الهندي. وجرت مقابلات بين العثمانيين والبرتغاليين سنة ١٥٣١م أمام (ديو)، و١٣٥٨م

حين أخذ الأسطول العثماني عدن، وتقدم إلى الهند، ولكن فشل أمام (ديو)، وكانت المحاولة الثالثة في أواسط القرن، حين استولى بيرى ريس على عدن (١٥٤٧م) ومسقط (١٥٥١م)، وفكر خلفه بالانطلاق بالأسطول عبر هرمز، فأصيب بأضرار بالغة.

ولا بد أن نبين أنه بنهاية الربع الأول للقرن السادس عشر ختم مصير القسم الشرقي للبحر الأبيض كمركز لتجارة التوابل مع أوروبا، وصارت خير الأسواق الأوروبية تعتمد على البرتغال. وهكذا طوق الشرق العربي، وكان لذلك آثاره الكبيرة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ولم يعد مجرى التجارة إلى البحر الأبيض إلا في القرن التاسع عشر.

وحين ننظر إلى القرون الثلاثة الماضية نرى انتهاء السلطان العربي وتسلط العناصر التركية على الحكم، كما نلاحظ تحوّل الشرق العربي من اقتصاد نقدي إلى اقتصاد زراعي إقطاعي.

الفصل الخامس

الركود الاقتصادي والتخلف والإقطاع الجديد

٢٦ - في ١٥١٧م أنهى العثمانيون حكم المماليك، ودخلت سوريا ومصر تحت سلطانهم. وبعد قليل امتدت السيادة العثمانية إلى شمال افريقيا حتى مراكش. وفي ١٥٣٥م فتح العثمانيون العراق، وبعد فترة صراع مع الصفويين، أخذوا العراق نهائياً عام ١٦٣٩، وصار جل الوطن العربي في إطار الدولة العثمانية.

نظم العثمانيون إدارة مصر، بأن جعلوا على رأسها والي (باشا، بيلربك) يساعده ويحده ديوان من القادة والرؤساء المحليين، وتركوا فيها حامية. كما استخدموا المماليك، وصار هؤلاء بالتدريج القوة المحلية الرئيسية نتيجة شراء مجموعات جديدة من جورجيا والقفقاس وتدريبهم، وارتفاع بعضهم إلى مراكز القيادة، وصار المماليك المصدر الأساسي للإدارات وللمراكز الرئيسية. وقسمت البلاد إلى اثني عشر سنجقاً، وهي تقسيمات قديمة في الأساس متأثرة باعتبارات تاريخية وجغرافية.

وبعد الفتح مباشرة استولى العثمانيون على الإقطاعات المملوكة كلها، بما فيها تلك التي حولت إلى وقف أو ملك، وضمت للأراضي السلطانية (الخراجية)، ولكنهم اتخذوا النظام الإقطاعي المملوكي أساساً في تنظيم الأراضي مع إبطال صفته العسكرية. فقد قرروا إعطاء الأراضي بمقاطعات، مع بيان حدود كل واحدة والضريبة اللازمة، ولكنها لا تعطى ك (تيمار) مقابل الخدمة العسكرية، بل كأمانات تدار ويرسل الوارد بعد أن يأخذ المقطع راتبه. ووزعت أكثر الأراضي الخراجية في البدء إلى (أمناء) مدنيين اختيروا من موالي السلطان في اسطنبول، ومن موظفين مدنيين يأخذون رواتب من الخزينة ويسلمون الوارد إليها، ويعين مع الأمين عامل يساعده في تسيير أمور المقاطعة. وبعد عام ١٥٢٤م بدأ الاتجاه نحو تعيين الأمين والعامل من الجند، فتعطى الأرض بالالتزام، وتبقى مهمتهم الأساسية عسكرية، أما العمل الإداري فمحدود. وفي الجهات التي كانت بيد القبائل العربية (في الصعيد) اعتبرت الأراضي مقاطعات للشيوخ، ويلزمون بدفع مبلغ سنوي للسلطان.

وبدأ الاتجاه يقوى بأن يعمل الملتزمون على تركيز سلطتهم، وعلى اللجوء إلى التعسف لزيادة كسبهم، فالتجهت الإدارة إلى اختيارهم من الأمراء والبيكات، وهذا

أدى بدوره إلى أن تزداد قوة الممالك وتتركز. وفي نهاية الربع الأول للقرن السابع عشر ساد الالتزام، وصارت المقاطعات تعطى للبيكات والممالك. وبازدياد قوة الممالك، وضعف سلطة الوالي، أصبحت ملكية الدولة للأرض خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر شكلية، فكانت الأراضي الخراجية تعطى بالمزايدة لقاء مبلغ من المال (حلوان) يدفع للسلطان، وعلى الملتزم بعد ذلك دفع ضريبة الأرض (ميري) عن التزامه، ولكنه يحتفظ بالفرق بين (الميري) وما يأخذه من الفلاح (فايز)، ويتولى إدارة الأرض والفلاحين بأسلوب إقطاعي في أنه يحق له تسليح رجاله وفرض السخرة والحكم وفق مشيئته، من دون أن يكون هذا إقطاعاً عسكرياً. وكان بعض الملتزمين يعمل على توريث الأرض لابنه أو لمن يشاء، فيمنع بذلك المزايدة، وأحياناً يصير الوريث على حقه من دون وصية، ويدفع للوالي مبلغاً (يسمى المصالحة)، وحاولت الحكومة العثمانية إيقاف هذه التصرفات فلم تفلح. وضعفت ملكية الدولة كثيراً في نهاية القرن الثامن عشر، وصار الالتزام يعطى لا لفترة محدودة كالسابق، بل طيلة حياة الملتزم، بل ويشمل حتى حق التصرف والتوريث (مالكانة)، وأصبح الالتزام قريباً من الملكية الخاصة في الواقع.

وهكذا مر إعطاء الأراضي السلطانية خلال ثلاثة قرون بمراحل ثلاث: (الأمانة)، ثم (الالتزام)، وأخيراً وفي النصف الثاني للقرن الثامن عشر (المالكانة)، وكل مرحلة تعبر عن وجهة جديدة من ضعف السلطة العثمانية في مصر. وكان الالتزام بالدرجة الأولى للعسكريين، ولكن يوجد بين الملتزمين تجار وكتاب ورجال دين وشيوخ قبائل. وفي أواخر القرن الثامن عشر كان أكثر الالتزام يعطى لأعضاء من البيوت المملوكية الكبيرة. ثم إن قسماً كبيراً من الأراضي، صار (رزق احباسية)، أو أراضي وقف، أوقفها السلاطين، أو بعض أصحاب الأملاك، أو ملتزمون أوقفوا أراضيهم الخاصة لضمان مورد مالي لذريتهم.

حاول العثمانيون عند فتحهم مصر إرجاع الفلاحين الهاربين إلى القرى، وأكدوا على ذلك، وعملوا على إنصاف الفلاح فلا يشتغل إلا في أرضه، أو في أعمال عامة مقابل أجور ومن دون إكراه. وفي أواخر القرن السادس عشر سمح للفلاحين وبخاصة في الدلتا، أن يورثوا حقوقهم في استغلال الأرض (الأراضي الأثرية) إلى أبنائهم. وكانت الجباية خاضعة لإشراف دقيق، وبأن الأثر الحسن لذلك في الزراعة. ولكن تفوق العناصر العسكرية، وشيوع الالتزام بينها، وضعف الولاة أمامهم في القرنين السابع عشر والثامن عشر أبطل الإشراف، وأدى جشع الملتزمين إلى الشطط في الجباية من دون أي حماية للفلاح. وصار للملتزم في كل قرية أرض (وسية)، وهي في الأصل أرض مهملة، ثم توسعت إلى الأراضي

المزروعة، وصار الفلاح يجبر على العمل فيها (في القرن السابع عشر) دون أجر، وأخذ الملتزم يتدخل في الأرض الأثرية فلا يسمح بتوريثها إلا لقاء مبلغ يدفع له، وقد يحرم الورثة منها بحجة أو بأخرى. وفرض على الفلاح البقاء على الأرض وزرعها، ودفع الضريبة مهما تكن الظروف. وتدهور الوضع في أواسط القرن الثامن عشر، فالملتزمون يفرضون ما يريدون من دون رقابة، والقبائل تغير على القرى متى شاءت، والفلاحون يهربون إلى المدن. وقاسى الفلاحون من عبث القبائل، ومن تعديات عصابات الجنود الذين عجزت الإدارة عن تمويلهم، ففرضوا أنفسهم على الفلاح والملتزم. كان هذا هو الوضع في الدلتا، ولعل الوضع يختلف في الصعيد لأن أكثر الفلاحين من رجال القبائل، وحمايتهم واجبة على الشيوخ، كما إنهم لم يتعرضوا للرسوم الإضافية التي يفرضها الملتزم في الدلتا، كما لم يكن للملتزم (وسية) كما في الدلتا. إلا أن ثورة علي الكبير (ت. ١٧٧٣م) وما تلاها أدت إلى تدمير سلطة القبائل، فوزعت أراضيها على الملتزمين، وطبق عليها ما كان سائداً في الدلتا.

٢٧ - وجاء محمد علي (١٨٠٥ - ١٨٤٩م) وأعاد النظر في الضرائب أول الأمر، وفرض ضرائب جديدة مباشرة، ثم بدأ بإصلاحاته الأساسية. وخلال سنوات (١٨١١ - ١٨١٤) قضى على الممالك، وألغى نظام الالتزام وأعاد للدولة الأراضي المعطاة بموجبه كلها، ثم استولى على الرزق الاحباسية كلها والوقف الأهلي وبقية أنواع الوقوف. وأجرى مسحاً لبقية الأراضي ليدقق صحة ملكيتها، وصادر الكثير منها على أساس أن أدلتها ليست كافية.

وبعد أن صار محمد علي المالك لعامة الأراضي الزراعية قام بإعادة تسجيل الأرض باسم أهل القرية التي تعود لها، وجعلهم مسؤولين عن دفع الضرائب للحكومة مباشرة. لقد أحدث محمد علي ثورة في نظام ملكية الأرض حين ألغى الالتزام وأزال النظام السائد للملكية المشتركة في القرية وأبدله بنظام صار فيه الفلاح في الواقع صاحب حقوق في الأرض، ولكنه لم يعطه ملكية الأرض، بل حق التصرف فقط. وهذه السيطرة على الأرض تنسجم ونظامه في الاحتكارات في حقول الاقتصاد المصري.

ولم يكن محمد علي يميل مبدئياً إلى إقطاع الأراضي، ولكنه أخذ (بعد سنة ١٨٢٩م) يعطي مقاطعات واسعة من أراض غير مزروعة ولا مسجلة في المسح لأقربائه وأنصاره لاستغلالها بحق التصرف فقط (إبعاديات)، ثم قرر بعد ذلك (سنة ١٨٣٦م) أن هذه الأرض يرثها الابن الأكبر. ولعله أراد بذلك تكوين أرستقراطية ملاكة. وزاد في عدد المنح بعد فشل الاحتكارات، وبدأ أثر ذلك في قوانين

الأراضي، إذ سمح محمد علي ببيع (الابعاديات) أو نقل ملكيتها، كما سمح للفلاح برهن أرضه، أو نقل حق التصرف بها.

وفي زمن الخديوي سعيد (١٨٥٤ - ١٨٦٣م) تقرر أن أرض الفلاح تنتقل إلى ورثته. وأصدر سعيد قانون ٥ آب/أغسطس سنة ١٨٥٨، وبموجبه اعتبرت الأرض الابعادية، ومثلها العشورية (لأنها تدفع العشر) ملكاً لصاحبها، وله حق التصرف بها. وسمح بالنسبة إلى الأرض الأثرية (تسمى أيضاً خراجية) بالتوريث بحسب الشريعة. ثم إن الفلاح الذي يزرع الأرض لخمس سنوات متصلة، ويدفع الضريبة عنها، يعطى حق ملكيتها المطلقة، كما إن كل من يبنى أبنية، أو يعمل ساقية على الأرض، أو يزرع أشجاراً تكون له ملكيتها الكاملة.

وفي زمن إسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩م)، ونتيجة الحاجة إلى المال، صدر قانون (المقابلة) في ٣٠ آب/أغسطس سنة ١٨٧١، وبموجبه يستطيع صاحب الأرض الخراجية أن يدفع مبلغاً ويتملك الأرض. ولما رأى الخديوي تردداً من الزراع جعل الدفع بالمقابلة واجباً (سنة ١٨٧٢).

وهكذا صارت أكثر الأراضي ملكاً. وأخيراً تقرر (سنة ١٨٩١) بأن الأرض الخراجية التي لم يدفع صاحبها المقابلة تصبح ملكاً. وبعد سنوات قليلة أعلن توحيد الأرض الخراجية مع الملك، وإعطاء أصحابها حقوق الملكية الكاملة.

لقد اتسعت رقعة الأرض الملك باطراد في مصر، فبعد أن كانت أقل من سبع الأرض الزراعية في منتصف القرن التاسع عشر، تجاوزت الربع في نهاية الربع الثالث للقرن، وما أن انتهى القرن التاسع عشر حتى كانت الأراضي الزراعية كلها، عدا الوقف، مملوكة.

بدأت الملكية الكبيرة تظهر من زمن محمد علي، بإقطاعاته التي منحها من جهة، وبإعطاء قرى تراكت عليها الضرائب (بالعهدة) إلى متمولين من الأسرة والمقربين مقابل دفع الضرائب. وصارت لأصحاب (العهدة) ملكيات كبيرة في القرى بطريق أو بأخرى. كما إن التوسع في مشاريع الري وإنتاج محاصيل تجارية وعدم تشجيع السلطة على الصناعة، بعد فشل محمد علي، جعل المتمولين يتجهون إلى الأرض. وقد أدت حاجة الحكومة إلى المال، خصوصاً زمن إسماعيل، إلى بيع مساحات كبيرة من الأرض، اشتراها متمولون (بيع ربع مليون فدان بين ١٨٧٩ - ١٩٠٠). ثم إن الزيادة في الضرائب أدت إلى هرب كثير من الفلاحين، وإلى إخلاء بعض القرى، فبيعت أراضيهم إلى ملاكين كبار أو شيوخ. كما إن ديون الفلاحين حين تكثر كانت تنتهي بالاستيلاء على الأرض، أو بيعها للمرابين، وكانت هذه مشكلة واضحة في النصف

الثاني للقرن التاسع عشر. وكان جل الدائنين تجاراً أجنبياً، أو مرابين في فلکهم. ولا يخفى أن غنى الأرض وتساهل حكام مصر، جعل الأجانب يقبلون على شراء الأراضي حتى امتلكوا ١٠ في المئة من الأرض الزراعية الخصبه في نهاية القرن التاسع عشر.

وهكذا ظهرت طبقة خفيفة (عدداً) من الملاكين الكبار تمتلك أفضل الأرض الزراعية من الأسرة الحاكمة، ومن موظفين كبار خدموها، ومن مثرين، ومن شيوخ قبائل. لقد تكونت الملكية الكبيرة عن طريق الحكم، وتركز الملاكون الكبار في القاهرة.

ومن جهة ثانية أدى نظام الميراث إلى تجزئة واسعة في الملكية، ولم تحل هذه المشكلة إلا بقانون الإصلاح الزراعي (سنة ١٩٥٢) الذي منع تجزئة الأرض بالبيع والهبة إلى الوقف لمنع تجزئة الأرض، حتى بلغت أراضي الوقف في النصف الأول للقرن العشرين ١٠ في المئة من الأراضي الزراعية، وهي نسبة عالية جداً بالقياس إلى أي بلد عربي آخر.

٢٨ - نظم العثمانيون دولتهم على أساس عسكري إقطاعي، إذ أعطيت أكثر الأراضي السلطانية إقطاعات إلى السباهية (جـ. سباهي = خيال) بشكل (زعامة) أو (تيمار)، ويبلغ وارد الأولى حوالي خمسة أمثال وارد الثانية^(١). وقد أعطيت هذه الإقطاعات مقابل خدمة عسكرية، وتتناسب مساحة الإقطاع مع عدد من الجنود الذين يقدمهم المقطع من فرسان. ويكون السباهية ممالك السلطان الذين كانوا يجمعون من أبناء المسيحيين، ويدربون تدريباً خاصاً وشاملاً ليكونوا الفرق الضاربة.

وكان الأصل في هذه الإقطاعات أن لا تكون وراثية، بل تعطى مقابل الخدمة العسكرية، وللمقطع أن يطلب زراعة بعض الأرض له، وله أن يؤجر بعض الأرض أو يترك غيره يزرعها مقابل دفع قدر من المال والحاصل. وكانت الدولة في دور قوتها تشرف بدقة على الزعامة والتيمار، وتمنع سوء التصرف والعسف، وحين يقصر السباهي في الواجبات العسكرية أو واجبات الأمن يصرف. وبمرور الزمن تضعف هذا التنظيم. فإدخال الأسلحة النارية قلل فائدة الفرسان، في حين بدأ السباهية يتحللون من واجباتهم العسكرية بالرشوة أو بإرسال بديل منهم، مع سعي لجعل الإقطاعات وراثية. أما الانكشارية فإنهم بدورهم فقدوا ميزاتهم، وبدأ عددهم يزداد بسرعة، ونوعيتهم تتدهور بصورة أسرع، وهذا جعل الحكومة تأخذ

(١) كان وارد التيمار في الأصل ٢٠,٠٠٠ أسير ووارد الزعامة لا يتجاوز ١٠٠,٠٠٠ أسير.

الإقطاعات الشاغرة، فتعطيها إلى المقربين والحاشية، بتأثير الرشاوى، أو تقطعها إلى ملتزمي الضرائب. وفي نهاية القرن الثامن عشر شمل قسم كبير من الأراضي بنظام الالتزام.

وكان الملتزمون يتجاوزون المبلغ المحدد للضريبة بسبب نفوذهم، في حين أن ضعف الحكومة وتفسخ الإدارة، وظهور إمارات محلية، لم يترك مجالاً لإنصاف الفلاح. وكان العسف والابتزاز يتناسب وقصر مدة الملتزم، ما جعل الحكومة تدخل، في القرن التاسع عشر، نظام الالتزام مدى الحياة (مالكانة) على أمل إيقاف سوء التصرف، ولكن التطبيق لم يكن عاماً. وأخيراً اتجهت الدولة في مطلع القرن التاسع عشر، ابتداء بزمان سليم الثالث، إلى إلغاء الإقطاع والالتزام، وجرّت محاولة لإدخال مبدأ ملكية الفلاحين لأرضهم، وجباية الضرائب بصورة مباشرة من قبل الحكومة.

ويبدو أن النظام الإقطاعي العسكري، الذي أُلحنا إليه، لم يكن عاماً في الامبراطورية العثمانية، بل أنه تمثل واستقر في الأناضول والأجزاء الأوروبية من الامبراطورية، في حين أن التنظيم في الجزيرة العربية والعراق ومصر اختلف، إذ إن الشائع كان إعطاء مقاطعات أو ولايات مقابل دفع مبلغ للسلطان وقدر محدد من الضرائب للخزينة. وهذا يعني أن الأراضي العثمانية شهدت نظامين، ولعل ذلك يعود إلى أصول تاريخية وجغرافية ساعدت على هذا التمييز.

ولننظر الآن إلى سوريا - بما فيها لبنان وفلسطين - والعراق، ونلاحظ هنا اختلاف الظروف عنها في مصر، وذلك في تنوع السكان ووجود القبائل السهلية والجبلية، وتوافر أقاليم متنوعة، واختلاف البيئة الطبيعية بين السهل والجبل، ما ولد تبايناً في أي محاولة لتطبيق نظام عام.

ففي سوريا أدخلت الإدارة العثمانية تغييراً أكبر مما في مصر. قسمت البلاد مبدئياً إلى ثلاث ولايات، دمشق وحلب وطرابلس، ثم أحدثت ولاية رابعة في أوائل القرن السابع عشر (صيدا). ويتولى كل ولاية باشا، اشترى مركزه، وله نصيب وافر من حرية التصرف. ونظمت الولايات على الأسس الإقطاعية العثمانية، إذ قسمت أكثر الأراضي بين مقطعين أتراك بالدرجة الأولى. وكانت الإقطاعيات شبه وراثية، ويرتب عليها دفع ضرائب سنوية وتقديم خدمة عسكرية مع بعض الأتباع. وأقطعت بعض الأراضي لشيوخ القبائل، وهناك بعض الشخصيات الدينية المتنفذة تتولى أراضي الوقوف.

وبضعف الدولة، تدهور وضع الفلاحين، وصاروا أحياناً شبه أبقان لسادتهم

المباشرين، فليس لهم ترك القرية إلا لفترة محدودة، وبإذن من السيد. ولهذا الأخير إعادتهم بالقوة، وفرض أي عقوبة يراها، وليس للفلاح أن يشتكي على سيده. ومع أن السلطان حدد الخراج، إلا أن المقطع كان يأخذ أكثر من هذا الحد، ويضع فروضاً إضافية من هدايا وعشور وغيرها، بما فيها التشغيل بالسخرة^(٢). وهذه الأوضاع السيئة كانت سبباً لثورات فلاحية.

ولكن إقطاع الأراضي للجند لم يمكن تطبيقه بشكل جدي في المناطق القبلية، سواء أكانت قبائل جبلية أم قبائل تعيش في أرض سهلية أو أهوار مثل جنوب العراق. ثم إن البعد من مركز السلطة، كما هو شأن العراق، أو صعوبة طبيعة الأرض في المناطق الجبلية مثل لبنان، مكن بعض الطموحين من إقامة كيانات خاصة بهم في القرن الثامن عشر. وكان هؤلاء يستأثرون بالسلطة ويتحكمون بالوارد، في حين كان نصيب الفلاح بين إرهاب وتجاوز في الضرائب.

وفي أوائل القرن التاسع عشر، حاولت الدولة العثمانية إدخال إصلاحات جديدة، بدأها سليم الثالث، وسار بها محمود الثاني. فعام ١٨٢٦م ألغى محمود الثاني نظام الانكشارية، ثم أمر بتوحيد الإقطاعات العسكرية مع أراضي الدولة. وبدأ الإصلاحات (التنظيمات) بقانون (خطي شريف كلخانة) سنة ١٨٣٩م، وكان هدفه إلغاء القوانين والتعليمات البالية، وتحقيق المساواة بين الرعية، وإيجاد نظام ضرائب منتظم، وإزالة الفساد في الإدارة. ويلاحظ أن أكثر الأراضي المزروعة كانت بنظر القانون أرضاً حكومية (ميري)، ولكن الواقع هو أن حقوق الحكومة وواجباتها كمالكة انتقلت لحد كبير في الماضي إلى الإقطاعيين، ثم إلى الملتزمين الذين لم يقتصروا على الانتفاع بها، بل صارت لهم شبه حقوق ملكية. وجاء قانون ١٨٣٩ بإلغاء الإقطاع والالتزام وبمبدأ تولي الموظفين للجباية مباشرة. وعام ١٨٤٦ اتخذت خطوة جديدة وهي إحداث نظام الطابو، أي منح حق استغلال أراض للأفراد من قبل الحكومة. وأخيراً صدر قانون الأراضي العثماني عام ١٨٥٨.

وجاء تطبيق الإصلاحات بصورة تدريجية في سوريا والعراق. وكان الالتزام قد

(٢) يتحدث فولني (Volney) عام ١٨٧٥ عن التلاعب بالضريبة التي تجبى من الفلاحين. فمع أنها محدودة بالميري، إلا أن المقطع كان يأتي بفروض جديدة على الفلاح وتفسيرات جديدة لزيادة الجباية، من اتهامات بنقص في الحاصل، إلى ادعاء بسرقة. هذا والجند لهم طلبات خاصة ويتجاوزون على أموال الفلاحين وحاصلاتهم. وهكذا كان على الفلاح أن يدفع نصف الحاصل إلى ثلثيه. وهناك المرابون وهم جشعون يكلفون الفلاح عن طريق رهن حاصله أرباحاً طائلة، فأقل فائض يأخذونه ١٢ في المئة، وقد يصل إلى ٣٠ في المئة. أما وسائل الزراعة فبدائية، والفلاحون لا يزرعون إلا قدر الحاجة، ووضعهم بائس.

حل كما يبدو محل الإقطاع في سوريا، فألغي بقانون ١٨٣٩، ولكن الصعوبات العملية والمالية أدت إلى إعادته بعد فترة قصيرة (١٨٤٢)، واستمر إلى عام ١٨٥٦ حين ألغي بصور قانون (خطي همايون). ولكن يظهر أن الالتزام استمر مدة أطول، ولعله توسع في بعض المناطق، كما نرى من الثورات الفلاحية في لبنان عام ١٨٥٨ وفي ١٨٨٦ - ١٨٨٧ (جبل الدروز). وكانت نهاية الامتيازات الإقطاعية القديمة في لبنان بعد ثورة ١٨٥٨ وحتى عام ١٨٨٦.

وقد استمرت الأسر المحلية فترة أطول في امتيازاتها. فهناك في القرن التاسع عشر عوائل محلية من الشيوخ حكمت أراضي واسعة في فلسطين. وفي جبل الدروز ظهرت أسر إقطاعية حاكمة، ضعفت كيائها ثورة فلاحية عام ١٨٨٦ - ١٨٨٧. وعلى كل فإن بقايا الإقطاع القديم والالتزام في الأراضي الجبلية في لبنان وفلسطين وشمال العراق استمرت لفترة أطول مما حصل في مصر.

٢٩ - لم يبدأ تطبيق قانون الأراضي العثماني لعام ١٨٥٨ م في العراق إلا في زمن مدحت باشا (١٨٦٩ - ١٨٧١). وقد تضمن القانون^(٣) إحداث تغيير أساسي بتحديد مسؤولية الانتفاع بالأرض بصورة شخصية، ورفض الملكية المشتركة، وربط الفرد بالحكومة. ويقرر القانون إمكان منح الأرض الأميرية بالطابو لمن أثبت زراعة متصلة لها لعشر سنوات، أو مقابل دفع مبلغ (معجل)، وإصدار السندات بذلك، وعندئذ يصبح صاحب الطابو مالكا لحق التصرف بالأرض، ولكن رقبته تبقى للدولة. ومن ناحية ثانية حدد القانون مجال زراعة الأشجار وبناء الأبنية في الأرض الأميرية، كما اشترط دوام زراعة هذه الأرض، ومتى تركت ثلاث سنوات متتالية من دون زرع فقد الزارع حقه فيها.

وكان جلّ سكان العراق في الوسط والجنوب قبائل مستقرة أو شبه مستقرة، وأكثرهم زراع، ونظرتها إلى الحكومة مزيج من العداء والشك، وكثيراً ما كانت تتمرد على السلطة. وللقبيلة أرضها (ديرتها) التي تعتبرها ملكية مشتركة. وهذه الأرض توزع سنوياً بين أفراد القبيلة، بعد فرز حصة للشيخ باسم مسؤولياته القبلية، وللفلاح أرض يزرعها كعضو في قبيلته، ويتم ذلك وفق العرف الخاص للقبيلة. وكانت الأرض تقسم إلى قطع يشرف على كل منها (سركال)، وتوزع القطع إلى فدادين بين الأسر والأفراد. ومع أن الحكومة العثمانية كانت تقر هذا الوضع في الأراضي بالواقع، إلا أنها لم تعترف به قانوناً.

(٣) أراد القانون إعادة تنظيم الأراضي، وصنفها إلى أرض ملك، وأميرية ووقف، وموات، ومتركة «وهذه للأمور المشتركة». وكان أهم الأصناف هي الأراضي الأميرية «ميري».

حاول مدحت باشا وضع خطة للإصلاح وتطبيق قانون الأراضي، وهذا التطبيق يعني نقل حقوق التصرف للزراع والفلاحين، إما بتثبيت الحقوق المكتسبة، أو عن طريق البيع بأسعار معتدلة.

وبدأ مدحت باشا بتطبيق قانون إدارة الولايات لعام ١٨٦٤، وحاول تطبيق قانون التجنيد الإلزامي فجوبه بثورة قبلية أخذها بسرعة، ولكن ذلك أثر في خطته بالنسبة إلى الأراضي. وأعاد النظر في الضرائب لتحديد لها وتنظيم جبايتها من قبل الحكومة مباشرة. ثم شرع بتطبيق القانون مبتدئاً بمنح حقوق الطابو في الأرض لمن زرعها لعشر سنوات، ولكن نظام الملكية المشتركة القلق، وأثر العرف القبلي، وربط التسجيل بالجنسية في أذهان القبائل - كل هذه جعلت الأكثرية لا تحاول، أو لا تستطيع، إثبات الزراعة المتصلة. ثم عرضت الإدارة تمليك الأراضي بالطابو مقابل دفع قيمة مقدرة (اسمية أحياناً)، أو وضعها بالمزايدة. كما عطل مدحت القيد على بناء الأبنية وزراعة الأشجار في الأراضي الأميرية، وشجع على ذلك لأنه يريد دفع القبائل إلى الاستقرار.

ومن جهة أخرى اهتم مدحت باشا بالملاحة النهرية، فكوّن شركة لهذا الغرض، وحسّن ميناء البصرة، وشجع التجارة مع أوروبا. ولكن خطته لم تستمر بعد استقالته.

كان تطبيق قانون الأراضي العثماني يتطلب تغييراً جذرياً، إذ إنه يعني ضرب القبيلة وتقاليدها وإلغاء الملكية المشتركة. أما القبائل فرأت في المشروع مدخلاً للجنسية، وسبيلاً للسيطرة العثمانية. وإذا تذكرنا ضعف الجهاز الإداري وفساده أدركنا جسامه المشكل. ومن ناحية أخرى فإن تأسيس النقل التجاري في دجلة، وفتح قناة السويس (١٨٦٩) زاد الطلب الخارجي على الإنتاج العراقي وعزز قيمة الأرض، وبالتالي، فقد أفاد من المجالات الجديدة الآغوات (الشيوخ) الأكراد في الشمال وبعض شيوخ القبائل وأشرف المدن الذين تمكنوا من الحصول على سندات طابو لأراض واسعة فوق رؤوس الفلاحين، باسم الحق المكتسب. وكان أصحاب الأموال من المدن، وبعض المتنفذين أسرع من غيرهم إلى الاستفادة بالشراء أو بالاستيلاء على الأرض نتيجة الديون المتراكمة على الفلاحين. هذا إلى أن فساد الإدارة ساعد على التلاعب في إعطاء السندات للمتمولين والمتنفذين على حساب الفلاحين.

لئن أراد مدحت باشا تشجيع الزراعة واستقرار القبائل وتثبيت ملكية الفلاحين للأرض، فإن التطبيق المرتبك أدى إلى تفضيل الآغوات وبعض الشيوخ

وتجار المدن على حساب الفلاحين، وازدادت المشاكل. ولم تقض عشر سنوات حتى أعيد النظر في هذه السياسة، فعام ١٨٨١ صدرت تعليمات تسحب من الإدارة المحلية حق منح السندات وتعلقه على موافقة اسطنبول، فكان ذلك تحديداً يوازي المنع. كما منع أصحاب الأراضي الأميرية من التقرير بشأنها. وما أن جاء عام ١٨٩٢ حتى نقضت السياسة التي بدأها مدحت، إذ تقرر أن تعتبر الأراضي كافة التي لم تسجل بالطابو باسم أحد، وهي حوالي أربعة أخماس الأراضي الزراعية، أرضاً أميرية صرفة، للدولة رقبته والتصرف بها. ويعتبر كل من يزرعها مؤجراً للدولة أن تخرجه حين تشاء.

وحين نتابع الموضوع نرى الإدارة العثمانية تركزت على اتخاذ الأرض وسيلة لضرب العشائر ببعضها، أو لتحطيم تحالفاتها، أو لضرب الشيوخ الأقوياء، وحاولت إضعاف الشيوخ بعامه، حتى صارت تعتمد السراكيل في بعض المناطق للمجباية. ومن جهة أخرى أعطت الحكومة الأراضي للموالين والمقربين لتركيز نفوذها، وتوسعت في صنف الأراضي (السلطانية)، وهي في هذه الحالة، أرض تعود للسلطان، يتصرف بواردها ومآكلها إلى الخزينة، وكانت هذه نواة أراضي (السنّة) المشهورة أيام السلطان عبد الحميد، إذ وسعت في زمنه بالشراء الرمزي حيناً وبالقسر والأساليب الملتوية أحياناً، حتى شملت أخصب الأراضي الزراعية في الجنوب والوسط، وشملت أراضي أميرية وأراضي قبلية وكان لها أثرها في الوضع الاجتماعي الاقتصادي للبلاد. هذه الاجراءات كلها زادت في البلبلة وفي فوضى القبيلة.

لم يجل قانون الأراضي العثماني محل العرف العشائري، ولم يصبح قانون الأرض فعلاً، ولم ير رجال القبائل معنى لشراء حقوق يرونها حقوقهم المألوفة، بل اشترت السندات من قبل تجار وموظفين، ومن بعض الشيوخ والمتنفذين، وظهرت طبقة جديدة من الملاك تدعي حقوقاً تعتبرها القبائل حقوقها، وليس لهم سابق صلة بالأرض. وهكذا فرض على نظام الأراضي السابق نظام فوقي من ملاكين جلهم غائب، معهم القانون، ولكن الفلاح لا يعترف لهم بشيء إلا قسراً، وحصلت اضطرابات وثورات فلاحية ضد هذه السياسة، وهكذا ازداد تعقيد الأوضاع.

وحين دخل الإنكليز العراق، حاولوا اتخاذ العرف العشائري أساساً، ولكنهم ذهبوا إلى إقرار حصة للسركال قانوناً. كما إن الشيوخ الذين بيدهم السندات صاروا الملاكين القانونيين لأراضي القبائل، وبعد أن كانوا في الماضي يتصرفون باسم القبيلة ويسألون أمامها، صاروا الآن يستندون إلى الحكومة. وكانت

النتيجة استغلال الفلاح وظلمه، في حين كدس الشيوخ الثروات، ونزحوا إلى المدن.

وقلب الإنكليز سياسة العثمانيين بأن استندوا إلى الشيوخ وحاولوا السيطرة على المناطق بواسطتهم. وهذا أدى إلى تركيز السلطة بيد الشيوخ، في وقت تغيرت فيه علاقتهم أساساً بقبائلهم، وأصبحت في الأساس اقتصادية، فهي علاقة بين ملاك وأجير. وأدى ذلك بالتالي إلى أن يرتبط الحكم بالإقطاع، وأن يسند ويزيد بالتالي في استغلال الفلاحين، فكان ذلك من أقوى أسباب الثورة عليه (سنة ١٩٥٨)^(٤).

٣٠- وكانت الحياة في المدن أكثر استقراراً، وإن لم تكن أقل محافظة. وكان للمدينة طابعها، يحيطها سورها، ولها حياتها الخاصة. وللمدينة عادة رئيس أو شيخ كبير يمثلها في المناسبات، ولها مناسباتها في الأعياد والمواسم، ويتعاون أهلها في وجه الأخطار.

وتتألف المدينة من وحدات اجتماعية، هي الأصناف والحرف والمهن، ولا شك أن عنصر الحيوية والحركة في المدن هي هذه الحرف. ويبدو أن سكان المدينة عامة صاروا ينتسبون إلى صنف (أو حرفة، طريقة، طائفة، كار)، وكانت الأصناف على درجات بحسب مركز أصحابها الاجتماعي بين شريفة ومتواضعة ومردولة. ويبدو أن تدخل الدولة لأغراض الإشراف وجمع الضرائب أدخل عنصراً إدارياً في التصنيف. وكانت الأصناف على العموم مفتوحة لمختلف الأديان والأجناس، ولكننا نجد، وبخاصة في القاهرة، أصنافاً موحدة مهنيّاً ودينياً، وقد تكون طبيعة المهنة سبباً في هذا التحديد أحياناً.

وقد حافظت الحرف على درجاتها التقليدية الثلاث، من «مبتدئ» إلى «صانع» (أو خليفة) إلى «أستاذ» (أسطة أو معلم). وللحرفة شيخ يمثلها أمام السلطة، وهو مرجعها، وهو مسؤول عن «حفظ ارتباط الكار»، ويحاسب من يخل بحق الصنعة، ويلاحظ توفير العمل للأعضاء. ويكون «الصناع» جمهور الحرفة، وإليهم استنادها، وبهم «يحفظ سر المعرفة في الفنون والصناعات». وللحرف شبه

(٤) انظر: Albertine Jwaideh, «Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq», *Middle Eastern Affairs*, no. 3 (1963), pp. 106-137; George Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Leiden: E. J. Brill, 1965), pp. 326 ff, and

محمد سلمان حسن، التطور الاقتصادي في العراق: التجارة الخارجية والتطور الاقتصادي، ١٨٦٤ - ١٩٥٨ (صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٦٥)، ص ١٩١ - ١٩٩.

مجلس من شيوخها، فهم الذين ينتخبون شيخ الحرفة، وإن أصبحت رئاسة الحرف في الغالب وراثية في عائلة معينة في هذه الفترة، ولهم الرأي في تحديد أسعار الحرفة، وربما في تحديد أجور الصناع. وهناك ما يشعر أن هؤلاء الصناع كانوا يثرون على المعلمين أحياناً طلباً لزيادة الأجور. وقد يكون للحرف كلها رئيس أعلى يمثلها باسم «شيخ المشايخ»، كما هو الحال في دمشق، أو أن يكون لكل مجموعة من الحرف شيخ أكبر.

ولكل حرفة مراسيم في الانتساب والتدرج في المراتب، وهي مراسيم لم تتغير إلا قليلاً عما نراه في القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي. وللتنظيم الداخلي للحرفة أهميته، ففيه ضمان للوضع المهني للفرد، وحماية للحرفة من التجاوز الخارجي، وتأكيد لمستوى مهني وقيم يلتزم بها أفراد الصنف. وللحرفة قيمها ومقاييسها، وهي مهنية ودينية، متأثرة بوضوح بتقاليد الفتوة، وكان أثر الطرائق الصوفية يتيماً فيها. ولكنه خف في القرن التاسع عشر.

ويبدو أن الرقابة على الأصناف والحرف ازدادت في هذه الفترة، وكثر تدخل الدولة في شؤون الحرف، واشتد في القرن السابع عشر، وبصورة أخص في القرن التاسع عشر ما أفقدها الكثير من استقلالها، وقلل من كفاءتها ومن دورها في الحياة العامة^(٥). وإذا كانت المدينة تنقسم اجتماعياً إلى حرف وأصناف، فإنها من ناحية خططية سكنية تنقسم إلى أحياء. وهذه الأحياء مجموعات سكنية موزعة على أساس النسب أو الدين أو المهنة، ولكل حي أو محلة حارة أو أكثر، ولها سوقها ومسجدها وحمامها، على الرغم من أن المدينة لها أسواقها الرئيسية المشتركة. وللمحلة رابطتها وأهميتها الاجتماعية، ولكنها لا تتعارض بحال مع رابطة المهنة التي تكون عادة أوسع من المدينة. وقد يكون للمحلة أبوابها، ولها ممثلها.

لقد حفظت هذه التنظيمات في المدن نوعاً من الكيان الذاتي لسكانها، وشيئاً من الاعتداد بالشخصية الفردية والعامة، ولدينا أمثلة من مظاهر الحيوية في المدن، أو الوقوف أمام الخطر المشترك، أو مواجهة تعسف السلطة أو رد الاعتداء.

٣١ - وحين ننظر إلى التجارة والصناعة نرى الاتجاه للانحدار واضحاً.

لقد سيطر العرب على طرق التجارة بين أوروبا والشرق الأقصى قروناً، وكان

(٥) انظر: الياس عبده قدسي، تبة تاريخية عن الحرف الدمشقية (لبن: [بريل]، ١٨٨٥)، ص ٧ - ٣٤، حيث نجد وصفاً للحرف في دمشق زمن الكاتب. وعن الحرف في مصر، خصوصاً في القرن التاسع عشر، انظر: Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times*, Oriental Notes and Studies, no. 8 (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1964).

لذلك أثره الكبير في اقتصاد المنطقة. وكانت السفن العربية تسيطر على الملاحة في المحيط الهندي والبحر الأحمر وخليج البصرة. وتؤدي التجارة دورها في رخاء البلدان التي تمر بها، وخصوصاً سوريا ومصر، فبالإضافة إلى الأرباح التجارية، كان لضرائب المرور دورها في المالية العامة.

ولكن النشاط الأوروبي في أواخر القرن الخامس عشر فتح لأوروبا آفاقاً جديدة للتجارة والثراء. بدأ ذلك باكتشاف أمريكا، ومع خطورة هذا الحدث فإنه كان مرحلة على طريق الهند. وفي نهاية القرن الخامس عشر فتح البرتغاليون الطريق المباشرة إلى الهند، وحاولوا السيطرة على التجارة بين أوروبا والشرق الأقصى من جهة، ومنع وصول البضائع إلى العرب بكل سبيل من جهة أخرى، ودخلوا معركة ضارية استمرت أكثر من نصف قرن، وسيطروا على الملاحة في المحيط الهندي، وعلى مداخل خليج البصرة والبحر الأحمر. ولم يتمكن العثمانيون الذين خلفوا المماليك جزئياً في المعركة من كسر الطوق الذي فرضوه. ومن جهة ثانية تمكن البرتغاليون من إيصال البضائع إلى أوروبا بأسعار تقل عن أسعار البضائع التي كانت تمر بالبلدان العربية وتدفع رسوماً كثيرة. وهكذا وجهوا ضربة شديدة إلى اقتصاد المنطقة ورخائها النسبي.

وفي مطلع القرن السادس عشر بدأ التغلغل الغربي في الدولة العثمانية بصورة أخرى. إذ إن تقرب الفرنسيين من الباب العالي للتحالف ضد أسبانيا تحول بدبلوماسية لبقة إلى معاهدة تجارية سنة ١٥٣٤ تلطف بها الباب العالي بإعطاء التجار الفرنسيين حقوقاً في الدولة العثمانية تضمن لهم حماية أنفسهم وممتلكاتهم وحرية العبادة والتجارة. ولئن بدأ هذا بشكل تفضّل فإنه تحول بعدئذ إلى امتيازات مفروضة. وأنشأ الفرنسيون مراكز تجارية في سوريا ومصر، وسرعان ما حذا غيرهم حذوهم، فأعطيت امتيازات للإنكليز سنة ١٥٨٠، وللهولنديين سنة ١٦١٢ لتتبعهم دول أوروبية أخرى. ونمت التجارة الأوروبية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر في الشرق الأدنى، وتكوّنت لها مراكز خاصة في موانئ ومدن مصر وسوريا تحت حماية القناصل.

ومع ذلك فإن الصناعة، في نهاية القرن الثامن عشر، لم تكن في حالة تأزم بعد، خصوصاً أن صناعة النسيج من القطن والحرير - وهي أهم فروع الصناعة - كانت في وضع حسن، وكان إنتاجها يكفي حاجة الأسواق، بل ويصدر بعضه. ولكن أساليب الصناعة بقيت تقليدية، وبدا أنها لن تستطيع مجارات الصناعة الأوروبية من حيث الأساليب العلمية والتنوع والأثمان. وسرعان ما بدأ الانحدار في

مطلع القرن التاسع عشر، حين بدأت الصناعات الأوروبية تغزو الأسواق، وبخاصة بعد الحرب النابليونية.

ولم يبد من الدولة العثمانية ما يدل على محاولة لمواجهة الأزمة التي تهدد صناعتها، وجاءت المحاولة الجديدة الوحيدة من محمد علي في مصر.

وحاول محمد علي أن ينتقل بمصر من اقتصاد الكفاف (Subsistence Economy) إلى الاقتصاد المركب (Complex Economy) تمثل هذا بثورته في نظام ملكية الأراضي، وبالتركيز على زراعة تعطي محاصيل تجارية، وبتحسين طرق المواصلات لتيسير التجارة. كما إنه سار في التجارة على نظام الاحتكار، إذ كان يشتري الحاصلات من الفلاحين بأسعار محددة، ويبيعها للمصدرين الأجانب بفوائد كبيرة، كما إنه كان يستورد حوالي خمسي البضائع المجلوبة إلى مصر.

وحاول محمد علي عن طريق سيطرته إنشاء صناعة حديثة، وقد بدأ (١٨١٦ - ١٨١٨م) باحتكار الصناعات كافة، فتولى تجهيز الصناع بالمواد الأولية، واشترى إنتاجهم بأسعار محددة وتولى بيعه. ولكن رغبته في تنمية قوة مصر الانتاجية، إضافة إلى حاجة قواته المسلحة ونصيحة بعض الخبراء، جعلته يبنى (بعد سنة ١٨١٨) صناعة حديثة^(٦)، فاستورد الماكائن من أوروبا، وكذا الفنيين، وأنشأ معامل عديدة. وحين دخل عام ١٨٣٠ كانت معاملته تنتج منسوجات قطنية وصوفية وحريرية وكتانية، وتنتج الورق والزجاج والسكر والمصنوعات الجلدية وبعض المواد الكيماوية^(٧)، وبلغ مجموع ما وضعه في الصناعة حتى عام ١٨٣٨ حوالي اثني عشر مليون باون، وكان يشغل ٣٠,٠٠٠ إلى ٤٠,٠٠٠ عامل في مصانعه. وحاول في الوقت نفسه إعداد أناس مدربين تدريباً حديثاً، فأرسل حوالي ثلاثمئة مبعوث إلى أوروبا، وأدخل أضعاف هؤلاء في المدارس الحديثة التي أنشأها لدراسة الطب والهندسة والكيمياء، إضافة إلى الكلية العسكرية والكلية البحرية.

(٦) عبر محمد علي عن وجهة نظره سنة ١٨٣٣ بقوله: «استوليت على كل شيء»، ولكن بهدف أن أجعل كل شيء منتجاً. من كان يستطيع ذلك سواي! من كان في وسعي أن يقدم القروض الضرورية! من كان يستطيع أن يحدد الزراعات الجديدة والوسائل التي ينبغي اتباعها! أظن أن أحداً كان يمكن أن يفكر بأن يأتي إلى هذا البلد بالقطن والحرير وشجرة التوت؟». انظر: مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، مع مقدمة خاصة بالترجمة العربية ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ١٩٧.

(٧) كان لمحمد علي في سنة ١٨٢٨ ثلاثون مصنعاً لغزل القطن ونسجه، وفي الثلاثينيات من القرن كان الإنتاج السنوي لخيوط القطن حوالي ٢٥٠٠ طن، ولنسجته مليون متر. وكانت معامل السكر تنتج ألف طن سنوياً، وأخرجت دار صناعة الإسكندرية ١٧ سفينة حريرية و٥ سفن تجارية.

وهكذا حاول محمد علي أن ينفذ برنامج تصنيع إجباري، وحصل على المال اللازم من أرباح احتكاراته للتجارة، ومن الضرائب والقروض الإجبارية. ويعود نجاحه بالدرجة الأولى إلى الحماية الإدارية لصناعاته.

ولكن الضغط الأوروبي، بمعونة الباب العالي، أزال هذه الحماية، وعرض الصناعة الناشئة إلى منافسة الصناعة الأوروبية، وبالتالي إلى انهيارها. فلم يكن محمد علي حراً في فرض الرسوم على الواردات، بل كان مقيداً باتفاقيات الباب العالي مع الدول الأوروبية، وبنتيجة ضغط بريطانيا في سبيل حرية التجارة، وضمن أسواق تجارتها عقد الباب العالي معاهدة (١٨٣٨) التجارية (بالتا - ليمن) معها، وهذه فتحت الباب أمام التجارة الأوروبية لقاء رسم قدره ٥ في المئة فقط، فكانت ضربة قاصمة لنظام الاحتكار. وقد حاول محمد علي تجاهلها أول الأمر، ولكنه لم يستطع ذلك بعد عام ١٨٤٠ حين ضربت القوات الأوروبية قواته، وهكذا تعرضت صناعاته للمنافسة الأوروبية، فبدأت تضعف، ولم تعش بعد وفاته.

إن انهيار مشاريع محمد علي يشير إلى نقطة أساسية، وهي أثر الضغط الأوروبي، وعدم توافر السيادة السياسية. وزاد تعرض مصر للضغط المالي الأوروبي حتى عام ١٨٨٢م حين فرضت عليها الحماية البريطانية. ومن جهة ثانية فإن التباين بين التغييرات التكنولوجية والاقتصادية التي أدخلها محمد علي وبين الوضع الاجتماعي والاقتصادي الموروث كان له أثره في فشل محاولته.

ولم تجر محاولة أخرى جدية في الدولة العثمانية لمواجهة الخطر الأوروبي بإنشاء صناعات حديثة، وصارت الصناعة تواجه أزمة واضحة بعد الربع الأول من القرن التاسع عشر، وما جاء منتصف القرن حتى تدهور وضعها، وأخذت أنوال النسيج في الموصل وحلب تتقلص، ولم يعد إنتاجها يكفي للسوق المحلية. وتدهورت الصناعات العائلية حتى أوشكت على الانهيار في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لقد اكتسحت الثورة الصناعية الأوروبية الأسواق، ولم يبق في البلاد إلا آثار من الصناعات الموروثة.

ويبدو أن الدولة العثمانية لم تجد في تشجيع الصناعة، وإنما قامت ببعض التدابير البسيطة. ففي عام ١٨٦٢ زادت الرسوم على البضائع المستوردة من ٥ في المئة إلى ٨ في المئة (وأخيراً جعلتها ١١ في المئة في ١٩٠٧)، ولكن ذلك لم يفد إذا تذكرنا أن الضريبة على الصادرات كانت ١٢ في المئة. وحاولت تكوين جمعيات للمنتجين، وأنشأت لجنة لتشجيع الصناعة بإعفاءات من الضرائب وإعفاء الأدوات المستوردة، وبتفضيل الصناعة المحلية، ولكنها عادت في سنة ١٨٧٤ فألغت اللجنة، ولم تنجح

المحاولة، وكان لقلّة رأس المال وقلّة الخبرة أثرهما. لقد أستطاعت الثورة الصناعية والرأسمالية الجديدة ضرب الصناعات في الدولة العثمانية، كما كان للامتيازات الأجنبية وللنفوذ الغربي أثرهما الكبير^(٨).

وحصلت تطورات في البلدان العربية متماثلة في الاتجاه، مختلفة في الدرجة. فنحن نلاحظ أن الزراعة وتربية الحيوان أصبحتا عماد الحياة الاقتصادية لأهل البلاد، واتجه الوضع إلى التركيز على المنتجات التي تحتاجها السوق المحلية والخارجية مثل الحبوب والتمور والصوف في العراق، والقطن وقصب السكر في مصر، والحرير والقطن في سوريا. وساعد على هذا الاتجاه طلبات الأسواق الخارجية، وتحسين وسائل النقل مثل إنشاء السكك الحديدية، كما في مصر (١٨٥٣ - ١٩١٣)^(٩) ولحد أقل في سوريا، وإنشاء خطوط التلغراف، وتوسيع الموانئ، أو إحداث موانئ جديدة (ميناء الإسكندرية، بور سعيد، بيروت) وتوافر النقل بالسفن البخارية مع أوروبا، أو في الداخل (في دجلة)، وتوسع حجم التجارة بصورة ملحوظة.

واتجه الاقتصاد على العموم من اقتصاد طبيعي قائم على الاكتفاء الذاتي الزراعي إلى اقتصاد السوق (Market Economy)، وإلى الإنتاج الزراعي لغرض السوق، وذلك بتأثير الرأسمالية الأوروبية. ولهذا الاتجاه ظواهر مشتركة بان أثرها كلها في فترات متباعدة، وهي:

- (١) زرع المحاصيل التجارية للتصدير أو لتزويد المدن. (٢) تفكك الملكية المشتركة في الأرض وحلول الملكية الخاصة محلها وهو سبيل يؤدي إلى التفاوت في الثروة. (٣) قيام مجموعة نامية من التجار والمرابين والعملاء الماليين المشتغلين بالتجارة الداخلية والخارجية. (٤) تحسين وسائل النقل. (٥) توسع الحياة المدنية. (٦) انهيار الصناعات اليدوية نتيجة المنافسة الخارجية.

وقد انهارت الصناعات اليدوية، إلا القليل منها، نتيجة غزو الصناعة الغربية

(٨) وانحدرت الدولة العثمانية في طريق التبعية لرأس المال الأجنبية، وجاء مرسوم ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر سنة ١٨٨١ ليعطي السيطرة الكاملة على اقتصاد البلاد لمؤسستين أوروبيتين هما المصرف الامبراطوري العثماني والدين العام العثماني، وليعفي المشروعات الأجنبية من كل ضريبة إلا ضريبة العقارات.

(٩) كان جل المشروعات الرأسمالية في الامبراطورية العثمانية أجنبياً يعمل برأسمال أوروبي، أو برأسمال يملكه أفراد من أقليات وثيقة الصلة برأس المال الأجنبي. ففي عام ١٩١٣ كان في الامبراطورية ٣١٩ مشروعاً صناعياً مسجلاً، منها ٢٤٢ عاملة، فكان ١٠ في المئة من رأسمالها للأوروبيين، و٥٠ في المئة لليونانيين، و٢٠ في المئة للأرمن، و٥ في المئة لليهود، و١٥ في المئة فقط للعثمانيين المسلمين. انظر: *The Economic History of the Middle East, 1800-1914; a Book of Readings*, edited and with introductions by Charles Issawi (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1966]), p. 128.

وموقف الدول العثمانية السليبي منها، ومعاداة الغرب لقيام صناعة محلية. ومع أن رؤوس أموال أجنبية دخلت البلدان العربية، فإنها انصرفت عادة إلى التجارة، وأحياناً إلى الأرض (كما في مصر)، ولم يدخل الصناعة منها إلا نزر يسير. ولم يبد أهل البلاد رغبة في دخول هذا الميدان.

وحين ننظر إلى التجارة نلاحظ الظاهرة نفسها، إذ إن جل رأس المال فيها أوروبي، أو مرتبط به. فالمراكز التجارية التي أنشأها الأوروبيون في ظل الامتيازات، وقلة الضرائب التي يدفعونها بالنسبة إلى أهل البلاد، أدت إلى أن تكونت حولها برجوازية من أناس ارتبطوا بهم، وحصلوا بواسطتهم على نوع من الحماية. يقول فولني في وصفه لسوريا عام ١٨٧٥ «كل التجارة تقريباً في سوريا بيد الفرنج واليونان والأرمن، والمسلمون بعيدون عنها لا لسبب إلا لعرقلة الحكومة. فالضريبة على الأوروبي ٣٠ في المئة، بينما هي على العثماني ١٠ في المئة، أو على أحسن حال ٧ في المئة. وبعد أن يدخل الأوروبي بضاعته فإنه حر في نقلها، ولا يدفع أي ضريبة أخرى، بينما العثماني يدفع. والفرنسيون وجدوا أنه يناسبهم أن يستخدموا المسيحيين اللاتين وكلاء (Agents)، وشملوهم بالامتيازات فهم لا يخضعون لسلطان الباشا ولا للعدالة التركية، فلا يمكن نهبهم. ومن كانت عنده شكوى تجارية عليهم جاء بها إلى القنصل الأوروبي. فهل تعجب لتخلي المسلمين عن التجارة لخصومهم!»^(١٠). ونذكر على سبيل المثال أن البيوت التجارية الرئيسية في العراق قبيل الحرب العامة الأولى كان جلها أوروبية، والباقية يهودية، وواحد فقط عثماني (عراقي)^(١١).

وهكذا نرى أن البلدان العربية فقدت حريتها السياسية، وشهدت قروناً من التبعية والتحكم الأجنبي. واعتمد الأجانب على جماعات محدودة ترتبط بهم من ممالك وفئات متعاونة منتفعة.

وأهمل نظام الري، وهو عماد الزراعة في بعض البلاد، ما أدى إلى تقلص الأراضي الزراعية. وإذا أضيف إلى ذلك الاستغلال وثقل الضرائب، أدركنا سبب توسع القبيلة وإرباك الفاعليات الحضرية.

وأصبحت البلاد وخيراتها نصيب الأجنبي والدخيل. وقد لاحظنا صوراً من

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١١) كان سبعة منها أوروبية (٣ إنكليزية، ١ ألماني، ١ نمساوي، ١ فرنسي، ١ مجري)، وخمسة منها يهودية، انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٥، وحسن، التطور الاقتصادي في العراق: التجارة الخارجية والتطور الاقتصادي، ١٨٦٤ - ١٩٥٨، ص ٢٠٦ وما بعدها.

استغلال خيرات الأرض بطريق الإقطاع - العسكري أو الإداري - والضمان الذي بدا واضحاً مع التحكم الأجنبي واستحلال عامة الزراع إلى درجة ثانية، مؤجرين للمقطع. وحين تقلص الإقطاع العسكري، ظهر الالتزام ليقوم بدور مماثل. وسرعان ما مهد العثمانيون وأسرّة محمد علي لظهور إقطاع جديد، لشيوخ القبائل والملاكين من المدن، وازداد تركيزاً وسعة في النصف الأول للقرن العشرين، وأحل استغلالاً جديداً.

ومع أن التجارة بقيت تكون جانباً من النشاط الاقتصادي له أهميته، إلا أن ضعف الإدارة، وخطر الطرق، ونشاط البدو، والضرائب أدت إلى تقلصها كثيراً. وساعد على ذلك تدهور الصناعة وعدم عناية السلطة بها. وقد أدى التوسع الغربي ورأس المال الأوروبي إلى السيطرة على طرق التجارة الرئيسية، ثم التغلغل في البلدان العربية، وغزو أسواقها. كما إنه بدوره تعاون مع فئات ترتبط به. وكانت نتيجة ذلك ضرب الصناعة المحلية وتفكيك روابطها. وحين ازداد النشاط التجاري في القرن التاسع عشر كان ذلك بسبب حاجة الأوروبيين إلى المواد الأولية، وإلى تصريف بضائعهم. ورافق ذلك سيطرة الأوروبيين ووكلائهم، أو عملائهم المحليين على التجارة، وانكماش أهل البلاد عن النشاط التجاري، والالتفات إلى الزراعة المعنية بطلبات السوق.

وأما المدن فقد تقوقعت على نفسها في حالة ركود، وتجمع سكانها في أصناف وحرف هدفها الأول حماية نفسها والتعاون بين أفرادها. ولكنها تنظيمات لا تسمح بأي تقدم أو إبداع، كما إنها لم تجد من السلطة إلا الشك والرقابة.

ومن الواضح أن نظرة الأهليين إلى السلطة كانت سيئة، يرون فيها نموذج التحكم والجبابة والاستغلال، وكانوا يعبرون عن ذلك كلما سنحت الفرصة، بثورات أو اضطرابات فلاحية أو قبلية متكررة. وإذا كان الوضع القبلي وما يرتبط به من مفاهيم من أسباب مقاومة السلطة الأجنبية وتحديها، فإن انتظام عامة سكان المدن في أصنافهم وحرفهم يمثل جانباً آخر للمقاومة، حتى كانت هذه التنظيمات جذوة لحركات شعبية.

خاتمة

٣٢ - وبعد هذا العرض الموجز العام للتاريخ الاقتصادي، يحسن بنا أن نلقي نظرة شاملة على الموضوع، وبهذا المفهوم نلاحظ ما يلي:

١ - إن العرب لم يكونوا في وضع اقتصادي اجتماعي واحد قبل الإسلام، بل كانت بعض مجتمعاتهم تجارية، وبعضها زراعي إقطاعي، وبعضها رعوي، وكانت اللغة الواحدة، وقدر من الثقافة والعرف، هي الرابطة المشتركة.

وجاء الإسلام ليوحد العرب من بدو وحضر في كيان سياسي، وليعطيهم قيماً ومثلاً ونظرة جديدة للحياة ورسالة يحملونها. وكان الإسلام في إطار العربية أساس نشاطهم الفكري وقاعدة بناء مجتمعاتهم وحضارتهم.

واعتبر الإسلام الموارد الطبيعية الأساسية كالأرض والماء والمعادن ملكاً للأمة. وأنكر الاستغلال، وكره الاحتكار وبخاصة في المواد الغذائية. وأكد على العدالة الاجتماعية.

٢ - ونظّم العرب على أساس عسكري للجهاد، فسجلوا في (الديوان)، وخصصت لهم الأعطيات والأرزاق، وأنشئت لهم دور الهجرة والمعسكرات على هذا الأساس، ووضع نظام الضرائب بضوء هذا الاتجاه.

وامتدوا بالفتوح بين أواسط آسيا والأندلس. وكان من آثار الفتوح ضرب الإقطاع القديم وتحرير الفلاحين من رق الأرض. ولئن أفاد عرب المدن من المجالات الجديدة لتنمية ثرواتهم بالتجارة، إلا أن ذلك كان لفترة محدودة، إذ انصرفوا إلى الحكم والإدارة والجهاد، وخف نشاطهم التجاري فترة من الزمن.

وانتقل مركز النشاط العربي إلى الأمصار الجديدة، حيث انتقل العرب إلى حياة الاستقرار وإلى الفاعليات الحضرية. وظهر الاتجاه إلى الاهتمام بالأرض وتملكها، إما

عن طريق إحياء الموات، أو بالشراء، أو التجاوز، أو بإقطاع من أولي الأمر. وأدى ذلك إلى ظهور ملكيات كبيرة للعرب على حساب الملكية الصغيرة، أو الملكية المشتركة، أو على حساب بيت المال، ما ولد قلقاً لدى السلطة وتذمراً في بعض البلاد. وجرت محاولات للحد من ذلك، فكانت محدودة الأثر، ولكنها أدت إلى تثبيت أرض الخراج.

وانتجه الرأي إلى أهمية الأرض حتى أخذ بعض الخلفاء والأمراء يعملون على استصلاح أراض واسعة وتملكها في سبيل تنمية الموارد.

وحين تقترب من نهاية العصر الأموي، نحس بمدى توسع الملكية، وبأثرها الاجتماعي في إحداث فجوة بين أشرف القبائل الذين يمتلكون الأرض وبين عامة الأفراد.

٣ - وفي هذه الأثناء انتشر الإسلام في الأمصار، وكثر عدد الموالى (المسلمين من غير العرب)، ولم يكن هؤلاء من طبقة اجتماعية واحدة، فبينهم التجار والصرافون، ومنهم الكتاب، ومنهم الفلاحون والصناع، ومنهم من برز في العلوم الإسلامية والعربية. وتحالف الموالى مع القبائل العربية لتثبيت محل لهم في المخطط الاجتماعي، وكانوا يوالون قبائلهم ويتعاونون معها ويشاركونها حتى في حروبها وثوراتها.

ويبدو أن جل الحرف والصناعات والفلاحة كانت بيد الموالى. وهذا يصدق أيضاً على التجارة ولحد ما على الصيرفة. وكانت هجرة الفلاحين الموالى من الريف إلى المدينة ظاهرة متنامية، وهي ظاهرة طبيعية بالنسبة إلى الحياة في المدن والمجالات الواسعة التي تقدمها، وقد تزداد في أوقات الاضطراب والثورات.

وليس لدينا ما يشعر بصراع يذكر بين العرب والموالى في صدر الإسلام، أو ما يدل على اضطهاد للموالى. ذلك أن الأحزاب التي تكونت كانت عربية، نشأت حول مفهوم السلطة، وأساسها الخلافة، وشعارها السير على الكتاب والسنة. وقد انضم البعض من الموالى إلى الأحزاب، كما شارك الآخرون مواليتهم (حلفاءهم) العرب في خصوماتهم وثوراتهم. ولكن الموالى لم يجدوا إلا مجالاً محدوداً في المراكز الإدارية العالية أو في الجيش، ولم يسجلوا في الدواوين كالعرب. وعلى الرغم من اشتراك مجموعات منهم في صفوف المقاتلة على الحدود الشرقية والغربية، إلا أنهم لم يعاملوا مثل العرب في العطاء، ويبدو أن هذه الحالة وبضوء مبادئ الإسلام، كانت مثار شكوى بينهم. ويبدو أن وعياً حضارياً وعنصرياً بدأ بين فئات من الموالى قبيل نهاية العصر الأموي، كما يتضح من ثورات البربر في شمال إفريقيا وأواخر

الربع الأول للقرن الثاني للهجرة. والمهم في الأمر أنه لم تقم ثورات بين الموالي ضد العرب في العصر الأموي.

وأما أهل الذمة، فإنهم تركوا يتبعون شرائعهم وعرفهم بإشراف رؤسائهم. وكانوا يتمتعون بحرية العبادة والملكية. وقد استعان بهم العرب في الشؤون المالية، وأحياناً الإدارية، وانصرفوا إلى الفاعليات السلمية، مالية ومهنية.

وامتلك بعض العرب الأراضي في أرجاء بلاد الخلافة. ومع أن البعض منهم سكن على الأرض، إلا أن الأغلبية كانت في المدن، ولها من يتولى عنها الإشراف على زراعة الأرض. ويبدو المجتمع العربي في أواخر العصر الأموي مجتمعاً منصرفاً للقتال أو الإدارة، مع صخب التقاليد القبلية، إلا أنه في الواقع، ونتيجة الحياة الحضرية، وتغلغل المفاهيم الإسلامية في حياته، شهد تضعف الأسس والروابط القبلية، وضعف الروح العسكرية، وبدأ يتجه إلى الزراعة، ويرنو إلى الفاعليات الاقتصادية الأخرى.

٤ - وجاءت الثورة العباسية، في إطار الصراع على السلطة، ولكنها في الواقع انطوت صراحة أو ضمناً على التحولات الاجتماعية وعلى التطلعات الجديدة، ولذا كانت آثارها بعيدة المدى. فقد أنهت الثورة العباسية انفراد العرب بالسلطة، وأشركت الموالي (أو بالأحرى أشرافهم) في الحكم، كما إنها غيرت أساس تكوين الجيش، فلم يعد الجيش عربياً، ولم يعد يعتمد على استعداد القبائل، بل صار جيشاً نظامياً فيه العرب وغيرهم على أساس دائم. وثبتت الثورة الحكم على أساس وراثي في الأسرة العباسية، ولم يعد للمناصب الكبرى في الإدارة (كمنصب الإمارة) صلة بالمركز الاجتماعي أو السند القبلي، بل صارت تعتمد على الأسرة الحاكمة والولاء لها بالدرجة الأولى.

٥ - ونشطت الفاعليات السلمية، وبخاصة الزراعة والتجارة. وهنا نلاحظ رغبة في التوسع في ملكية الأراضي، يرافقها ازدياد الاستقرار على الأرض. وقد توسعت الملكيات الكبيرة وزادت، ويبدو أن ذلك كان على الأكثر في إحياء الأرض الموات (كما في منطقة البصرة ومنطقة الكوفة) وبالشراء. وليس لدينا ما يدل على تشجيع الحكم لهذا الاتجاه، إذ لم يكن ذلك في مصلحته، بل أنه في البداية صادر الأراضي والضياح العائدة للأمويين ولم يعطها لأفراد الأسرة الحاكمة، بل سجلها أراض (سلطانية) للخليفة، يرجع واردة إلى بيت المال. كما إن الخلافة - في دور قوتها - كانت تحاول بين الحين والآخر، حماية الفلاحين من عسف الجباة أو تجاوز العمال، كما تحاول إعادة النظر في الخراج لتخفيف وطأته، كما فعل المهدي

والرشيد والمأمون. كما إننا لا نرى الإكثار من منح الإقطاعات من قبل الخلفاء، كما كان الحال في العصر السابق، بل أن التوسع حصل في الأراضي السلطانية، وهي لبית المال وليست شخصية. ومع ذلك فإن الاتجاه نحو الملكية ازداد قوة بين العرب وبين غيرهم كالفرس في إيران مثلاً، حتى أن بعض الثورات في إيران (كثورة بابك) في العصر العباسي الأول جعلت من برامجها أخذ أراضي الملاكين الكبار وتوزيعها على الفلاحين.

وعلى كل، يبدو أن جل الأراضي كان إما ملكية مشتركة، وهذا شأن الكثير من القرى، أو ملكيات صغيرة، وكان الصنف الأول منها خراجياً. ولكن تطورات أخرى ساعدت على تراجع الملكية الصغيرة، منها عسف الجباة الذي كان يضطر البعض من الملاكين الصغار إلى (إلجاء) أراضيهم إلى المتنفذين وتسجيلها باسمهم للتخلص من الظلم أو للتهرب من الضريبة، ما أدى أحياناً إلى تحول الملاكين الأصليين إلى مزارعين للحماة. حصل هذا بدرجة محدودة في السواد وعلى نطاق أوسع في جهات أخرى مثل فارس. وهذا الاتجاه ينشط حين تضعف الرقابة على الجباة. وأهم من ذلك نشاط التجارة ورغبة التجار في ضمان مورد ثابت لأولادهم، وبخاصة حين تكون أموالهم عرضة للمصادرة، وذلك باقتناء الأرض.

٦ - والتطور الرئيسي الذي برز في العصر العباسي هو نشاط التجارة، وظهور طبقة رأسمالية من بين التجار. ولم يكن هذا النشاط قاصراً على بلاد الخلافة المترامية والتي كونت شبه سوق مشتركة، بل امتد خارج أراضيها، وتمثل في مستعمرات ومراكز تجارية امتدت إلى الهند وأواسط آسيا والصين وشرق إفريقيا، بل ووسع تعامله مع الأراضي البيزنطية وأجزاء من أوروبا. وظهرت نماذج مختلفة من الشركات، كما حصل تطور كبير في نظام الائتمان، وقام الصيارفة والجهاذة بدور مشهود في تيسير التعامل التجاري، حتى أن التجار لم يحتاجوا في بعض الموانئ إلى الدفع النقدي في التعامل، بل اكتفوا بالصكوك والحوالات (السفاتيح)، وكان الصرافون والجهاذة يتولون تصفية المعاملات. وكان هذا النشاط واضحاً منذ النصف الثاني للقرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي، بل وتطور الأمر إلى إنشاء مصرف رسمي للدولة في مطلع القرن الرابع الهجري لتيسير أمورها المالية وتدعيمها.

وأثر هذا التطور في الأدب، وفي كتب المخارج والحيل الفقهية، التي حاولت تذليل بعض الصعوبات أمام عمليات الائتمان والتجارة. ولقي التجار تشجيعاً من الدولة، ولكنهم بدورهم أثروا في الإدارة لتيسير مصالحهم ومعاملاتهم المالية.

٧ - وظهرت قوة جديدة نتيجة التطورات الاقتصادية هي قوة العامة في المدن. فقد توسعت المدن اتساعاً ملحوظاً في مجالات العمل فيها، وفي تضخم عدد سكانها. وكانت المدن مراكز الحرف والمهن، وصارت مسرحاً لحركة عمالية واضحة، وتمثلت في قيام تنظيمات الحرف والأصناف، وفي ظهور تنظيمات عنيفة هي تنظيمات العيارين والشطار التي نمت وانتظمت إلى حركات الفتوة والأخية، وكان لها دور يذكر في التاريخ الإسلامي (كما في العراق وسوريا والأناضول وإيران).

ونشطت الصناعة في المدن، وساعد على ذلك التبادل التجاري واختصاص كل بلد بصناعات معينة. وكان الصناع يشتغلون في حوانيت، أو في البيوت بمجموعات صغيرة، وقد يكونون بمجموعات كبيرة نسبياً، ولكنها على كل حال صناعات يدوية.

وكان الأساس العام للاقتصاد أساساً نقدياً، يقوم على الذهب (كما في مصر)، أو على الفضة (كما في إيران)، أو على كليهما (كما في العراق)، بحسب اختلاف البلاد وبضوء تطورها.

لقد تبلورت التطورات التي أشرنا إليها في القرنين الثالث والرابع للهجرة/ التاسع والعاشر للميلاد. وبدأت خطوط التباين الاجتماعي مرتبطة بوضوح بالإمكانات المادية. فقد صنف إخوان الصفا الناس في رسائلهم على أساس مادي، بين صناع «يعملون بأبدانهم وأدواتهم»، وتجار «يتبايعون بالأخذ والعطاء، وغرضهم طلب الزيادة في ما يأخذون على ما يعطون»، وأغنياء يملكون المواد الأولية ويشتررون البضائع المنتجة^(١). وقامت الحركات الاجتماعية تمثل هذا الواقع، فالزنج يثورون على استغلال إقطاعي بشع، والعيارون والشطار يثورون على الأغنياء والسلطة، والحركة الإسماعيلية تقوم باسم العدالة الاجتماعية وتلف حولها الفئات الدنيا من صناع وفلاحين وحتى البدو ضد استغلال التجار والإقطاعيين والسلطة، وإخوان الصفا يتخذون التوعية الثقافية سبيلاً لتغيير المجتمع.

وهكذا نرى قيام رأسمالية تجارية صيرفية نشطة، وإقطاع مستغل واضح، وحركة عمالية لم تكن نتيجة تجمع في مصانع، بل نتيجة تجمع في أسواق وأحياء خاصة، وثورات اجتماعية صاخبة، وبدلاً من أن يسير التطور وجهته، نرى توقفاً فيه ثم تراجعاً.

٨ - بدأ التسلط الأجنبي، حين سيطر البويهيون على قلب الخلافة، فضعف

(١) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج ١، ص ٢٢١.

النشاط التجاري، وانكششت المؤسسات الصيرفية، وتقلص دور النقد في معاملات الدولة، وبدأ الاتجاه نحو الإقطاع العسكري، وذلك في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ليصبح الخط السائد في البلدان العربية لحوالى سبعة قرون (بويهون، سلاجقة، أيوبيون، إيلخانيون، مماليك، عثمانيون). وتدهور الاقتصاد النقدي ليحل محله بشكل أو بآخر وبالتدريج اقتصاد زراعي، إقطاعي.

وتركز هذه الصورة بسيطرة الغرب في العصر الحديث على طريق التجارة إلى الهند، ثم بتغلغل النفوذ الغربي في البلدان العربية، وغزوها بامتيازاته وبثورته الصناعية، وباندفاع رؤوس أمواله وبضائعه ليضرب صناعته، وليكرس وضعاً زراعياً يوقر له المنتجات الأولية ويكون سوقاً له، وليشجع فئة تابعة من التجار والمرابين تدور في فلكه، وليقف في وجه أي نشاط صناعي، حتى إذا تحررت بعض البلدان العربية، وجدت نفسها متخلفة وضعيفة وليس أمامها إلا أن تخطط تخطيطاً اقتصادياً يتخطى التخلف ويسرع الخطو ويوفر لها الرخاء والعدالة الاجتماعية.

٩ - إن فقدان الحرية والاستغلال الأجنبي كان لهما دور رئيسي في انحراف خط سير المجتمع العربي عن سبيله السابق. وبعد قرون، وحين بدأ الغزو السياسي الاقتصادي الأوروبي، انهارت المحاولة المفردة التي قام بها محمد علي لمواجهته أمام الضغط الأوروبي، بل التدخل المسلح وتأكيد الامتيازات وفتح الباب للصناعة ورأس المال الغربي المتوثب لغزو البلاد.

إن التسلط الأجنبي واضح الأثر، ولكننا قبل هذا وبعده، نرى عوامل أخرى جعلت خط التحول الاقتصادي في البلدان العربية عبر تاريخها يختلف عن مثيله في الغرب، وهذه تحتاج إلى بحوث ودراسات، ولكننا نرى أن من هذه العوامل:

أ - أن العرب ألغوا مفهوم رق الأرض، من (أقنان) في الأراضي الساسانية، و(Coloni) في الأراضي البيزنطية، واعتبروا الفلاحين أحراراً، وبذلك أزالوا ركناً من أركان الإقطاع المعروف.

ب - إن جل الأراضي اعتبرت ملك الأمة ووقفاً عليها. وإن حصلت على ملكيات واسعة فهي من إحياء الموات، أو بإقطاع من الخلفاء أو بالشراء. وكان إحياء الموات والإقطاع ظاهرة واضحة في صدر الإسلام، ثم تضاءلت بعد ذلك وبقي مجال الشراء وعوامل ثانوية. ولكن تحديد الأرض الخراجية أو تشيبتها بنهاية القرن الأول، حد من ذلك من ناحية شرعية وما تلاه إنما هو تجاوز. وهذا يشير إلى الحد من توسع الملكية الكبيرة.

وكنتيجة لذلك فإن الدول المتتابعة تمسكت بحق ملكية الدولة للأراضي الخراجية، وحين اتجهت إلى الإقطاع لم تذهب إلى جعله وراثياً، بل اعتبرت وارد الأرض بدلاً من خدمات تؤدى، مدنية أو عسكرية. وهذا أوقف أساساً آخر للإقطاع، وإن حصل ما يخالف ذلك اعتبر تجاوزاً على حقوق الدولة، وأنهى في أول فرصة.

ج - إن النظرة إلى الأرض الخراجية ساعدت على بقاء الملكية المشتركة في القرى، ومنعت هي والأوضاع الاجتماعية من تحولها إلى ملكيات خاصة، إلا في ظروف النصف الثاني للقرن التاسع عشر بعد إعلان التنظيمات العثمانية وقيام محمد علي في مصر.

د - وكان للتجارة دوماً أثرها الكبير في الحياة الاقتصادية، طيلة فترة السيادة العربية، واستمر لفترة بعد ذلك. فلم ينغلق الاقتصاد العربي على نفسه، ولم ينكمش في دائرة الزراعة أو الإقطاعية إلا في فترات محدودة بعد تعرضه لفقدان خطوطه التجارية وحرية حركته، كما حصل بعد الغزو البرتغالي، وكما وقع وبصورة خاصة في القرن التاسع عشر.

هـ - إن مفاهيم العدالة الاجتماعية في الفكر العربي الإسلامي أدت دورها في التطور الاقتصادي للمجتمع. فقد أنكرت الاستغلال، وحدت التعامل بالربا، وجعلت التعليم مجانياً ومفتوحاً للجميع، وهيأت شعاراً وتبريراً متجددين للثورة على الطغيان والاستغلال، وكانت قوة دافعة للحركات الاجتماعية.

و - ومن مفاهيم العدالة الاجتماعية، إن المصادر الرئيسية للثروة هي في الأصل ملك الأمة، وعلى الدولة مسؤولية استثمارها، أو توجيه ذلك باسمها بما يحقق فائدة المجموع ولا يدع سبيلاً للاستغلال، ومتى سلكت سبيلاً آخر فهو انحراف يجب إزالته.

ز - ومن مفاهيم العدالة، حرمة العمل وحرية، وقبول التنظيم المهني أداة لحماية المهن ورفع سويتها وإعطاؤها دورها. ومن هنا تتضح أهمية دور الأصناف والحرف في المجتمع، وقبول المهنيين في التنظيمات المهنية، بصرف النظر عن أجناسهم ودياناتهم أحياناً، في أواصر مشتركة من المفاهيم الخلقية. وبضوء ذلك يتضح دورها الخطير في فترات القلق والضعف، كما هو شأنها في القرنين السادس والسابع للهجرة.

ح - ويتضح مما عرضنا خطورة دور الدولة في الحياة الاقتصادية، ومسؤوليتها

الرائدة فيها. إن تاريخ المجتمع العربي يكشف عن هذا الدور، كما إن مفاهيم الحضارة العربية تؤكد. وهذه ناحية لها أهميتها ودورها في سير المجتمع العربي.

وبعد، فإن ما ذكر لا يراد به إلا كشف الجذور، وفهم تطور المجتمع العربي وتجاربه.

إنه محاولة لتقديم عرض تحليلي تاريخي (علمي) للمجتمع العربي، تبررها الحاجة لمثلها.

وعسى أن يكون في هذا العرض ما يساعد على وضوح في التفكير، وعلى أصالة تمكن من رسم طريق أوضح للمستقبل العربي.

المراجع

١ - العربية

كتب

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. تاريخ الكامل. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/[١٨٨٥]. ١٢ ج في ٦.
- ابن الإخوة، ضياء الدين محمد بن محمد. معالم القرية في أحكام الحسبة. نشره ر. ليفي. [د. م. : د. ن.]. ١٩٣٨. (مجموعة تذكارات جب)
- ابن تغربردي، أبو المحاسن يوسف. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٩-١٩٥٦. ١٢ ج.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. حيدرآباد الدكن: دائرة المعارف الإسلامية، ١٣٥٧-١٣٥٨هـ/[١٩٣٨-١٩٣٩م؟]. ١٠ ج.
- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. وفيات الأعيان. تحقيق فرديناند وستنفلد. غوطا: دويرلينخ، ١٨٣٥-١٨٥٠. ٣ ج.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية. عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤-١٩١٨. ٩ ج.
- ابن سلام، أبو عبد القاسم الهروي. الأموال. صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م. ٤ ج في ١.
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. العقد الفريد. صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر. القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣. ٤ ج.
- ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق. مجمع الآداب في معجم الألقاب.

- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه. وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. آمدروز. القاهرة؛ أكسفورد: [د. ن.].، ١٩٢٠-١٩٢١. ٧ ج.
- ابن المعمار، أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم. الفتوة. حققه ونشره مصطفى جواد [وآخرون]؛ قدم له مصطفى جواد. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨.
- ابن ممتي، أبو المكارم أسعد بن أبي مليح. قوانين الدواوين. جمعه وحققه عزيز سوريال عطية. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٣.
- أبو بكر الصولي، محمد بن يحيى. أدب الكتاب. نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه محمد بهجة الأثري. بغداد؛ القاهرة: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ/[١٩٢٢م].
- الأزدي، محمد بن أحمد أبي المطهر. حكاية أبي القاسم البغدادي. باعثناء متر. هيدلبرج: مطبعة كرل ونتر، ١٩٠٢.
- البراي، راشد. حالة مصر الاقتصادية في عصر الفاطميين. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٤٨.
- البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غويتن. القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦-١٩٤٠. ٢ ج في ٤.
- فوج البلدان. [تحرير م. ج. دو غويه]. [ليدن]: مطبعة بريل، ١٨٦٦.
- — — بيروت: [د. ن.].، ١٩٥٧.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. التبصر بالتجارة. دمشق: نشر حسن حسني عبد الوهاب، ١٩٣٢.
- ثلاث رسائل. سعى في نشره يوشع فنكل. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ/[١٩٢٥م].
- الجرتي، علي. تاريخ الصناعة في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٢].
- الحتة، أحمد أحمد. تاريخ الزراعة المصرية في عهد محمد علي الكبير. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠.
- الحريري، أبو محمد القاسم بن علي. مقامات الحريري. طبعة دي ساسي.
- حسن، محمد سلمان. التطور الاقتصادي في العراق: التجارة الخارجية والتطور الاقتصادي، ١٨٦٤-١٩٥٨. صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٦٥.
- الحسني، علي. تاريخ سورية الاقتصادي. دمشق: [د. ن.].، ١٣٤٢هـ/١٩٢٣.

الخوراني، جورج فضلو. العرب والملاحة في المحيط الهندي في العصور القديمة وأوائل القرون الوسطى. ترجمه وزاد عليه يعقوب بكر؛ راجعه وقدم له يحيى الخشاب. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، [١٩٥٨].

خصبك، جعفر حسين. العراق في عهد المغول الايلخانيين، ٦٥٦-٧٣٦ هـ/ ١٢٥٨-١٣٣٥ م: الفتح- الادارة- الأحوال الاقتصادية - الأحوال الاجتماعية. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٨.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. مفاتيح العلوم. نشر فان فلوطن. ليدن: بريل، ١٨٩٥.

الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي. الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض وردبها وغشوش المدلسين فيها. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨ هـ/ [١٩٠٠ م].

الدوري، عبد العزيز. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. ط ٢، منقحة. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤.

——. الجذور التاريخية للشعبوية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠.

——. دراسات في العصور العباسية المتأخرة. بغداد: شركة الرابطة، ١٩٤٥.

——. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٤)

——. التنظيم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة. بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠.

دينيت، دانييل. الجزية والإسلام. ترجمه وقدم له فوزي فهمي جاد الله؛ راجعه إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠.

رودنسون، مكسيم. الإسلام والرأسمالية. ترجمة نزيه الحكيم. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي. معيد النعم ومبيد النقم. الشيباني، محمد بن الحسن. الاكتساب في الرزق المستطاب. تلخيص محمد بن سماعة؛ عرف الكتاب وترجم للمؤلف وعلق حواشيه محمود عرنوس. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٣٨.

——. المخارج في الحيل، نشره يوسف شخت. هانوفر: [د. ن.]. ١٩٤٣.

الشيرزي، أبو الفضائل عبد الرحمن بن نصر. نهاية الرتبة في طلب الحسبة. تحقيق السيد الباز العريني؛ إشراف محمد مصطفى زيادة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.

- الصابي، إبراهيم بن هلال. تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويليهِ الجزء الثامن من كتاب التاريخ له. [حرره مع ملاحظات ومفردات هـ. ف. آمدروز]. بيروت: مطبعة الأدباء الكاثوليكين، ١٩٠٤.
- رسائل الصابي. نشر شكيب أرسلان. بعداً: [د. ن.]. ١٨٩٨.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. اختلاف الفقهاء. باعثناء يوسف شخت. ليدن: [مطبعة بريل]، ١٩٣٣.
- تاريخ الرسل والملوك. [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩-١٩٠١. ١٥ ج.
- طرخان، ابراهيم علي. مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة، ١٣٨٢-١٥١٧. القاهرة: مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٩.
- الغزالي، عباس. تاريخ الضرائب العراقية (من صدر الإسلام إلى آخر العهد العثماني): (١٢ هـ - ٦٣٣ م / ١٣٣٥ هـ - ١٩١٧ م). بغداد: شركة التجارة والطباعة، ١٩٥٨.
- تاريخ النقود العربية لما بعد العهد العباسية. بغداد: شركة التجارة والطباعة، ١٩٥٨.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. فضائح الباطنية. [تحرير اغناس غولدتسهير]. ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٦.
- العلي، صالح أحمد. التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٩].
- فلهاوزن، يوليوس. الدولة العربية وسقوطها. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة. القاهرة: [د. ن.]. ١٩٥٨.
- فلوتن، غيرلوف فان. السيادة العربية والشيعية والاسرائيليات في عهد بني أمية. ترجمه عن الفرنسية ونقده وعلق عليه حسن ابراهيم حسن ومحمد زكي ابراهيم. ط ٢. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٥.
- قدامة بن جعفر، أبو الفرج. الخراج وصناعة الكتابة. باعثناء جان دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٩. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦)
- قدسي، الياس عبده. نبذة تاريخية عن الحرف الدمشقية. ليدن: [بريل]، ١٨٨٥.
- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. صبح الأعشى في صناعة الانشا. كاشف، سيدة اسماعيل. مصر في فجر الإسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية. [القاهرة]: دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

الكرملي، انتاس ماري. النقود العربية وعلم النميات. القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٣٩.

كريستنسن، آرثر. إيران في عهد الساسانيين. ترجمه يحيى الخشاب؛ راجعه عبد الوهاب عزام. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٠٩.
متز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠-١٩٤١. ج ٢. المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. حققه ميخائيل جان دوغويه. ليدن: [مطبعة بريل]، ١٨٧٦. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٣)

المقرئزي، أبو العباس أحمد بن علي. إغاثة الأمة بكشف الغمة. قام على نشره محمد مصطفى زيادة وجمال الدين محمد الشيال. ط ٢. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠.

— الخطة المقرئزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها. القاهرة: دار الطباعة المصرية، [١٢٧٠ هـ / ١٨٥٣ م]. ج ٢.
— شذور العقود في ذكر النقود.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢ هـ. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦.

دوريات

الدوري، عبد العزيز. «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام». مجلة كلية الآداب (بغداد): حزيران/يونيو ١٩٥٩.

٢ - الأجنبية

Books

Aghnides, Nicolas Prodromou. *Mohammedan Theories of Finance*. New York: [n. pb.], 1916.

Amin, A. A. *British Interests in the Persian Gulf*. Leiden: E. J. Brill, 1967.

- Al-Aqiqi, Antun Dahir. *Lebanon in the Last Years of Feudalism, 1840-1868; a Contemporary Account*. With notes and commentary by Malcolm H. Kerr. Beirut: American University of Beirut, 1959. (Publications of the Faculty of Arts and Sciences, Oriental Series; no. 33)
- Baer, Gabriel. *Egyptian Guilds in Modern Times*. Jerusalem: Israel Oriental Society, 1964. (Oriental Notes and Studies; no. 8)
- Bazantay, Pierre. *L'Artisanat à Antioche*. Beyrouth: [s. n.], 1932.
- Bell, Harold Idris. *Egypt, from Alexander the Great to the Arab Conquest; a Study in the Diffusion and Decay of Hellenism*. Oxford: Clarendon Press, 1948. (Gregynog Lectures; 1946)
- Berchem, M. Van. *La Propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers kalifes*. Genève: [s. n.], 1883.
- Cardon, Louis. *Le Regime de la propriete fonciere en Syrie et au Liban*. Paris: Librairie du Recueil Sirey (societe anonyme), 1932.
- Charles-Roux, Fr. *Les Echelles de Syrie et de Palestine au XVIII^{ème} Siècle: Avec 27 planches*. Paris: Libr. orientaliste Paul Geuthner, 1928. (Bibliothèque archéologique et historique/Haut-Commissariat de la République française en Syrie et au Liban, Service des antiquités et des beaux-arts; 10)
- Chiha, Habib K. *La Province de Bagdad*. Le Caire: Impr. de Al-Maaref, 1908.
- Christensen, Arthur. *L'Iran sous les sassanides*. Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1936.
- Claude Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen-age*. Leiden: Brill, 1959.
- Crouchley, A. E. *The Economic Development of Modern Egypt*. London; New York: Longmans, Green, [1938].
- Cuinet, Vital. *Syrie, Liban et Palestine: Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée*. Paris: E. Leroux, 1896.
- Davison, Roderic H. *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.
- Dennett, Daniel C. *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950. (Harvard Historical Monographs, 22)
- Dowson, Ernest. *An Inquiry into Land Tenure and Related Questions: Proposals for the Initiation of Reform*. Letchworth, Eng.: Garden City Press Limited, [1932].
- The Economic History of the Middle East, 1800-1914; a Book of Readings*. Edited and with introductions by Charles Issawi. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1966].
- Encyclopedia of Islam*.

- Fahmy, Moustafa. *La Révolution de l'industrie en Egypte et ses conséquences sociales au 19^{ème} siècle (1800-1850)*. Préf. de Charles-H. Pouthas. Leiden: E. J. Brill, 1954. (Recherches d'histoire économique et sociale moderne; 1)
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice. *La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes*. Paris: P. Geuthner, 1923. (Haut-commissariat de la République Française en Syrie et au Liban, service des antiquités et des beaux-arts, bibliothèque archéologique et historique; t. III)
- Gibb, H. A. R. *Islamic Society and the West; a Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*. London; New York: Oxford University Press, 1950. 2 vols.
- Goitein, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966.
- Grant, Christina Phelps. *The Syrian Desert; Caravans, Travel and Exploration*. London: A. and C. Black, Ltd., 1937.
- Grohmann, Adolf. *From the World of Arabic Papyri*. With a foreword by Shafik Ghorbal-Bey. Cairo: Al-Maaref Press, 1952.
- Hasan, Hadi. *A History of Persian Navigation*. With a foreword by Muhammad Iqbal. London: Methuen, [1928].
- Hershlag, Zvi Yehuda. *Introduction to the Modern Economic History of the Middle East*. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Heyd, W. *Histoire du commerce du Levant au moyen-âge*. Leipzig: O. Harrassowitz, 1885-1886. 2 tomes.
- Hoskins, Halford Lancaster. *British Routes to India*. New York: Longmans, Green and Co., 1928.
- Huzayyin, Suliman Ahmad. *Arabia and the Far East*. Cairo: [n. pb.], 1942. (Société khédiviale de géographie, publications)
- Ionides, M. G. *The Régime of the Rivers, Euphrates and Tigris; a General Hydraulic Survey of their Basins, Including the River Karun, Having Particular Reference to their Lower Reaches within Iraq, with Information for the Use of Irrigation Engineers*. London: E. and F. N. Spon, Limited; New York: Chemical Publishing Company of NY, Inc., 1937.
- Issawi, Charles Philip. *Egypt; an Economic and Social Analysis*. Issued under the auspices of the Royal Institute of International Affairs. London; New York: Oxford University Press, 1947.
- Johnson, Allan Chester and Louis C. West. *Byzantine Egypt: Economic Studies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949. (Princeton University Studies in Papyrology; no. 6)
- Kammerer, A. *La Mer Rouge, l'abyssinie et l'arabie depuis l'antiquité*. Le Caire: Société royale de géographie d'Egypte, 1928.

- Kelly, John Barrett. *Eastern Arabian Frontiers*. New York: Praeger, [1964].
- Lambton, Ann K. S. *Landlord and Peasant in Persia; a Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*. London; New York: Oxford University Press, 1953.
- Lammens, Henri. *Etudes sur le siècle des Omayyades*. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1930.
- _____. *La Mecque à la veille de l'Hégire*. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1924.
- Lapidus, Ira M. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. (Harvard Middle Eastern Studies; 11)
- Latron, A. *La Vie rurale en Syrie et au Liban*. Beyrouth: L'Institut français de Damas, 1936.
- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. London; New York: Hutchinson's University Library, 1950.
- _____. and P. M. Holt (eds.). *Historians of the Middle East*. London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1962.
- Lokkegaard, Frede. *Islamic Taxation in the Classic Period, with Special Reference to Circumstances in Iraq*. Copenhagen: Branner and Korch, 1950.
- Longrigg, Stephen Hemsley. *Four Centuries of Modern Iraq*. Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Makdisi, George (ed.). *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- Musil, Alois. *Northern Negd, a Topographical Itinerary*. New York: American Geographical Society, 1928. (American Geographical Society of New York, Oriental Explorations and Studies; no. 5)
- Nadvi, Syed Sulaiman. *The Arab Navigation*. Translated by Syed Sòabahuddin Abdur Rahòman. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1966.
- Poliak, A. N. *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900*. London: Royal Asiatic Society, 1939.
- Rivlin, Helen Anne B. *Agricultural Policy of Muhammad Ali in Egypt*. Cambridge, MA: Harvard University Press, [1961]. (Harvard Middle Eastern Studies; 4)
- Rockhill, W.W. and F. Hirth. *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. St. Petersburg: Print. Off. of the Imperial Academy of Sciences, 1911.
- Ryckmans, Jacques. *L'Institution monarchique en arabie méridionale avant l'islam (ma'in et saba)*. Louvain: Publications universitaires, 1951. (Bibliothèque du musée; 28)

- Sadighi, Gholam Hossein. *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire*. Paris: Les Presses modernes, 1938.
- Saleh, Zaki. *Britain and Mesopotamia (Iraq to 1914); a Study in British Foreign Affairs*. With a foreword by W. N. Medlicott. Baghdad: Al-Maaref Press, 1966.
- Serjeant, R. B. *The Portuguese off the South Arabian Coast; Hadrami Chronicles, with Yemeni and European Accounts of Dutch Pirates off Mocha in the Seventeenth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Shaw, Stanford. *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962. (Princeton Oriental Studies; no. 19)
- Stripling, George William Frederick. *The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574*. Urbana: University of Illinois Press, 1942. (Illinois Studies in the Social Sciences, vol. xxvi, no. 4)
- Warriner, Doreen. *Land and Poverty in the Middle East*. London; New York: Royal Institute of International Affairs, [1948]. (Middle East Economic and Social Studies)
- Watt, W. Montgomery. *Islam and the Integration of Society*. London: Routledge and Paul, [1961]. (International Library of Sociology and Social Reconstruction)
- Weulersse, Jacques. *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*. [Paris]: Gallimard, [1946]. (Le Paysan et la terre, collection fondée)
- Wilson, A. T. *The Persian Gulf*. Oxford: [n. pb.], 1928
- Ziadeh, Nicola A. *Urban Life in Syria under the Early Mamluks*. Beirut: American Press, 1953. (Publication of the Faculty of Arts and Sciences, Oriental Series; no. 24)

Periodicals

- Cahen, Claude. «Mouvements populaires et autonomisme urbaine dans l'Asie musulmane au moyen age.» *Arabica*: vol. 5, 1958.
- Jwaideh, Albertine. «Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq.» *Middle Eastern Affairs*: no. 3, 1963.
- Lewis, Bernard. «The Islamic Guilds.» *Economic History Review*: vol. 8, no. 1, 1937-1938.
- Massignon, Louis. «L'Influence de l'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives.» *Bulletin d'Etudes Orientales de Institut français de Damas*: 1931.
- Poliak, A. N. «Les Revoltes populaires en Egypte a l'époque des Mamelouks et leurs causes économiques.» *R.E.I.*: vol. 8, 1934.

Conference

Bulletin du sixième Congrès international des Orientalistes, Leiden, 1883. Leiden:
[s. n.], 1884.

Thesis

Haidar, S. «Land Problems of Iraq.» (Doctoral Dissertation, University of London, 1942).

فهرس

- أ -

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد: ٦٤
- ابن بطوطة، شرف الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله: ٧٨
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ٥٧
- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد: ٧٧
- ابن شيرزاد يحيى بن الحسن بن علي: ٧١
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد: ٣٦
- ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق: ٧٧
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: ٥٤
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: ٧٣-٧١
- أبو إسحق الصابي: ٧٦
- أبو بكر الصديق: ١٦، ٤٤
- أبو ذر الغفاري: ١٨
- أبو مسلم الخراساني: ٤٥، ٥٣
- أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم: ٥١
- الأحباش: ١١، ١٢
- الاحتكار: ١٣، ٦٦، ١٠٦، ١٠٧، ١١١
- أحداث ١٨٨٦ - ١٨٨٧ (جبل الدروز): ١٠٠
- الأحناف: ١٣
- إخوان الصفا: ٥٩، ١١٥
- الإسلام: ٨، ١١، ١٣-١٧، ٢٣، ٢٨، ٢٩، ٣١-٣٦، ٤١-٤٣، ٥٢-٥٤، ٥٨، ٦٠، ٦٦-٦٨، ٧٦، ١١١، ١١٢
- إسماعيل (خديوي مصر): ٩٦
- الإسماعيلية: ٥٩-٦١، ١١٥
- أشرس بن عبد الله السلامي: ٣٨

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى :

٢٣، ٥٤، ٧٦

البويهيون: ٨، ٥٦، ٦٢، ٧١، ٧٣،

٧٤، ٧٦-٧٨، ١١٥، ١١٦

البيزنطيون: ١١-١٣

- ت -

التتار: ٨٧

التجارة الأوروبية: ١٠٥، ١٠٧

التصوف: ٧٤

تنظيم «الملأ»: ١٣

تيمورلنك: ٨٧

- ث -

الثقافة العربية: ٥٤

الثقافة العربية الإسلامية: ٥٤

ثورة ابن الأشعث: ٢٢، ٢٣، ٢٧،

٣٤، ٤١، ٤٥

ثورة ابن الزبير: ٢٧

ثورة بابك الخرمي (٢٠١ هـ - ٢٢٢ هـ):

٥٢، ١١٤

ثورة الزنج: ٥٩

ثورة صناع المنسوجات القطنية والحريية

في بغداد (٣٧٤ هـ): ٥٦

الثورة الصناعية: ١٠٨

الثورة العباسية: ٨، ٣١، ٣٦، ٣٩،

٤٤، ١١٣

ثورة علي الكبير (مصر): ٩٥

ثورة الفلاحين (لبنان) (١٨٥٨ -

١٨٥٩): ١٠٠

الاعتزال: ٥٣

اقتصاد السوق: ١٠٨

اقتصاد الكفاف: ١٠٦

الاقتصاد المركب: ١٠٦

الإقطاع: ٦١، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٨٤،

٩٨-١٠٠، ١٠٣، ١١٦، ١١٧

الإقطاع الإداري: ٧٨، ١١٠

إقطاع الاستغلال: ٧٣

إقطاع التملك: ٧٣

الإقطاع العسكري: ٨، ٦٥، ٦٩،

٧٢، ٧٨، ٧٩، ٨٢-٨٤، ٩٤،

٩٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٦

الإقليمية: ١٨

ألبورك: ٨٩

أليدا، الونزدي: ٨٩

الإمامية: ٢٠، ٤٠

امرؤ القيس: ١٢

الأمويون: ١٨-٢٠، ٢٢، ٢٦، ٣٣،

٣٩، ٤٠، ٤٤، ٤٥، ٥١، ٥٢

الانكشارية: ٩٧، ٩٩

أهل الحل والعقد: ٦٦

أهل الذمة: ٣٥، ٤٢، ٥٨، ١١٣

الإيلخانيون: ٨٠، ٨٣، ١١٦

الأيوبيون: ٧٩، ٨١-٨٤، ١١٦

- ب -

البرامكة: ٥٠

البربر: ٣٧، ١١٢

البرتغاليون: ٨٧-٨٩، ١٠٥

ثورة المختار بن عبيد الثقفي (العراق)
٦٤ هـ - ٦٧ هـ: ٢٧

ثورة المنع (١٥٩ هـ - ١٦٣ هـ): ٥٢

- ج -

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:
٥٨، ٥٤

الجزية: ١٦، ٢٣-٢٨، ٣٥، ٣٧ -
٣٩، ٤١، ٧٧، ٨١

- ح -

الحارث بن سريج: ٣٩

الحجاج بن يوسف: ٢٧، ٣٢، ٣٤،
٣٨، ٤١

حركة الأحداث: ٦٤

حروب الردة: ١٤، ١٥

الحروب الصليبية: ٨، ٧٩، ٨٦

الحريري، أبو محمد القاسم بن علي:
٥٥

الحضارة العربية: ١١، ١١٨

حملة أبرهة إلى الحجاز: ١٢

- خ -

خداش: ٤٥

الخراج: ١٦، ٢٢-٢٨، ٣٦، ٤١،
٥١، ٦١، ٧٣، ٨٢، ٨٥، ٩٩

١١٣

الخراسانيون: ٤٩

الخرمية: ٤٢، ٤٥، ٥٢

الخوارج: ١٩، ٢٠، ٣٢، ٣٧، ٣٩،
٤٣، ٤٤، ٥٢

- د -

الدعوة العباسية: ٤٢-٤٥، ٥٠، ٥٣

الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي:
٥٨

دي غاما، فاسكو: ٨٨

ديوان الجند: ١٦، ٣٥

ديوان الخراج: ٨٢

- ر -

الرأسمالية: ١٠٨

الراوندية: ٤٢

الربا: ٥٨، ٦٦، ١١٧

الركود الاقتصادي: ٩١

ريس، بيرى: ٩٠

- ز -

الزكاة: ١٦، ٦٧

الزندقة: ٥٣

الزندقة: ٤٢، ٤٥، ٥٣، ٥٤

الزركيون: ٧٩

زياد بن أبيه: ٣٢

زيد بن علي: ٣٣، ٣٨

الزيدية: ٢٠

- س -

الساسانيون: ١١-١٣، ٢٦

السبكي، تاج الدين أبو النصر

عبد الوهاب بن علي: ٨٦

السخرة: ٣٧، ٧٩، ٨٦، ٩٤، ٩٩

سعيد (خديوي مصر): ٩٦

السلاجة: ٦٢، ٧٦-٧٩، ١١٦

سليم الأول (السلطان العثماني): ٨٩

سليم الثالث (السلطان العثماني): ٩٨، ٩٩

السنة: ٦٤

- ش -

شركة الضمان: ٥٧

شركة المفاوضات: ٥٧

شركة الوجوه: ٥٧

الشطار: ٥٥، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٧٤

١١٥، ٧٦

الشعوبية: ٥٣، ٥٤

الشيبياني، محمد بن الحسن: ٥٨

الشيعة: ١٩، ٢٠، ٣٢، ٤٠، ٤٣، ٦٤

- ص -

الصفويون: ٩٣

صلاح الدين الأيوبي: ٨٠، ٨٣

الصليبيون: ٧٩، ٨٣

الصناعة الأوروبية: ١٠٥، ١٠٧

- ض -

ضرائب المرور: ١٠٥

ضريبة الأرض (ميري): ٩٤

ضريبة البيوت والعقارات: ٨٠

ضريبة التركات: ٨٠

ضريبة التمتع: ٨٠

ضريبة العشر: ٥٦، ٩٦

- ع -

العباسيون: ٣١، ٤٣-٤٥، ٤٩-٥٤

٥٦، ٦٣، ٧٦، ٧٧

عبد الله بن الزبير: ١٩

عبد الله بن سبأ: ١٨

عبد الله بن معاوية: ٤٥

عبد الحميد (السلطان العثماني): ١٠٢

عبد الملك بن مروان: ٢٣، ٢٦، ٢٧

عثمان بن عفان: ١٥-١٨، ٢٢، ٤٤

العثمانيون: ٩٣، ٩٤، ٩٧، ١٠٥

١١٠، ١١٦

العدالة الاجتماعية: ١٣، ١٤، ١٨

٤١، ٦٠، ٦٥-٦٧، ١١١

١١٥-١١٧

العروبة: ٥٤

العصبة القبلية: ٨، ١٣، ١٩، ٣١

٤٤، ٤٣، ٣٦

العصر العباسي الأول: ٤٥، ٤٩

٥٢، ١١٤

عضد الدولة (الخليفة): ٧٦

العلويون: ٤٥، ٥٢، ٦٣، ٧٧

علي بن أبي طالب: ١٧، ٢٠، ٤٠

٤٤

قانون إدارة الولايات (١٨٦٤): ١٠١
قانون الأراضي العثمانية (١٨٥٨):
٩٩-١٠٢

قانون الإصلاح الزراعي (مصر): ٩٧
قانون التجنيد الإلزامي: ١٠١
قانون خطي شريف كلخانة (١٨٣٩):
٩٩، ١٠٠

قانون خطي همايون (١٨٥٦): ١٠٠
قانون المقابلة (مصر): ٩٦
القبلية: ١١، ١٣، ١٤، ١٧، ١٨،
٢٩، ٤٤، ٥٠، ١٠١، ١٠٢،
١٠٩

القدرية: ١٩، ٢٠، ٣٢، ٣٩، ٤٣
القرامطة: ٥٩-٦١
القشري، خالد: ٣٣
القيسية: ١٩، ٤٣

- ك -

الكيسانية: ٤٢

- م -

المأمون (الخليفة): ٤٩، ٥٣، ٦٢،
١١٤

المانوية: ٤٢، ٥٣

مبدأ الانتخاب: ٣٩

مبدأ الشورى: ٤٠، ٦٦

مبدأ الوراثة: ١٦، ١٩، ٤٩، ٧٨-
٨٠، ٨٤

المتكلمون: ٥٣

عمر بن الخطاب: ١٤، ١٦، ٢٢،
٢٣، ٤٤

عمر بن عبد العزيز: ٢٠، ٢٧، ٢٨،
٣١، ٣٣، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٤١،
٤٣، ٥١

العيارون: ٥٥، ٥٩، ٦٢-٦٥، ٧٤،
٧٦، ١١٥

- غ -

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ٦٠
الغزو المغولي: ٦٢، ٦٤، ٨١
الغساسنة: ١١
الغلاة: ٤٢، ٤٥، ٥٢

- ف -

فاطمة الزهراء: ٢٠، ٤٠
الفاطميون: ٦١، ٦٤، ٧٩، ٨١-٨٣
فتح قناة السويس (١٨٦٩): ١٠١
الفتوة: ٦٣، ٦٤، ٧٦، ٧٧، ١٠٤،
١١٥

الفرس: ٣٤، ٤٩، ٥٠، ٥٢-٥٤،
١١٤

فلهاوزن، يوليوس: ٣٧

فوتن، غيرلوف فان: ٣٧

فولني، س. ف.: ١٠٩

- ق -

قانون ٥ آب/أغسطس ١٨٥٨ (مصر):
٩٦

الممالك : ٧٧ ، ٧٨ ، ٨١ ، ٨٣ - ٨٩ ،

٩٣ - ٩٥ ، ١٠٥ ، ١١٦

المناذرة : ١١

المنصور (الخليفة) : ٥٤

المهدي (الخليفة) : ١١٣

الموالي : ٨ ، ١٨ ، ١٩ ، ٣٤ - ٣٧ ، ٣٩ ،

٤٢ - ٤٥ ، ٥٤ ، ٧٨ ، ١١٢ ، ١١٣

- ن -

الناصر لدين الله (الخليفة) : ٦٤ ، ٧٦ ،

٧٩

النبط : ٣٤

نصر بن سيار : ٣٨

نظام الالتزام : ٩٣ - ٩٥ ، ٩٨ - ١٠٠ ،

١١٠

نظام الالتزام مدى الحياة (مالكانة) :

٩٤ ، ٩٨

نظام الأمانة : ٩٤

نظام الري : ٥١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٨٠ ،

٨١ ، ١٠٩

نظام الطابو : ٩٩ - ١٠٢

نظام الملك : ٧٨ ، ٧٩

نظرية كيتاني - ونكلر : ١٥

نور الدين زنكي : ٨٤

- ه -

هارون الرشيد : ١١٤

الهاشمية : ٤٢ ، ٤٥

هشام بن عبد الملك : ٢٦ ، ٣٣ ، ٣٧

محمد بن علي العباسي : ٤٤

محمد علي الكبير (والي مصر) : ٩٥ ،

٩٦ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٦ ،

١١٧

محمود الثاني (السلطان العثماني) : ٩٩

مدحت باشا : ١٠٠ - ١٠٢

المرجئة : ١٩ ، ٣٩ ، ٤٣

المرداسيون : ٦٤

المزدكية : ٤٢ ، ٤٥

المستعين (الخليفة) : ٦٢

مسلمة بن عبد الملك : ٢٣ ، ٣٣

المسيحية : ١٢

مصعب بن الزبير : ٢٣

معاهدة يالتا - ليمان التجارية بين الباب

العالي وبريطانيا (١٨٣٨) : ١٠٧

معاوية بن أبي سفيان : ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٦

المعتز (الخليفة) : ٦٢

المعتصم (الخليفة) : ٥٠

معركة مرج راهط (٦٤ هـ - ٦٨٤ م) :

١٩

معز الدولة (الخليفة) : ٧١

المغول : ٧٧ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٦

المقرزي ، أبو العباس أحمد بن علي :

٨١ - ٨٦

المكوس : ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٥

الملكية الخاصة : ٩٤ ، ١٠٨

الملكية الفردية : ٦٠

الملكية المشتركة : ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٠١ ،

١٠٨ ، ١١٧

- و -

الوائق (الخليفة): ٥٣

الوثنية: ١٣ ، ١٤

الوقف: ٨٥ ، ٩٦ ، ٩٧

الوليد بن عبد الملك: ٢٦

الوليد الثاني (الخليفة): ٢٣ ، ٣٨ ، ٤٣

- ي -

يزيد الثالث (الخليفة): ٣٣ ، ٣٨ ،

٣٩

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: ٢٣

اليمنية: ١٩ ، ٤٣

اليهودية: ١٢

هذا هو المجلّد الخامس من سلسلة الأعمال الكاملة للمؤرّخ العربي الدكتور عبد العزيز الدوري التي يقدّمها مركز دراسات الوحدة العربية في طبعتها الأولى الصادرة عنه.

وكان قد أصدر المجلّد الأوّل في حزيران/يونيو ٢٠٠٥ بعنوان «مقدّمة في تاريخ صدر الإسلام»، والمجلّد الثاني في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥ بعنوان «نشأة علم التاريخ عند العرب»، والمجلّد الثالث في تموز/يوليو ٢٠٠٦ بعنوان «العصر العباسي الأوّل - دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي»، والمجلّد الرابع بعنوان: «دراسات في العصور العباسية المتأخّرة».

أمّا في المجلّد الذي بين أيدينا، «مقدّمة في التاريخ الاقتصادي العربي»، فيحاول المؤلّف إعطاء خلاصة تحليلية للتاريخ الاقتصادي العربي، تتلمس خطوطه الرئيسية من دون أن تنتهي إلى نظرية ما، ولكن مثل هذا العرض يؤدي بالضرورة إلى مجموعة من الآراء تبرز من خلاله. والنظرة الشاملة إلى التاريخ لا تخلو من تبسيط، أو تعميم يورث نقداً، وخصوصاً في نطاق واسع كهذا، ولكنها تبقى من أهم عناصر الأسلوب التاريخي إذا نظر إلى التاريخ مجرى متصلاً، وإذا أريد له أن يسهم في توضيح رؤى المستقبل. ويؤكد المؤلّف أيضاً أنّ «فهم خبرات الأمة وتتبع سيرتها التاريخية، ضرورة أولية لوعي الحاضر وبداية لازمة للانطلاق إلى المستقبل. والتاريخ الاقتصادي لأمة ما، يمثل جانباً حيويّاً من خبرتها التاريخية، وأساساً لفهم الكثير من آثارها».

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الشن: ٤ دولارات

أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-132-0



9 789953 821320



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٦)

النظم الإسلامية

منتدى اقرى الثقافي
www.iqra.aqmontada.com

الدكتور عبد العزيز الدوري

كلمة شكر

يشكر مركز دراسات الوحدة العربية
مؤسسة عبد الحميد شومان
على المساهمة في تمويل جزء من نفقات طبع وإصدار
الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٦)

النظم الإسلامية

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الدوري، عبد العزيز

النظم الإسلامية / عبد العزيز الدوري.
٢٢٣ ص. - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٦)
ببليوغرافية: ص ٢٠١-٢١١.
يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-175-7

١. نظام الحكم في الإسلام. ٢. الخلافة. ٣. الأنظمة النقدية (الإسلام).
٤. الإدارة (الإسلام). أ. العنوان. ب. السلسلة.
320.557

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعبي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز
الطبعة الأولى عن مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت، شباط/فبراير ٢٠٠٨

المحتويات

٩	 مقدمة
١٣	 الفصل الأول : النظم السياسية
١٥	 أولاً : أصول النظم السياسية
١٥	 ١ - تمهيد
١٥	 ٢ - التقاليد العربية
١٨	 ٣ - التقاليد الساسانية
٢٠	 ٤ - التقاليد البيزنطية
٢١	 ٥ - دور الرسالة
٢٨	 ثانياً : نظام الخلافة وتطوره
٢٨	 ١ - في عصر الراشدين
٣٨	 ٢ - في عصر الأمويين
٤٤	 ٣ - في العصر العباسي الأول
٤٩	 ٤ - في فترة النفوذ التركي
٥٧	 ٥ - في الدور البويهي
٦٧	 ثالثاً : نظريات الخلافة
٦٧	 ١ - نظرية أهل السنة

٧٦	٢- آراء الخوارج
٨٠	٣- نظرية الإمامية
٨٧	الفصل الثاني : النظم المالية
٨٩	أولاً : تدابير الرسول
٨٩	١- الأراضي التي فتحتها عنوة
٩٢	٢- الأراضي التي فتحت صلحاً
٩٥	ثانياً : التنظيمات المالية للخليفة عمر بن الخطاب
٩٥	١- تمهيد
١٠٦	٢- تصنيف الأراضي في خلافة عمر
١٠٨	٣- التنظيمات في العراق (السواد)
١١١	٤- التنظيمات في الجزيرة
١١٣	٥- التنظيمات في الشام
١١٤	٦- التنظيمات في مصر
١١٧	٧- ضرائب التجارة
١١٨	ثالثاً : نظام الضرائب في العصر الأموي
١١٨	١- تمهيد
١٢٢	٢- الضرائب في العراق والشام
١٢٩	٣- الضرائب في خراسان
١٣٣	٤- الضرائب في مصر
١٣٧	رابعاً : نظام الضرائب في العصر العباسي الأول
١٣٧	١- تمهيد
١٣٨	٢- الخراج
١٥١	٣- الجزية
١٥٢	٤- الصدقات

١٥٣ ٥ - ضرائب أخرى

١٥٦ ٦ - الضرائب في العصور العباسية المتأخرة

١٥٩ الفصل الثالث : النظم الإدارية

١٦١ أولاً : الدواوين

١٦١ ١ - المنشأ - ديوان عمر

١٦٩ ٢ - الدواوين الأموية

١٧٢ ٣ - الدواوين العباسية

١٨٢ ثانياً : الوزارة : نشأتها وتطورها

١٨٢ ١ - تمهيد

١٨٤ ٢ - أصل المنصب

١٩٧ ٣ - نظرية الوزارة

٢٠١ المراجع

٢١٣ فهرس

مقدمة

تظهر شخصية الأمة في النظم التي تسير عليها، وتنكشف حيويتها ومقدرتها على البقاء والنمو بتطور أنظمتها خلال تاريخها. فالنظم والمؤسسات المختلفة تبين لنا الحلول التي وضعتها الأمة لتدبير شؤونها ولمواجهة أزماتها وحاجاتها، كما أنها تكشف لنا عن جوهر الأمة وعبقريتها.

ودراسة النظم الإسلامية مهمة جداً لفهم العناصر الخفية والتيارات المهمة التي أثرت في المجتمع الإسلامي. فالبحت إذن في الأنواع المختلفة لهذه النظم، حكومية أو شعبية، اقتصادية أو اجتماعية، أو سياسية أو ثقافية - يكشف لنا سر كثير من الحركات والتطورات الاجتماعية والفكرية. فهل نستطيع فهم نشوء الفرق الإسلامية بدون معرفة لمشكلة الخلافة وما ترتب عليها من اختلاف في الرأي؟ أو هل باستطاعتنا إدراك الحروب الأهلية في الإسلام، وفوضى العهد، والانقسامات الكثيرة إن لم ندرك تطور نظام الخلافة؟ أو هل باستطاعتنا إدراك السر في مواقف الموالى، وفي كثير من الحركات الاجتماعية التي اصطبغت بصبغة دينية إن لم نفهم السياسة المالية ونظم الضرائب التي سار عليها المسلمون؟ يمكننا فهم الازدهار الثقافي إن لم ندرس المؤسسات التعليمية ونعرف نشوء المدارس والجامعات في الإسلام؟ أنشعر بوجود أثر للعامية في تاريخ المسلمين إن لم ندرس تنظيمات الحرف والأصناف، وحركات العيارين والشطّار والفتيان؟ أليست الحوادث السياسية والفتن والمجاعات مظاهر لما للنظم المالية والسياسية والاجتماعية من تأثير؟.

ومن ناحية أخرى، لا يمكننا فهم النظم إذا اعتبرناها ثابتة جامدة، فكما أنها

تؤثر أثراً بليغاً في مجرى التاريخ، كذلك نراها في تبدل وتطور، فهي تجتاز أداراً ومراحل مختلفة، ولا يمكننا فهمها إلا إذا حاولنا تتبع تطورها خلال العصور المختلفة. وهذه نقطة جوهرية أغفلها الباحثون أحياناً فأهملوا بذلك سر الحياة في التاريخ الإسلامي.

وإن نحن أمعنا النظر في النظم الإسلامية، رأينا أنها لم تنشأ كلها بعد ظهور الإسلام، ولم تنضج في وقت قصير، بل ترجع أصول البعض منها إلى الأنظمة التي كانت سائدة في الشرق الأدنى قبل الإسلام. فالنظم العربية الجاهلية ولاسيما تقاليد المشيخة وبعض التقاليد الاجتماعية، بشكلها الأصلي أو بعد أن أصلحت وهذبت كانت من منابع النظم الإسلامية الأولى. ولما امتدت فتوحات العرب شرقاً وغرباً استفادوا من النظم الساسانية والبيزنطية في الشؤون الإدارية والمالية خاصة، كما أفادوا من التراث الثقافي عامة. وقد تضافرت المبادئ الإسلامية والعبرية العربية على تهذيب هذه الأصول وطبعها بطابع إسلامي، وأحدث المسلمون بدايات أنظمة جديدة وفق حاجاتها مثل مؤسسة الخلافة والقضاء. وبمرور الزمن، وتأثير الحاجات الجديدة والتطور الحضري والفكري نمت تلك النواة وتوسعت وتشعبت واتخذت أشكالاً واضحة جديدة. كما ظهرت مؤسسات جديدة بتأثير الأوضاع الجديدة كالمؤسسات الصيرفية والمالية مما لم يسبق له نظير من قبل.

ولا يكفينا في دراسة النظم، العناية بالمؤسسات الرسمية كنظام الحكم، أو النظم المالية والإدارية، بل يلزمنا إدراك الوضع إدراكاً تاماً أن نعنى بالمؤسسات الشعبية أيضاً كالحرف والأصناف والوقف والمدارس والتكايا والزوايا لأنها تكشف لنا عن حيوية الأمة ونشاطها الطبيعي ونموها الذاتي، هذا فضلاً عن الدور المهم الذي تقوم به هذه المنظمات في أدوار الضعف السياسي، وفي بعض الحركات الاجتماعية الكبرى كحركة القرامطة والإسماعيلية وحركة الفتوة، وفي الحياة الاقتصادية والاجتماعية في القسم الأكبر من تاريخ المسلمين، فمن يستطيع درس النزاع بين الأمن والمأمون، أو الحرب بين المستعين والمعتز، أو العصر البويهي، دون الإشارة إلى العيارين والشطارين^(١)؟ أو هل يمكن فهم عصر الناصر لدين الله

(١) انظر: عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة (بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٦)، ص ٥، ٦٣، ١٨٤ - ١٨٥، ٢٨٠ و ٢٨٢ - ٢٨٦. وقد صدر أيضاً عام ٢٠٠٧ عن مركز دراسات الوحدة العربية ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ (٤).

أو نشوء الدولة العثمانية إن لم تدرس حركة الفتیان والآخية^(٢)؟ أو هل باستطاعة الباحث أن يفهم تقدم الصناعة ورقيةا إن أهمل دراسة الأصناف وشرائطها وتنظيماتها^(٣)؟ أنستطيع فهم التطور الثقافي إن أغفلنا أثر المدارس والمساجد والتكايا^(٤)؟ اللهم إلا إذا أخذنا الزبد وتركنا ما ينفع الناس!

ومن جهة ثانية، يجب أن نميز بين النظم والنظريات السياسية، أو النظريات التي وضعها الفقهاء والمفكرون المسلمون لتحديد النظم الموجودة أو لإصلاحها أو لإضفاء صفة مشروعة عليها، إن لم يكن لها أساس في المبادئ الإسلامية الأولى. ولا شك في أن عدم التمييز بين النظم والنظريات السياسية كان مصدر ارتباك عند بعض من كتب في النظم الإسلامية، فمصادرونا للبحث في النظريات السياسية والمالية هي كتب الفقهاء والمفكرين ككتب الأحكام السلطانية للماوردي، وللغراء الحنبلي، ولابن جماعة، والخراج لأبي يوسف، وليحيى بن آدم القرشي، ولقدامة بن جعفر.

أما مصادرونا للبحث في النظم الإسلامية فكثيرة متنوعة وتشمل بالإضافة إلى كتب الأحكام السلطانية والخراج، كتب القصص التاريخي، وكتب الوزراء، والكتب التي ألقت لتهديب الكتاب، وكتب التواريخ العامة، والمعاجم، وكتب السير، والبقايا الأثرية. والكتب الجغرافية، وبعض الكتب الفنية. غير أننا لا نجد في هذه الكتب سوى نتف وملاحظات متفرقة مبعثرة، فيها الكثير من الاضطراب والتناقض اللذين ينشآن عن اختلاف أعصر المؤلفين، وعدم ثبوت النظم على شكل واحد، وتوسع بعضها واختفاء الأخرى وظهور نظم جديدة بمرور الزمن واختلاف الواقع عن النظريات، واختلاف المعلومات باختلاف الغرض الذي دونت من أجله. لذا وجب على الباحث أن ينظر بتدقيق وإمعان في

(٢) أبو طالب علي بن أنجب بن الساعي، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وحيون السير، عني بنسخه ونشره مصطفى جواد بنفقة الأب استانس ماري الكرملي (بغداد: المطبعة السريانية الكاثوليكية، ١٩٣٤)، ص ٢٢١ و ٣٥٩ - ٣٦١؛ Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, Royal Asiatic Society Monographs, vol. xxiii (London: Royal Asiatic Society, 1938), and F. Koprulu, «Les Origines de l'Empire Ottoman,» in: *Encyclopedia of Islam*, article «al-Nasir».

(٣) انظر: معلم جودت، الآخية والفتيان (اسطنبول: [د. ن.], ١٩١٦)، و Bernard Lewis, «The Islamic Guilds,» *Economic History Review*, vol. 8, no. 1 (November 1937).

(٤) *Encyclopedia of Islam*, article «Masjdjd».

هذه الكتب، وأن يلاحظ أيضاً العصر الذي أُلّف فيه الكتاب ليستطيع وضع معلوماته في محلها المناسب لها.

ولا بد من البيان أن نتائج البحث رهينة بما بين يدي الباحث من مصادر ومعلومات فهي دائماً قابلة للإصلاح والتعديل كلما ظهرت نصوص فيها معلومات جديدة، ولا يمكن له بحال الجزم بصحة ما يتوصل إليه من الأحكام.

وكل ما أقدمه اليوم هو محاولة أولى اتبعت فيها منهج البحث التاريخي، وإن لم يكن لها من الجدوى إلا أن تثير في ذهن القارئ حب المزيد من المعرفة في هذا الموضوع، أو تجلو له بعض النقاط، فإن ذلك خير ما أرجو.

لقد تناولت بعض النظم الإسلامية في هذا الكتاب آملاً أن أتبعه بدراسات أخرى في المستقبل.

الفصل الأول

النظم السياسية

أولاً: أصول النظم السياسية

لم تنشأ النظم الإسلامية عند ظهور الإسلام، ولم تنضج في وقت قصير، بل ترجع أصولها إلى الأنظمة العربية قبل الإسلام. وحين جاء الرسول (ﷺ) أوجد مبادئ أنظمة جديدة وتعرض لبعض الأنظمة الجاهلية بالتعديل أو التبديل بينما ترك القسم الآخر على حاله، ثم فتح العرب بلاداً جديدة فاستفادوا مما كان فيها من الأنظمة الساسانية والبيزنطية والعربية قبل الإسلام. وبمرور الزمن، وبتأثير الحاجة والتجارب والتطور خلال ثلاثة القرون الأولى نمت تلك النواة وتوسعت وتشعبت وتكونت أنظمة اتخذت أشكالاً معينة نطلق عليها اسم النظم الإسلامية.

لذا يحسن التحدث بإيجاز عن بعض التقاليد العربية والبيزنطية والساسانية التي كان لها بعض الأثر مباشراً، أو غير مباشر، في الأنظمة الإسلامية خلال نشأتها وتطورها، لفهم الأوضاع التي سبقت نشوء نظام الخلافة.

١ - تمهيد

قبل التعرض لنظام الخلافة، نبتدئ بذكر التقاليد العربية السياسية التي كانت من أسس هذا النظام، ثم نتناول بعض التقاليد السياسية الساسانية والبيزنطية، التي ربما كان لها أثر فيما بعد، ثم نبحث في تنظيمات الرسول السياسة، لفهم الأوضاع التي سبقت نشوء نظام الخلافة.

٢ - التقاليد العربية

كان نظام العرب الاجتماعي في الجاهلية يقوم على أساس القبيلة وأجزائها. وكان هناك تنوع كبير في العادات والعرف عند العرب، لكن يمكن القول إنه كان في الجزيرة نظام أساسه السياسي والاجتماعي القبيلة^(١).

(١) انظر: W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1885), p. 2.

وكان لكل قبيلة مجلس شورى يتكون من المتنفذين، ومن رؤساء العوائل فيها، وكان هذا المجلس ينتخب شيخ القبيلة، الذي يكون عادة من أهل العصبية والنفوذ فيها. ويراعى في اختياره تقدم السن، فكلمة «شيخ» تعني «المسن» أو «الرئيس». وكان عليه أن يميز نفسه ببعض المزايا، ومنها الكرم، إذ ينتظر منه أن يساعد الفقراء، وأن يضيف الغرباء، ومنها الشجاعة، (وكان كثيرون من الشيوخ فرسان قبائلهم المرموقين)، ومنها الخدمة والحنكة والتجربة، وكذا الحلم أي أنه كان لا يدع للغضب عليه سبيلاً بل كان يتحمل كثيراً من الأذى والتعدي بصدر رحب^(٢). وتغل الرواية الآتية حال الشيخ حيثذ أحسن تمثيل: سأل معاوية عرابة بن أوس بن قبيط الأنصاري: «يَمَّ سُدَّتْ قَوْمُكَ؟ فقال: «لست بسيدهم، ولكني رجلٌ منهم». فعزم عليه فقال: «أعطيت في نائبتهم، وحلّمت عن سفيهم، وشددت على يدي حليمهم. فمن فعل منهم مثل فعلي فهو مثلي، ومن قصر عنه فأنا أفضل منه، ومن تجاوزه فهو أفضل مني»^(٣).

ولم ينشأ مبدأ الوراثة في المشيخة لأن ظروف الحياة في القبيلة كانت تتطلب أن يقودها ألمع أفرادها وأقدرهم. قال سلم بن نوفل: «أما نحن فلا نسود إلا من بذل لنا ماله وأوطأنا عرضه وامتهن في حاجاتنا نفسه»^(٤) ولهذا كانت السلطة تنتقل أحياناً من شيخ إلى ابن أخيه أو من فخذ إلى آخر. فكان الشيوخ الذين توالى الرئاسة في نسلهم ثلاثة أجيال نادرين. ويمثل هذه النظرة قول عامر بن الطفيل:

وَإِنِّي وَإِنْ كُنْتُ ابْنَ فَارِسٍ عَامِرٍ وَفِي السَّرِّ مِنْهَا وَالصَّرِيحُ الْمَهْدَبُ
فَمَا سَوَّدْتَنِي عَامِرٌ مِنْ وَرَاثَةٍ أَبَى اللّٰهُ أَنْ أَسْمُو بِأُمٍّ وَلَا أَبٍ
وَلَكَّنِّي أَحْمِي حِمَاهَا وَأَتَّقِي أَذَاهَا وَأُرْمِي مَنْ رَمَاهَا بِمَقْنَبٍ

ولكن كان يحق للشيخ أن يسمي خلفه، ولا سيما في الظروف الحرجة، ومع هذا كان لا بد من رضى القبيلة لتثبيت رئاسته. وقد ظهرت بعض العوائل التي أنجبت عدة شيوخ فصار يعترف لها بنوع من السيادة.

(٢) انظر: Reinhart Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie*, 3 vols. (Leyde: E. J. Brill, 1932), vol. 1, p. 4, et B. Faris, *L'Honneur chez les Arabes avant l'islam* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1932), pp. 54-56.

(٣) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، حرره عن مخطوطات ليدن، سان بطرسبرغ كمبردج وبرلين وليم رايت، ٢ ج (ليزيغ: كرسينغ، [١٨٧٤ - ١٨٩٣])، ص ١٦٦ - ١٦٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

وكانت سلطة الشيخ تمتد إلى النواحي السياسية والاجتماعية، ويندر أن يجمع إليها السلطة الدينية. ولكنها لم تكن مطلقة بل محدودة فكان عليه أن يستشير مجلس القبيلة، وبدون موافقته لا يستطيع إعلان الحرب أو الرحيل أو عقد السلم. وكان عليه أن ييسر أفراد القبيلة لأن بقاءه كان منوطاً بحسن ظنهم^(٥).

ولنلق نظرة على تقاليد مكة السياسية لأنها أثرت تأثيراً قوياً في تطور المسلمين السياسي. إن تلك التقاليد وإن تكن قَبَلِيَّة الأساس، إلا أنها تطورت لتناسب حاجات مدينة تجارية ومركز ديني مهم.

كان الأهليون في مكة يسمون «الجماعة» وهي كلمة حافظ عليها الرسول ليميز بها أتباعه من الآخرين، وكانت السلطة في مكة بيد «الملا» وهو مجلس كان يتكون من رؤساء العوائل، وأهل النفوذ وأصحاب القوة المالية، إذ إنهم كانوا «أولي القوة» و«أهل الحل والعقد» وكانوا يتدخلون في كل شيء.

وكان «ملاً» مكة يتكوّن من الكبار فقط، فلم يكن يدخله عادة إلا من بلغ الأربعين ولم يُعَفَّ من هذا الشرط إلا أبناء قصي.

وقد أنشأ قصي داراً خاصة لاجتماع الملا سميت «دار الندوة» كانت شمالي الكعبة على بعد عدة أمتار منها. وفيها كان الملا يعقد اجتماعاته كلما دعت حاجة إلى ذلك. وفيها كانت تجري المشاورات، وتعلن الحروب وتتخذ تدابير الدفاع. وهناك كان يحتفل بالزيجات المهمة وتعقد المعاهدات التجارية والمحالفات.

ولم تكن للملا قوة تنفيذية يفرض بها آراءه، وإنما كانت له قوة أدبية كبيرة تجعل الناس ترضى بقراراته، ويظهر الدافع إلى ذلك في قول أحدهم «إذا اختلفتم تشنتت أموركم وطمع فيكم غيركم». وقد اشتهر رجال الملا بجودة آرائهم وفائدتها، حتى قال عبيد بن الأبرص فيه:

كم فيهم من سيّد أيّد ذي نفحات قائل فاعل
القائل القول الذي مثله ينبت منه البلد الماحل

(٥) انظر: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨ - ١٩٢٢)،

ج ٤، ص ٩ - ٢٩؛ Dozy, Ibid., p. 4; H. Lammens, *Islam: Beliefs and Institutions*, translated from the French by E. Denison Ross (London: Methuen and Co., Ltd. [1929]), chap. 1; Ignazio Guidi, *L'Arabie antéislamique; quatre conférences données à l'Université égyptienne du Caire en 1909* (Paris: P. Geuthner, 1921), pp. 30-32, et Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, 2nd ed., rev. (London: Macmillan and Co., Limited, [1940]), chap. 3.

وكان لرئيس الملاء أو الشخصية البارزة فيه قول محترم. ويصوّر لنا قصي بأنه السيد المطاع وبأن كلماته هي النافذة. وبعد وفاته خلفته حكومة أوليجاركية (Oligarchy) لأنه قسم وظائفه المختلفة بين أولاده. ولعل هذا كان أصل مجلس العشرة المشهور قبل ظهور الإسلام، إذ يظهر أن الوظائف العامة من سفارة وسقاية وديات، وغير ذلك، وزعت بين بعض البارزين من قريش^(٦)، ولكن لم تكن لأي من هؤلاء سلطة قاهرة. يقول الفاسي «ولم يكن أحد من هؤلاء متمكناً على بقية قريش إنما ذلك بتراضي قريش عليه».

ويظهر أن أبا سفيان كان عند ظهور الدعوة أبرز شخصية في ملاء مكة، ومع ذلك فهو القائل: «لست أخالف قريشاً، أنا رجل منهم ما فعلت (قريش) فَعَلْتُ».

كانت دار الندوة في مكة نادي قريش العام، وكانت هنالك نواد خاصة للعشائر أيضاً، تنظر فيها في أمورها الخاصة، وكان للقبائل المدنية نواد مثلها يدعى واحدها السقيفة. وكان في مكة أشخاص خاصون لدعوة الناس إلى الاجتماع يسمى الواحد منهم المنادي والمؤذن. وقد صار عند النبي فيما بعد جماعة من المنادين، أشهرهم بلال، استخدمهم النبي للدعوة إلى الاجتماعات للصلاة خاصة^(٧).

هذه هي أهم التقاليد السياسية العربية التي استفاد منها المسلمون في صدر الإسلام. ولعلهم تأثروا فيما بعد، بشكل ما، بالتقاليد الساسانية والبيزنطية فلتحدث عنها بإيجاز.

٣ - التقاليد الساسانية

كان للدولة الساسانية صفتان رئيستان، الأولى: وجود دين رسمي لها تعززه، مرتبط بالسياسة ومتعاون معها، والثانية: المركزية القوية في الإدارة. وكانت السلطة التنفيذية العليا بيد الملك وكان حكمه مطلقاً لا يجوز رده أو

(٦) انظر في هذا: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر، ٤ ج (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٧) جبر عبد النور، نظرات في فلسفة العرب (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٥)، ص ٢٠ وما بعدها. وعن تنظيمات مكة، انظر: M. Hamidullah, «The City State of Mecca», *Islamic Culture*, vol. 12 (1938), p. 265 ff, and H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégire* (Beyrouth: Impr. Catholique, 1924), pp. 158-178.

نقده بحال من الأحوال^(٨)، وقد أضفت عليه الديانة الزردشتية صفة قدسية، فكان مبدأ تقديس الملوك راسخاً في فارس. ويظهر سلطان الملك ونظرة الرعية إليه من قول رئيس الموازنة: «إذا أراد الله بأمته خيراً اختار لها أحسن عباده»^(٩)، فالرعية تطيع والحساب على الله. وكان الملك يحيط نفسه بمظاهر الأبهة والجبروت، ويعيش بمعزل عن الرعية.

ولم يكن يصلح للعرش إلا أفراد العائلة المالكة، لأن الله فضلها على العالمين، فعندما أراد الفرس اختيار ملك بعد يزجرد الأول، وتنحية ابنه بهرام جور، احتج هذا قائلاً، «إن هذا فساد في صلب المملكة أن تولوا رجلاً ليس من أهلها»^(١٠).

وكانت السلطة القضائية العليا بيد الملك، وكان هو المرجع الأعلى للمتظلمين، فكان يعنى بحفظ العدل وبمعرفة شؤون الرعية، ويعنى بالظهور أمام الناس في مناسبات خاصة لسماع شكواهم. وقد اعتاد الساسانيون الأول أن يأذنوا للناس إذناً عاماً مرتين في السنة، في النوروز، وفي المهرجان لسماع شكواهم، وكانوا يحرمون الوقوف في طريق متظلم. وكان يجلس مع الملك في هذه المناسبات الرئيس الديني الأعلى (موبدان موبذ)^(١١).

ومن جهة ثانية كان للملك حق الحكم بالحياة والموت على الرعية، إذ كانوا بمثابة عبيد له، فكان بجانب عرشه الجلاد لينفذ أوامره في الحال.

وكان يعاون الملك الوزير، وهو المشاور الأول له في كل شؤون الدولة، ولكنه تحت إشراف الملك^(١٢). وكانوا يرون أن من حزم الملك ألا يكون وزيره متنفذاً، وأن يكون من صنائعه^(١٣).

(٨) انظر: Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1936), p. 92 ff.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(١٠) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك (القاهرة: [أحمد زكي باشا]، ١٩١٤) ص ١٦٥.

Christensen, Ibid., pp. 295-296.

(١١)

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(١٣) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى، الوزراء والكتاب، حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨)، ص ١٠.

٤ - التقاليد البيزنطية

كان رئيس الدولة البيزنطية هو الإمبراطور (Emperor) أي القائد الأعلى والمرشح الأكبر. وكان المنصب الإمبراطوري يعطي صاحبه السلطة المطلقة والسلطان المعصوم.

وبالاتصال بالشرق الساساني، صار الإمبراطور «أوتوكراتور» (Autocrator) أو المستبد، ومنذ القرن السابع الميلادي أصبح يضاهي الشاهنشاه في الأبهة والفخامة. وتقليداً لسادة الشرق، جعل الإمبراطور فوق مستوى البشر، فكان رعاياه بمثابة عبيد له.

ثم أضفت عليه المسيحية تقديسها، فصار الإمبراطور ظل الله ونائبه على الأرض، وصار المساوي للقديسين في المنزلة، يلهمه الله في جميع ظروف حكمه ويؤيده ويسدّد خطاه، قال جستنيان: «ليست ثقتنا بالسلاح، ولا بالجند ولا بعقريتنا، ولكنها في القدر والثالث المقدس».

وكانت حروبه مع الأعداء نوعاً من الجهاد إذ كان ظلاً لله. وكان رئيس الدين الأعلى وحاميه، فهو ملك وأسقف في آن واحد، وهو مطلق معصوم في الحقلين الديني والديني، قال جستنيان: «وهل يوجد شيء أعظم وأقدس من الجلالة الإمبراطورية؟».

ومن مظاهر أوتوقراطية الإمبراطورية أنه كان يحيط نفسه بالأبهة، ويسير على مراسيم منظمة تفصله عن البشر وتضفي عليه قدسية. وكانت المراسم الفخمة من وسائل الدبلوماسية البيزنطية لإرهاب الشعب والأعداء على السواء. قال أحد الأباطرة: «بروعة المراسم تظهر السلطة الإمبراطورية أكثر جلالاً وأعظم مجداً، وتستوجب بذلك إعجاب الرعية والأجانب».

وكان الإمبراطور فوق القانون، ذا سلطة مطلقة على الأرواح والإدارة والقضاء والسياسة والدين، قال ليون السادس: «كل شيء يعتمد على اهتمام الإمبراطور وإدارته» وكان يشرف على العادات والأخلاق العامة، وكانت له صلاحية سنّ القوانين وإلغائها.

وأهم ميزة لسلطته هي صبغتها الدينية، فقد كان يحكم الكنيسة كما يحكم الدولة، ويعيّن القسيسين، وكان هو الحكم الأعلى في الخلافات الدينية، ويعقد المجامع الكنسية، وكان حامي الكنيسة وعدو البدع، وناشر الدين. قال البطريرق

مناس في القرن السادس الميلادي، «لا يمكن عمل شيء في الكنيسة المقدسة ضد أوامر الإمبراطور».

ومع هذا فقد كان لسلطة الإمبراطور بعض الحدود، أهمها قسمه عند اعتلائه العرش بالولاء للكنيسة ولقرارات مجالسها السابقة، واتباع الدين الحنيف. ومنها قوة الجيش التي تحد من قوته أحياناً والتي تظهر في الثورات المتكررة. ومنها قوة الارستقراطية الإقطاعية التي يضطر إلى مجاراتها، وقوة الشعب التي يعبر عنها في المظاهرات والشغب. ومما أضعف سلطة الإمبراطور عدم وجود قانون للوراثة حتى القرن التاسع الميلادي.

وعلى الرغم من توالي الحروب كانت بيزنطة على اتصال بالشرق الإسلامي وربما كان لهذا الاتصال أثره في تبادل المؤثرات بين الجانبين^(١٤).

٥ - دور الرسالة

ظهر الرسول في مكة، وفيها سلطة حاکمة، فانخذ موقف واعظ ديني ومصلح اجتماعي، وصار يمثل المعارضة للوضع القائم، ولكنه لم يعمل أية نظم سياسية لعدم تيسر المجال له.

وكانت هجرته إلى المدينة فتحاً في تاريخ الإسلام الديني والسياسي، إذ فسحت المجال لظهور عبقريته السياسية ومقدرته على التنظيم. فلم تكن في المدينة سلطة حاکمة، هذا مع اضطراب الوضع، وقوة العصبية القبلية التي كانت سبب الفوضى والارتباك الاجتماعي والسياسي. ولكن لا يجب أن يظن أن فعاليتها السياسية تمثل تبديلاً في نظريته^(١٥) إذ إنه كان دائماً يسعى لتكوين «أمة» جديدة هو قائدها ومرشدها، فالدين والسياسة كانا وبقياً مجتمعين في دعوة الرسول^(١٦).

(١٤) انظر: Charles Diehl, *Byzance, grandeur et decadence* (Paris: E. Flammarion, 1919), p. 25 sqq; Norman H. Baynes, *The Byzantine Empire*, Home University Library of Modern Knowledge; no. 114 (New York; London: H. Holt and Company, 1939), pp. 59-75, and *Cambridge Medieval History*, 2 vols. (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1966), vol. 2.

(١٥) انظر: Muhammad Hamidullah, *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifes orthodoxes*, préface de Monsieur M. Gaudetroy-Demombynes (Paris: G.-P. Maisonneuve, 1935), p. 19.

(١٦) J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, translated by Margaret Graham Weir ([Calcutta]: University of Calcutta, 1927), p. 4 ff, and Tor Andrae, *Muhammad: The Man and His Faith*, translated by Theophil Menzel (London: Hodder and Stoughton, 1936), p. 186.

كان الهدف الأول للرسول في المدينة هو حماية المسلمين لقلّتهم، وحفظ الأمن والسكينة في موطنه الجديد. فبدأ سلسلة تنظيمات بضوء الظروف والحاجة، وكانت عاملاً مهماً في تثبيت قدم الإسلام ونشره. وقد فكّر قبل كل شيء ببناء مسجد ليكون مركز اجتماع للمسلمين ونادياً لهم ومحلّاً لعباداتهم. فأصبح المسجد مركز الحكومة ومحلّ المشاورات، فكان المسلمون يتداولون فيه في الشؤون العامة وترسل منه البعث والغزوات، ويتعبّر أعم أصبح المسجد قلب فعالية الأمة الجديدة.

ولما شعر الرسول (ﷺ) بقلّة المسلمين، وبفقر المهاجرين الذين تركوا أموالهم في سبيل دينهم، وضع نظام «المؤاخاة» وذلك بتوزيع المهاجرين على الأنصار، إذ جعل كل مهاجر يعيش مع أنصاري أخاً له حتى في الإرث. وبذلك حلّ مشكلة إعانة المهاجرين، ووثق التعاون بين المسلمين^(١٧). لقد كان العرب يعرفون نظام المؤاخاة في الجاهلية إلا أن الرسول طبّقه بشكل واسع، وجعل له أساساً دينياً. وقد استمر تنفيذه حتى معركة بدر، وأُلْغِيَ بعد أن قوي مركز المسلمين ولزوال الأزمة المالية. وهذا مثال يبيّن كيف نشأت بعض المؤسسات الاجتماعية في الإسلام نتيجة ظروف خاصة، ثم اختفت بتغير تلك الظروف^(١٨).

وبعد معركة بدر قوي مركز المسلمين في المدينة، وصار لهم صوت مسموع لاتحادهم ولانقسام الجماعات الأخرى اليهودية والوثنية. قد شعر الرسول بضرورة تنظيم جديد يناسب الوضع ويسنده في نضاله ضد قريش، فهدف إلى تكوين جماعة متكافئة من عناصر المدينة المتباينة. وقد أدرك أن سبب الاضطراب في المدينة قبل هجرته إليها كان روابط الدم، فاستبدل بها رابطة الدين، وأنشأ أمته على أساس ديني، وكتب «كتاباً» بين المهاجرين والأنصار^(١٩) واليهود، يبيّن فيه أسس الدولة الجديدة في المدينة، ومنه نستطيع معرفة التغييرات التي أحدثها «الكتاب» على الوضع القديم.

(١٧) انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: الباي، ١٩٣٦)، ج ٢، ص ١٥٢؛ Hamidullah, Ibid., p. 19, and Andrae, Ibid., p. 191.

(١٨) A. Sanhoury, *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientale*, préface de Edouard Lambert, travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales; t. 4 (Paris: P. Geuthner, 1926), p. 264.

(١٩) انظر نص الكتاب محققاً في: محمد حميد الله الحيدري، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ١ - ٧.

وقبل أن نناقش محتويات «الكتاب» نبين أن هناك اختلافاً في تاريخ وضعه،
فبينما يرى فلهاوزن^(٢٠) - كما يرى المؤرخون المسلمون - أنه وضع قبل غزوة بدر،
يرى محمد حميد الله الحيدراًبادي أن الكتاب يتألف من قسمين: القسم الأول^(٢١):
يخص المهاجرين والأنصار، وربما يرجع إلى ما بعد الهجرة بشهور قلائل، والقسم
الثاني^(٢٢): في الحلف بين المسلمين واليهود، وقد كتب بعد غزوة بدر، لأن نصّه -
في رأيه - يفهم منه ذلك^(٢٣).

والذي أراه هو أن الكتاب بقسميه وضع بعد معركة بدر، لأن نظام المواخاة لم
يبطل قبل ذلك. ولأن المسلمين لم يصبحوا ذوي كلمة مسموعة في المدينة إلا بعد
أن قوي مركزهم على إثر انتصارهم في بدر، وبعد ذلك فقط تمكن الرسول من
جعل نفسه المرجع الأعلى في المدينة، كما يفهم من الكتاب^(٢٤). إن البخاري يشير
إلى حادثتين من إجارة مسلمين لقرشيين قبل بدر، بينما الكتاب يمنع إجارة قرشي
أو مال قرشي (الفقرة ٢٠ب) ومعنى ذلك أن المنع كان بعد بدر^(٢٥).

إني من جهة أخرى أؤيد حميد الله في أن الكتاب يتألف من قسمين مستقلين
بعضهما عن الآخر، كما يدل مضمونه^(٢٦)، ولا سيما أن القسم الأول من
الكتاب يحوي الفقرة (١٦) التي هي بمثابة اقتراح لليهود ليتحالفا مع المسلمين،
بينما تعدهم بعض فقرات القسم الثاني طرفاً مخالفاً للمسلمين (الفقرات ٢٤،
٢٥، ٣٨، ٤٥) وتجعلهم تحت نفوذ الرسول (الفقرة ٤٢). ولنبدأ الآن بتحليل
هذه الوثيقة المهمة.

(٢٠) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج في ٣ قسم (لیدن: مطبعة بريل،
١٩٠٤-١٩١٨)، ج ٢، القسم ١، تحقيق يوسف هورويتس، ص ١٩؛ Hamidullah, Documents sur la
diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifes orthodoxes, p. 20, et Wellhausen, The Arab
Kingdom and Its Fall, p. 12.

(٢١) انظر: الحيدراًبادي، المصدر نفسه، ص ١-٤، الفقرات (١-٢٣). وقد اتبعنا الحيدراًبادي في
تقسيم الكتاب إلى فقرات للمسهولة.

(٢٢) المصدر نفسه، الفقرات (٢٤-٢٧).

Hamidullah, Ibid., p. 20.

(٢٣)

هنا نذكر أن أندريه تور في كتابه عن الرسول يكتفي بالقول أن الكتاب وضع في السنة الثانية للهجرة،
انظر: Andrae, Muhammad: The Man and His Faith, p. 190.

(٢٤) انظر: الحيدراًبادي، المصدر نفسه، الفقرتين ٢٣ و٤٢.

Hamidullah, Ibid., p. 20.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، الحاشية رقم (٤)، و

(٢٦) انظر: الحيدراًبادي، المصدر نفسه، الوثيقة الأولى، الفقرات ١، ١٦، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٣٧،
٣٨، ٤٢ و٤٥.

يسمي حميد الله القسم الأول من الكتاب (الفقرات ١ - ٢٣) بـ «الدستور الأول للدولة الإسلامية»^(٢٧)، وهو يبدأ بإنشاء «أمة» من المسلمين المهاجرين والأنصار، (ومن كل من يخالف المسلمين ويحارب معهم من أهل المدينة).

«هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم» الفقرة (١). وهذه الأمة متميزة من غيرها.

«إنهم أمة واحدة من دون الناس» الفقرة (١).

ولكل عنصر من عناصر هذه الأمة الحقوق نفسها، ولا سيما في زمن الحرب (الفقرات ١٥ و ١٨ و ١٩). أما السلم فيخص الجميع فلا يستطيع أحد أن يسالم على انفراد ودون اطلاع الآخرين.

«وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم» (الفقرة ١٧).

ولكل مسلم الحق في أن يجبر مَنْ يريد، وحرمة جوار أي منهم حتى الأدنى لازمة على الأمة كلها.

«إن ذمة الله واحدة يجبر عليهم أدناهم» (فقرة ١٥).

لكن لا تجار قريش ولا من نصرها كما يحرم على أي مشرك أن يجبر مالا لقريش أو نفساً (الفقرة ٢٠ ب).

والأمة مجموع أحلاف، إذ إن الأفخاذ والعشائر تركت، كما كانت، وأصبحت أعضاء في الأمة، وعدّ المهاجرون عشيرة واحدة^(٢٨). وأما الفرد فيشارك في الأمة مشاركة غير مباشرة عن طريق الفخذ أو القبيلة^(٢٩)، وعلاقة الفخذ بالأمة تتضح في أنه يدفع النفقات غير الخاصة، كالدية وفداء الأسرى، كما كان من قبل، إذ لم تكن توجد خزينة مركزية آنئذ.

«وبنو عوف، والحارث من الخزرج، وبنو ساعدة، وبنو جشم، وبنو النجار، وبنو عمرو بن عوف، وبنو النبيت، وبنو الأوس»، على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم

Hamidullah, Ibid., p. 20.

(٢٧)

(٢٨) الحيدرآبادي، المصدر نفسه، الفقرة (٣).

Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, p. 13.

(٢٩) انظر :

الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين^(٣٠)، ولكن من واجب المسلمين إعانة إخوانهم المعوزين بالمال في الدية والفداء.

«وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل»^(٣١)، كما أن الولاء بقي متعلقاً بالفخذ أو بالقبيلة، ولم يجوز لمؤمن أن يخالف مولى مؤمن آخر ضده^(٣٢).

والأفخاذ تتنازل للأمة عن حقها في حل الخصومات، إذ كان من مصلحة الأمة منع الفتن والخصومات الداخلية، فكانت كل الخصومات تعرض على الرسول. «وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مردّه إلى الله وإلى محمد»^(٣٣).

وإذا أخل أحد بالأمن، أو اعتدى أو أفسد. اشتركت الأمة بأجمعها، حتى أقارب المعتدي، ليقبضوا على الجاني ويقدموه للعدالة.

«وإن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كل) من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين». وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم»^(٣٤).

هذا مع جعل تقرير نوع العقوبة بالاتفاق مع ولي المعتدى عليه، الذي له الخيار في الانتقام أو قبول الدية^(٣٥). ومع ذلك كانت هذه التدابير خطوة مهمة لإيقاف الخصومات وتحويل الثأر إلى عقوبة، لأن واجب تعقب المجرمين ألقي على عاتق الأمة بعد أن كانت تقوم به العائلة أو الفخذ^(٣٦). وهكذا كانت غاية الأمة الأولى فرض سلم عام للجميع في المدينة هو سلم الأمة^(٣٧). وللأمة غاية أخرى مهمة وهي توحيدها للدفاع ضد الأعداء الخارجيين.

«وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس».

(٣٠) الحيدرآبادي، المصدر نفسه، ص ٢ - ٣، الفقرات (٤ - ١١).

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢، الفقرة (١٢).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣، الفقرة (١٢ ب).

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤، الفقرة (٢٣).

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣، الفقرة (١٣).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤، الفقرة (٢١).

(٣٦) انظر:

Wellhausen, *ibid.*, pp. 14-13.

(٣٧) الحيدرآبادي، المصدر نفسه، ص ٢ - ٣، الفقرات (٤ - ١١).

«ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن»^(٣٨).

وواجب الانتقام من أعداء المسلمين، لم يلق على الأخ لأخيه، بل على المؤمن للمؤمن.

«وإن المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله»^(٣٩). بهذا جردت الغزوات من كونها ثارات دموية، كما كانت سابقاً، وأصبحت مهمة عسكرية تخص كل الأمة، كما صار السلم يهم الجميع.

أما القسم الثاني من الكتاب (الفقرات ٢٤ - ٤٧) فهو في الحلف بين اليهود والمسلمين، وتوضيح العلاقة بينهما. فلكل من الطرفين حرية العبادة^(٤٠)، والحلف بينهما حلف عسكري لغرض الدفاع عن المدينة إن هوجمت.

«وإن بينهم النصر على من دهم يثرب»^(٤١).

وفي تلك الحالة كانت كل جماعة تقوم بحراسة جانبها من المدينة^(٤٢)، وعقد الصلح يتطلب قراراً مشتركاً، وكل شيء تقرره السلطة المركزية يربط وحدات الحلف المختلفة.

«وإن بينهم (يعني المسلمين واليهود) النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم»^(٤٣).

وفي الحرب الدفاعية يتكلف كل طرف بنفقته^(٤٤)، أما في الحرب الهجومية فلا ينتظر من جماعة تأييد الأخرى^(٤٥). ويبقى حق الجوار والفدية كالسابق، ولكن «لا تُجَار قريش ولا من نصرها»^(٤٦). أما تطبيق العدالة فواجب عام، ولا يجوز لأحد الوقوف في سبيلها، ولو كان الحق ضد أقربائه.

«وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣، الفقرتان (١٤ و ١٥).

(٣٩) المصدر نفسه، الفقرة (١٩).

(٤٠) المصدر نفسه، الفقرات (٢٥ - ٣٥).

(٤١) المصدر نفسه، الفقرة (٤٤).

(٤٢) المصدر نفسه، الفقرة (٤٥ ب).

(٤٣) المصدر نفسه، الفقرة (٣٧).

(٤٤) المصدر نفسه، الفقرات (٢٤، ٢٨ و ٣٧).

(٤٥) المصدر نفسه، الفقرة (٤٥).

(٤٦) المصدر نفسه، الفقرة (٤٣).

ظلم وإن الله على أبر هذا»^(٤٧). والرسول هو الحكم في الخصومات.

«وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله»^(٤٨).

ويظهر من الإشارة الخاصة بحقوق كل قبيلة يهودية (معاهدة) وواجباتها أن اليهود اشتركوا جماعات صغيرة منفصلة، ولم يشتركوا جماعة واحدة، ولعل هذا يفسر وجود الفقرة:

«إنه لا يأثم أمرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم»^(٤٩)، وكذلك «وإنه من فتك فبنفسه». وهذا أيضاً تؤيده حوادث طرد القبائل اليهودية من المدينة الواحدة بعد الأخرى.

لقد كان المسلمون يمثلون العنصر التقدمي الحي في الأمة، فتوسعت الأمة بانتشار الإسلام وازدياد قوته لتصبح أمة إسلامية واحدة، لها شريعة واحدة، ورئيس واحد. وقد كانت فكرة «السلطة الحاكمة» - خارج حدود القبيلة - غريبة بالنسبة إلى البيئات القبلية، فأدخلها الرسول باسم الله، ونسبت المؤسسات العامة والجيش إلى الله. ومن هذه الفكرة يفهم أنه لا توجد سلطة بشرية بل سلطة إلهية فوق البشر، لها وحدها حق الحكم، والرسول هو ممثل الله ومنفذ إرادته، وهو الهادي إلى الحقيقة، والحاكم الشرعي على الأرض. وأساس هذا الحكم العدل، والأفراد متساوون في علاقتهم بالحاكم، ولكنه هو مصدر السلطة لا الناس^(٥٠).

وهكذا اتحد الدين بالسياسة اتحاداً يسمح بالتمييز بينهما قليلاً. فكان سلطان الرسول الديني يعتمد على الوحي ولا مجال للجهد البشري فيه، أما في السلطات الزمنية فكان له مشاورون من أصحابه، وكان يراعي بعض التقاليد ويأخذ الظروف بنظر الاعتبار. ولهذا تتصف التدابير الإسلامية في الحقل الدنيوي بأنها لم توضع على أنها دستور معين منذ البدء إذ كانت مجموعة حلول عملية لمشكلات معينة وضعت في ظروف خاصة مرنة قابلة لأن تلائم الوضع.

وهذه الملاحظة ترجع بنا إلى تعيين زمن انتهاء مفعول الكتاب. فقد طُردت

(٤٧) المصدر نفسه، الفقرة (٣٦ب).

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦، الفقرة (٤٢).

(٤٩) المصدر نفسه، الفقرة (٣٧ب).

(٥٠) انظر : Sanhoury, *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientale*, pp. 268-272.

آخر قبيلة يهودية بعد غزوة الخندق سنة ٥هـ. وبذلك لم يبق معنى للحلف مع اليهود. كما أن صلح الحديبية في السنة السادسة الهجرية فتح الباب أمام الرسول للتحالف مع من شاء من القبائل، وهذا لا شك أدى إلى تعديل كبير في معنى الكتاب. ولعل مفعول الكتاب انتهى بعد فتح مكة لأن مركز المسلمين تغير تغيراً تاماً، وصاروا يمثلون أكبر قوة في الجزيرة. وقد سعى الرسول لتوحيد الجزيرة تحت سلطانه، ودخل المسلمون في مرحلة جديدة تتطلب دستوراً جديداً لجزيرة عربية موحدة، ولكن الوقت لم يفسح لتوطيد الدعوة في أنحاء الجزيرة كافة، وظهرت بوادر الفتنة في أواخر أيام الرسول. وكان على الصحابة أن يتموا ما بدأ الرسول به، فيوحدوا بين سكان الجزيرة ويضعوا نظاماً لحكم الأمة الإسلامية. فكانت مشكلة الحكم بعد وفاته أعنف مشكلة جابهها المسلمون. وسرى في الفصول الآتية كيف وقف المسلمون تجاه هذه المشكلة.

ثانياً: نظام الخلافة وتطوره

الخلافة مؤسسة سياسية نمت نمواً طبيعياً في الظروف التي وجدت فيها، ولا بد لفهمها من دراسة نشوئها وتطورها في مختلف أدوار التاريخ الإسلامية. ولها جانب نظري يتمثل في نظريات الفقهاء التي وضعت بعد تأسيس الدولة الإسلامية. وبعد تطور نظام الخلافة، وهذه النظريات كانت متأثرة بالواقع حيناً ومجانبة له أحياناً. ويمكن عدها دستوراً لنظام الخلافة. لذا يلزمنا التمييز بين الناحيتين^(٥١)، ودراسة كل منهما دراسة خاصة، وتقديم الواقع على النظريات لأنه أسبق، ولأننا لا نفهم النظريات إلا بعد توضيحه.

١ - في عصر الراشدين

شعر المسلمون عند وفاة الرسول بالحاجة إلى رئيس^(٥٢) يحفظ كيان الأمة الجديدة ويوجهها، أو كما يقول أبو بكر يخاطب المسلمين - «لا بد لكم من رجل يلي أمركم ويصلي بكم ويقا تل عدوكم»^(٥٣) ولكنهم لم يكونوا كتلة واحدة ففهم

(٥١) انظر: المصدر نفسه، و Thomas W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford: Clarendon Press, 1924).

(٥٢) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د. ن.], ١٩٠٩)،

Sanhoury, Ibid., p. 280.

ص ٢، و

(٥٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة (القاهرة: مطبعة النيل، ١٩٠٤)، ج ١،

ص ٣٢.

جماعة المهاجرين وجماعة الأنصار، كل منهما كانت تنقسم إلى أحزاب. فمرت الأمة الإسلامية بدور حرج كان له أبلغ الأثر في تطور الخلافة.

ويظهر أنه كان للتقاليد القبلية أثر في انتخاب الخليفة الأول. وقد رشحت كل جماعة رئيسها. فاجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة لمبايعة سعد بن عباد رئيس الخزرج، واحتجوا بفضلهم في الإسلام، وبأنهم «أهل العز والعدد والمنعة» وبأن المدينة بلدهم. ولكنهم كانوا مترددين غير واثقين بأنفسهم، لأن المهاجرين كما قال أحدهم صحابة رسول الله الأولون (وهم) عشيرته وأوليائه^(٥٤)، وقد أضعف موقفهم حسد الأوس للخزرج حتى قال بعض الأوس في الاجتماع «والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة إلا جعلوا لكم فيها نصيباً أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر»^(٥٥).

أما المهاجرون فكان بنو هاشم منهم يرشحون علي بن أبي طالب (عليه السلام) ويرون أن تكون الرئاسة التي كانت للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في بيته بعد وفاته. وتتضح نظرهم من رواية ابن قتيبة وهي: أن العباس قال لعلي عند وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «ابسط يدك أبايعك. ويباعك أهل بيتك، فإن هذا الأمر إذا كان لن يقال»، فقال له علي: «ومن يطلب هذا الأمر غيرنا؟»^(٥٦)، وقال علي (عليه السلام) عنبيعة أبي بكر (رضي الله عنه): «يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته إلى دوركم وتدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه. فوالله .. لنحن أحق به لأننا أهل البيت»^(٥٧)، واحتج أيضاً بقوله: «أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتهم عليهم بالقرابة من النبي، وتأخذونه منا أهل البيت!»^(٥٨). وكان بعض الأمويين في جانب الهاشميين، وكذلك الزبير وطلحة^(٥٩).

ورشح قسم من المهاجرين أبا بكر (رضي الله عنه) قبل اجتماع السقيفة، يقول ابن هشام عن موقف المهاجرين بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «واعتزل علي بن أبي طالب والزبير بن

(٥٤) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ١٢ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٣، ص ٢١٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٥٦) ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩.

(٥٨) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩، وأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي،

٣ ج (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ج ٢، ص ١٠٣.

(٥٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٣ - ١٠٥.

العوام وطلحة بن عبيد الله في بيت فاطمة، وانحاز بقية المهاجرين إلى أبي بكر (رضي الله عنه)»^(٦٠)، وكانت هذه الجماعة أسرع الجماعات إلى العمل، فما إن سمع أبو بكر وعمر باجتماع الأنصار في السقيفة حتى أسرعوا إليهم مع بعض المهاجرين^(٦١)، فاحتج أبو بكر على الأنصار بأن المهاجرين أسبق الناس إلى تصديق الرسول «وهم أولياؤه وعشيرته»^(٦٢) وأشار إلى مركز قريش بين القبائل، قائلاً: «ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة»^(٦٣) وأكد عمر تشرف قريش بالنبي، وقال: «والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبئها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم وولي أمرهم منهم... من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته»^(٦٤)! ولما اقترح بعض الأنصار أن يكون منهم أمير ومن قريش أمير، رفض المهاجرون اقتراحه، ورشح أبو بكر عمر وأبا عبيدة فلم يقبلوا، ورشحاه وبايعاه «لأنه ثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله على الصلاة والصلاة أفضل دين المسلمين» فبايعه من حضر من المهاجرين، وبايعه الأنصار أيضاً إلا سعد بن عبادة^(٦٥).

والظاهر أن جماعة أبي بكر من المهاجرين كان بينهم تفاهم قبل يوم السقيفة، وإلا فلا معنى لذهاب أبي بكر إلى الأنصار، ولا تفسير لعد الأنصار إياه ممثلاً للمهاجرين. ويؤيد هذا حديث عمر بن الخطاب فيما بعد عن السقيفة إذ يقول «إنه كان من خبرنا حين توفي نبيّه (ﷺ)، أن علياً والزبير ومن معه تخلّفوا عنا في بيت فاطمة، وتخلّفت عنا الأنصار بأسرها، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، فقلت لأبي بكر: انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار فانطلقنا نؤمّنهم»^(٦٦).

وفي اليوم التالي ليوم السقيفة، بايع الناس أبا بكر في المسجد، عدا بعض الهاشميين الذين تأخروا إلى وقت آخر^(٦٧).

(٦٠) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٤، ص ٣٠٦-٣٠٧، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٢٠٥.

(٦١) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٢.

(٦٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٠.

(٦٣) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٩.

(٦٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٠.

(٦٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢١، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، القسم ٢، تحقيق إدوارد

ساخو، ص ١٢٦ و١٢٩.

(٦٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٠، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٠٣.

وتؤكد المصادر، خاصة، على صحبة أبي بكر الرسول في هجرته إلى المدينة، وعلى تأمير الرسول له على الصلاة في مرضه الأخير، وتجعل هذين الأمرين الدافع الرئيس لانتخاب أبي بكر^(٦٨).

وقد كان لشيخوخة أبي بكر أثر مهم في انتخابه، فحين احتج علي على البيعة له، أجابه أبو عبيدة «يا ابن عم، إنك حديث السن، وهؤلاء مشيخة قومك ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم بالأمر»^(٦٩).

وكان معنى انتخاب أبي بكر انتصار نظام الانتخاب الحر في اختيار الخليفة على نظام الوراثة حتى بشكله العام، فصار نظام الانتخاب أحد القواعد المهمة في نظريات الخلافة عند السنة.

يقول آرنولد «إن انتخاب أبي بكر يتفق والتقاليد القبلية، إذ كان منصب الرئاسة في القبيلة ينتقل عند وفاة الشيخ إلى ذلك الفرد الذي يتمتع بأكبر نفوذ، والذي يُحترم لسنه أو لنفوذه أو لخدماته»^(٧٠). وكانت تسمية أبي بكر بـ «خليفة رسول الله»^(٧١) تعني أنه يسير على سنة الرسول في الحكم.

ويلاحظ أن المدينة انفردت بانتخاب الخليفة، فصار لذلك أثره في تطور نظريات الخلافة فيما يخص عدد الناخبين ومحلهم. وقد دعت بيعة السقيفة «البيعة الخاصة» والبيعة في المسجد «البيعة العامة»^(٧٢)، فصار وجود البيعتين من تقاليد الخلافة، فيما بعد.

خطب أبو بكر في المسجد موضحاً سياسته وموقفه، قائلاً: «أما بعد أيها الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني. الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه، إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه، إن شاء الله. لا يدع أحد منكم الجهاد في سبيل الله، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم إلا عمهم الله بالبلاء. أطيعوني ما أطعت الله

(٦٨) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، القسم ٢، تحقيق فريدريك شولي، ص ١٢٦.

(٦٩) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٩.

(٧٠)

Arnold, *The Caliphate*, p. 20.

(٧١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، القسم ٢، ص ٢٠٣ وج ٣، القسم ١، ص ١٣٠.

(٧٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٢١٠.

ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم. «قوموا إلى صلاتكم
يرحمكم الله»^(٧٣).

وهكذا أوضح أنه مسؤول تجاه المسلمين، وأن أساس حكمه العدل، والجميع
سواء أمام القضاء، وأن الجهاد عماد الدولة، وأن دستور المسلمين هو كلام الله
وسنة رسوله. وتعد هذه الخطبة من أسس الإسلام السياسية.

ثم أكد أبو بكر موقفه بكلمة أخرى قائلاً: «أيها الناس إنما أنا مثلكم، وإني
لا أدري لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله (ﷺ) يطيق. إن الله اصطفى
محمدًا (ﷺ) على العالمين، وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن
استقممت فتابعوني، وإن زغت فقوموني»^(٧٤) وبذلك أكد سيره على سنة الرسول
وترحيبه بالمشورة والنقد لخير الأمة.

وكان أبو بكر يشغل بالتجارة، فاستمر عليها بعد مبايعته ستة أشهر. ثم
قال: «لا والله ما يصلح أمر الناس التجارة، وما يصلح لهم إلا التفرغ والنظر في
شؤونهم» فوظف له المسلمون وظيفه سنوية^(٧٥). ولا شك في أن هذا التدبير نشأ
عن ظروف الخليفة، فأصبح من تقاليد الخلافة.

ويشعر أبو بكر في أواخر أيامه، بضرورة العهد إلى رجل بعده تجنباً
للفتنة^(٧٦). ويظهر أنه حاول معرفة صدى أثر مثل هذه الفكرة في نفوس
الصحابة، فلما اطمأن إليها^(٧٧) استشار بعضهم في استخلاف عمر، فأيده بعض
منهم وعارضه بعض^(٧٨)، ثم عهد إليه بالخلافة، «فأثبت المسلمون إمامته

(٧٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٠، وابن هشام، السيرة النبوية، ج ٤، ص ٣١١. انظر الرواية
الأخرى عن خطابه في: ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٢، القسم ٢، ص ١٢٩ وج ٣، القسم ١، ص ١٢٩.

(٧٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٤.

(٧٥) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٢، القسم ٢، ص ١٣٢. ومقدار راتبه ٢٥٠٠ أو ٣٠٠٠ أو ٦٠٠٠
درهم سنوياً على اختلاف الروايات.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ٢، القسم ٢، ص ١٤٢.

(٧٧) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٣٢-٣٣، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٢٨-
٤٢٩.

(٧٨) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، [١٩٣٦-
١٩٤٠])، ج ٥، ص ١٥٦ و ٣٦٤. ويذكر ابن سعد أنه استنار عبد الرحمن بن عوف فقال «هو والله أفضل من
رأيت فيه» واستشار عثمان فقال «سريرته خير من علانيته وأنه ليس فينا مثله» وشاور معهما «سعد بن زيد
وأسعد بن الحضير وغيرهما من المهاجرين والأنصار». ولكن بعض الصحابة اعترضوا ومنهم طلحة بن عبيد الله
وعلي ولكن المعارضة كانت معتدلة. انظر: ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٢، القسم ٢، ص ١٤١-١٤٢ و
١٩٦.

بعهده^(٧٩). وكان رأي أبي بكر في خلفه «وليت عليهم خيرهم وأقواهم عليهم وأحرصهم على ما أرشدهم»^(٨٠).

ويرى (آرنولد)^(٨١) و(لوفي ديلافيدا)^(٨٢) أن استخلاف عمر كان موافقاً للتقاليد العربية، لأن نفوذ عمر ومركزه القوي في خلافة أبي بكر^(٨٣) جعله الخلف الحتمي للخليفة الأول، وأن موافقة الصحابة وبيعتهم له أكدت سلطانه.

وكان عمر يفكر في مشكلة الحكم، ولكنه لم يستقر على شيء. يقول الواقدي، «قال عمر: لا أدري ما أصنع بأمة محمد وذلك قبل أن يطعن»^(٨٤). ويظهر أن بعض أصحابه كانوا يطلبون إليه أن يعهد فيأبى ذلك. ويروى عن الواقدي أن قد «كان عمر بن الخطاب يسأل وهو صحيح أن يستخلف فيأبى»^(٨٥). فلما طعن ألح عليه المهاجرون أن يستخلف، ولكنه أظهر تردداً، وقال: «أن استخلف فستة وألا أستخلف فستة. توفي رسول الله (ﷺ) ولم يستخلف، وتوفي أبو بكر فاستخلف»^(٨٦). ولما رأى حرج الوضع، وقارب أجله، رأى جعل الخلافة شورى بين ستة من زعماء الصحابة، كما يظهر من تصريحه «إن قوماً يستأمروني أن أستخلف وإن الله لم يكن ليضيع دينه وخلافته فإن عجل بي فالخلافة شورى بين هؤلاء الستة الذين توفي رسول الله (ﷺ) وهو عنهم راض»^(٨٧) أما بقية رجال المدينة فكان عليهم تقديم البيعة لمن يتخب.

انتهى عمر إلى هذا التدبير بتأثير ظروف المسلمين. إذ أنه كان يرى أن هؤلاء الستة زعماء المسلمين، وقد قال لهم «إني وجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ولا يكون هذا الأمر (أي الخلافة) إلا فيكم» فعلي بن أبي طالب رئيس بني هاشم، وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وزعماء بني زهرة، وعثمان شيخ بني

(٧٩) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٧.

(٨٠) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٢، القسم ٢، ص ١٤٢.

(٨١)

Arnold, *The Caliphate*, pp. 20-21.

(٨٢) انظر مقال «عمر» في: دائرة المعارف الإسلامية.

(٨٣) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١١٦.

(٨٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، القسم ١، ص ٥٠١.

(٨٥) المصدر نفسه، ج ٤، القسم ١، ص ٥٠٣.

(٨٦) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ١، القسم ٢، ص ٢٤٨ و٢٥٦؛ الطبري، تاريخ الرسل

والملوك، ج ٥، ص ٢٢٨، وابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص ٣٨.

(٨٧) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٠٠؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢٨، وابن

سعد، المصدر نفسه، ج ٢، القسم ٢، ص ٢٤٣.

أمية، وطلحة سيد بني تميم^(٨٨). وكان هؤلاء من أصحاب السابقة والفضل في الإسلام، كما يتضح من قول عمر «لا أجد أحداً أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذي توفي رسول الله (ﷺ) وهو عنهم راضٍ»^(٨٩).

ومن ناحية أخرى لم يكن عمر مطمئناً اطمئناناً تاماً إلى أي واحد من الستة ليقدمه، كما يظهر من ملاحظاته عنهم فكان يخشى من علي شدته، و«أن فيه فكاكة»، ويخشى من عثمان عصبية وحب لأهله، ويخشى من الزبير بن العوام كونه «مؤمن الرضا، كافر الغضب، شحيحاً» ويخشى من عبد الرحمن ضعفه، ويخشى من طلحة كبريائه وزهوه، ويخشى من سعد بن أبي وقاص أنه رجل حرب لا يصلح للسياسة^(٩٠)، وكان يعرف طموح كل من الستة، وعدم اتفاقهم على أحد منهم. وقد حذرهم من التنافس والخلاف قائلاً: «أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم فيختلف الناس». ونظم طريقة الشورى: جعل مدتها ثلاثة أيام، ووضع رقباء عليهم وأمرهم بقتل المخالفين - فعل كل ذلك دفعاً للفتنة والانقسام. أما تفاصيل ما تم في مجلس الشورى، فهي مضطربة، ويظهر أن التفاهم بينهم على واحد كان صعباً، وأن المشاورات طالت، فعهد المرشحون إلى عبد الرحمن بن عوف لاختار خليفة منهم، فاختار عثمان بن عفان^(٩١).

وهكذا يتضح أن عمر التجأ إلى الشورى بعد تحليل دقيق للأوضاع، وربما استند في اجتهاده إلى فكرة «الملا» أو مجلس الشورى المكي قبل الإسلام^(٩٢).

ومن المناسب أن نبيّن أن الخليفة عرف أن علياً وعثمان كانا المرشحين الرئيسيين^(٩٣)، ولذلك كلّمهما منفردين، وقد أوضح مزايا كلّ منهما. وذكر هذه

(٨٨) ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩.

(٨٩) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٣، القسم ١، ص ٢٤٥، والبلاذري، المصدر نفسه، ج ٥،

ص ٥٠٣.

(٩٠) انظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ١ ص ٤١؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٩ - ١٠؛

الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ٣٤، والبلاذري، المصدر نفسه، ج ٤.

(٩١) انظر التفاصيل في: الماوردي، المصدر نفسه، ص ٩ - ١٠؛ ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ١،

ص ٤٢؛ البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ١، ص ٥٠٤ - ٥٠٨؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٤،

ص ٢٣١ - ٢٣٢؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٣٨، وابن سعد، المصدر نفسه، ج ٣، القسم ١،

ص ٢٤٥.

Hamidullah, «The City State of Mecca», p. 262 ff.

(٩٢) انظر:

(٩٣) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ١، ص ٥٠١، وابن سعد، المصدر نفسه، ج ٥،

القسم ١، ص ٢٤٧.

الزوايا يهمننا في إدراك ما كان يؤهل لمنصب الخلافة آنئذ. قال عمر بن الخطاب صاحبيه: «يا علي! لعل هؤلاء القوم يعرفون لك قرابتك من النبي (ﷺ)، وصهرك، وما أنك الله من الفقه والعلم، فإن وليت هذا الأمر فاتق الله فيه. ثم دعا عثمان، فقال: يا عثمان لعل هؤلاء القوم يعرفون لك صهرك من رسول الله (ﷺ) وستك وشرفك، فإن وليت هذا الأمر فاتق الله، ولا تحملن بني أبي معيط على رقاب الناس»^(٩٤).

وقد أدى إلى اختيار عثمان عوامل متعددة. منها أن عبد الرحمن بن عوف جعل اتباع سياسة أبي بكر وعمر أساساً للترشيح. وقد طلب من كل من علي وعثمان صبيحة يوم الانتخاب أن يقسم أمام المسلمين بالله أنه يعمل «بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخلفين من بعده» فقال علي: «عليّ الاجتهاد»^(٩٥). وفي رواية أخرى: «اللهم لا، ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي»^(٩٦). وفي رواية ثالثة: «أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي»^(٩٧). في حين أن عثمان أقسم «ألا يخالف سيرة رسول الله وأبي بكر وعمر في شيء ولا يقصر عنها»^(٩٨) فكان لهذين الجوابين أثر مهم، والمصادر التي بين أيدينا تؤكد هذا الأمر تأكيداً.

وكان لبني أمية أثر مهم في انتخاب عثمان، فقد استعادوا بعض نفوذهم في عصر الخلفيتين الأولين، وصار لهم صوت مسموع في المدينة^(٩٩). ويظهر أنهم بنوا دعاية واسعة لعثمان؛ فيروي الطبري أن عبد الرحمن بن عوف استشار أشراف الناس وأمراء الأجناد، وكان «لا يخلو برجل إلا أمره، أي أشار عليه بعثمان»^(١٠٠)، ثم إنه دار متكرراً «فما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعاهم إلا سألهم واستشارهم، فلم يلق أحداً يستشيريه ويسأله إلا ويقول، عثمان»^(١٠١).

(٩٤) المصدران نفسيهما على التوالي.

(٩٥) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ١، ص ٥٠٨.

(٩٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٢٣٨.

(٩٧) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣٨، وابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٥، ص ٤٤ - ٤٥.

(٩٨) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، القسم ١، ص ٥٠٨.

(٩٩) انظر مادة «عثمان»، في: دائرة المعارف الإسلامية.

(١٠٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٢٣١.

(١٠١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٤٢.

وربما كان للقرابة بين عبد الرحمن وعثمان أثرها في ذلك الأمر. فقد أبدى علي مخاوفه من ذلك حين تنظيم أمر الشورى، إذ قال إن سعداً «لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان لا يختلفون فيها فيوليها عبد الرحمن عثمان، أو يوليها عثمان عبد الرحمن»^(١٠٢) وأنه صارح عبد الرحمن، حين اختار عثمان قائلاً: «حبوته.. ليس هذا أول يوم تظاهرت فيه علينا»^(١٠٣).

وأشار علي إلى خوف قريش من دخول الخلافة في بني هاشم خشية ألا تخرج منهم إذ قال: «إن الناس ينظرون إلى قريش، وقريش تنظر إلى بيتها فتقول: إن ولي عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم أبداً. وما كانت في غيرهم من قريش تداولتموها بينكم»^(١٠٤).

ويرى فلهاوزن أن عثمان انتخب لأنه كان أضعف الستة، فقد أراد رجال الشورى رجلاً ضعيفاً، ولم يريدوا رجلاً قوياً مثل عمر^(١٠٥). وهذا رأي يشابه ما كان يجري في اختيار البابوات في دور من أدوار البابوية، ولعل فلهاوزن متأثر به، ولكنه لا يصح قوله في عثمان لأنه لم يكن أضعف الستة، وكان أقواهم عصبية، وكما أن عمر بن الخطاب كان يراه أحد المرشحين الأولين.

وبويع عثمان وحدثت الفتنة الأولى، وثار عليه الأمصار وقتل، واجتمع في الثورة عليه، تدمر القبائل من سلطان قريش، وسخط كبار الصحابة؛ لاستئثار بني أمية بالسلطان. وكره بعض القبائل؛ للحكم المركزي، ووجود التباين الاقتصادي، والنزعة الإقليمية.

وانتخب علي بن أبي طالب بعده، لأنه كان ألمع الصحابة، للسابقة والقرابة والعلم والفضل. وقد وقف كبار المهاجرين الأنصار بجانبه، في حين أنّ بني أمية كانوا مغضوباً عليهم. ويجب أن نذكر أنّ رجال الأمصار الوافدين إلى المدينة، ولا سيما العراقيين، أيدوه، وعضدوه^(١٠٦).

(١٠٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣٠، والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، القسم ١، ص ٥٠٥.

(١٠٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣٣.

Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*.

(١٠٥)

(١٠٦) يرى ليفي ديلافيدا (Levi Della Vida) أن انتخاب علي يعود بالدرجة الأولى إلى تأييد الأنصار له، *Encyclopedia of Islam*: انظر.

والآن، وبعد هذا العرض العام الموجز لكيفية اختيار كل خليفة، نتحدث عن الصفات العامة للخلافة في عصر الراشدين.

إن لخلافة الراشدين صبغة جمهورية، إذ إنها تستند إلى الانتخاب، ولكن طريقة الانتخاب لم تكن واحدة، ولا منظمة؛ فقد كانت حيناً انتخاباً مباشراً، وحيناً بتسمية، تسبقها معرفة رأي الناخبين، ويتلوها قبولهم بالبيعة، ومرة انتخاباً يقوم به الزعماء. وهو في جميع الحالات يقتصر بالدرجة الأولى على المدينة.

ويلاحظ في خلافة الراشدين امتزاج التقاليد العربية بالروح الإسلامية، أو بتعبير أدق، تأثير التقاليد العربية بالروح الإسلامية ففكرة الانتخاب مأخوذة من التقاليد العربية، ولكن فكرة استناد الخليفة إلى موافقة الناس عليه عامة لا إلى أسرته وقبيلته مأخوذة من الإسلام. ثم إن فكرة كون مصدر السلطة إلهياً، وضرورة بيان رأي الأمة - التي لا تجتمع على ضلال - في المرشح، فكرة إسلامية.

وإن الطريقة المتبعة في الانتخاب - سواء باختيار الأمة كانت أم بالتعيين الذي تسبقه معرفة الرأي أم بالشورى - مأخوذة من التقاليد العربية، وهذا يصدق في الكلام على شكل البيعة أيضاً. ويمكن القول إن تعدد طرق الانتخاب في عصر الراشدين تدل على قلة تجربة العرب السياسية، ومحاولة تطبيق الأساليب العربية في قبيلة أو مدينة على ظروف امبراطورية جديدة.

ثم إن صفات المرشح كالتجربة والسن والنفوذ تجتمع فيها التقاليد العربية والمبادئ الإسلامية التي تؤكد الصلة القوية بالرسول (ﷺ) والسوابق في الإسلام، والخدمة له. أما النسب القرشي، فكان صفة لازمة. ولا شك أن تأكيد قبيلة معينة؛ فيه روح قبلية، ولكن قريشاً شرفت بالإسلام لأن الرسول منها.

أما سلطة الخليفة فيحدّها الرأي العام - وفي هذا الأمر استمراراً للتقاليد العربية - وهي مقيدة بدستور إسلامي هو القرآن وسنة الرسول. يقول أبو بكر: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم»^(١٠٧). ولكن مدى هذه السلطة أوسع من سلطة الشيخ على القبيلة، فالخليفة رئيس السلطة التنفيذية وبيده السلطة القضائية يمارسها مباشرة أو بواسطة قضاته (منذ خلافة عمر)، في حين أن السلطة القضائية لم تكن بيد الشيخ. وكان الخليفة يشرف على

(١٠٧) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٢١٠.

الشؤون الدينية، ولكنه لم تكن له سلطة روحية وهذه خاصية إسلامية^(١٠٨).

وقد اتخذ أبو بكر لقب «خليفة رسول الله» وهذا دليل على الاتجاه الإسلامي، فالخليفة ورث جميع سلطات الرسول، عدا النبوة. واتخذ عمر لقب (خليفة رسول الله) أول الأمر، وهذا ما يشير إلى اتباع الاتجاه نفسه، ولكن اللقب اختصر تجنباً للتطويل، فقليل (خليفة). وهكذا ظهر هذا اللقب نتيجة للظروف، ثم سمي عمر (أمير المؤمنين)، وهذا لقب دنيوي يؤكد سلطة الخليفة، يؤكد كونه قائداً أعلى ورئيساً للسلطة التنفيذية^(١٠٩).

وختاماً نرى في تطور الخلافة في عصر الراشدين اتجاهها يشير إلى استعلاء التقاليد العربية وزيادة أثرها باطراد.

٢ - في عصر الأمويين

لم يستخلف الإمام علي أحداً. فإنه بعد أن طعن «دخل الناس يسألونه فقالوا: يا أمير المؤمنين أريت إن فقدناك - ولا نفقدك - أنبايع الحسن؟ قال لا آمركم، ولا أنهاكم، وأنتم بأموركم أبصر»^(١١٠). وإنما بوبع الحسن لتوفر شروط الخلافة فيه، ولاجتماع الكوفيين على بيعته.

وكان معاوية قد نال الخلافة لمؤاتاة الظروف له في أثناء النزاع مع علي. ومهما كان من أمر فقد كان للدهاء والسيف أثرهما في مجيئه للحكم، وكان في نجاح معاوية على فكرة الانتخاب في الخلافة أو الإغفال لمبدأ السبق والخدمة في الإسلام، والتأكيد لأهمية القوة والنفوذ والوصول إلى الحكم والخروج على المبدأ الإسلامي القائل بأن مصدر السلطة هو الله. وكان في نجاح معاوية أيضاً تفوق التقاليد العربية على المبادئ الإسلامية.

ومهما تناقش المؤرخون في القيمة النسبية للتيارات وللأشخاص في تطور التاريخ فإننا نشعر بأن لمعاوية أثراً حاسماً في تطور الخلافة، وذلك بإدخاله بدعة في الحكم والخلافة، تلکم هي مبدأ الوراثة.

(١٠٨) انظر: Sanhoury, *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientale*, pp. 287-288 et 290-291.

(١٠٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، القسم ٢، ص ٢٠٢، و Arnold, *The Caliphate*, pp. 39-40.

(١١٠) أبو الحسن علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله ورقمه وضبط مبهمه وعلق عليه محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ٤ (القاهرة: دار الرجا، ١٩٣٨)، ج ٢، ص ٤٢.

ولا ندري كيف توصل معاوية إلى الأخذ بمبدأ الوراثة، فإن المؤرخين يميلون إلى أن المغيرة بن شعبة أشار عليه بذلك^(١١١). ومهما كانت دوافعه إلى الرغبة في حفظ الملك في ذريته أو ملاحظته للمشكلات التي تحصل عند وفاة كل خليفة^(١١٢) أو معرفته بقوة العصبة على بني أمية ورغبتهم في حفظ الملك فيهم فإنه ابتدع نظام الوراثة سنة ٦٧٦م، في محاولته للحصول على البيعة ليزيد.

وقد أثار عمله هذا سخط العرب عامة، وبعض الأمويين خاصة^(١١٣)، لأنه يتعارض والتقاليد القبلية التي إن اعترفت بحق حفظ السلطة في قبيلة أو فخذ فإنها لا تعترف بالوراثة المباشرة من الأب إلى الابن، ولأنه ينافي مبادئ الإسلام التي لا تعد السلطة ملكاً بشرياً، ولذا لا يمكن أن يورثها الخليفة من شاء^(١١٤).

وقد يرى بعضهم في بيعة الكوفيين للحسن فكرة الوراثة. وكان الحزب العلوي يتمسك بهذا المبدأ، ولكن هذه الفكرة لم يقل بها خليفة قبل معاوية.

إننا نلاحظ في إقناع معاوية الأمصار بالبيعة لابنه يزيد، أن فكرة الانتخاب كانت لا تزال يُعترف بها نظرياً. وقد فقدت كل قيمتها عملياً لأنه كانت تسنده القوة، وإن تردد في استعمالها صراحة^(١١٥).

وهكذا اتجهت خلافة معاوية اتجاهها جديداً بتاريخ الإسلام الدستوري إذ أصبح الخليفة من حيث نفوذ أسرته، ومن حيث مكانته الشخصية ملكاً في الحقيقة، وإن لم يكن لفظ ملك لقبه الرسمي^(١١٦).

(١١١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ٣٠٢، وعز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ج ١٢ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/١٨٨٥م)، ج ٣، ص ٢٥٢. انظر: Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, p. 141 ff.

وهذه تشير إلى أن المبدأ أخذ عن الساسانيين، بينما تعليق مروان بن الحكم يشير إلى أصل بيزنطي. انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٦٢ و ٢٣٧.

(١١٢) يروي أن المغيرة بن شعبة قال لمعاوية «قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان» انظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥٢، وابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣.

(١١٣) احتج مروان بن الحكم على البيعة ليزيد وقال «جئتم بها هرقلية تبايعون لأبنائكم». انظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٧.

(١١٤) انظر: Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, p. 110.

(١١٥) عن جهود معاوية في هذا السبيل، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٠؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ٣٠٢-٣٠٤؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٣، ص ٢٥٢ وما بعدها؛ ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣ وما بعدها؛ يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٢، ص ٣٠٢؛ السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٢٨-٣٢٩، و

(١١٦) Levi Della Vida, in: *Encyclopedia of Islam*, article «Umayyads».

ولما توفي معاوية، جددت البيعة ليزيد تأكيداً للعهد وصارت، هذه عادة يسير عليها الخلفاء.

ولكن نظام الوراثة لم يستقر في العصر الأموي فلقد كان ذلك العصر عصر نزاع مستمر بين ثلاثة مبادئ: (١) المبدأ الإسلامي: الذي يؤكد اختيار أصلح المسلمين، وأفضلهم. (٢) المبدأ القبلي: الذي يعترف بسيادة القبيلة، أو الفخذ، ويقبل باختيار أقدر أفرادها حنكة، وأكبرهم سناً، وأكثرهم خدمة. (٣) مبدأ الوراثة المباشرة: من الأب إلى الابن. ونكتفي هنا بإيراد بعض الأمثلة لتوضيح التصادم بين هذه المبادئ، تاركين التفاصيل الأخرى لمن يبحث في التاريخ السياسي.

إن معاوية الثاني بن يزيد جاء وفق مبدأ الوراثة من أبيه^(١١٧)، إلا أن موقفه يمثل الصراع بين المبادئ الإسلامية ومبدأ الوراثة، فقد كان هذا الخليفة قدراً^(١١٨) يخلص للمبدأ الإسلامي ولا يقبل بالوراثة، حتى أنه قبل البيعة وهو لها كاره^(١١٩)، وانتقد جده وأباه في خطاب له قائلاً: «إن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى به، وأحق، ثم تقلده أبي، ولقد كان غير خليق به»^(١٢٠)، ولقد رفض أن يعهد لأخيه خالد، ولما طلب إليه الأمويون وهو على فراش الموت أن يعهد. قال: «لا والله، لا أتزودها ما سعدت بحلاوتها فكيف أشقى بمرارتها»^(١٢١). ويرى الطبري أن سبب رفضه هو أنه لم يجد من هو أهل لها^(١٢٢) ويظهر أنه تمسك بمبدأ الانتخاب وترك الأمور للمسلمين حتى يختاروا لأنفسهم رجلاً مرضياً^(١٢٣).

وهكذا ترك معاوية الثاني الميدان واسعاً لتصادم المبادئ الثلاثة، التي وجدت

(١١٧) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، القسم ١، ص ٣٥٦، والطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٠٣.

(١١٨) المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، اعنتى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار، ج ٦ (باريس: ارنست لورو، ١٨٩٩ - ١٩١٩)، ج ٦، ص ٤٦.

(١١٩) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ١، ص ٣٥٨.

(١٢٠) أبو الفرج يوحنا غريغوريوس بن العبري، تاريخ مختصر الدول، وقف على طبعه الأب انطون صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠)، ص ١٩٠، والمقدسي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٦.

(١٢١) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ١، ص ٣٥٩.

(١٢٢) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، القسم ١، ص ٣٥٦؛ ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ١٨، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ص ٣٨٣.

(١٢٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٣٠ - ٥٣١.

من يمثلها. فابن الزبير يمثل المبدأ الإسلامي، ومروان بن الحكم يمثل المبدأ القبلي، وخالد بن يزيد يمثل مبدأ الوراثة. ولتناقش ظروف اختيار مروان لنفهم الوضع.

كانت دعاية ابن الزبير قوية في الحجاز والعراق ووصلت إلى الشام ذاتها حتى أيدته في الأخير زعيم القيسيين آنذاك الضحّاك بن قيس الفهري. يشرح سبب ذلك البلاذري قائلاً: «لما مات معاوية الثاني مال أكثر الناس إلى ابن الزبير، وقالوا: هو رجل كامل السن، وقد نصر أمير المؤمنين عثمان، وهو ابن حواري رسول الله، وابن أبي بكر،... وله فضل في نفسه»^(١٢٤). وكان في مؤتمر الجابية دليل على رغبة الأمويين في حفظ الخلافة فيهم، ولكنهم لم يكونوا صفّاً واحداً، فهناك خالد بن يزيد ممثّل البيت السفياي وزعيم من يدعون إلى مبدأ الوراثة، يؤيده أخواله الكلبيون بزعامة رئيسهم حسان بن بحدل^(١٢٥). وهناك عمرو بن سعيد منافس مروان في الجاه والنفوذ، وإن كان شاباً. وانتهى مؤتمر الجابية بانتصار المبدأ القبلي؛ دون إهمال لمبدأ الوراثة، إذ بويج - كما تبين المصادر كافة - لمروان ثم لخالد بن يزيد ثم لعمرو بن سعيد الأشدق^(١٢٦).

ويلاحظ في تقديم مروان التأكيد للسن والحنكة والخبرة، فحين قال حسان بن بحدل نصير البيت السفياي في خالد بن يزيد إنه: «معدن الملك وقصر السياسة والرئاسة». ورد عليه بأنه «حدث السن»^(١٢٧) سكت ولم يزد على ما قال شيئاً، وقال أهل الأردن لحسان الكلبي: «نبايحك على قتال من خالفك، وأطاع ابن الزبير؛ على أن يتجنبنا هذين الغلامين - خالد بن يزيد وأخاه عبدالله - فإنهما حديثه أسنانهما ونحن نكره أن يأتينا الناس بشيخ ونأتيهم بصبي»^(١٢٨). واحتج أنصار الضحّاك علىبيعة خالد بأنه «صبي عمره»، وقال الحصين بن نمير في الموضوع نفسه: «والله لا يأتينا الناس بشيخ ونأتيهم بصبي»^(١٢٩)، واحتج عبدالله

(١٢٤) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ١، ص ٣٥٩.

(١٢٥) المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ١١ و ١٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٣٣.

(١٢٦) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٣٧؛ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر،

ج ٢، ص ١٠٦؛ البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٣، ص ٣، والمقدسي، البدء والتاريخ (النسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٦،

ص ١٨. ويشير إلى البيعة لعمرو بن سعيد. انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ٢١.

(١٢٧) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ١٢.

(١٢٨) المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ٢٠. تجد النص نفسه في: الطبري، المصدر نفسه، ج ٥،

ص ٥٣٢.

(١٢٩) المصدران نفسهما، ج ٤، القسم ٢، ص ٢٠ و ج ٥، ص ٥٣٦ على التوالي.

بن زياد على خالد بقوله: «تبايعون غلاماً حديث السن، ليست له حنكة»^(١٣٠)، وقد اعترف حسان بن بحدل لخالد بهذا الضعف قائلاً: «ابن أختي: إن الناس قد أبوك لحدائثة سنك»^(١٣١). أما مروان بن الحكم فهو الشيخ المجرب الحازم، قال ابن عضاه الإشوي مرشحاً لمروان: «يا قوم هذا صاحبنا الذي يصلح له الأمر، وهو ابن عم عثمان أمير المؤمنين، وشيخ قريش وحسنها»^(١٣٢)، وقال عبيدالله بن زياد: «أرى أن تبايعوا مروان فإن له سناً وفقهاً وفضلاً»^(١٣٣)، وأكد الحصين بن نمير سنه وخبرته قائلاً: «مروان شيخ قريش، وهو يدبرنا، ويسوسنا، ولا يحتاج إلى أن ندبره، ونسوسه»^(١٣٤). وقد راعى الأمويون الخبرة والسن في اختيار مروان، وتتضح هذه المراعاة بقول البلاذري: «واجتمع أهل الشام ينظرون من يولون»، وتتضح هذه المراعاة بقول البلاذري: «واجتمع أهل الشام ينظرون من يولون»، فقالوا ما لكم في تولية الأحداث خير، وهذا مروان شيخ قريش، وسيد بني أمية، وهو ذو رأي وحيلة وتجربة للحرب، فقالوا: على مروان فبايعوه»^(١٣٥). وتشير المصادر الأخرى إلى تقدير الأمويين لخدمات مروان لبني أمية، وإلى جهاده في نصرتهم^(١٣٦).

وهكذا تم انتخاب مروان على أساس قبلي لسنه وخبرته ونسبه. أما الاعتراف بخالد بن يزيد فإنه كان ترضية لابن بحدل وللقائلين بأن خالدًا من «معدن الملك»^(١٣٧).

ويظهر أن مروان وعد بالعهد لخالد، إلا أنه رجع إلى نظام الوراثة سنة ٦٥هـ وبإيعاب لابنيه عبد الملك وعبد العزيز^(١٣٨)، وهذه أول مرة يعهد فيها لرجلين،

(١٣٠) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ٣٤.

(١٣١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٣٧.

(١٣٢) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ١٢.

(١٣٣) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ٣٤-٣٥، والطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٤-٣٥.

(١٣٤) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ٢٠.

(١٣٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ٢٦، والطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٣٦.

(١٣٦) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ١٠٦؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٣، ٢١، ٥٣٦-٥٣٧؛ ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ٤٢، والبلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ٣٤-٣٥.

(١٣٧) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ٢١.

(١٣٨) انظر التفصيل: المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ٤٤-٤٥؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٤، ص ٩٣؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٤، والطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٤٠.

ولعل الاضطرابات التي أحدثها وضع معاوية الثاني، وكثرة الطامحين إلى الخلافة، دفعت مروان إلى ذلك، فبدأ سنة زادت في مشكلات بني أمية.

ولن نتطرق إلى تفاصيل القسم الباقي من تاريخ الأمويين إذ يكفي أن نبين أن ثورات الخوارج والعلويين والعباسيين كانت باسم المبدأ الإسلامي، ويكفي أيضاً أن نبين أن إخفاق عبد الملك في تنحية أخيه عبد العزيز عن الأمر، وإخفاق الوليد في تنحية أخيه سليمان كان صدمة لمبدأ الوراثة^(١٣٩)، وأن عهد سليمان إلى عمر بن عبد العزيز، وعهد يزيد الثاني إلى أخيه هشام ثم عهد هشام إلى الوليد (ابن أخيه يزيد) كان نصراً للمبدأ القبلي^(١٤٠)، ثم إن مجيء يزيد الثالث ومقتل الوليد الثاني كانا خطراً لانتصار المبدأ القبلي لعداء اليمانية للوليد الثاني وثورته عليه، ولأن الوليد تحدى الشعور القبلي بالعهد لابنيه الصغيرين. أما أخلاق الوليد الثاني فمسألة ثانوية بدليل أن هشاماً حاول تنحيته بحجة سوء أخلاقه فخاب فيما حاول، ثم إن مجيء آخر الخلفاء الأمويين مروان الثاني كان نصراً للمبدأ القبلي على مبدأ الوراثة لأن مروان - وإن كان من نسل مروان الأول - لم يكن الفرع المرواني الرئيسي، ولكن نفوذ قيس وتأيدها له، وقوته وحكته، رفعته إلى الخلافة.

يمكننا إذن أن نقول إن المبدأ القبلي كان أكثر المبادئ أثراً في بني أمية، فيما كان المبدأ الإسلامي السبب الدافع للحركات التي قامت ضد بني أمية.

لقد كان حصر الخلافة في البيت الأموي هدف الأمويين كافة. يقول البلاذري: «لما بويع مروان التفتت إليه بنو أمية، فقالوا الحمد لله الذي لم يخرجها منا»^(١٤١).

وكان الاتجاه أول الأمر إلى جعل الخلافة سفيانية، فلما انتقلت إلى الفرع المرواني صاروا يقولون: «لا يُستخلف عليها إلا مروان»^(١٤٢).

ولقد سبّب إدخال الوراثة في الخلافة واصطدامه بالمبادئ الأخرى ظهور اتجاهين أولهما: نظرة الخليفة إلى سلطته، وثانيهما: نظرة الفقهاء إلى الخلافة.

(١٣٩) يقول فيليب حتي: «ولكن نظام العرب القديم القائم على أقدمية السن في الولاية وقف حجر عثرة إزاء طموح الأب الطبيعي لنقل الملك إلى ابنه». انظر: Hitti, *History of the Arabs*, p. 281.

(١٤٠) سأل مسلمة بن عبد الملك أخاه يزيداً الثاني «أيا أحب إليك أخوك أم ابن أخيك؟ فقال بل أخي. فقال: فأخوك أحق بالخلافة! فقال يزيد إذا لم تكن في ولدي». انظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٦.

(١٤١) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، القسم ٢، ص ١٣.

(١٤٢) انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٧٨ - ١٨٠.

فالخلفاء الأول كانوا ملوكاً وشيوخاً للقبائل في الوقت نفسه، فسلطتهم لم تكن تستند إلى أساس ديني، بل إلى قوة القبائل، ولذا صار الخليفة الأموي يراعي شعور رؤساء القبائل ويتصرف كأنه أحدهم، وإن كان أكبرهم. وقد أخذ الأمويون يهتمون بمراعاة التقاليد القبلية والعرف في سياستهم أكثر من اهتمامهم بالمبادئ الإسلامية، وصار الحكم عربياً لأن الأرستقراطية العربية لم تكن تطبق مبادئ الدين من إخاء ومساواة، بل كانت تنظر إلى التقاليد العربية، وتعزز بأفضلية العرب^(١٤٣). ولكن اعتماد الخليفة في كثير من الأحيان على الورثة جعل شكل الحكم يتجه شيئاً فشيئاً نحو الاستبداد^(١٤٤).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الفقهاء عدّوا خلافة الأمويين (ملكاً دينياً) أي أنها لا تتفق والشرع. وكان الفقهاء في المدينة ضد الأمويين. وقد أثر هذا التنافر بين الخلفاء والفقهاء في نظرية الخلافة. إذ أنها تكونت ضد الفقهاء المبعدين عن الحكم الذين ظلوا بعيدين عن معرفة السياسة العملية فلم يعيروا الواقع اهتماماً بل تجاهلوه عمداً أو غفلة^(١٤٥).

وهكذا كان للدين أثره في العصر الأموي. فقد كان الخليفة يتمسك ببعض الأمور الدينية، فيؤم الناس في الصلاة، ويلقي الخطبة عليهم يوم الجمعة، ويرسل بجيوشه إلى الأقطار النائية لإخضاعها لراية الإسلام. وكان للدين أثر في بعض الخلفاء الأمويين، فمعاوية الثاني مثلاً كان شديد التدين كما مرّ بنا، وعمر بن عبد العزيز كان متأثراً بالدين في سياسته، ويزيد الثالث جاء إلى الحكم باسم المبادئ الإسلامية^(١٤٦).

وختاماً نقول إن نظام الخلافة في العصر الأموي كان فترة انتقال من طور الانتخاب إلى طور (الورثة) المطلقة، الذي وصلت إليه في العصر العباسي.

٣ - في العصر العباسي الأول (حتى مقتل المتوكل ٢٤٧هـ / ٨٦١م)

لقد كان لمجيء العباسيين للحكم أثر في تطور نظام الخلافة، فإن المبدأ الذي بنوا عليه حقهم في الحكم، وتطور نظام الإدارة في زمنهم، واشتراك العناصر

Arnold, *The Caliphate*, p. 24.

(١٤٣)

Sanhoury, *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientale*, pp. 297-298.

(١٤٤)

Arnold, *Ibid.*, p. 24, and *Encyclopedia of Islam*, article «Umayyads», pp. 297-298.

(١٤٥)

(١٤٦) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٧، ص ٢٦٨، و Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, p. 362 ff.

الأجنبية في الحكم - كل هذه العوامل أثرت في نمو نظام الخلافة وتطوره في عصرهم، مع أنه لم يحصل فيه تبدل مهم في وضع الخليفة.

أ - فقد أكد العباسيون نظام الوراثة وضربوا التقاليد القبلية ضربة قوية إذ بنوا حقهم في الخلافة على قرابتهم من رسول الله (ﷺ)، ويظهر ذلك من أقوالهم ودعايتهم، قال أبو العباس (في خطبته الافتتاحية): «وخصنا الله برحم رسول الله (ﷺ) . . . وأنبتنا من شجرته . . . وأنزل بذلك كتاباً، فقال فيه: . . . **﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾**»^(١٤٧) قاصداً بذلك إلى أن الله فرض على المسلمين أن يرث رسوله أقرباؤه، فكانت هذه الآية عنوان الحق الشرعي في الحكم للعباسيين^(١٤٨).

ومن الطبيعي إن كانوا يعدون حكم الأمويين عهد الظلم والاعتصاب أن يروا في مجيئهم إرجاع الحق لأهله، فهذا أبو العباس يشير إلى عدل خلافة الراشدين ثم يقول: «ثم وثب بنو حرب وبنو مروان فابتزوها (يعني الخلافة)، واستأثروا بها، ظلماً لأهلها، ثم رد الله الحق لأهله أخيراً»^(١٤٩).

وقد بثوا هذه الآراء كثيراً في دعايتهم، وأكدوا للناس أن الله جعل انتقال الحكم إلى أولى الفضل من عصابة الأنبياء بعدهم كالمكافأة لهم. وأنه فرض على المسلمين طاعة آل البيت في محكم كتابه دون أن يطلب النبي (ﷺ) ذلك، فقد ورد في رسالة الخميس (لأحمد بن يوسف كاتب المأمون، وهي من الرسائل التي كانت تكتب عند بيعه كل خليفة لتقرأ على الشيعة العباسية بخراسان) ما يأتي: « . . . وكان اختيار أولى الفضل من لحمته وعصبته لإرث خلافته من عظيم الزلف، التي رغب إلى الله فيها أنبيأؤه، واختص تبارك وتعالى نبيه (ﷺ) بما أمره به من مسألته أمته تصيير مودته في القربى . . . فكانت فضيلتهم عزيمة من الله (عز وجل) دون طلب رسول

(١٤٧) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية ٢٣.

(١٤٨) انظر الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٢٥، وعبد الرحمن سنبت الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك (بيروت: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥)، ص ٣٩. طبع أبو مسلم هذه الآية على نقوده في خراسان، انظر: Henri Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale*, 3 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1887-1896), p. xvii.

انظر أيضاً كيف هاج القرامطة هذا الادعاء، في: عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، حقق أصوله وفصله وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد عمبي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠)، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(١٤٩) الأربلي، المصدر نفسه، ص ٤٠، والطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٣٦.

الله (ﷺ) ألزمه تأديته إلى خلقه وألزمهم أداءه، فقال (عز وجل): ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾، وكان ممّا أوجب لهم به حق الوراثة في محكم تنزيله، قوله: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^(١٥٠). وادّعوا أن الله طهرهم وأذهب عنهم الرجس ليكونوا خير حاكمين^(١٥١). وادّعوا أنهم أتوا لإحياء السنة النبوية، ولاتباع كتاب الله في الحكم، أي أن أساس حكمهم ديني يستند إلى الشريعة، لا إلى العرف أو التقاليد العربية. قال داوود بن علي مخاطب الناس - عند البيعة لأبي العباس: «لكم ذمة الله، وذمة رسوله، وذمة العباس... أن نحكم فيكم بما أنزل الله، ونعمل فيكم بكتاب الله، ونسير فيكم بسنة رسوله»^(١٥٢).

وأخذوا يحيطون أنفسهم بالفقهاء، ويقربونهم، ليظهروا تمسكهم بالدين، وقد أوصى المنصور المهدي بقوله: «وأهل الدين فليكونوا أعضادك»^(١٥٣). وصاروا يظهرون غيرتهم على الدين بمطاردة الإلحاد والزندقة.

وبدأوا يؤكدون في مراسيمهم النواحي الدينية، فصارت بردة النبي الشارة الأولى للخلافة، يرتديها الخليفة بالمناسبات العامة: كصلاة العيدين، والجمعة، وحين يعلن الجهاد. كما فعل المعتمد حين حارب الصفار، والمقتدر حين حارب مؤنساً^(١٥٤).

ويظهر الأثر الديني قوياً في لقب «إمام»، الذي كان المأمون أول من اتخذته رسمياً، وكان معروفاً معرفة اعتيادية قبله^(١٥٥).

وبعد أن كان الأمويون يعتمدون في سلطانهم على رضا رؤساء القبائل؛ أصبح السلطان عند العباسيين مقدساً، مستمداً من الله، قال المنصور يخاطب في

(١٥٠) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٦.
 (١٥١) أحمد زكي صفوت، جبهة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٧-١٩٣٨)، ج ٣، ص ٣٨٣.
 (١٥٢) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ١٢٦، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٧، ص ٤٢٧.
 (١٥٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٢٦-١٢٧.

(١٥٤) انظر: محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م)، ص ١٠١؛ عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، منشورات دار المعلمين العالية؛ ١ (بغداد: مطبعة التفتيز الأهلية، ١٩٤٥)، ص ٤٢. وقد صدر أيضاً عام ٢٠٠٦ عن مركز دراسات الوحدة العربية ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ (٣) Arnold, *The Caliphate*, p. 562, and Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, pp. 17-18 and 89-91.

(١٥٥) انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢٣٩.

مكة: «يا أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده... فارغبوا إليّ، وسلوه أن يوفقني الرشاد والصواب، وأن يلهمني الرأفة بكم، والإحسان إليكم»^(١٥٦).

ولم يكن للشعب إذن يد في الخلافة، ولم يكن لهم إلا المبايعة على الولاء والطاعة فقد جاء في رسالة الخميس: «فإن لأهل الشرق والغرب من ذوي النقص والكمال أن يختاروا لأنفسهم فليس في اجتماع آرائهم مع تفرقهم واختلافهم طمع آخر الدهر، وإن من لطف الله ورحمته أن رفع التخاصم، وكفى المؤمنين عناء الاختيار، بأن رفع آل البيت، ووصل نسبهم برسول الله (ﷺ)، وافترض مودتهم على خلقه»^(١٥٧).

وكان نتيجة لما ذكرنا، أن ازدادت قدسيّة الخليفة حتى صار يدعى خليفة الله. قال عبدالله بن عمرو بن عتبة يعزي المهدي: «ولا مصيبة أعظم من فقد إمام والد، ولا عقبي أجل من خلافة الله على أولياء الله»^(١٥٨). وجاء في رسالة الخميس أيضاً (فحق على من استخلفه الله في أرضه وأتمّنه على خلقه... إلخ)^(١٥٩). ويظهر أنّ هذه النظرة إلى الخليفة كانت مقبولة عند الناس حتى أن بشار بن برد حين هجا المهدي سماه «خليفة الله». ووصف أحد الثوار المتوكل بأنه «حبل ممدود بين الله وخلقه»^(١٦٠).

وقد أخذ العباسيون يشون بين الناس أنهم فوق مستوى البشر. قال عبدالصمد بن علي عند البيعة للأمين ١٧٥ هـ/ (وعمره خمس سنين): «يا أيها الناس لا يغرنكم صغر السن فإنها الشجرة المباركة، أصلها ثابت وفرعها في السماء»^(١٦١).

ولم يكتفوا بهذا بل بثوا بين الناس منذ البدء أن الخلافة ستبقى في أيديهم إلى الأبد، يدل على ذلك ما يرويه الطبري من أنّ إبراهيم الإمام أرسل إلى أبي مسلم راية أسماها «الظل». وتأويل الظل (كما يقول الطبري) أن الأرض لا تخلو من الظل أبداً، وكذلك لا تخلو من خليفة عباسي أبد الدهر^(١٦٢). وقول داوود بن

(١٥٦) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ٣٧٠.

(١٥٧) صفوت، جهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، ج ٣، ص ٣٨٤.

(١٥٨) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢٣٩.

(١٥٩) صفوت، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٠٦.

(١٦٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١٠، ص ١٧٠.

(١٦١) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣.

(١٦٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٥٦.

علي: «واعملوا (يخاطب الناس) أن هذا الأمر فينا وليس بخارج منا حتى نسلمه إلى عيسى بن مريم»^(١٦٣).

ب - ونتج عن إشراكهم للفرس في الحكم أن تأثروا (ولو قليلاً، أقل مما تصوره لنا المصادر التي لعبت بها أيدي الشعوبية) بأنظمة الحكم الفارسية فأخذوا الكثير من مراسم الأكاسرة الفخمة، وتأثروا بنظرتهم الاستبدادية. ومن يطالع كتاب التاج المنسوب للجاحظ يرى ذلك بوضوح، يقول بالمر: «لما كان العباسيون يدينون بقيام دولتهم للنفوذ الفارسي كان طبيعياً أن تسيطر عليهم الآراء الاستبدادية»^(١٦٤). ويقول آرنولد عن الخلافة العباسية: «ربما ورث هذا الشكل الاستبدادي في الخلافة عن الفرس... لأن هذا النوع من النظام العباسي لم يعرفه عرب الجاهلية، ولا يتفق مع روح المساواة في القرآن أو مع نظرة المسلمين الأول». ويبين أن الأبهة في رسميات البلاط ساعدت على زيادة سلطان الخليفة والرهبة منه^(١٦٥).

ولكننا لا يجب أن نبالغ في أثر النفوذ الفارسي في النظام الاستبدادي الذي سار عليه العباسيون، لأن نواة ذلك النظام موجودة في قولهم بقدرسية سلطانهم، كما يتضح من خطاب المنصور، وبالتطور الطبيعي للخلافة، فالأبهة والانعزال عن الرعية والاستبداد ظهرت بواورها في الدولة الأموية. وكذلك أثر الاختلاط بالفرس والتأثر بأرائهم في تقوية هذا الاتجاه وترسيخه.

وكان من أثر الفرس في العصر العباسي الأول أن أخذ العباسيون نظام الوزارة عنهم، وبذلك كون الخلفاء لأنفسهم معاونين أو أشباه شركاء لهم في السلطة في بعض الأحيان. ولكن الخليفة بقي المسيطر الحقيقي والحاكم المطلق يشرف على الوزراء، وينتكل بهم متى تطرفوا في سلطتهم، أو أصبح نفوذهم خطراً عليه (كما حصل للبرامكة وبني سهل).

وكانت الخلافة في هذا الدور تستند إلى عهد الخليفة السابق. ولكن مشكلات الوراثة نتجت عن استمرار العباسيين في خطأ وقع فيه الأمويون قبلهم، وهو العهد لأكثر من رجل واحد.

(١٦٣) الأربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك، ص ٤٠، و Arnold, *The Caliphate*, p. 81.

(١٦٤) عن النظم الإسلامية، انظر: حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٩)، ص ٦٤.

Arnold, *Ibid.*, pp. 29 and 48.

(١٦٥)

ونحن نرى في عهد أبي العباس لأخيه المنصور ومن بعده لعيسى بن موسى استمراراً مباشراً لما كان يحصل أحياناً عند الأمويين، وهو العهد للبارزين في العائلة المالكة، وقد كان هذا ضرورة سياسية اقتضاها وضع الخلافة الحرج.

ولكن المنصور حاد عن خطة الوراثة المباشرة حين نحى عيسى بن موسى وعهد للمهدي، وأكد المهدي ذلك حين خلع عيسى وبايع الهادي.

وكان من أثر تجاهل الرأي العام نحو التقاليد العربية في قضية السن (عهد للأمين وعمره خمس سنين) وتأکید الوراثة من الأب للابن. وقد ترك هذا المبدأ مبتوراً بتأثير نظام التعدد في وصية العهد فكان العصر العباسي الأول عصر نضال بين مبدأ العهد لأكثر من ابن، ورغبة كل خليفة في أن يخلفه ابنه.

٤ - في فترة النفوذ التركي (٢٤٧ - ٣٣٤هـ / ٨٦١ - ٩٤٥م)

كان لتقريب الأتراك ولتعاظم نفوذهم آثار سيئة مؤلة في نظام الخلافة وفي وضع الخلفاء. وليس هذا بغريب لأن الأتراك لم تكن لهم تقاليد حضرية سابقة (يسميهـم الجاحظ بدو العجم)، أو إدراك لشؤون السياسة والإدارة، أو فهم لأسسها النظرية (كما كانت الحال عند الفرس)^(١٦٦).

وعلى الرغم من أن فترة استبداد الأتراك كانت قصيرة، بين مقتل المتوكل (٢٤٧هـ) ومجيء المعتمد (٢٥٦هـ)، كان نفوذهم قوياً، وظل أثره واضحاً حتى الغزو البويهي (٣٣٤هـ). ولذا صار من الضروري أن نعد الفترة الكائنة بين (٢٤٧هـ - ٣٣٤هـ) دوراً واحداً من أدوار الخلافة مع ملاحظة بعض الاستثناءات. فقد رجعت هيبة الخلافة في زمن المعتضد والمكتفي (٢٧٩ - ٢٩٥هـ) وقبل نفوذ الترك قلّة ظاهرة.

ومن الجهة الأخرى يمكن أن نعد فترة الحكم البويهي تنمة لفترة «إمارة الأمراء» (٣٢٤ - ٣٣٤هـ) في كثير من النواحي، إلا أن كون البويهيين زبديّة وأجانب فاتحين يميز دورهم تمييزاً قوياً من الناحية الدستورية عن دور أمير الأمراء. ولسنا نخطئ إذا قلنا: إن فترة «إمارة الأمراء» تشبه فترة تسع السنوات في كثير من

(١٦٦) انظر: «رسالة مناقب الترك»، في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ: Edward G. Browne, *Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge [Eng.]: ٤٣؛ Cambridge University Press, 1928-1929), vol. 1, pp. 204-205, and A. H. Siddiqi, «Caliphate and Kingship in Medieval Persia», *Islamic Culture*, vol. 9 (1935), p. 561.

الوجوه، مع فارق واحد مهم وهو أنها تمتاز من الأخيرة بتوحيد صفوف الأتراك وبانفراد شخص واحد منهم بزعامتهم.

ولذا جاز لنا عد المدة بين سنة ٣٣٤ - ٣٤٧ هـ فترة واحدة (مع شعورنا بصعوبة التحديد) وتسميتها بفترة النفوذ التركي، وإعطائها صفات عامة.

تتميز هذه الفترة بنفوذ الترك، ويتدخلهم في اختيار الحلفاء تدخلاً يتراوح بين ممارسة بعض التأثير والتعيين التام.

وكان الواثق فاتح باب الفوضى في نظام الخلافة لأنه رفض أن يعهد إلى أحد^(١٦٧)، وبذلك ترك الأمر لرجال الحاشية والجيش ليرشحوا من يشاءون. وقد اجتمع مجلس مكون من قاضي القضاة، والوزير، واثنين من رؤساء الكتاب، واثنين من زعماء الترك وهما ايتاخ ووصيف فاخثاروا المتوكل (أخا الواثق) وأهملوا ابن الواثق لصغر سنه^(١٦٨). وكان للأتراك أثر مهم في اختيار المتوكل، فوصيف كان أول من احتج على المبايعة لابن الواثق، ويظهر أنهم اقترحوا اختياره على المجلس وكانوا سبب ذلك^(١٦٩).

ثم قتل المتوكل بعد صراع طويل بينه وبين الترك على السلطة^(١٧٠) فكانت نتائج ذلك وخيمة على الخلافة إذ إنه كان فاتحة سلسلة من التعيينات للخلافة، ومن التعدي على الخلفاء بالقتل والسجن والخلع دون مبرر. وهذه السابقة كانت القاضي على الاحترام التقليدي، وبهذا صار الترك سادة الوضع^(١٧١).

وتلت ذلك فترة تسع السنوات (٢٤٧ - ٢٥٦ هـ) وفيها انفرد الترك بتعيين من شاءوا أو عزله حسب ما أملت عليه أهواؤهم ورغباتهم، فلم يراعوا مزايا

(١٦٧) يقول اليعقوبي: وقيل له (الواثق) في البيعة لابنه، فقال: لا يراني الله أتقلدها حياً وميتاً، انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٢٠٨.

(١٦٨) قيل عن ابن الواثق أنه «غلام أمرد» وقال وصيف «لا تجوز معه الصلاة»، انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١٠، ص ١٥٤.

(١٦٩) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٥٤، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٨. يقول «وكان أول من بايعه سيما التركي ووصيف التركي». انظر: Harold Bowen, *The Life and Times of 'Ali Ibn Isā*, *the Good Vizier* (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1928), p. 3.

(١٧٠) انظر عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة (بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٦)، ص ٤٥ - ٤٨ و ٥٦ - ٥٨. وقد صدر أيضاً عام ٢٠٠٧ عن مركز دراسات الوحدة العربية ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ (٤).

Siddiqi, «Caliphate and Kingship in Medieval Persia», p. 564.

(١٧١) انظر:

مرشحيهم بل كان همهم حفظ مصالحهم وتجنب أولاد المتوكل خوفاً من تأرهم^(١٧٢).

ومما زاد في ضعف الخلافة قيام الإمارات المستقلة في الشرق (كإمارتي الصفارين والسامانيين) وثورة الزنج التي زعزعت أركان الدولة، ودعايات القرامطة واستقلال ابن طولون.

ثم تلت فترة تسع السنوات فترة انتعاش رجعت فيها إلى الخلافة هيبتها بجهود الموفق «المنصور الثاني»^(١٧٣) وابنه المعتضد، فقلص نفوذ الترك مؤقتاً ولكنه رجع ثانية في خلافة المقتدر (٢٩٥ - ٣٢١) للخلاف بين رجال الإدارة وأنانيتهم ولضعف الخليفة وتدخل الحريم. وقد ختمت هذه الفترة بحرب بين الخليفة والترك انتهت بمقتله^(١٧٤)، وزلزلت الخلافة مرة أخرى. ويكفي لتقدير أهمية الحادث أن عبد الرحمن الناصر لقب نفسه خليفة عندما سمع بتلك المهزلة.

وعاد الترك بذلك يتحكمون في الأمر. فبعد مشاورات بين مؤنس وجماعته نصب مؤنس القاهرة (أخا المقتدر) خليفة^(١٧٥). ولما حاول القاهرة القضاء على الأتراك هاجموا في قصره، وأسقطوه، وملكوا أبا العباس بن المقتدر (الراضي) سنة ٣٢٢هـ.

ولكن عجز الخزينة وفساد الإدارة وانفصال الحمدانيين بالموصل، وبني بويه بفارس والجبال والري، والبريديين بخوزستان، واستئثار ابن رائق بوارد البصرة وواسط وبقيادة الجيش هناك، كل ذلك أدى إلى إنشاء «إمارة الأمراء»^(١٧٦) إذ اضطر الخليفة إلى قبول اقتراح ابن رائق بأن يدفع كل نفقات الإدارة، وأن يجعل للخليفة مخصصات كافية، على أن تكون له رئاسة الجيش في بغداد. وقد تم ذلك

(١٧٢) انظر: الدوري، المصدر نفسه، ص ٥٩ - ٧٣؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١٠، ص ٧٥ - ٧٦ و ٢٥٦؛ يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٣، ص ٢٢٨؛ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٢٠، Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isā», «the Good Vizier», p. 4*, and Nabia Abbot, «Arabic Papyri on the Region of Gafar Al-Mutawakkil», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, vol. 92, nos. 1-3 (1938), p. 89 ff.

(١٧٣) انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ١٠ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٨ - ١٩٣٩ م)، ج ٥، ص ١٢٢.

(١٧٤) انظر: الدوري، المصدر نفسه، ص ١٩٣ - ٢١٨.

(١٧٥) Bowen, *The Life and Times of «Ali Ibn Isā», «the Good Vizier», pp. 321-322.*

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٦ - ٣٥١، وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم، مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. أمدروز، ج ٧ (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٢٠ - ١٩٢١)، ج ١، ص ٣٥٠ - ٣٥٢.

في ١٩ ذي الحجة ٣٢٤هـ - ٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٦م، فعين الخليفة ابن رائق «لإمارة الجيش ورئاسته وجعله أمير الأمراء، وردّ إليه تدبير المملكة، وأمر بأن يخطب له على جميع المنابر في الممالك، وبأن يكنى، فـ «بطل» منذ يومئذ أمر الوزارة. وصار ابن رائق وكتابه ينظران في الأمر كله، وكذلك كل من تقلّد الإمارة بعد ابن رائق»، وأصبحت الأموال بيد أمير الأمراء، ولم يكن للخليفة منها إلا ما يعطيه الأمير^(١٧٧). وكان ذلك ضربة لأرباب القلم، وسبباً لانتقال الحكم إلى رجال الجيش^(١٧٨).

وقد ترك لنا الراضي وصفاً مؤثراً لوضع الخلافة قبيل إنشاء إمارة الأمراء وبعدها فقال: «كأنّي بالناس يقولون: أرَضِيَ هذا الخليفة بأن يدبر أمره عبد تركي حتى يتحكم في المال وينفرد بالتدبير، ولا يدرون أن هذا الأمر أفسد قبلي وأدخلني فيه قوم بغير شهوتي، فسلمت إلى ساجية وحجرية يتسحبون علي ويجلسون في اليوم مرات ويقصدونني ليلاً ويريد كل واحد منهم أن أخصه دون صاحبه وأن يكون له بيت مال. وكنت أتوقى الدماء في تركي الحبل عليهم إلى أن كفاني الله أمرهم. ثم دبره ابن رائق فدبره أشدّ تسحباً في باب المال منهم وانفرد بشره ولهوه»^(١٧٩).

وهكذا أصبح الخليفة كالشبح بجانب أمير الأمراء صاحب السلطان الفعلي، فلا غرابة إذن في أن كان الراضي «آخر من خطب يوم الجمعة»^(١٨٠).

ولما توفي الراضي كان (بجكم)، أمير الأمراء، في واسط فأرسل كاتبه ليشرف على اختيار الخليفة الجديد، فعقد مجلساً برئاسة الوزير حضره كل وزير وكاتب، وحضره الأشراف العلويون والعباسيون والقضاة والوجوه ليكون الانتخاب في شكله الكامل، وجعل كل اثنين منهم يصوتان معاً، ولكنهم كانوا يعرفون مرشح بجكم فانتخبوه وهو المتقي^(١٨١).

(١٧٧) المصدران نفسيهما، ص ٣٥١ وج ٥، ص ٣٥٢ على التوالي.

(١٧٨) انظر: ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(١٧٩) أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٩ - ١٩٣٩)، ج ١١، ص ١٨٤.

(١٨٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٩٧.

(١٨١) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٢، ص ٣ - ٢، وBowen, *The Life and Times of 'Ali Ibn Isà*, «the Good Vizier», p. 364.

ولما اختلف المتقي مع توزون (الأمير الجديد) هرب إلى الحمدانيين، ولما خسر هؤلاء في محاربة توزون، اضطر المتقي إلى مفاوضته وحصل على قسم منه ومن كاتبه، بحضور القضاة والأشراف، بأن يحترم سلطانه. ولكنه غدر به فسمل عينيه وخلعه، ثم رفع بعده إلى منصب الخلافة المستكفي، بعد أن تأمر مع توزون بوساطة القهرمانية حسن الشيرازية، وبقي حتى عشية مجيء البويهيين^(١٨٢).

ولنلاحظ الآن بعض الحالات الخاصة في الفترة التي ضعف فيها النفوذ التركي بعض الضعف. ففي عهد المعتمد (٢٥٦ - ٢٧٩هـ) كان وضع الخليفة فريداً في تاريخ الخلافة إذ كانت السلطة في الحقيقة بيد الموفق، ولم يبق لأخيه منها إلا مظاهرها، يقول الفخري: «وكانت دولة المعتمد دولة عجيبة الوضع. كان هو وأخوه الموفق طلحة كالشريكين في الخلافة. للمعتمد الخطبة والسكة والتسمي بأمره المؤمنين، ولأخيه طلحة الأمر والنهي وقود العساكر ومحاربة الأعداء ومرابطة الثغور وترتيب الوزراء والأمراء»^(١٨٣).

ولما توفي الموفق (٢٧٨هـ/ ٨٩٢م) خلفه ابنه المعتضد في السلطة. ولم يرض بأن يبقى ابن المعتمد ولي العهد، بل حرص المعتمد على أن يخلع ابنه ويباع له بولاية العهد^(١٨٤). وفي خلافة المعتضد انتعش نفوذ الخلافة، ورجع نفوذ رجال الإدارة وعادت الهيبة على الوزراء فعمّ الاستقرار في عهده وعهد ابنه المكتفي (٢٨٩ - ٢٩٥هـ).

وقد توفي المكتفي ولم يترك عهداً صريحاً كما يظهر. وفي خلال مرضه الأخير حاول وزيره العباس بن الحسن مرتين أن يرشح بعض أبناء الخلفاء للخلافة (أحدهم ابن المعتمد والآخر ابن المتوكل) فأثار بذلك شكوك المكتفي الذي أراد حفظ الخلافة في أبناء أبيه فدعا القضاة وأشهدهم بالعهد لأخيه. إلا أن العهد كما يظهر لنا لم يقرأ علناً^(١٨٥).

وهكذا كان على الوزير أن يحل المشكلة فأخذ يستشير الكتاب الأربعة ذوي

(١٨٢) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٢ - ٧٥.

(١٨٣) انظر: ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١٢٢.

(١٨٤) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٢٣؛ Bowen, *The Life and Times of 'Ali Ibn Isà*, «the Good Vizier», p. 25, and *Encyclopedia of Islam*, article «Mu'tadid».

(١٨٥) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٨؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٣، و Ibid., p. 86.

الخطوة والأهمية (والخليفة على فراش الموت) أعني محمد بن داود وابن عبدون وابن الفرات وعلي بن عيسى، واحداً بعد واحد.

ولسوء الحظ كان الكتاب حزين متناحرين، لأسباب شخصية، فرشح محمد بن داود وابن عبدون ابن المعتز، بينما رشح ابن الفرات جعفر بن المعتضد، وهو ابن ثلاث عشرة سنة^(١٨٦).

وكان الأولان يميلان إلى ابن المعتز لأنه كان مطلعاً على أمور الدولة، ولأن علاقتهما به كانت حسنة، بينما كان ابن الفرات يحشاه ويريد أن يكون الخليفة اسماً ليس غير (أو صورياً)، وقد استطاع ابن الفرات أن يقنع العباس بصحة رأيه مع أنه كان ميّالاً إلى الرأي الأول. وإليك حواراً بين الوزير وابن الفرات في هذا الشأن: «وقررت رأيك على ابن المعتز. قال: هو أكبر من يوجد. قال: وأي شيء تعمل برجل فاضل متأدب قد تحنك وتدرّب وعرف الأعمال ومعاملات السواد ومواقع الرعية في الأحوال، وخبر المكايل والأوزان وأسعار المأكولات والمستعمل ومجاري الأمور والمتصرفات، وحاسب وكلاه على ما تولوه وضايقهم وناقشهم، وعرف من خياناتهم واقتطاعاتهم وأسباب الخيانة والاختطاع التي يدخل فيها غيرهم، فكيف يتم لنا معه أمر إن حمل كبيراً على صغير وقاس جليلاً على دقيق؟ هذا لو كان ما بيننا عامراً وكان صدره علينا من الغيظ خالياً، فكيف وأنت تعرف رأيه؟». ويستفسر العباس عن سبب حنقه، فيبين ابن الفرات سوء معاملتهم له، ثم يقول: «وهل كان له شغل عند مقامه في منزله وخلوته بنفسه إلا معرفة أحوالنا والمسألة عن ضياعنا وارتفاعنا وحسدنا على نعمتنا. هذا وهو يعتقد أن الأمر كان له ولأبيه وجده وأنه مظلوم منذ قتل أبوه مهضوم مقصود، فكيف يجوز أن نسلم إليه نفوسنا فنحترس فضلاً عن أموالنا».

فقال العباس: صدقت والله يا أبا الحسن، فمن تقلّد وليس ههنا أحد؟ فقال: تقلّد جعفر بن المعتضد فإنه صبي لا يدري أين هو وغاية سروره أن يصرف من المكتب، فكيف أن يجعل خليفة ويملك الأعمال والأموال وتدير النواحي والرجال ويكون الخليفة بالاسم وأنت هو على الحقيقة وإلى أن يكبر قد انغرست محبتك في صدره وحصلت محصل المعتضد في نفسه. فقال: فكيف يجوز أن يبايع الناس صبيّاً أو يقيموه إماماً. فقال له: أما الجواز فمتى اعتقدت أنت أو نحن إمارة البالغين من هؤلاء القوم؟ وأما إجابة الناس فمتى فعل السلطان شيئاً فَعُورِض فيه

أو أراد أمراً فوقف.. وان اعتاص معتاص مد بالعطاء والإحسان. فقال العباس: «هذا هو الرأي»^(١٨٧).

وبعد أربعة أشهر من تولي (المقتدر) الخلافة، ثار عليه جماعة بزعامة آل الجراح مطالبين بأن تكون الخلافة لابن المعتز، وكانت حجتهم في ذلك هي: صغر سنه (المقتدر) وقصوره عن بلوغ الحكم «وكانت نهايتها الإخفاق. وقد قتل أحد القضاة لأنه قيل له: «تبايع المقتدر»؟ فقال: «هو صبي ولا تجوز المبايعة له»^(١٨٨).

ونتيجة عن زيادة نفوذ الترك، أن ضعفت سلطة الخلافة. فقد كان المتوكل والمقتدر ضربة قاضية على سلطة الخليفة وهيبته، ففي فترة تسع السنوات كان الخليفة مجرد ألعوبة بأيدي الترك والمتكالبين على السلطة. وبانتعاش سلطان الخلافة بجهود الموفق والمعتضد قل نفوذهم، ولكن الوزراء البارزين ظلوا يخطبون ودهم^(١٨٩).

وقد عاد إليهم نفوذهم في خلافة المقتدر وبلغ أوجه بمقتله، ورجعوا إلى دسائسهم وأطماعهم فأنشأوا منصب أمير الأمراء، وصار زعماءهم يتنافسون على سيادة بغداد، ولم يكتف أمير الأمراء بأخذ السلطة الحقيقية بيده ويجعل الخليفة موظفاً يتسلم راتباً معيناً، بل أخذ يشارك الخليفة في شارات خلافته فصار يدخل اسمه في خطبة الجمعة، ويضعه على النقود مع اسم الخليفة^(١٩٠).

وعلى الرغم من أن اختيار الخليفة كان يتوقف على الأطماع الشخصية ويقتضي أحياناً إخفاق المرشح المتمتع بالمزايا الصحيحة، كانت هناك بعض الصفات التي تراعى في اختياره، فكان يلاحظ خلوه من نقص في السمع والبصر والكلام (خلوه من نقص جسمي) وكونه من قریش.

وكانت الصفة القرشية مهتماً بها استناداً إلى بعض الأحاديث. وكان

(١٨٧) أبو الحسين هلال بن الحسن الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi* ويلي الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، [حرره مع ملاحظات ومفردات ه. ف. آمدروز] (بيروت: مطبعة الآباء الكاثوليكين، ١٩٠٤)، ص ١١٥-١١٦، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢-٣.
(١٨٨) انظر: عريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، تحرير ميخائيل دوغويه (ليدن: مطبعة برييل، ١٨٩٧)، ص ٢٨؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٧، ص ٦٩، و Bowen, *Ibid.*, p. 62.

(١٨٩) انظر: Siddiqi, «Caliphate and Kingship in Medieval Persia», p. 565.

(١٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦٦-٥٦٧، و Stanley Lane-Poole: *The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions* (Westminster: A. Constable and Company, 1894), p. 190, and *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 10 vols. (London: Trustees, 1875-1890), p. 256.

العباسيون قد قووا مركزهم بوجود أحاديث في صالحهم تنسب للرسول، فاكتمسوا بهذا صفة قدسية بنظر أهل السنة، وهذا يفسر عدم جرأة الترك في أي وقت على التفكير بأي تعديل.

ولم يكن من الممكن إزالة الخليفة من منصبه إلا بأن يتنازل هو. يروي الطبري (مثلاً) «أن محمد بن الواثق لم يقبل بيعه أحد حتى أتى بالمعز فخلع نفسه»^(١٩١).

وكان السببان الرئيسيان الموجبان للعزل، هما الفسق والنقص في البدن. وكان هذان خير سلاح بيد الجماعات المختصة، فإنها كانت تفتعل الحجة على الخليفة متى أرادت. وقد ادعى الأتراك على الخليفة المهتدي في مواجهته لهم، وحين رفض أن يخلع نفسه «أنه كتب رقعة بيده لموسى بن يغا وبايكباك وجماعة القواد أنه لا يضر بهم ولا يغتالهم ولا يفتك بهم ولا يهزم بذلك، وأنه متى فعل ذلك بهم أو بأحد منهم وقفوا عليه، فهم في حل من بيعته»^(١٩٢).

وقد وجد الأتراك في سمل العيون أسهل وسيلة للتخلص من الخلفاء إذ يسقط بذلك حق الخليفة في الخلافة بصورة طبيعية. ولنورد هنا ما حلّ بالقاهر مثلاً «فإنهم حين قرؤوا خلعه، أرسلوا القاضي عمر بن محمد مع ثلاثة شهود بصحبة طريف السبكري ليشهد على القاهر بالخلع. وانزعج القاضي لما أكد القاهر حقه، فقال لطريف «أي رأي كان إحضارنا على رجل لم يوطأ ويؤخذ خطه ويشهد عليه الكتاب والجند، كان ينبغي أن تقدم ذلك ثم تحضرنا له»، ولما حدث هذا القاضي علي بن عيسى بما حصل أجابه علي: «يخلع ولا يفكر فيه فإن أفعاله مشهورة وأعماله معروفة، وما يستحقه غير خاف»، فقلت له «بنا لا تعقد الدول وإنما يتم ذلك بأصحاب السيوف ونصلح نحن ونراد لشهادة واستيثاق». فسملت عينا القاهر في اليوم التالي لذلك اليوم^(١٩٣). ولما أراد توزون تنحية المتقي سمل عينيه. ويرى متز أن المسلمين أخذوا عادة سمل العيون عن البيزنطيين^(١٩٤).

وبالرغم من هذا الوضع السيئ كان الخليفة يتمتع باحترام المسلمين وولائهم

(١٩١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١٠، ص ٣٩١.

(١٩٢) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٤٦٢.

(١٩٣) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٢٩.

(١٩٤) انظر: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريذة، ج ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ - ١٩٤١)، ج ١، ص ١٧، و Siddiqi، «Caliphate and Kingship in Medieval Persia»، p. 570.

ولذلك كان من الصعب الوقوف ضده علناً، لأن ذلك يعني إثارة سخط الجمهور على من يحاول ذلك، فكان من الضروري إذن إيجاد توفيق فقهي بين تمتع رجل بالسلطة الحقيقية وتظاهره بالخضوع للخليفة. فالخليفة - وإن كان هو المسؤول نظرياً عن الإدارة - لم يكن بوضع يساعده على تسييرها. ولذلك كانت الأوامر تصدر باسمه وأيديه مغلوطة، أما كتب الفقه فتعكس هذا الأمر وترسم للخليفة غير هذه الصورة^(١٩٥).

وهذا يفسر لنا أيضاً كيف أن الأمراء في الولايات المستقلة كانوا دائماً يلحون على عهود التولية، محاولين بذلك إكساب سلطانهم صفة مشروعة أمام الفقهاء والجمهور.

وإذا استثنينا فترة الانتعاش أمكن أن نقول أنه لم يبق معنى للعهد، فكان الترشيح للخلافة يتم على يد المتنفذين من تترك أو وزراء، وبعد ذلك كان الجمهور يبايعون للخليفة بصورة عامة. ويظهر أن نظام البيعة الخاصة والبيعة العامة بأقصى مظاهره بدأ في هذه الفترة.

والخلاصة أن خطأ الوثائق وخطأ المكتفي أفسحتا المجال للترك ورجال الحاشية لأن يتحكموا باختيار الخلفاء، ولأن يزيلوا سلطة الخلافة وهيبتها. فلم يبق لها إلا الاسم والنفوذ المعنوي.

وقد أدى تدخل رجال الجيش إلى زعزعة المؤسسات الإدارية وزوال أهميتها كما أدى إلى فساد الإدارة.

ثم أن تقلص أراضي الخلافة كان عاملاً مهماً في ضعف أهمية الخلافة.

٥ - في الدور البويهي

يمكن القول إن فترة أمير الأمراء وما لحقها من تجريد الخليفة من كل سلطة جعلت بغداد مطمح الطامحين، وأدت بصورة طبيعية إلى الغزو البويهي الذي ظهر للناس، بمظهر إحلال (أمير أمراء) محل آخر، ثم كانت له آثار بعيدة المدى في نظام الخلافة وما يتبعها من المؤسسات الإدارية وفي الحياة العامة في مناحيها كافة^(١٩٦).

Siddiqi, Ibid., p. 566.

(١٩٥) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، و

(١٩٦) عن أثر البويهيين على الوضع المالي والاجتماعي، انظر: الدوري، دراسات في العصور العباسية

المتأخرة، ص ٢٦٢ - ٢٧٠ و ٢٧٨ - ٢٩٠.

وكان التبدل مجرد استبدال أمير بأمير. نعم كان العصر البويهي متمماً لعصر أمير الأمراء في اتجاهاته، إذ إن البويهيين اتخذوا هذا اللقب، وحلّوا محل الأمراء السابقين، وبقي الخليفة شبحاً، وساد الاتجاه العسكري في مؤسسات الدولة^(١٩٧). ولكن بعض الأوضاع الجديدة جعلت وضع الخلافة ينتقل من سيئ إلى أسوأ، فقد جاء البويهيون على رأس جيش أجنبي وأنشأوا إمارة وراثية وكانوا شيعة زيدية^(١٩٨)، ولا يعترفون بحق العباسيين في حكم العالم الإسلامي^(١٩٩). ولم يبق البويهيون خلفاء العباسيين إلا لاعتبارات سياسية^(٢٠٠).

فقد أراد معز الدولة نقل الخلافة لأبي الحسن محمد بن يحيى الزيدي فحذره خواصه من سخط الناس ومخالفتهم لأن «عامّة الناس في الأمصار قد اعتادوا الدعوة العباسية ودانوا بدولتهم وأطاعوهم طاعة الله ورسوله ورأوهم أولي الأمر»^(٢٠١)، وتبنوا له مزية كون الخليفة عباسياً «فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة ولو أمرتم بقتله لقتلوه مستحلين دمه»، وبيّنوا له الخطر على مركزه في حالة تعيين خليفة علوي، قائلين: «ومتى أجلسست بعض العلويين خليفة - كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوه»، وأن السلطة ستصبح بيد الخليفة أما هو فسيكون مجرد تابع «إذا بايعته.. أطاعه الديالة ورفضوك وقبلوا أمره فيك»^(٢٠٢)، فأعرض الأمير عن عزمه وفضل أن يستبد في ظل شبح خليفة على أن يكون تابِعاً لخليفة يستصوب إمامته. وبمجيء البويهيين انحط مركز الخليفة من سيئ إلى أسوأ، وفقد بقية الحرمة والنفوذ التي كانت له في تسيير دفة الدولة. «وكان من أعظم الأسباب في ذلك أن الديلم كانوا يتشيعون ويغالون في التشيع، ويعتقدون أن العباسيين قد غصبوا الخلافة وأخذوها من مستحقيها فلم يكن عندهم باعث ديني يحثهم على الطاعة»^(٢٠٣).

(١٩٧) انظر: ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٣٥٥.

(١٩٨) يقول ابن حنبل والغالب على الديلم التشيع فإنهم أسلموا على أيدي الناصرية (وهم زيدية). انظر: أبو علاء محمد بن علي بن حنبل، تفضيل الأثر على سائر الأجناد، باعتناء عباس الغزاوي (استانبول: [د.ن.])، ١٩٤٠، ص ٣٢.

(١٩٩) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ١٤٩.

(٢٠٠) انظر مادة «البويهيين» في: دائرة المعارف الإسلامية.

(٢٠١) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٤٩، وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر (حيدرآباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)، ص ٢٣ - ٥٣.

(٢٠٢) انظر الحاشية في: ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٢، ص ٨٧.

(٢٠٣) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٤٩.

وسرعان ما ظهرت قلة احترام البويهيين للخلفاء العباسيين فبعد اثني عشر يوماً من دخول البويهيين بغداد (الخميس ٢١ جمادى الآخرة ٣٣٤هـ/ ٢٩ كانون الثاني/ يناير ٩٤٦م) خلع معز الدولة المستكفي لأنه اتهمه بالتآمر مع قواده ضده، وبمحاولته الاستنجاد بالحمدانيين، كما أنه لم يرض عن قبضه على رئيس الشيعة^(٢٠٤). وكان الخلع بصورة مزرية إذ تقدم ديلميان إلى الخليفة وهو في مجلسه، ومعز الدولة حاضر «فجذباه وطرحاه إلى الأرض ووضعاه عمامته في عنقه وجراه، فنهض حينئذ معز الدولة واضطرب الناس، وساق الديلميان المستكفي بالله إلى دار معز الدولة، واعتقل فيها ونهبت دار السلطان حتى لم يبق فيها شيء»، وأحضر معز الدولة أبا القاسم الفضل بن المقتدر وخاطبه بالخلافة ولقب «المطيع لله»^(٢٠٥). ولما هاجم ناصر الدولة الحمداني بغداد سنة ٣٣٥هـ «بخاصم عن الخليفة» سجن معز الدولة الخليفة. فلما أخفقت حملة ناصر الدولة «استخلف (معز الدولة) المطيع لله أنه لا يبغيه سوءاً ولا يمالئ عليه عدواً» ثم أزال التوكيل عنه وأعادته إلى داره^(٢٠٦). وفي ١٩ رمضان سنة ٣٨١هـ/ ٩١١م طمع بهاء الدولة بأموال الطائع وأخذ أملاكه^(٢٠٧)، ونفذ ذلك بطريقة فظيعة إذ زار الخليفة، وبينما هو جالس تقدم بأصحابه، «فجذبوا الطائع بحمائل سيفه من سريره، وتكاثر الديلم، فلُفَّ في كساء وحمل إلى بعض الزبازب وأُصعد إلى الخزانة في دار المملكة»، ثم خلع^(٢٠٨).

وقد كان الخليفة يزار ولا يزور أحداً، إلا أن عضد الدولة تجاوز ذلك فعند مجيئه من همدان إلى بغداد سنة ٣٧٠هـ نزل بجسر النهروان، وطلب من الطائع أن يتلقاه فخرج إليه الطائع وتلقاه^(٢٠٩).

وبمجيء البويهيين أنشئت إمارة وراثية في قلب الخلافة. وبعد أن كان للخليفة في الفترة السابقة وزير، وللأمير كاتب، انعكس الوضع الآن^(٢١٠)، وصار

(٢٠٤) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٦، و V. Minorsky, *La Domination des dailamites*, (Paris: [s. n.], 1932), pp. 12-23.

(٢٠٥) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٦ - ٨٧، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٣٤٢ - ٣٤٤.

(٢٠٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٥٠.

(٢٠٧) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٠١.

(٢٠٨) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٥٦.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٢.

(٢١٠) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ١٤٧.

البويهيون يتدخلون حتى في تعيين كاتب الخليفة^(٢١١). واستأثر البويهيون بالأموال بينما خصصوا للخليفة راتباً، فجعل معز الدولة للمستكفي خمسة آلاف درهم في اليوم^(٢١٢)، ثم خفض ذلك عند تعيين المطيع إلى ألفي درهم يومياً^(٢١٣). وبعد أن افتتح البويهيون البصرة سنة ٣٣٦هـ، قطع معز الدولة ذلك الراتب عن الخليفة وأعطاه ضياعاً تدر مائتي ألف دينار سنوياً^(٢١٤). ولكن البويهيين كانوا يتجاوزون أحياناً على وارد هذه الضياع حتى نقص واردها إلى خمسين ألف دينار في السنة^(٢١٥). ويقول مسكويه: «ضياع الخدمة المرسومة بالخليفة. وقد كانت (سنة ٣٦٤هـ) متشذبة قد تحيفها أسباب معز الدولة، ثم أسباب بختيار، فمنهم من تغلب على حدودها، ومنهم من استقطع الخليفة بعضها، ومنهم من ضمن منها ما لم ينصفه في نفسه ولم يسهل إخراج يده عنه، فرد عضد الدولة ذلك كله إلى حقه»^(٢١٦). وكان الأمير أحياناً يضطر الخليفة إلى أن يعطيه بعض المال، كما فعل بختيار سنة ٣٦١هـ حين طلب أربعمئة ألف دينار بحجة الجهاد، فاضطر الخليفة إلى بيع جواهره وأثاثه لإجابة الطلب^(٢١٧). وكانت أموال الخليفة أحياناً عرضة للمصادرة كما فعل معز الدولة بالمستكفي، وبهاء الدولة بالطائع.

ويتضح زوال سلطة الخليفة من كتاب المطيع سنة ٣٦١هـ/ ٩٧١م إلى بختيار حين طلب هذا منه مالا للجهاد مدعياً أن ذلك من واجب الإمام. قال المطيع «الغزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي وإلي تدبير الأموال والرجال. وأما الآن وليس لي منها إلا القوات القاصر عن كفاي، وهي في أيديكم وأيادي أصحاب الأطراف، فما يلزمني غزو ولا حج ولا شيء مما تنظر الأئمة فيه، وإنما لكم مني هذا الاسم الذي تخطبون به على منابركم، تسكنون به رعاياكم، فإن أحببتم أن أعتزل اعتزلت عن هذا المقدار أيضاً، وتركتكم والأمر كله»^(٢١٨). وفي سنة ٣٨١هـ كتب القادر عند تعيينه للخلافة إلى بهاء الدولة كتاباً جاء فيه «فقد أصبحت سيف أمير المؤمنين لأعدائه والحاضي دون غيرك بجميل رأيه والمستبد بحماية حوزته

(٢١١) انظر: متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٢٢.

(٢١٢) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٨.

(٢١٣) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٢، ص ٨٧.

(٢١٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٨، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٥٧.

(٢١٥) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٥٧.

(٢١٦) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٤.

(٢١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٢١٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٧.

ورعاية رعيته والسفارة بينه وبين ودائع الله عنده»^(٢١٩). ولم يكتف البويهيون بأخذ السلطة عملياً بل أخذوها نظرياً بأن جعلوا الخلفاء يفوضونها إليهم بصورة رسمية علنية، ففي سنة ٣٦٩هـ وفي حفل مهيب فوّض الطائع السلطة لعضد الدولة قائلاً: «قد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله تعالى إلي من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها، وتدبيرها في جميع جهاتها، سوى خاصتي وأسبابي، فتول ذلك مستخيراً بالله» وأنهى كلامه قائلاً: «أمرك بما أمرك الله به، وأنهاك عما نهاك الله عنه، وأبرأ إلى الله عما سوى ذلك»^(٢٢٠).

وفي سنة ٣٨١هـ اجتمع الأشراف والقضاة والشهود عند القادر وسمعوا يمينه بالوفاء لبهاء الدولة «لفظه بتقليد ما وراء بابه مما تقام فيه الدعوة»^(٢٢١).

ولم يقتنع البويهيون بأخذ السلطة بل شاركوا الخلافة في امتيازاتها الأخيرة وفي شاراتها، فقد كانت الخطبة في بغداد رمز سيادة الخليفة السياسية، فلم يمض ربع قرن حتى اغتصب البويهيون هذا الامتياز وأصبح اسمهم يذكر مع اسم الخليفة في خطبة الجمعة. بدأ عضد الدولة بذلك سنة ٣٦٩هـ، ثم صار سنة لمن جاء بعده من الأمراء^(٢٢٢). والخطبة لأمر معناها اعتراف الخليفة بسيادته في بغداد^(٢٢٣). وأغرب من هذا أن عضد الدولة اختلف مع الطائع فحذف اسمه من الخطبة لمدة حوالي شهرين (٢٠ جمادى الأولى - ١٠ رجب سنة ٣٦٤هـ)^(٢٢٤).

وصارت السكة هي الرمز الثاني لسيادة الخليفة بيد البويهيين، فحذفوا لقب أمير المؤمنين واكتفوا بذكر اسم الخليفة على النقود. في حين أن الأمير البويهي لم يكتف بذكر اسمه بل أضاف لقبه وكنيته، وأضيف أحياناً اسم رئيس العائلة البويهية وألقابه، بل وحتى ألقاب ولي العهد في بعض الأحيان، كل ذلك على النقود المسكوكة ببغداد^(٢٢٥). وأدى إشراف البويهيين على السكة إلى أنهم نقشوا عليها أحياناً ألقاباً لم يمنحها الخليفة لهم، فمثلاً وجد لقب شاهنشاه بجانب اسم عضد

(٢١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٢٢٠) انظر الهامش في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٨.

(٢٢١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٥٠ - ١٦٩.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٠؛ ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٦، وقطب الدين

الحنفي، الإعلام بأعلام بيت الله الحرام، ص ٧٨.

(٢٢٣) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٦٠.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١١٥، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٦.

(٢٢٥) Siddiqi, «Caliphate and Kingship in Medieval Persia», pp. 11-12.

الدولة على قطعة نقود ضربت بتاريخ سنة ٣٧٠هـ مع أن هذا اللقب لم يمنح قبل جلال الدولة. ودراسة النقود في العصر البويهي تبين تذبذب عقرب الساعة بين الأمير والخليفة، ففي إمارة أمراء أقوياء يذكر اسم الخليفة على الخلف، بينما يذكر على الوجه في إمارة الضعفاء^(٢٢٦).

وكان من شارات الخلافة قرع الطبول على أبواب الخليفة في أوقات الصلوات الخمس، فحاول معز الدولة أن يساهم في هذا الامتياز وأخفق. ولكن عضد الدولة أجبر الطائع (سنة ٣٦٨هـ) على أن يمنحه حق ضرب الطبول على بابه ببغداد ثلاث مرات يومياً (الغداء والمغرب والعشاء)^(٢٢٧). وجرت العادة بذلك حتى تجاوزها كل من سلطان الدولة وأبي كاليجار وجلال الدولة إذ قرعت الطبول لهم خمس مرات يومياً برغم احتجاج الخليفة^(٢٢٨).

وهكذا سلب البويهيون السلطة من الخلفاء وشاركوهم لأول مرة في تاريخ العباسيين في كل شارات الخلافة ومميزاتها. وقد فكر عضد الدولة بمشروع جريء إذ طمع بنقل الخلافة إلى البيت البويهي؛ يقول مسكويه «دبر عضد الدولة (سنة ٣٦٩هـ) أن يقع بينه وبين الطائع لله وصلة بابنته الكبرى، ففعل ذلك وعقد العقد بحضرة الطائع لله بمشهد من أعيان الدولة والقضاة على صداق مائة ألف دينار، وبنى الأمير فيه على أن يرزق ولداً ذكراً منها فيولى العهد وتصير الخلافة في بيت بني بويه، ويصير الملك والخلافة مشتملين على الدولة البويهيّة»^(٢٢٩).

وتجاوز عضد الدولة المؤلف في المراسم، ففي سنة ٣٦٧هـ ركب إلى دار الخلافة فخلع عليه وتوج وطوّق وسُور و«عقد له الخليفة لواءين بيده، أحدهما مفضّض على رسم الأمراء، والآخر مذهب على رسم ولاية العهود. ولم يعقد هذا اللواء الثاني لغيره قبله ممن يجري مجراه... وكتب له عهداً وقرأ العهد بحضرته، ولم تجر العادة بذلك، وإنما كانت العهود تدفع إلى الولاية بحضرة الخلفاء، فإذا أخذ العهد الرجل منهم قال له هذا عهدي إليك فاعمل به»^(٢٣٠). فهل كان عضد الدولة

(٢٢٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٧٦.

Siddiqi, Ibid., p.112.

(٢٢٧) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٢، ص ٨٥، و

Siddiqi, Ibid., p.113.

(٢٢٨)

(٢٢٩) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٦، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم،

ج ٧، ص ٩٤.

(٢٣٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٧.

يحلم بولاية العهد؟ ولا ضرورة لبيان أن جميع خلفاء القرن الرابع كانوا من اختيار البويهيين يولونهم ويعزلونهم حسب ما تمليه مصالحهم.

ولم يبق للخليفة إلا نفوذه الديني فأخذ يتمسك به ويؤكد. يقول البيروني (الذي كتب في خلافة القائم) «أن الدولة والملك قد انتقل... من آل العباس إلى آل بويه، والذي بقي في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي كمثّل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرئاسة الدينية من غير ملك ولا دولة» (٢٣١).

وقد صرح المطيع سنة ٣٦٣هـ في عهده للطائع بحقيقة مركزه فقال في كتاب التنازل: «هذا ما أشهد على متضمنه أمير المؤمنين الفضل المطيع لله حين نظر لدينه ورعيته وشغل بالعلة الدائمة عن ما كان يراعيه من الأمور الدينية اللازمة وانقطع إفصاحه (ثقل لسانه بفالج أصابه) عن بعض ما يجب لله عز وجل فرأى الاعتزال... الخ» (٢٣٢).

وليس من باب المصادفة أن تنشر الأخبار بتدين القادر، وإكثاره البر والصدقات واتصاله بالزهاد (٢٣٣). وقد تدخل القادر في أمر العقائد فعمل كتاباً في الأصول على مذهب أهل الحديث، وكان يُقرأ كل جمعة في حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدي (٢٣٤)، وكتب كتاباً قرأه على الأشراف والقضاة والشهود والفقهاء «يتضمن الوعظ وتفضيل مذهب السُّنة والطعن على المعتزلة» (٢٣٥). أليس في هذا دليل على تركيز الخليفة جهوده على الدين وشعوره بأنه ركنه الأخير ليستند إليه تجاه قوة البويهيين السياسية؟ ولهذا كان الموظفون من أصحاب الخطط الدينية تابعين للخليفة دائماً؛ فتعين القضاة كان من امتيازات الخليفة حتى في أضعف حالاته، ولم يكن يجوز للقاضي الحكم إذا لم يفوضه، ففي سنة ٣٥٠هـ / ٩٦١م ضمن

(٢٣١) أبو الریحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer* volker، تحقيق ادوارد ساخو (لينيك: [د. ن.]، ١٨٧٨)، ص ١٣٢.

(٢٣٢) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٦٦.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٦٠ - ١٦١؛ تقي الدين أحمد بن الحسين أبو شجاع الأصفهاني، متن الغاية على مذهب الإمام الشافعي (أو مختصر أبي شجاع)، ص ٣٠٨، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٣٩١.

(٢٣٤) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٦١ وج ٨، ص ١٠٩، ومتمز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٢٣.

(٢٣٥) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٢.

أحدهم منصب قاضي القضاة بمائتي ألف درهم سنوياً فرفض الخليفة تعيينه أو مقابله حتى في أيام الاستقبال. ولما عزل بعد سنتين رفض خلفه كل أحكامه لأنه اشترى وظيفته من الأمير البويهبي^(٢٣٦). ولما حاول بهاء الدولة أن يسند منصب قاضي القضاة لشيعي لم ينجح لأن الخليفة رفض تعيينه^(٢٣٧).

وكان أئمة المساجد مسؤولين تجاه الخليفة مباشرة وهم عادة ينفذون أوامره، وكان الأئمة يلاحظون أن لا تحدث بدعة، ففي سنة ٤٢٠هـ/١٠٢٩م أدخل الشيعة في الكرخ بدعة في الخطبة، فعين الخليفة خطيباً خاصاً بالكرخ، فرجم وقت الصلاة، إلا أن زعماء الشيعة اعتذروا للخليفة واستأذنوا منه أن تقرأ الخطبة باسمه كالاعتاد فسمح بذلك^(٢٣٨). وهذا يوضح لماذا كان الفقهاء والقضاة والوعاظ يكونون حزباً يؤيد الخليفة. وقد استعمله الخلفاء في دور ضعف البويهيين وسيلة لتهديد الأمراء وتقييد تصرفاتهم، فحين غضب القائم على جلال الدولة لأنه لم يؤدب غلاماً له اعتدى على مزرعة للخليفة «أمر سنة ٤٢٦هـ القضاة بالامتناع عن الحكم والفقهاء بترك الفتاوى والخطباء بأن لا يحضروا أملاًكاً ولا يعقدوا عقداً»^(٢٣٩)، فاضطر جلال الدولة إلى ترصيته^(٢٤٠).

ولذلك بالرغم من ضعف الخليفة كان لنفوذه الديني أثر في الجمهور لأنه بقي بالنسبة إلى السنة مصدر السلطان ورمز الشريعة. وأخذ الفقهاء يؤكدون أنه الرئيس الأعلى للمسلمين كما يتضح ذلك في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي الذي أكد السيادة السياسية والدينية للخليفة. وبواسطة هذا النفوذ استرجع الخلفاء بعض سلطانتهم في النصف الأول من القرن الخامس الهجري. ويشير الفخري إلى هذا الانتعاش إذ يذكر عن القادر المتوفى سنة ٤٢٢هـ أنه «في أيامه رجع وقار الدولة العباسية، ونما رونقها، وأخذت أمورها في القوة»^(٢٤١)، ويقول عن خلفه القائم: «وزاد به وقار الدولة، ونمت قوتها»^(٢٤٢).

(٢٣٦) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٢، ص ١٨٩ و ١٩٦.

(٢٣٧) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٩، ص ١٢٩.

(٢٣٨) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٧٩، و«Siddiqi, «Caliphate and Kingship in Medieval Persia», pp. 128-129.

(٢٣٩) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٨٢.

(٢٤٠) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٢٤١) عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق كارلوس يوهانس

تورنبرغ، ج ١٢ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٥١ - ١٨٧١)، ص ٣٩١ - ٣٩٢.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

كما أن نفوذ الخليفة الديني يبين اضطراب البويهيين، برغم طموحهم، إلى إبقاء السلطة الشرعية للخليفة. إذ كان من اللازم إصدار عهد بالتولية للأمير عند تبدل الخليفة أو الأمير وذلك لإرضاء الرأي العام. فيعقد اجتماع يدعى إليه كبار الموظفين ورجال الحاشية والقواد والفقهاء والقضاة، ثم يتقدم الأمير بتواضع واحترام أمام الخليفة ويقبل يده ويضع العهد على رأسه إجلالاً له، ثم تقرأ محتويات العهد بصوت عال، ويُقسم كل من الأمير والخليفة - الأول بالولاء وصدق الطاعة، والثاني بالوفاء وخلوص النية^(٢٤٣)، وكذلك كان على المتغلبين على الأطراف، لتثبيت مراكزهم، أن يعترفوا نظرياً بسيادة الخليفة ويحصلوا منه على عهد التولية^(٢٤٤). وكان هذا العهد مهماً في ترجيح الكفة في حالة النزاع بين أميرين مثلاً^(٢٤٥).

ولكن يلاحظ أن العهود في الدور البويهي كانت تتوقف لحد كبير على رغبة الأمير، ولا تصدر دون موافقته. والحقيقة أن أكثر الطامحين كانوا يتقدمون بطلب العهد إلى الأمير، لا إلى الخليفة الذي كان عليه أن يصدر العهد عندئذ^(٢٤٦).

وللخليفة امتياز آخر، وهو منح الألقاب والتشريفات، وكان يستطيع بواسطته أن يسترضي أو يتملق الأمير. ولما كان الأمراء مشغوفين بطلب الألقاب الفخمة من الخليفة كان هذا حذراً في إعطائها، وكان يحاول أن يبتكر اللقب المناسب في كل وضع، ففي سنة ٣٦٧هـ منح عضد الدولة لقباً جديداً وهو تاج الملة^(٢٤٧). وفي سنة ٣٨١هـ لُقّب القادر بهاء الدولة بغياث الأمة^(٢٤٨). وفي سنة ٤٢٩هـ زيد في ألقاب جلال الدولة «شاهان شاه الأعظم ملك الملوك» وخطب له بذلك، فغضب العامة ورجعوا الخطباء، واستفتى الفقهاء في جوازه فأجازه اثنان وأنكره الماوردي المشهور^(٢٤٩)، ولكن الأمير استمر في استعماله. وفي سنة ٤٣٠هـ منح جلال الدولة لقب «الملك العزيز»^(٢٥٠). وكان الخلفاء أحياناً

(٢٤٣) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٣، ص ٨٤.

(٢٤٤) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٣٥.

(٢٤٥) انظر: ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٩.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٦.

(٢٤٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٧٨.

(٢٤٨) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٩٧-٩٨.

(٢٤٩) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٩.

(٢٥٠) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٥.

يرفضون إعطاء بعض الألقاب، فلما طلب الأمير أبو كاليجار لقب «السلطان الأعظم مالك الأمم» رفض طلبه. ولم يكتف البويهيون بألقاب الخلفاء بل كانوا يلقبون أنفسهم أحياناً بألقاب رفض الخليفة إعطاءها كلقب شاهنشاه الذي استعمله عضد الدولة^(٢٥١).

وهذا النفوذ الديني للخليفة وأهميته لتهدئة الرأي العام جعل البويهيين يتظاهرون باحترام عظيم للخلفاء وبيالغون في إظهار أبهة الخلافة في المناسبات، وذلك لإرضاء الجماهير. ففي حفلة العهد إلى عضد الدولة سنة ٣٦٩ هـ جلس الطائع على السرير وحوله مائة بالسيوف والزينة، وبين يده مصحف عثمان، وعلى كتفه البردة، وبيده القضيب، وأمامه حربة النبي (ﷺ)، وضربت ستارة بعثها عضد الدولة، وسأل أن تكون حجاباً للطائع حتى لا تقع عليه عين أحد من الجند قبله. ودخل الأتراك والديلم وليس على أحد منهم حديد، ووقف الأشراف وأصحاب المراتب من الجانبين، ثم أذن لعضد الدولة فدخل. ثم رفعت الستارة فقبل عضد الدولة الأرض، فارتاع زياد القائد لذلك وقال بالفارسية: ما هذا أيها الملك؟ أهذا هو الله عز وجل؟ فالتفت إلى عبد العزيز بن يوسف وقال له: فَهَمْهُ، فقل له: هذا خليفة الله في الأرض. ثم استمر يمشي ويقبل الأرض سبع مرات، فالتفت الطائع إلى خالص الخادم، فقال استدنيه، فصعد عضد الدولة فقبل الأرض دفعتين. فقال له: إدنْ إليّ، إدنْ إليّ. فدنا، وقبل رجله وثنى الطائع يمينه عنه وأمره فجلس على كرسي بعد أن كرّر عليه «اجلس» وهو يستعفي، فقال له: أقسمت لتجلسن، فقبل الكرسي وجلس...^(٢٥٢) فما أغربها مهزلة سياسية.

ولأسباب سياسية كان البويهيون يُصدرون الأوامر المهمة باسم الخليفة ويتوقيعه^(٢٥٣)، وكذلك كان يطلب منه توقيع المراسلات المهمة مع الولاة^(٢٥٤)، وحتى المقاولات التي تعمل مع أهل الضمان^(٢٥٥). ومهما يكن من أمر فقد كان الأمير يعمل ما يريد ويرسل الوثائق للخليفة لتوقيعها^(٢٥٦).

Siddiqi, «Caliphate and Kingship in Medieval Persia», p. 120.

(٢٥١)

(٢٥٢) انظر الحاشية في: ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٢، ص ٤١٧ - ٤١٨؛ الحنفي، الإعلام بأعلام بيت الله الحرام، ص ٧٩، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٩٨ - ١٠٠.

(٢٥٣) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٤.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٣.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٩.

Siddiqi, «Caliphate and Kingship in Medieval Persia», p. 125.

(٢٥٦)

ثالثاً: نظريات الخلافة

١ - نظرية أهل السنة

أ - رجع الفقهاء إلى الحديث والقرآن لوضع أسس نظرياتهم في الخلافة وقد فتشوا عن ذكر لمؤسسة الخلافة في القرآن، ولكن دون جدوى. فقد ورد ذكر الخليفة بصيغة الجميع إشارة إلى بعض الجماعات، ولكن لا علاقة لهذا بالمؤسسات السياسية. وفي محلين استعملت اللفظة مفردة، مرة إشارة إلى آدم ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٢٥٧)، ومرة إلى داود ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾^(٢٥٨). ففسرت الكلمة بمعنى ممثل أو نائب، وأن الاثنين هما خلفاء لهدايتهم للناس وإنذارهم لهم حسب أوامر الله. فاقبست الآيتان بكثرة ونوقشتا لإثبات نظام الخلافة.

وكان المصدر المهم لإثبات نظرية الخلافة وشرحها هو الحديث. ولذا كانت نظرية الفقهاء الأولى في واجبات وحقوق الخليفة مجموعة إرشادات أدبية. ويتضح هذا في مقدمة كتاب الخراج لأبي يوسف، وهي موجهة إلى الرشيد. ويمكن اعتبار أبي يوسف في طليعة من كتبوا في النظريات السياسية في الإسلام.

ب - يؤكد أبو يوسف ضرورة الطاعة للإمام طاعة مطلقة، ويورد الأحاديث لتأييد ذلك «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع الإمام فقد أطاعني»، «وإن أُمِرَ عليكم عبد حبشي أجْدع فاسمعوا له وأطيعوا».

ويرى ضرورة الطاعة حتى إذا كان الإمام جائراً، لأن ذلك بمشيئة الله ورغبته «إذا أَرَدَ الله بقوم خيراً استعمل عليهم العلماء وجعل أموالهم في أيدي السمحاء، وإن أَرَادَ بقوم بلاء استعمل عليهم السفهاء وجعل أموالهم في أيدي البخلاء». إذن فمضى أراد الله أن ينتقم من بشر ولى عليهم رجال السوء، وليس لأحد أن يخالف لأن ذلك خروج على مشيئة الله. عن الحسن البصري عن الرسول: «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر، وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هي نقمة ينتقم الله بهم ممن شاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع».

(٢٥٧) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

(٢٥٨) المصدر نفسه، «سورة ص»، الآية ٢٦.

فالتطاعة إذن لازمة دائمة، ذلك لأن الإمام يمثل الله بمشيئة الله. يقول أبو يوسف «إن الله... قد قلّدك أمر هذه الأمة». وهو المكلف بحفظ الدين والشريعة: «وإن الله... جعل ولاية الأمور خلفاء في أرضه وجعل لهم نوراً يضيء للرعية ما أظلم عليهم من الأمور فيما بينهم وما اشتبه من الحقوق».

ثم يبين أبو يوسف واجبات الخليفة قائلاً: «وإضاءة نور ولاية الأمر إقامة الحدود ورد الحقوق إلى أهلها... وإحياء السنن التي سنّها القوم الصالحون...». ثم يأتي بشواهد توضح واجب الخليفة الأول، ويقول: «خطب عمر... قال: إن أجل ما تعهد الراعي من رعيته تعهدهم الذي لله عليهم في وظائف دينهم... وإنما علينا أن نأمرهم بما أمركم الله به من طاعته وأن ننهارم عمّا نهاكم الله عنه من معصيته، وأن نقيم الله في قريب الناس وبعيدهم، ولا نبالي على من كان الحق».

ولكن لا توجد تقييدات مباشرة أو مادية على الخليفة، إذ إنه لا يُسأل إلا أمام الله، ولذلك يكتفي أبو يوسف بتنبيهه على ذلك: «فاحذر أن تضع رعيته فيستوفي ربهما حقها منك». ويحذره من يوم الحساب «قال رسول الله (ﷺ): إن من أحب الناس إلي وأقربهم مني مجلساً يوم القيامة إمام عادل، وإن أبغض الناس إلي يوم القيامة وأشدّهم عذاباً إمام جائر» ويبين له «إن جور الراعي هلاك الرعية».

ومع أن الخليفة غير مسؤول أمام الناس فأبو يوسف يحسن للخليفة سماع آرائهم بكل رحابة، يروي أنه لما ألح شخص على عمر بقوله «اتق الله» وكرّرها، نهره شخص ليسكت، فقال له عمر: «دعه، لا خير فيهم إن لم يقولوها لنا ولا خير فينا إن لم نقبل».

وأخيراً، يذكر أبو يوسف حق الخليفة على الرعية على لسان عمر بن الخطاب «أيها الناس إن لنا عليكم حقاً النصيحة بالغيب والمعونة على الخير».

ومن هذا يتضح أن الحديث كان أول مصدر لأهل السنّة لتكوين نظرية للخلافة، ولكنها خطوة أولية اتخذت صورة نصائح وإرشادات فقط.

ج - ولكن تكوين النظرية ووضع تفاصيلها العملية كان أمراً تدريجياً له صلة قوية بالمناقشات المذهبية والفقهية في القرون الثلاثة الأولى.

ومن ناحية أخرى قامت مشكلة الخلافة بالدور الأكبر في الخصومات السياسية الفقهية بين الفرق الإسلامية، فقد اتهم أهل السنّة من قبل خصومهم

بالخطأ في بعض الأحيان عند مبايعة بعض الخلفاء فاضطر فقهاؤهم لإيجاد المناقشات للدفاع عن الحوادث التاريخية، أو لتبريرها إذ لا يمكنهم الاعتراف بأي مبدأ قد يستنتج منه أن (الجماعة) أخطأت أو أن أعمالها الدينية والفقهية كانت غير مشروعة.

ولهذا لم تكن نظرية أهل السنة (السياسية) في الخلافة عند نضجها مجرد نظرية مستقاة من الحديث والقرآن (بالمقابلة مع الخوارج والشيعة) وإنما تستند إلى تفسير هذه المصادر على هدي التطورات السياسية المتأخرة وتتمسك بمبدأ عصمة الإجماع (لا تجتمع أمتي على ضلال). وهكذا ترك كل جيل تقريباً أثره في النظرية السياسية، إذ تتكون سوابق جديدة فتتماشى النظرية السياسية معها.

وهذا الاستناد إلى الحقائق التاريخية يظهر في صفة أخرى للنظرية السنية، وهي أنها لا تضع قواعد للحالات لم تظهر عملياً إلا بشكل تعميمات غامضة أو استنتاجات منطقية.

وهذا يظهر جلياً عند الماوردي، ولكنه في الغالب لا يعطي إلا إشارة خفيفة إلى المنازعات التي أدت إلى ظهور بعض القواعد، ويعطي ما يقوله شكلاً إيجابياً نهائياً. وبذلك يعطي الانطباع بأنه يذكر شيئاً وجد منذ البدء وكان كذلك في زمنه، وكذلك يجب أن يبقى دائماً.

ومع أننا نشعر بأن الماوردي استفاد من مصادر سابقة في نظريته التي يقول (إنها مختصر مذاهب الفقهاء) - إلا أنه لا توجد بين أيدينا بحوث متكاملة في الخلافة قبل القرن الخامس الهجري (هناك كتب أصول الدين للبغدادى المتوفى سنة ٤٣٩هـ/١٠٢٧م)، وفي: الفصل (١٣) مجمل مبدأ الإمامة والمناقشات حول كل نقطة بصورة أكمل من الماوردي أحياناً، إلا أنه شخص معاصر له.

د - ولنظرية الماوردي بعض المزايا الخاصة. فقد كان لكتابة مؤلفه سبب سياسي مهم، فقد قال في مقدمة كتابه: «ولما كانت الأحكام السلطانية بولاية الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم من تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزم طاعته ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه، توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتمشياً للنصفة في أخذه وعطاءه»، وهذا يشير إلى الخليفة، ولا سيما وأن الماوردي شرف بلقب (أقضى القضاة) وكان يمثل الخليفة في مفاوضاته مع البويهيين. فالأمر أمر الخليفة إذن.

ويجب أن نتذكر أن تضعف قوة البويهيين منذ أول القرن الخامس بالنزاع الداخلي والثورات العسكرية، وولاء محمود الغزنوي للعباسيين جعل الخليفة القادر (ت ٤٢٢هـ / ١٠٣١م) وابنه القائم (ت ٤٦٧م / ١٠٣١م) يأملان إرجاع السلطة للعباسيين، وأول خطوة لإرجاع تلك السلطة هي عرض شرعي لحقوقها المهمة التي كادت تنسى.

وهذا الوضع يبرر موقفه أمام من يستغرب تأليف كتاب في نظرية الخلافة يجعل كل شيء في الدولة يعتمد على الخليفة في أسوأ أدوار الخلافة. بينما ظن بعض المؤلفين أن الماوردي أراد وصف المثل الأعلى للدولة - دولة فاضلة أسسها إسلامية. فالماوردي في الحقيقة لم يكن فيلسوفاً، إذ يقوم التفكير النظري المجرد عنده بدور صغير، بل كان فقيهاً بنى على آراء أسلافه ووسّعها لحد ما، وحكّم عقله لتطبيق تلك الآراء على الوضع في زمانه، فمزيتة الرئيسة إذن هي في أنه يتجنب التفكير النظري المجرد ويطبق نظريات الفقهاء على الحقائق المعاصرة. كما أنه لم يكن جامعاً أو مفسراً فقط لآراء من سبقه، بل أبدى استقلاله في الرأي، وجاء أحياناً بآراء تخالف آراء أسلافه، أو بآراء جديدة.

هـ - سنكتفي بأخذ النقاط الرئيسة في نظرية الماوردي، ونقابلها بالمناقشات الفقهية القديمة من جهة، وبالوضع السياسي المعاصر من جهة أخرى، لتقدير نظريته تقديرها اللائق.

(١) الإمامة واجبة شرعاً، لا عقلاً «وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع» (وهذا كما في البغدادي^(٢٥٩) الذي يبين أنه رأي الأشعري ضد المعتزلة).

(٢) الإمامة بالانتخاب، ويقوم به من اجتمعت فيهم الشروط المناسبة (أهل الاختيار). وهذا ضد مبدأ الوصاية أو التعيين عند الشيعة.

ولكن الماوردي يحذف ما يقوله البغدادي، وهو أنه إذا كان الاختيار على يد فاسق فالإمامة غير صحيحة - ولو أن هذا مشمول بالشروط اللازمة التوفر في أهل الاختيار، وذلك لتدخل البويهيين في تعيين الخلفاء.

(٣) من الشروط المتبعة في المرشحين (رقم ٧) النسب القرشي^(٢٦٠).

ولعل الماوردي يبين بذكره لآراء أهل السنة وحججهم المؤيدة لهذه النقطة أنه

(٢٥٩) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨)، ص ٢٧٢.

(٢٦٠) انظر المناقشة في: المصدر نفسه، ص ٢٧٥ - ٢٧٧.

كان في وقته من يعتقد بأنه يجوز انتخاب غير القرشي - ولعلها أيضاً ضربة مستورة لادعاءات الفاطميين الذين نفى أنصار العباسيين انتسابهم إلى قریش.

(٤) يصح انتخاب الإمام حتى بواحد (أهل الحل والعقد) وهذا هو مبدأ الأشعري^(٢٦١) ولعل هذا خطوة لتبرير التعيين الذي يناقشه في فقرة أخرى.

(٥) مناقشة تفضيل أحد مرشحين متساويين في المزايا. وهذا التفضيل مبني كما يظهر على الاستنتاج الفقهي، وهذا ليس في البغدادي.

(٦) تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل. ولا يمكن عزل الإمام (بعد اختياره) لوضع واحد أفضل منه محله، (وهذا يبرر كثيراً من الحالات التي وجد فيها خلفاء غير لائقين ولعل فيه رد على الشيعة).

(٧) والانتخاب لازم ولو كان الناخب واحداً. ويظهر أن هذا موجه ضد الشيعة.

(٨) لا يجوز وجود إمامين في وقت واحد. وبهذا يرفض الماوردي رأي الأشعري الذي لا يستحسن وجود إمامين، ولكنه يجوزه في أراض متباعدة^(٢٦٢). ولعل تأكيد الماوردي على رفض إمامين صدى لرفض العباسيين وأنصارهم الاعتراف بخصومهم الفاطميين. وعدم الاعتراف بأمويي الأندلس.

(٩) العهد لا يصبح شرعياً إلا بعد قبول المعهود إليه - وعندئذ لا يمكن للإمام نقضه، ولا يمكن لولي العهد أن يستقيل إلا في حالات خاصة. والظاهر أن هذا من باب الاستنتاج الفقهي من مبادئ الشرع لأنه لا توجد سوابق تاريخية له. الاستنتاج نفسه يطبق على العهد إلى غائب وعلى تحديد سلطان المعهود إليه.

(١٠) يمكن للإمام أن يقصر اختيار الناخبين بعد وفاته على بعض الأشخاص، ويمكنه أيضاً أن يعين مجلس الانتخاب استناداً إلى شورى ابن الخطاب.

(١١) يمكن للإمام أن يعهد إلى شخصين أو أكثر ويعين تواليهم. وتأيد هذا في مثال ضعيف (وهو أمر الرسول في قيادة حملة مؤتة)، وبمناقشة فقهية أضعف.

(١٢) يمكن لولي العهد الأول - بعد أن يصير إماماً أن يخلع أولياء العهد

(٢٦١) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.

(٢٦٢) لا يجيزه الأشعري إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصره أهل كل واحد منهما إلى الآخرين فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

الآخرين (ويبين أن هذا رأي الشافعي، وما عليه جمهور الفقهاء بالمقابلة مع الرأي الأسبق وهو أنه لا يجوز ذلك. وهنا تقف السوابق التاريخية ضد الماوردي (فهو يأخذ بعمل المنصور في تأخير عيسى بن موسى، ويهمل رفض عمر الثاني عزل يزيد الثاني، ومحاولة الأمين عزل المأمون)، هنا اتبع الماوردي الآراء الفقهية وأهمل السوابق، وهذا غريب ولعله أراد بذلك التخفيف من مساوئ نظام ولاية العهد.

(١٣) ليس من الضروري أن يعرف كل أفراد الأمة الخليفة شخصياً أو بالاسم. هذا موجه ضد المبدأ الزيدي بصورة خاصة.

(١٤) تسمية الخليفة بـ «خليفة الله» غير شرعية. «نسبوا قائله إلى الفجور».

(١٥) تفصيل في عشرة بنود لواجبات الإمام: الواجبات الدينية والشرعية والعسكرية تتفق مع ما يذكره البغدادي، مع تفصيل فقهي أكثر، أما في الناحية الإدارية فنلاحظ بصورة خاصة التأكيد على واجب الإمام الشخصي ومسؤوليته في الإشراف على الشؤون العامة حتى عندما يكون القيام بها مفوضاً لآخرين.

ونرى الكتاب المتأخرين أحياناً يعدون الواجبين الرئيسين للإمام، ولكن التأكيد الذي يضعه الماوردي على واجبات الخلافة الإدارية كان موجهاً بصورة خاصة ضد أي رأي يعد الخلافة مؤسسة دينية قضائية فقط، أو بالدرجة الأولى كذلك، كما أوشكت هذه المؤسسة أن تصبح.

وهذه هي النقطة المركزية في نظرية الماوردي وأساس كل مؤلفه، لأن جل الفصول الباقية ما هي إلا تفصيل لواجبات الخليفة الإدارية. وهذه طبعاً كان نقطة للنزاع بين الخليفة والأمراء البويهيين - إذ إن هؤلاء، وإن لم يصوغوا رأيهم بشكل واضح، تصرفوا بإهمالهم الخلافة - في قضايا الإدارة بشكل يفهم بأن هذه القضايا كان خارج نطاقهم.

(١٦) يدخل الماوردي في مناقشة فقهية طويلة عن الظروف الموجبة للخروج عن الإمامة وهي:

(أ) الجرم في العدالة^(٢٦٣) وهذا إما أن يكون ناتجاً عن متابعة الشهوة أو «الاعتقاد المتأول بشبهة تعترض في أول خلافة الحق». وهو يعترف بأن «كثيراً من علماء البصرة» ينكرون أن الخطأ في التأويل يخرج من الإمامة. ولعله يميل إلى

(٢٦٣) البغدادي يبين أنه إذا زاغ الإمام عن الشريعة «كانت الأمة عياراً [مختاراً] عليه في العدول به من خطئه إلى صواب أو في العدول عنه إلى غيره». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

الرأي الأول وهو أن الخطأ يخرج عن الإمامة، وهي نظرة فيها منطق أكثر من الثانية - ولعلها كانت متأثرة بالخوف من أن خليفة شيعياً قد يحكم في بغداد - وليس هذا مستحيلاً في زمن كتابتها.

(ب) نقص في العقل والدين - بشكل يؤثر في قابلية الإمام للقيام بمهام وظيفته.

(ج) نقص التصرف - ولهذا صلة قوية بمشكلة الخلافة في زمانه. ولعل تعابيره وضعت بكل عناية ولا سيما إذا تصورنا أنه كان لكتابتها مغزى سياسي:

(١) وأول حالة لنقص التصرف هي حين يكون تحت الحجر «فهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر ولا مجاهرة بشأنه»، وهي كلمات تصف بالضبط وضع العباسيين كما كان منذ قرن. وهل يمكن لشخص بهذا الوضع أن يستمى إماماً؟ إذ من الصعب التوفيق بين هذا وبين إمامة المطيع بالله وأخلاقه. وهو يجب بإيجاز بالإثبات، ثم يتطرق بمهارة لمناقشة العلاقة بين الخليفة والمستولي أي الأمير البويهي، فإن كانت أفعال المستولي على الأمور «جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل» جاز قبول الحال لثلاث محصل «ما يعود بفساد الأمة» وإلا وجب على الخليفة «أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه»، وهذا ولا شك تهديد للبويهيين إن استمروا على سوء تصرفاتهم.

(٢) القهر أو «الأسر» وفي تلك الحالة «فعلى كافة الأمة استنفاذه لما أوجبه الإمامة من نصرته». أما إذا لم يكن ذلك، فهنا تختلف الحال. فقد يكون الأسرون كفاراً. والتفاصيل التي يوردها الماوردي في هذه الحال نظرية. أما إذا كانوا من «بغاة المسلمين» فيكون وضعه وضع الخليفة في حالة الحجر، ولكن يجب أن يعين نائباً عنه، وهذا نظري أيضاً.

وإذا كان «أهل البغي قد نصبوا لأنفسهم إماماً»، وتعبير أوضح إنهم من أنصار الفاطميين فعندئذ تسقط حقوقه سقوطاً طبيعياً. ولكن الماوردي لا يقول بأن إمام البغاة يحل محله، بل يجب «على أهل الاختبار في دار العدل أن يعقدوا الإمامة لمن ارتضوه لها».

وفي الواقع تعني هذه المناقشة أن الاستيلاء على بغداد من قبل الفاطميين لا يؤدي بصورة ميكانيكية إلى انتهاء الخلافة العباسية، ولكنه يترك لأهل الاختيار أن يبايعوا للفاطميين أو أن ينصبوا إماماً عباسياً في محل آخر.

ويجب أن نلاحظ بعد هذا أن الماوردي يختلف عن الكثيرين من فقهاء أهل

السنة بأنه لا ينكر بصراحة حق الأمة في عدم طاعة الإمام الفاسق. فمع أنه يبين أن طاعة أولي الأمر مفروضة، ويؤكد بها بحديث عن أبي هريرة، إلا أن ضعف بيانه واقتباسه حديث أبي هريرة وتركه آخر أقوى منه مروياً عن أبي الحسن البصري (أبو يوسف) تجلب الانتباه، ولا سيما إذا قورن بقول الأشعري.

كما يؤكد بصراحة أن الجرح في عدالة الإمام يخرج من منصبه، فموقفه إذن وسط بين الخوارج الذين يرون الخروج على الإمام الجائر وبين المبدأ السني التقليدي الذي يفترض الطاعة.

وهناك نقطة ثانية تتصل بهذه - فمع أنه يتكلم على الخروج من الإمامة إلا أنه لا يضع طريقة يحتاج الإمام بها (وهذا يتفق وتقاليد نظريات أهل السنة التي ليس لها سوابق أو رأي عام تستند إليه هنا). نعم خلع كثير من الخلفاء، ولكنه يعرف أن ذلك كان بالقوة، أما الحالات التي كان فيها فتوى، فهو يعرف أن الفتوى كانت غشاء خفيفاً للقوة. وهكذا فينما يمكن شرعاً خلع الخليفة، لا توجد وسيلة شرعية للقيام بذلك.

وهكذا نرى أن نظرية الخلافة عند أهل السنة هي تهذيب للتطورات السياسية فالنظرية تتبع السوابق، وما هذه النظرية إلا تبرير للحوادث السابقة التي أقرها الإجماع.

ولنتقل إلى نقطة أخرى في نظرية الماوردي، وهي ما يسميه «إمارة الاستيلاء» وهي تشير إلى حالة غريبة - إذ يفرض الأمير سلطته بالقوة بدل أن يكون قابلاً لأن يعزله أو يغيره الخليفة. ويصبح الوضع أدق حين لا يمكن اعتبار المستبد ثائراً حتى من الناحية الفقهية، فمثلاً لم يتخذ محمود الغزنوي في أي وقت تدبيراً يمكن اعتباره ضد الخليفة أو ضد ولاته. ويجب ملاحظة أن هذا الوضع ليس بجديد لأنه وجد قبل حوالي قرنين منذ أن اعترف الرشيد بإمارة الأغلبية الوراثية في شمالي أفريقيا. وهكذا كانت السوابق متيسرة، فأنقذت مرونة الفقه السني وقابليته للملاءمة الظروف مبدأ وحدة الخلافة بنوع من الاتفاق - بأن يعترف الخليفة بانفراد الأمير بالسياسة والإدارة مقابل اعتراف هذا بالخضوع للخلافة وحقها في الإشراف على القضايا الدينية.

وكثيراً ما يشار إلى هذا الحل على أنه شيء نظري، ولكنه لم يكن كذلك في البدء إلا أن العلاقة أصبحت بمرور الزمن رمزية أكثر فأكثر.

وحتى في هذه الحالة، وضع الإجماع العملي الحل وأصبح المشكل إيجاد

الصيغة الشرعية لتأييده. وقد تجنب أسلاف الماوردي هذه المهمة، وأغضوا عيونهم أمام هذا الخروج الواضح على الشرع. ولم يكن الماوردي كذلك، فهو لم يكتف بإيجاد تعليل فقهي لما حصل بل اهتم أكثر من ذلك بوضع قواعد للوضع المعاصر، وأسس لما قد يعمل في المستقبل القريب. ولما كان أمر إرجاع الخلافة إلى سابق عزاها غير ممكن صار يهيمه تنظيم العلاقة في الحاضر والمستقبل بين الخليفة والأمراء الستة المستقلين كمحمود الغزنوي. وعندئذ يجب ألا تتعارض نظرتة مع مبادئ الفقه ومع واجبات الخليفة كما ذكرها. فمثلاً هو يمنح السلطة لحكام المقاطعات البعيدة من دون أن يضر ذلك بحقوق الخليفة، وهو حاكم فعلي للمقاطعات المركزية. ويلاحظ أن الماوردي ينفي ضمناً تنظيماً من هذا القبيل في المركز. وبهذا التحديد الذي يقصر التنازل عن السلطة على المقاطعات البعيدة يمنع مجال التناقض مع أقواله السابقة (فيما يخص الحجر).

وهو يبين أن التنازل يسمح به، تحت بعض الشروط فقط، المتضمن بأن الاتفاق بين الطرفين هو اتفاق حقيقي وليس بشكليات خارجية، فيجب على الأمير أن يظهر الاحترام للخليفة بشكل ينفي أي ظاهرة للانفصال من جانبه، ثم عليه أن يحكم بحسب الشريعة ويحافظ على الدين بالقول والعمل، والخليفة من جانبه يصادق على كل التعيينات والقرارات الدينية للأمير (وكانت حتى ذلك الوقت غير مشروعة) ويكسبها صفة قانونية، وهكذا يعقد الجانبان حلف «ألفة وتناصر».

وإذا لم تتوفر هذه الشروط يقترح الماوردي على الخليفة العهد إلى الأمير لإزالة خطر لجوئه إلى الثورة «استدعاء لطاعته ودفعاً لمشاقته ومخالفته»، ويلزم في هذه الحالة أن يعين للخليفة ممثلاً ليمثله في تنفيذ الأحكام.

ولكن ما الأسس القانونية التي يستند إليها الماوردي لتجوز هذه المنح الكبيرة؟ المصدر الوحيد هو الضرورة «إن الضرورة تسقط من أعوز من شروط المكنة»، والماوردي يعترف بها. فالضرورة تسمح بترك شروط تنفيذها. ويضيف إلى ذلك مبدأً سياسياً وهو أن خوف الضرر بالمصالح العامة يدعو إلى «التسامح في الشروط»^(٢٦٤).

(٢٦٤) انظر الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢ وما بعدها، و Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration* (Lahore: Sh. M. Ashraf, [1945]), p. 94 ff.

وقد استفدنا بصورة خاصة من بحثي: H. A. R. Gibb, «Al-Mawardi's Theory of the Khilafa», *Islamic Culture*, vol. 40, no. 3 (1937), and Ahmad Mian Akhtar, *Studies: Islamic and Oriental*, with a foreword by Muhammad Shafi (Lahore: Sh. M. Ashraf, [1945]), p. 159 ff.

٢ - آراء الخوارج في الخلافة (٢٦٥)

أ - كانت الخلافات السياسية بين المسلمين سبب نشأة الفرق. ولكن القضايا السياسية في مجتمع أساسه الدين لا بد أن تتخذ شكلاً دينياً. فدخل الدين تدريجياً في حقل النزاع السياسي ويعطيه شكلاً دينياً. فالمصلحة الدينية هي التي تعطي النزاع السياسي صبغته (٢٦٦).

ولقد كانت مشكلة الحكم بعد وفاة الرسول الحجر الأساسي في النزاع، يقول الشهرستاني: «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة» (٢٦٧)، وحولها تكونت أهم الفرق: الخوارج، الشيعة، المرجئة.

(١) عند وفاة النبي (ﷺ) كانت هناك جماعة لم ترض عن تولية الخلفاء الثلاثة الأولين، واحتجت على تجاهل مبدأ القرابة الذي يحتم بيعه علي ابن عم الرسول، وزوج ابنته، وهذه هي نواة الحزب العلوي. فلما أصبح علي خليفة تحققت رغبتها.

(٢) فلما حصل النزاع بين علي ومعاوية كان قبول علي للتحكيم الدافع لتكوين أول فرقة إسلامية وهي فرقة الخوارج (٢٦٨).

ب - ويعد الطبري الخوارج الأولين من القراء، ويوافقه ابن الأثير. ولعل فلها وزن يعتمد على الطبري حين يرجع الحركة إلى القراء الذي خطأوا علياً في قبوله التحكيم، لأن الخليفة اختارته الأمة، فبتجاهله ذلك خان الأمانة فخطأوه (٢٦٩).

ويرى لفي دلالة أن الذين خرجوا على علي عند قبوله التحكيم كانوا جماعة من المحاربين، أكثرهم من تميم، احتجوا على تحكيم الرجال (لا حكم إلا لله) وانسحبوا إلى حروراء، وإن عددهم زاد تدريجياً بالمنشقين، ولا سيما بنتيجة التحكيم

(٢٦٥) عن نشأة الخوارج ومبادئهم، انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ٦٤-٦٦، ٧٢-٩٣؛ المبرد، الكامل، ص ٥٢٨ و ٥٥٠؛ أبو الفضل نصر بن مزاحم، وقعة صفين، ص ٥٦٠-٥٦٣ و ٥٨٩؛ أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، ج ٤ ([القاهرة]: دار الكتب العربية الكبرى، [د.ت.])، ص ١٨٦، ٢٠٢ و ٣١٤-٣١٥، والبلاذري، أنساب الأشراف.

Ignac Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'Islam; histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* (Paris: P. Geuthner, 1926), pp. 158-159.

(٢٦٦) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، باعثناء غوبرتن، ج ٢ (ليبزج: [د.ن.، ١٩٢٣]، ص ٩.

Goldziher, Ibid., p. 160.

(٢٦٨)

Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 2nd ed. (Cambridge [Eng.]: ٢٦٩) Cambridge University Press, [1930], p. 210.

التي لم ترض القراء، فخرج بعضهم من الكوفة سراً إلى معسكر الراسبي. ولعل اسم الخوارج اشتق من خروج هذه الجماعة من الكوفة، لا من خروجهم على الأمة (يبين أن رأيه غير رأي فلهاوزن (يتابعه كثاني ولامنس) الذي يفصل بين التحكيم وحركة الخوارج، وحتى يجعل النهروان قبل التحكيم. .) فهو - إذن - يجعل الخوارج الأولين من البدو، ثم انضم إليهم القراء لعدم رضاهم عن نتيجة التحكيم^(٢٧٠).

وهذا يوافق رأي برونو من أن الخوارج الحقيقيين بحسب ما يظهر من أسمائهم كانوا بدواً وليسوا بقراء، وأن القراء أرادوا التحكيم، ولكن نص الاتفاق أظهر لهم خطأهم فأسرعوا لنبذه، وأملوا أن ينبذه علي مثلهم، كما أن بعض الشيعة خرجوا مع من خرج، لأن علياً رضي أن يشك بخلافته التي هي من الله. ولكن العمود الفقري للخوارج الذين قاموا ضد علي وبقوا كذلك هم رجال القبائل، وقد صاغوا الاحتجاج على التحكيم بقولهم: «لم حكمت الرجال؟ لا حكم إلا لله»^(٢٧١).

ويفسر برونو هذه الحركة فيبين أن جمهور الخوارج كانوا من قبائل الجزيرة التي توطنت في البصرة والكوفة بعد الفتح. ويلاحظ أنهم لم يسلموا يوماً بقدسية قریش أو بحقها في الخلافة، ثم أن مقتل عثمان أوحى لهم فكرة إمكان عزل الخليفة متى تصرف ضد صالح الأمة^(٢٧٢).

وهؤلاء البدو لم يعتادوا، ولم يريدوا أن يحكمهم حاكم لا يقرب منهم، ويكرهون أن يسيطر عليهم خليفة سيطرة قوية من مقره البعيد. وقد انضموا لعل. ولكنه في التحكيم تنازل عن النفوذ الذي تعطيه له قرابته من الرسول فشعروا بحرية ليتبعوا ميولهم، وليختاروا رئيسهم منهم.

والخلاصة أنه يمكننا القول بأن الخوارج كانوا من ثلاث جماعات:

- الجماعة الأولى وهم الأكثرية وأهم الأقسام. وهم جماعة من المحاربين البدو، وأكثرهم من تميم - يمثلون نزعة عدم الخضوع للمركزية ويكرهون السلطان فاستغلوا تصرف علي بقبول التحكيم إذ «أنه محاً عن نفسه أمير المؤمنين» وثاروا عليه.

(٢٧٠) انظر: Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, p. 85 ff, and *Encyclopedia of Islam*, article «Khawaridj».

(٢٧١) انظر بحث برونو، في: S. Khuda Bukhsh, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, 2 vols. ([Calcutta]: University of Calcutta, 1924), vol. 2, pp. 160-166, and

الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٦٦.

Khuda Bukhsh, *Ibid.*, pp. 159-169.

(٢٧٢)

- بعض الشيعة الذين خرجوا، لأنّ علياً رضي أن يشك بخلافته التي هي من الله.

- قسم من القرّاء انشقوا بسبب التحكيم الذي لم يحسم الخلاف، بل زاده.

ج - ولقد كان جمهور الخوارج بدواً ممن كانت نزعة المساواة قوية عندهم. وكانت النتيجة المنطقية لهذا المبدأ أن لا يختصوا قبيلة أو فخذاً بالخلافة، بل يمكن ترشيح كل عربي لها^(٢٧٣). ولذلك كانت مصلحة المسلمين تقضي أن يختار للخلافة أفضل الناس بانتخاب الأمة كافة. يقول الشهرستاني (عن المحكمة) «جوزوا أن تكون الإمامة في غيز قريش».

والظاهر أنه بعد أن انضم إليهم بمرور الزمن عدد كبير من الموالي، وسعوا هذا الحق إلى غير العرب حتى جوزوا أخيراً انتخاب العبد الحبشي. يذكر الشهرستاني أنهم قالوا «يجوز أن يكون (الإمام) عبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً»^(٢٧٤). وأما ابن الجوزي فيقول: «ومن رأي الخوارج أن لا تختص الإمامة بشخص إلا أن يجتمع فيه العلم والزهد، فإذا اجتمعوا كان إماماً ولو كان نبطياً»^(٢٧٥).

وإذن فهم يقفون ضد النظرية الشيعية في الوصاية، وضد نظرية أهل السنة بجواز الانتخاب الذي يقرب من التعيين. وهذه النظرية هي سبب خروجهم على خلفاء بني أمية وبني العباس لاعتقادهم بأن هؤلاء جائرون لم تتوفر فيهم شروط الخلافة.

وقد أظهر بعض الخوارج حرية في الرأي وتقديراً خاصاً للمرأة بشكل يعكس نظرة البدوي إليها، فقد جوّز الشيبية (أتباع شبيب بن يزيد الشيباني) إمامة المرأة. وأما الشهرستاني فيقول: «أجازوا إمامة المرأة منهم إذا قامت بأموهم وخرجت على مخالفيهم، وزعموا أن غزاة أم شبيب كانت الإمام بعد مقتل شبيب إلى أن قتلت»^(٢٧٦) وهذا لم تصرح به فرقة إسلامية أخرى.

(٢٧٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٢٧٤) الشهرستاني، المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢٧٥) انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تلبس إبليس، عني بنشره محمد منير الدمشقي (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٢٨)، ص ٩٦، و Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'Islam; histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, p. 160.

(٢٧٦) الشهرستاني، المصدر نفسه، ص ٨٩ - ٩٠.

د - ولكن نزعة الخوارج البدوية في كره السلطان المركزي ظهرت عند بعض منهم في قولهم بعدم لزوم الإمامة. يقول ابن أبي الحديد: «إن الخوارج كانوا في بدء أمرهم يذهبون إلى أنه لا حاجة إلى الإمام ثم رجعوا عن ذلك القول لما أمروا عليهم عبد الله بن وهب الراسبي»، ويؤيد هذا أن علياً عندما سمع صيحتهم «لا حكم إلا لله»، قال: «كلمة عدل يراد بها جور». إنما يقولون لا إمارة ولا بد من إمارة برة أو فاجرة^(٢٧٧).

وقد استمرت هذه النزعة في بعض فرقهم، فيقول الشهرستاني عن المُحَكِّمَةِ «وجوزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلاً». ويقول عن النجدات «أجمعت على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز»^(٢٧٨).

هـ - ويطلب الخوارج من الإمام خضوعاً تاماً لله، واتباعاً دقيقاً لأوامر الشرع، ومتى خالف تستطيع الأمة خلعه. وهم متفقون على وجوب الخروج على الإمام الجائر^(٢٧٩).

كتب المسود بن علفه: «أمير المؤمنين» إلى عامل أموي «أما بعد فقد نقمنا على قومنا الجور في الأحكام وتعطيل الحدود والاستثثار بالفيء، وإنما ندعوك إلى كتاب الله (عز وجل) وستة نبيه (ﷺ) وولاية أبي بكر وعمر رضوان الله عليهما، والبراءة من عثمان وعلي لإحداثهما في الدين وتركهما حكم الكتاب»^(٢٨٠). والبغدادي يذكر انقسامهم إلى عشرين فرقة يجمعها «وجوب الخروج على الإمام الجائر»^(٢٨١).

والشهرستاني يقول «ويرون الخروج على الإمام، إذا خالف السُنَّة، حقاً واجباً»^(٢٨٢). وهم بهذا يخالفون مبدأ المرجئة الحياضي، وكذلك مبدأ التقية الشيعي، فهم صريحون في أقوالهم وأعمالهم، كما يظهر من تاريخهم.

(٢٧٧) المصدر نفسه، ص ٦٧، وابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٢١٥.

(٢٧٨) الشهرستاني، المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢٧٩) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ١٩١.

(٢٨٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٩١.

(٢٨١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٥٥.

(٢٨٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٦٦، و Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'Islam; histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, p. 163.

و - ويلاحظ أنهم بدءوا، وهم (فرقة سياسية) أساسها موضوع الخلافة، ثم وضعوا لهم أبحاثاً فقهية بصورة تدريجية منذ أواسط الحكم الأموي، محاولين قبل كل شيء الحكم على من خالفهم في المبدأ والعقيدة. إلا أن البساطة بقيت غالبية على نظريتهم الفقهية. وأخيراً نذكر أنهم لم تكن لهم وحدة عسكرية أو سياسية، ولم يكونوا مبادئ موحدة^(٢٨٣).

٣ - نظرية الإمامية في الخلافة

الإمامية هي «علم على من دان بوجوب الإمامة ووجودها في كل زمان، وأوجب النص الجلي والعصمة والكمال لكل إمام، ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي (عليه السلام) وساقها إلى الرضا علي بن موسى (عليه السلام)»^(٢٨٤).

ومعنى هذا قصر الإمامة على الإثني عشر أو الجعفرية.

ولفهم نظرية الإمامية في الخلافة تجب ملاحظة أمرين:

أولهما: إن الإمامة عندهم جزء أساسي من الدين، والموالاتة للإمام جزء من العقيدة «لا يكون العبد مؤمناً حتى يعرف الله ورسوله والأئمة كلهم وإمام زمانه ويرد إليه ويسلم له»^(٢٨٥)، ومعرفة الله (عز وجل) وعبادته لا تتم إلا بمعرفة الإمام واتباعه؛ قال أبو جعفر «معرفة الله... تصديق الله عز وجل، وتصديق رسوله، وموالاتة علي، والائتمام بأئمة الهدى»^(٢٨٦)، وقال أيضاً: «إنما يعرف الله (عز وجل) ويعبده من عرف الله وعرف إمامه منا أهل البيت»^(٢٨٧).

وثانيهما: أنه لم تكن لدى الإمامية سوابق تاريخية عملية - إذا استثنينا خلافة الإمام علي - ليرجعوا إليها عند وضع نظريتهم، كما هو الحال عند أهل السنة.

(٢٨٣) بالإضافة إلى المصادر والمراجع المذكورة سابقاً، انظر: سهير القلماوي، أدب الخوارج في العصر الأموي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥)؛ عبد النور، نظرات في فلسفة العرب، ص ١٣٢ - ١٦٨، وأحمد أمين: فجر الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٥)، ص ٣١٤ - ٣٢٦، وضحي الإسلام (القاهرة: [د.ن.])، ١٩٣٦، ج ٣، ص ٣٣١ وما بعدها.

(٢٨٤) محمد بن محمد بن النعمان الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق مهدي محقق (طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه ملك كيل، ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م)، ص ٣٨ - ٣٩.

(٢٨٥) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي: وبهامشه شرح الملا محمد صالح المازندراني (طهران: طبع حجر، [د.ت.])، ص ٦٣.

(٢٨٦) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٨٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

ولذا اعتمدت نظريتهم في الإمامة على القرآن والسنة، وأقوال الأئمة فأصبحت نظرية مثالية.

وسنكتفي هنا بعرض نظرية الإمامية في الإمامة كما تتمثل في كتاب الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني^(٢٨٨) (المتوفى سنة ٣٢٨ - ٩٩ هـ/ ٩٣٩ م):

● الإمام خليفة الرسول (ﷺ) وخليفة الله على الأرض. يقول الرضا (ﷺ) «الأئمة خلفاء الله (ﷻ) في أرضه»^(٢٨٩) و«الإمام أمين الله في خلقه وحجته على عباده وخليفته في بلاده»^(٢٩٠)، ويقول الرضا: «إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول» (ﷺ)^(٢٩١).

● والإمامة لازمة عن طريق النص، فالرسول (ﷺ) استخلف علياً (ﷺ) في حياته، ونصّ عليه بعد وفاته «وإن من رفع ذلك فقد رفع فرضاً من الدين»^(٢٩٢). ويقول الرضا: «إن الإمامة أجلّ قدراً وأعظم شأنًا وأعلى مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بأرائهم أو يقيموا إماماً باختيارهم». ثم يذكر أن الله (ﷻ) خصّ بها إبراهيم بعد النبوة والخلة، ثم توارثها أحفاده حتى اختص الله بها النبي (ﷺ) إلى أن يقول: «فقلّدها (ﷺ) علياً (ﷺ) بأمر الله (ﷻ) على رسم ما فرض الله، فصارت في ذريته الأصفياء الذين آتاهم الله العلم والإيمان. فهني في ولد علي (ﷺ) خاصة إلى يوم القيامة»^(٢٩٣).

● كما أن ولاية العهد من إمام إلى إمام هي «عهد من الله (ﷻ) معهود من واحد إلى واحد»^(٢٩٤).

يقول أبو عبد الله: «أترون الموصي منا يوصي إلى من يريد؟ لا والله ولكن عهد من الله ورسوله لرجل فرجل حتى ينتهي الأمر إلى صاحبه»^(٢٩٥).

(٢٨٨) وهو من كبار محدثي الإمامية.

(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢٩٠) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٩١) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٢٩٢) الشيخ المفيد، المصدر نفسه، ص ٤١ - ٤٢.

(٢٩٣) الكليني، المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٩٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٢٩٥) المصدر نفسه، ص ١٠١.

● وللأئمة مزايا خاصة في السمو لا تكون إلا لهم وأهم هذه المزايا:

– العصمة

فالأئمة معصومون كعصمة الأنبياء^(٢٩٦). يقول الرضا أن الإمام «معصوم، مؤيد، موفق، مسدد، قد أمن الخطأ والزلل والعتار، يخصه الله بذلك ليكون حجة على عباده». وهو مبرأ من كل عيب، قد اختصه الله بالفضل والكمال. يقول الرضا: «الإمام المطهر من الذنوب والمبرأ من العيوب، المخصوص بالعلم.. الإمام واحد دهره، لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم مخصوص بالفضل كله من غير طلب له ولا اكتساب بل اختصاص من المفضل الوهاب»^(٢٩٧).

– العلم

الإمام «لا يعادله عالم» إذ أن «الله تعالى لم يعلم نبيه علماً إلا أمره أن يعلمه علماً أمير المؤمنين، وأنه كان شريكه في العلم». ويقول أبو جعفر: «نحن خزان علم الله، ونحن تراجمة وحى الله»^(٢٩٨). ويقول أبو عبد الله: «كان أمير المؤمنين (عليه السلام) باب الله الذي لا يؤتى إلا منه وسيله الذي من سلك بغيره هلك، وكذلك تجري الأئمة واحداً بعد واحد»^(٢٩٩). ويعقد الكليني باباً لبيان فيه «أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة، وأنهم يعلمون علمه كله». ويقول أبو جعفر: «ما يستطيع أحد أن يدعي أنه عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء»^(٣٠٠). ويقول أبو عبد الله: «والله إني لأعلم كتاب الله من أوله إلى آخره، وكأنه في كفي، فيه خبر السماء وخبر الأرض وخبر ما كان وخبر ما هو كائن، قال الله (ﷻ) فيه تبيان كل شيء»^(٣٠١).

ويعقد الكليني باباً بعنوان «إن الأئمة ورثوا علم النبي (ﷺ) وجميع الأنبياء والأوصياء الذين من قبلهم»^(٣٠٢). وله باب آخر «إن الأئمة (عليهم السلام) عندهم جميع الكتب التي نزلت من عند الله (ﷻ)، وأنهم يعرفونها على اختلاف

(٢٩٦) انظر: الشيخ المفيد، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٩٧) الكليني، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٩٨) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢٩٩) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣٠٠) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣٠١) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

السنتها»^(٣٠٣)، وهذا العلم يتوارث في الأئمة. ويرد في الكليني باب «أن الأئمة (عليهم السلام) ورثة العلم يرث بعضهم بعضاً»^(٣٠٤). ويقول أبو جعفر: «إن العلم الذي نزل من آدم (عليه السلام) لم يرفع. والعلم يتوارث. وكان علي (عليه السلام) عالم هذه الأمة، فإنه لم يهلك منا عالم قط إلا خلفه من أهله من علم مثل علمه، أو ما شاء الله»^(٣٠٥). وهكذا عرف الأئمة كافة العلوم (الإلهية). ويرد في الكليني باب «إن الأئمة يعلمون علم ما كان وما يكون، وأنه لا يخفى عليهم شيء»^(٣٠٦). ويوضح أبو عبد الله ذلك قائلاً: «علمت ذلك من كتاب الله (عليه السلام) يقول: فيه تبيان كل شيء»^(٣٠٧).

● والأئمة هداة البشر، وركن الشريعة. يقول الرضا: «الإمام أمين الله في خلقه وحجته على عباده وخليفته في بلاده»^(٣٠٨). وذلك لأن الأئمة «يوافقهم الله (عليه السلام) ويؤتيهم من مخزون علمه وحكمه ما لا يؤتیه غيرهم فيكون علمهم فوق علم أهل الزمان»^(٣٠٩). ويقول: إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المسلمين، وفسر أبو جعفر قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُم مَّلَكًا عَظِيمًا﴾^(٣١٠)، فقال: «الملك العظيم أن جعل فيهم أئمة، من أطاعهم أطاع الله، ومن عصاهم عصا الله، فهو الملك العظيم»^(٣١١). ويقول أبو جعفر في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾^(٣١٢)، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنا المنذر وعلي الهادي. أما والله ما ذهبت منا وما زالت فينا إلى الساعة. ويعلق أبو عبد الله: «كلّ إمام هاد للقوم الذين هو فيهم»^(٣١٣). ولذلك لا يمكن أن تخلو الأرض من حجة، ووجود الإمام ضرورة محتمة «ما زالت الأرض إلا فيها الحجة، يعرف الحلال والحرام، ويدعو الناس إلى سبيل الله ولو أن الإمام رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج

(٣٠٣) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣٠٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٣٠٥) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٣٠٦) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٣٠٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٣٠٩) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣١٠) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥٤.

(٣١١) الكليني، المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣١٢) القرآن الكريم، «سورة الرعد»، الآية ٧.

(٣١٣) الكليني، المصدر نفسه، ص ٦٨.

البحر بأهله»^(٣١٤). ويقول أبو عبد الله في الأئمة: «جعلهم الله أركان الأرض أن لا تميد بأهلها وحجته البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى»^(٣١٥).

● وللإمام واجبات مهمة وواسعة:

أ - فالإمام يطبق أوامر الله ونواهيه ويقيم الحدود، ويحافظ على الدين وينشره، يقول الرضا: «الإمام يحلّ حلال الله، ويحرم حرام الله، ويقيم حدود الله، ويدبّ عن دين الله، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة والحجة البالغة».

ب - والإمام يقوم بالجهاد ويحمي الثغور والأطراف ويشرف على النواحي المالية «بالإمام تمام... الزكاة... الجهاد وتوفير الفيء والصدقات ومنع الثغور والأطراف»^(٣١٦).

ج - والإمام يحكم بالعدل بين الناس. ويقسم بينهم بالسوية.

يذكر أبو جعفر أن حق الرعية على الإمام «أن يقسم بينهم بالسوية ويعدل في الرعية»^(٣١٧).

د - ويذكر الكليني بعض الأحاديث التي تتم بها واجبات الإمام، منها: «أيما مؤمن أو مسلم مات وترك ديناً لم يكن في فساد ولا إسراف فعلى الإمام أن يقضيه، فإن لم يقضه فعليه إثم ذلك، ومنها حديث يوصي الإمام أن يحلّ الكبير وأن يرحم الضعيف، وأن يوقر العالم، وأن لا يضرب الرعية فيذلهم، وأن لا يفقرهم فيكفرهم، وأن لا يقطع بابه دونهم فيأكل قلوبهم ضعيفهم، وأن لا يجترهم فيبعوثهم فيقطع نسل الأمة الإسلامية»^(٣١٨).

● ويذكر الكليني حديثاً يؤكد فيه على خصال لازمة للإمام «لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم»^(٣١٩). ثم يتخذ الكليني من سيرة الإمام علي (عليه السلام) مثلاً للأئمة في المطعم والملبس، فيذكر أنه

(٣١٤) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣١٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣١٦) المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٢.

(٣١٧) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٣١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٣١٩) المصدر نفسه، ص ١٦١.

قال: «إن الله جعلني إماماً خلقه ففرض عليّ في نفسي ومطعمي ومشربي وملبسي كضعفاء الناس، كي يقتدي الفقير بفقري ولا يطغى الغني غناه»^(٣٢٠). ويقول أبو عبد الله: «خير لباس كل زمان لباس أهله. غير أن قائلنا أهل البيت (عليهم السلام) إذا قام لبس ثياب علي وسار بسيرة علي (عليه السلام)»^(٣٢١).

● ويتحدث الكليني عن واجبات الرعية فيجعل أتباع آراء الأئمة وأوامرهم فرضاً دينياً أساسياً. قال أبو جعفر: «حق الإمام على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا»^(٣٢٢). ويقول أبو عبد الله: «نحن قوم فرض الله طاعتنا»، ويقول «أشرك الأوصياء والرسل في الطاعة»، ويقول: «نحن الذين فرض الله طاعتنا لا يسع الناس إلا معرفتنا، ولا يعذر الناس بجهالتنا. من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافراً». ويقول الرضا: «الناس عبيد لنا في الطاعة، موال لنا في الدين»^(٣٢٣). وهذه نتيجة طبيعية لأن الإمام فوق مستوى البشر الاعتيادي وعنده العلم والهدى.

● وأخيراً نذكر أن الكليني يستشهد ببعض الأحاديث لإثبات حق آل علي (عليهم السلام) في الإمامة. فيذكر مثلاً تعليق أبي جعفر على الآية ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ أن القريب هم الأئمة (عليهم السلام)^(٣٢٤)، ويذكر تفسير الرضا للآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾^(٣٢٥)، إن الصادقين هم الأئمة، والصدّيقون بطاعتهم^(٣٢٦).

ويذكر حديثاً يؤكد الاقتداء بالأئمة والموالات لهم، وينذر المخالفين: «وويل للمخالفين لهم من أمّتي، ألهمهم لا تنلهم شفاعتي»^(٣٢٧).

وهكذا يعرض لنا الكليني نظرية الإمامية في الخلافة من أحاديث النبي التي يرويها والآيات التي يفسرها وأقوال بعض الأئمة.

(٣٢٠) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٣٢١) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٣٢٢) المصدر نفسه، ص ٦١١.

(٣٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٣٢٤) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٣٢٥) القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ١١٩.

(٣٢٦) الكليني، المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٣٢٧) المصدر نفسه.

الفصل الثاني

النُّظْمُ الماليَّة

أولاً: تدابير الرسول

نزلت آية الجزية: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أُوتوا الكتاب حتى يُعْطُوا الجزية عن يَدٍ وهم صاغرون﴾^(١) سنة ٩م، ولم يرد في القرآن الكريم شيء عن الخراج ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجاً فخِراج ربك خَيْرٌ وهو خير الرازقين﴾^(٢)، فاتبع الرسول سياسة، هي مجموعة تدابير عملية تتصف بالمرونة وبمرعاة مقتضى الحال، فقد:

- راعى طريقة خضوع البلاد له بالقوة أو بالصلح.

- وراعى أهلها عرباً أو غير عرب.

- ولاحظ حالتهم المعاشية أكانت لهم أراض أم لا. وبضوء ذلك وضع تدابير، وصار بعضها سوابق لما جاء بعده. ويمكن تصنيف تدابيرها كما يأتي:

١ - الأراضي التي فتحها عنوة

أ - الأراضي غير العربية

أي التي لم يكن سكانها عرباً، وهي خيبر ووادي القرى. بدأ بخيبر فوضع له حلاً مؤقتاً ثم حلاً شبه نهائى طبقه على وادي القرى.

(١) خيبر - فتحت خيبر عنوة بعد القتال، فخمّسها رسول الله (ﷺ)، وقسم أربعة أخماسها بين المسلمين^(٣)، وذلك بأن عدّها غنيمة وفق آية الغنائم

(١) القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون»، الآية ٧٢.

(٣) أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ٤ ج في ١ (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/ [١٩٣٤م])، ص ٦٥ و ١٢٠.

﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فآن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾^(٤).

ولننظر في أمر الخمس وحصة الرسول (ﷺ)، ولنبين أهـي غير سهم الله - قبل أن نفصل الكلام في البحث:

يناقش أبو عبيد ذلك ويروي عدة روايات:

- سهم النبي خمس الخمس. (روايتان معناهما أنه لا يوجد سهم منفصل لله).
- الخمس يقسم إلى أربعة أقسام - ربع لله وللرسول ولذي القربى، وهذا لقراءة النبي، ولا يأخذ منه شيئاً. الربع الثاني لليتامى، والثالث للمساكين، والرابع لابن السبيل، وهو الضيف الفقير الذي ينزل بالمسلمين.
- الرسول يضرب يده في الخمس، فما وقع فيها من شيء جعله للكعبة، وهو سهم بيت الله. ويقسم الباقي إلى خمسة أقسام.
- خمس الله وخمس رسوله واحد: كان رسول الله (ﷺ) يحمل منه ويعطي، ويضعه حيث شاء، ويصنع به ما شاء.
- أبو عبيد يوضح أن الله نسب الخمس لنفسه، ثم ذكر أهله بعده. كذلك في القربى، نسبه إلى نفسه ثم اقتصر على ذكر أهله. فصار الخيار إلى الإمام في كل شيء يراد الله به^(٥).

من هذا يظهر أن الخمس للأصناف الخمسة المذكورة فيه. وهي بدل عن سهم الله. وأن الرسول (ﷺ) يوزع على ما وجب منها، ويتصرف في الباقي كما تقتضيه المصلحة. فكان خمس خبير لله. فأعطى الرسول منه لنسائه ولذوي القربى. وكانت الحاجة في بني عبد المطلب أكثر، ولذا أعطاهم أكثر، وليتامى ومساكين من المسلمين، رجالاً ونساءً، ولرجال مشوا بين الرسول وأهل فـدك بالصلح، ولرجل من أهل الحديبية (جابر بن عبد الله بن عبد بن حزام) غاب من خبير. وكان ما قسمه الرسول (ﷺ) نتاجاً من «قمح وشعير وقمر ونوى وغير ذلك» قسمه على قدر

(٤) القرآن الكريم، «سورة الأنفال»، الآية ٤١، ويعقوب بن ابراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م)، ص ١٨.

(٥) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢١.

حاجتهم^(٦). أما أربعة الأخماس الباقية فقسمت بين المسلمين الذين فتحوا خيبر، لكل فرس سهمان، ولفارسه سهم، ولكل رجل سهم. أي أنه أعطى الفارس ثلاثة أسهم والراجل سهماً واحداً^(٧).

ولكن الضرورة جعلت الرسول (ﷺ) يعدل في هذا التدبير ويعطي الأرض لأصحابها بالمقاسمة على النصف. ويقول ابن هشام: «فلما نزل أهل خيبر على ذلك، سألوا رسول الله (ﷺ) أن يعاملهم في الأموال على النصف، وقالوا: نحن «أعلم بها منكم وأعمر لها»^(٨). ويقول أبو عبيد: «فلما صارت الأموال في يدي رسول الله (ﷺ) لم يكن له من العمال ما يكفونه عمل الأرض، فدفعها رسول الله (ﷺ) إلى اليهود يعملونها على نصف ما خرج منها»^(٩). وهكذا بتأثير قلة الأيدي العاملة، وخبرة أهل خيبر، صالحهم الرسول (ﷺ) على نصف الحاصل «على أنا إذا شئنا أن نخرجكم أخرجناكم»^(١٠).

(٢) وفتح الرسول (ﷺ) وادي القرى عنوة «وأصاب المسلمون منهما أثاثاً ومتاعاً فخمس رسول الله (ﷺ) ذلك، وترك النخل والأرض في أيدي اليهود وعاملهم على نحو ما عامل عليه أهل خيبر»^(١١).

ب - الأراضي العربية

اتبع الرسول (ﷺ) سياسة خاصة مع أراضي العرب. وذلك أنه لم يضع عليها الخراج، بل فرض العشر، وله في ذلك هدف سياسي اجتماعي، فالخراج يحمل معنى الخضوع والذلة، وهو يريد للعرب وحدة سياسية. ويقول أبو عبيد «صحت الأخبار عن رسول الله (ﷺ) أنه افتتح مكة وأنه منّ على أهلها فردها عليهم، ولم يقسمها، ولم يجعل فيئاً»^(١٢). ويقول أبو يوسف: «وقد ترك الرسول (ﷺ) من

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الإيباري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٣، ص ٣٦٤-٣٦٧.

(٧) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٦٤-٣٦٥.

(٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٥٢.

(٩) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٠) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٤٠ و٣٥٢.

(١١) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)،

ص ٣٩.

(١٢) ابن سلام، الأموال، ص ٦٩.

القرى ما لم يقسم وظهر على مكة عنوة، وعلى غير دار من العرب، فلم يقسم شيئاً غير خيبر. كما أن الرسول ظهر على غير دار من مشركي العرب فتركها على حالها»^(١٣). ويقول في محل آخر: «وقد بلغنا أن رسول الله (ﷺ) افتتح فتوحاً من الأرض العربية فوضع عليها العشر ولم يجعل على شيء منها خراجاً. فأجروا الأرض العربية كلها هذا المجرى»^(١٤).

٢ - الأراضي التي فتحت صلحاً

أ - وهنا يصعب أن نعطي قاعدة عامة إلا في الخراج. ففي اليمن «أقرهم على أراضيهم»^(١٥) وفرض عليهم دفع عشر إنتاج ما سقي سقياً طبيعياً، ونصف العشر على ما سقي بآلة. عشر ما سقت العين وسقت السماء، وما سقي بالغرب نصف العشر»^(١٦). وفي البحرين تركت لهم الأرض على أن «يكفونا العمل ويقاسمونا الثمر».

ب - أما المدن الشمالية ففرضت عليها الجزية فقط. وهي إما:

(١) جزية مشتركة مثل أهل (تيماء)، «صالحوه على الجزية فأقاموا ببلادهم وأرضهم»^(١٧)، وكذلك في (تبوك) «أقام الرسول في تبوك أياماً فصالحه أهلها على الجزية»^(١٨). وكذلك أهل (أذرح) صالحهم الرسول على مائة دينار في كل رجب. ولعل القاعدة تنطبق أيضاً على أهل الجرباء»^(١٩).

(٢) جزية دينار على رؤوس الأشخاص مع ضيافة من يمر بالمنطقة من المسلمين. مثل (أهل تبالة وجرش) فقد أقرهم رسول الله (ﷺ) على ما أسلموا وجعل على كل حالم فيهم من أهل الكتاب ديناراً (واشترط عليهم ضيافة المسلمين)^(٢٠). ومثل صاحب «أيلة» جعل على كل حالم بأرضه في السنة ديناراً.

(١٣) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٨٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٢. وهنا يقصد بالغرب الدلو كناية عما يسقى بالسواقي والدواليب

والغرافات.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٢، وابن سلام، الأموال، ص ١٠٠.

فبلغ ذلك ثلاثمائة دينار، واشترط عليهم قري من مَرَّ بهم من المسلمين^(٢١).

(٣) صالح أهل (مقنا) بكتاب جاء فيه: «أنه لا ظلم عليكم ولا عدوان، وأن رسول الله يحيركم مما يحير منه نفسه، فإن لرسول الله، بزنتكم ورقيتكم والكراع والحلقة (معدات حربية) إلا ما عفا عنه رسول الله، أو رسول رسول الله، وأن عليكم بعد ذلك ربع ما أخرجت نخيلكم، وربع ما صادت عروكم، وربع ما اغتزلت نساؤكم، وإنكم قد ثريتم بعد ذلك، ورفعكم رسول الله (ﷺ) عن كل جزية وسخرة»^(٢٢).

(٤) في اليمن - جزية كل شخص دينار أو عدل ذلك من المعافر^(٢٣).

(٥) على نجران «ألف حلّة في صفر، وألف حلّة في رجب، ثمن كل حلقة أوقية فضة (الأوقية أربعون درهماً)، أن أدوا حلّة ثمنها فوق الأوقية حسب فضل ذلك، وأن أدوها بما دون الأوقية أخذ منهم النقض. على أن يأخذ منهم ما أعطوا من سلاح أو خيل أو ركاب أو عرض من العروض بقيمته قصاصاً من الحلل». وطلب منهم «أن يضيفوا رسل رسول الله (ﷺ) شهراً فما دون، ولا يجبسوهم فوق شهر». وطلب منهم المساعدة الآتية عند حصول اضطراب، بأن يعيروا المسلمين ثلاثين درعاً، وثلاثين بعيراً، على أن يعوّض المسلمون ما يهلك تما يعار^(٢٤).

(٦) وفرض الرسول (ﷺ) الجزية على مَنْ بمكة والمدينة من أهل الذمة بعد رجوعه من غزوة تبوك؛ فرض «على الرجال ديناراً ونحوه. وليس في ذلك النساء ولا الصبيان»^(٢٥). وقد فرض الرسول (ﷺ) الجزية أول الأمر على أهل الكتاب من يهود ونصارى فقط، ثم ألحق بهم المجوس. يروي أبو يوسف «أن رسول الله (ﷺ) قد قبل في مجوس أهل البحرين الجزية، وأقرهم على مجوسيتهم»^(٢٦)، كما أنه فرض الجزية ديناراً أو قيمة المعافر على كل من بلغ الحلم من مجوس

(٢١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٢؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٤، ص ١٦٤، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٥) محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، أدب الكتاب، نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه محمد بهجة الأثري (القاهرة؛ بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ/١٩٢٢م)، ص ٢١٤.

(٢٦) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٥.

اليمن من رجل أو امرأة». ولم ترد إشارة أخرى إلى فرض الجزية على امرأة في غير هذه الرواية^(٢٧).

(٧) وأخذ الرسول فذك «بغير إيجاف خيل ولا ركاب»^(٢٨) أي دون التهيؤ لقتال، «فكانت خالصة لرسول الله»^(٢٩) وليس للمسلمين فيها شيء.

(٨) وقرر الرسول (ﷺ) الملكية العامة للماء والكأ والنار. وقال: «الناس شركاء في الماء والكأ والنار»^(٣٠)، والكأ مما لم ينصب فيه أحد بحرث ولا غرس ضروري للمواشي والأغنام، وكذلك الماء ضرورته عامة. ولعل المقصود بالنار الحطب الذي يستعمل للوقود^(٣١).

ومما مر يمكن استخلاص بعض القواعد:

- قسم الرسول خير ووادي القرى التي فتحها عنوة بين المسلمين، أو سلم بمبدأ تقسيم هذه الأراضي غنائم.

- عد بلاد العرب أراضي عشر.

- خصص الجزية الشخصية بدينار، وفرضها على أهل الكتاب، وألحق بهم المجوس. وأعفى النساء والأولاد منها.

- أدخل مبدأ ضيافة المسلمين للضرورة التي صارت عسكرية.

- اكتفى بفرض الجزية على أراضي الصلح وحددها.

- جعل الماء والكأ والنار مشاعاً.

لقد كانت هذه التنظيمات سوابق هامة للخلفاء الراشدين. حين أخذوا بها حرفياً، وحين استرشدوا بالاتجاهات التي تهدف إليها. وكانت مهمة أولئك الخلفاء شاقة لأن فتوحاتهم شملت أراضي عريقة، لها نظمها وتقاليدها المالية.

(٢٧) انظر: أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج (القاهرة: [المطبعة السلفية]، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، رقم ٢٢٩.

(٢٨) أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والحفدة والمتاع، صححه وشرحه محمود محمد شاكر (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٣٢١.

(٢٩) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٣، ص ٣٥٤.

(٣٠) ابن سلام، الأموال، ص ٢٩٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ - ٢٩٧ و ٣٠٠ - ٣٠١.

ثانياً: التنظيمات المالية للخليفة عمر بن الخطاب

١ - تمهيد

إن أعظم ما شغل المسلمين بعد مشكلة الخلافة في صدر الإسلام هو مشكلة الضرائب ومعاملة المغلوبين. ويقوم الخليفة الثاني بدور حيوي في معالجة هذه المشكلة، ففي عهده ١ - تمت الفتوحات الأولى ٢ - وضعت أسس التنظيمات الإدارية. يقول (فلهاوزن) فيه: إنه «مؤسس الشورى الثانية، أو الشورى الثانية دون نبي»^(٣٢)، لذا فبحث تنظيماته مهم جداً لأنه يكشف عن أسس الدولة الإسلامية، وعن المنهل الذي استقى منه جمهور الفقهاء في وضع تشريعاتهم في النواحي المالية. ولكن الفقهاء ينسبون لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) تنظيمات استغرقت حوالي قرن حتى اكتملت، وذلك ليكسبها صفة شرعية، بعد أن كانت وليدة ظروف عملية خاصة.

استفاد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في تنظيم الضرائب في البلاد المفتوحة من روح الإسلام، وتنظيمات الرسول وأبي بكر من جهة، ومن الأوضاع التي كانت سائدة في البلاد المفتوحة. كما أنه اجتهد برأيه، واستشار الصحابة، فنتج عن ذلك هيكل التنظيمات المالية الأولى الإسلامية.

أما الأوضاع المحلية فستذكر في حينها. ويكفي الآن ذكر التنظيمات التي قام بها الخليفة الأول، لأننا تعرضنا لتنظيمات الرسول (ﷺ).

ففي خلافة أبي بكر فتح خالد بن الوليد (بصرى) واتفق مع أهلها «على أن يؤدوا عن كل حالم ديناراً وجريب حنطة»^(٣٣). وفي هذا الاتفاق نرى بداية ضريبة الخراج.

وصالح خالد أهل (الحيرة) على جزية معينة فكان على الرجل أن يؤدي أربعة عشر درهماً في السنة من وزن خمسة دوانيق (١٠ دراهم من وزن سبعة)^(٣٤)، وأعفى المرضى المزمنين، وكان عددهم ألف رجل^(٣٥). وصالح جرير بن عبد الله

J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, translated by Margaret Graham Weir (٣٢) ([Calcutta]: University of Calcutta, 1927), p. 31.

(٣٣) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٣٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٣٥) محمد حميد الله الحيدري، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (القاهرة:

لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٢١٩.

البجلي (أحد أمراء خالد) أهل (بانقيا)، قرب الكوفة، على ألف درهم وطيلسان سنوياً^(٣٦)، فصارت الحيرة وبانقيا من أراضي الصلح.

وهكذا حصلت في خلافة أبي بكر سوابق تخص أرض الصلح (التي تبقى ملكية أرضها بيد أصحابها ولا تعد ملك المسلمين)، وسابقة أخذ ضريبة من الحاصل بالإضافة إلى الضريبة النقدية كما في بصرى.

هذه هي السوابق الإسلامية التي كانت أمام الخليفة الثاني عندما بدأ بمشروعه العظيم لتنظيم الضرائب في البلاد المفتوحة.

وقبل أن نتطرق إلى تفاصيل تنظيم الضرائب في خلافة عمر بن الخطاب، نذكر اتجاهاتها لنذكر حقيقتها:

أ - اكتفى عمر بتطبيق آية الغنائم على الأموال المنقولة، ولم يقسم الأراضي المفتوحة بين المحاربين، كما فعل الرسول بخيبر، فلاقى مقاومة كبيرة من صفوف الفاتحين.

فلما فتح السواد قال الفاتحون للخليفة «قَسَمَهُ بَيْنَنَا فَإِنَّا فَتَحْنَاهُ عَنْهُ بِسِوْفِنَا، فَأَبَى، وَقَالَ: فَمَا يُقَسِّمُ لِمَنْ جَاءَ بَعْدَكُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»^(٣٧)؟ «ويذكر أبو يوسف» أن أصحاب رسول الله (ﷺ) وجماعة المسلمين أرادوا من عمر بن الخطاب أن يقسم الشام، كما قسم رسول الله خير، فقال عمر: «إِذْنُ أَتْرَكَ مَنْ بَعْدَكُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَا شَيْءَ لَهُمْ»^(٣٨). ولما تم فتح مصر ألح الغزاة على عمرو أن يقسمها، فرفض ذلك إلا أن يستشير الخليفة. فكتب إليه عمر: «أَنْ أَقْرَاهَا حَتَّى يَغْزَوْ مِنْهَا حَبْلُ الْحَبْلَةِ»^(٣٩).

وقد استقر رأي عمر (رضي الله عنه) على هذا التدبير بعد أن استشار كبار الصحابة الذين اختلفوا في الرأي «فأما عبد الرحمن بن عوف فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم»^(٤٠)، ووافق الزبير بن العوام^(٤١)، وكان رأي عثمان وعلي وطلحة وابن

(٣٦) انظر نص المعاهدة في: المصدر نفسه، ص ٢١٩، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٣٧) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٢٩، وابن سلام، الأموال، ص ٦٤.

(٣٨) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٦.

(٣٩) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٥١، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٤٠) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٤١) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٦.

عمر رأي عمر^(٤٢). ويذكر اليعقوبي أن علياً (عليه السلام) عارض قسمة الأرض، وقال لعمر (عليه السلام) «إِنْ قَسَمْتَهَا الْيَوْمَ لَمْ يَكُنْ لِمَنْ يَجِيءُ بَعْدَنَا شَيْءٌ، وَلَكِنْ نَقْرُهَا فِي أَيْدِيهِمْ يَعْمَلُونَهَا فَتَكُونُ لَنَا وَلِمَنْ بَعْدَنَا»^(٤٣). ويذكر يحيى بن آدم أن علياً (عليه السلام) قال للخليفة الثاني: «دَعَهُمْ يَكُونُونَ مَادَّةَ لِلْمُسْلِمِينَ»^(٤٤)، وأشار معاذ بعدم تقسيم الشام^(٤٥). وكانت دوافع عمر لوقف الأرض متعددة، منها ما يتعلق بمصلحة الدولة، ومنها ما يخص العرب أمة فاتحة.

ويروي أبو يوسف عنه، أنه قال: «والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين. فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، وأرض مصر بعلوجها، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق؟ وأوضح أن المقاتلة تحتاج إلى عطاء «فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج»^(٤٦). ويروي يحيى بن آدم القرشي أن الخليفة الثاني قال: «لولا أن يترك آخر الناس لا شيء لهم ما فتح الله على المسلمين قرية إلا قسمتها سهماناً كما قسمت خير سهماناً»^(٤٧). وقد أكد علي (عليه السلام) هذه النظرية. وقال معاذ بن جبل للخليفة: إنك إن قسمتها (أي الأرض) صار الريع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد والمرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً، وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم»^(٤٨).

وهكذا أراد الخليفة أن تكون البلاد المفتوحة مورداً مالياً ثابتاً للمسلمين وللدولة في عهده ومن بعده، فلم يقسمها. ويظهر أنه خاف النزاع بين المسلمين على الأراضي، فقد قال: «وأخاف إن قسمته (السواد) أن تتفاسدوا بينكم في المياه»^(٤٩). ويقول ابن الأثير: «وخاف (عمر) أيضاً الفتنة بين

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٤٣) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٣ ج (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩ م)، ج ٢، ص ١٥١ - ١٥٢.

(٤٤) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٤٢.

(٤٥) ابن سلام، الأموال، ص ٦٥.

(٤٦) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٥.

(٤٧) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٤٤.

(٤٨) ابن سلام، الأموال، ص ٦٤ - ٦٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٢، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٢٩.

المسلمين»^(٥٠). كما أنه لاحظ عدم معرفة العرب بالزراعة وضرورة بقائهم أمة عسكرية مجاهدة وخطر تفرقهم على الأرض مع قلة عددهم بالنسبة للمغلوبيين.

وقد استند عمر (رضي الله عنه) في عدم التقسيم إلى بعض الآيات التي تخص الفيء. قال تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^(٥١)، ثم قال عز وجل: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ. وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ...﴾ (الأنصار) ثم ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾^(٥٢).

ب - واستفاد عمر (رضي الله عنه) من الأنظمة الساسانية والبيزنطية في الضرائب فأبقاها مع بعض التعديلات الضرورية، ومن المفيد التطرق إلى تلك الأنظمة بإيجاز:

كان الساسانيون حتى القرن السادس الميلادي يجبون الخراج بطريقة المقاسمة وهي أخذ نسبة معينة من الحاصل، وكانت تلك النسبة تتراوح بين العشر والنصف، حسب طريقة السقي وبُعد الأرض عن الأسواق وجودة الحاصل^(٥٣). ثم حاول قباذ بن فيرور (ت: ٥٣١م) إصلاح نظام الضرائب فأمر بمسح الأراضي وعد النخل والشجر وإحصاء الجماجم، ولكنه توفي فأكمل ابنه كسرى أنوشروان (ت: ٥٧٨م) الإحصاء، وعيّن لجنة خاصة لوضع الضرائب، فاجتمعت كلمتهم على وضع الخراج على «ما يعصم الناس والبهائم» وهو (الحنطة والشعير والأرز والكرم والرطاب والزيتون)، ثم وضعوا على كل «جريب أرض مزارع الحنطة والشعير درهماً»^(٥٤)، وعلى كل «جريب أرض كرم ثمانية دراهم»، وعلى

(٥٠) عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/١٨٨٥م)، ج ٢، ص ٣٠٧.

(٥١) القرآن الكريم، «سورة الحشر»، الآية ٧.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة الحشر»، الآيات ٨ - ١٠؛ ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٤٣، ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٦٦، وأبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٦.

(٥٣) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، الوزراء والكتاب، حققه ووضع فهرسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨)، ص ٥٥؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ١٢ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٢، ص ١٢٢؛ أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم، مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. أمدروز، ٧ ج (القاهرة: [د. ن.])، ١٩٢٠ - ١٩٢١)، ج ١، ص ١٨٥، وأحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-akhbar et-tiwal*، تصحيح فلاديمير جرجاس (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٨)، ص ٧٢.

(٥٤) الجريب ٢٤٠٠ متر مربع. انظر: Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1936), p. 316, footnote no. (3).

كل «جريب أرض رطاب سبعة دراهم»، وعلى كل «أربع نخلات فارسي درهماً»، وعلى كل «سته نخلات «دقل» مثل ذلك، وعلى كل «سته أصول زيتون مثل ذلك». ولم يضعوا (الخراج) «إلا على كل نخل حديقة أو مجتمع غير شاذ (أي البساتين لا على الأشجار المتفرقة)، وتركوا ما سوى ذلك من الغلات السبع»^(٥٥). وأمر أنوشروان أن يخفف من خراج الزرع الذي أصابته آفة بمقدار يتناسب والضرر^(٥٦). وهكذا أبطل أنوشروان نظام المقاسمة، وأبدل به الخراج على المساحة. ثم نظم أنوشروان الجزية فجعلها على أربع درجات، اثني عشر درهماً، وثمانية دراهم، وستة وأربعة «على إكثار الرجل وإقلاله»، ولم يأخذها ممن كان دون العشرين أو يجاوز الخمسين، وأعفى الفقراء والزمنى منها^(٥٧)، ولم يفرضها على جميع الطبقات بل أسقطها عن «أهل البيوتات والعظماء والمقاتلة والهرابذة والكتاب ومن كان في خدمة الملك»^(٥٨)، وهذا ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه فرضها على العامة في إيران وعلى الشعوب المغلوبة، ويظهر أنه أمر بجباية الجزية في ثلاثة أقساط، ثلثاً في كل أربعة أشهر.

ويذكر الطبري وابن مسكويه أن الخليفة الثاني اقتدى بتنظيمات كسرى أنوشروان وأنه «لم يخالف بالعراق خاصة وضايح كسرى على جريان (جمع جريب) الأرض وعلى النخل والزيتون والجماجم». ثم يذكرون بعض التعديلات، وهي أن الخليفة «وضع على كل جريب أرض عامر (غير مزروع) على قدر احتمال مثل الذي وضع على الأرض المزروعة، وزاد على كل جريب أرض مزارع حنطة أو شعير (قفيزاً) من حنطة إلى القفيزين ورزق منه الجنّد». «وكما أن الساسانيين لم يضعوا الخراج إلا على كل نخل حديقة أو مجتمع غير شاذ (أي البساتين) وتركوا ما سوى ذلك، فقوى الناس في معاشهم». كذلك «ألغى (عمر) ما كان كسرى ألغى في معاش الناس»^(٥٩). ويذكر يحيى بن آدم أن فلاحى السواد، وهم النبط، كانوا يؤدون الخراج لأهل فارس، فلما ظهر المسلمون وضعوا الخراج عليهم^(٦٠).

(٥٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٢، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٦.

(٥٦) الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-akhbar et-tawal*، ص ٧٣، والطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٣.

(٥٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٢، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٦.

(٥٨) الدينوري، المصدر نفسه، ص ٧٣، والطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٣.

(٥٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٢ - ١٢٣، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٧.

(٦٠) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٧ - ٨.

وكان الدهاقين (رؤساء القرى) في العصر الساساني يقومون بالإدارة المحلية. ومهمتهم الأساسية جمع الضرائب من القرى، فاستمروا بعد الفتح الإسلامي على جمعها وتسليمها إلى الولاة، كما كانوا يفعلون سابقاً^(٦١).

وأبقى عمر تنظيمات الدواوين المحلية في العراق وإيران^(٦٢). يذكر الجهشيارى أنه «كان للوك فارس ديوانان أحدهما ديوان الخراج والآخر ديوان النفقات، فكل ما يرد إلى ديوان الخراج، وكل ما ينفق في جيش أو غيره ففي ديوان النفقات»^(٦٣).

أما البيزنطيون فكانت ضريبة الأرض عندهم أهم مواردهم المالية. وفي سنة ٢٧٥م أدخل ديوكليتيان (Diocletian) نظام المقاسمة، ولكنه لم يحدد نسبة الضريبة بل تركها للظروف. فبعد أن تعمل الحكومة تقديراً بالنفقات اللازمة للسنة الجديدة، تصدر الأوامر بمقدار ما يدفعه الشعب.

وكانت الأراضي المزروعة تقسم عادة إلى وحدات ضريبية (Taxation Units) وأساسها أن الواحدة منها (Jugum) تكفي لإعالة شخص واحد (Caput) وهكذا كان لوحدة الضريبة ناحيتان: فمن الناحية المادية تمثل قطعة أرض مزروعة ومن الناحية البشرية تمثل الشخص الذي يزرعها. ويستنتج من هذا أن الخراج (Jugato) والجزية (Capitatio) كانا جزأي ضريبة واحدة.

وكانت طريقة الجباة أن يقسم ما تحتاجه الدولة على الولايات، ثم تقسم حصة الولاية على المقاطعات، ثم تقسم حصة المقاطعة على المدن، فتقرر المجالس البلدية ما تدفعه القرى المجاورة، وأخيراً يقرر مجلس القرية ما يصيب وحدة الضريبة في القرية المعينة، وفي تقدير الضريبة تراعى خصوبة التربة، وطريقة السقي ونوع الحاصل. ثم أن القرية كانت مسؤولة بصورة مشتركة عن دفع الكمية المفروضة عليها. ومعنى ذلك أن إفلاس أحد أفرادها أو هربه يلقي المسؤولية على الباقي^(٦٤).

(٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١ - ٢٢؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٩، وChristensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 108.

Christensen, Ibid., p. 119.

(٦٢)

(٦٣) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٤.

(٦٤) انظر: Norman: Charles Diehl, *Byzance, grandeur et decadence* (Paris: E. Flammarion, 1919);

H. Baynes, *The Byzantine Empire*, Home University Library of Modern Knowledge; no. 114 (New York; London: H. Holt and Company, 1939), p. 99 ff, and *Cambridge Medieval History*, 2 vols. (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1966), vol. 2.

وقد استفاد عمر بن الخطاب من هذه التنظيمات وأبقى عليها في الأساس. يذكر السيوطي: «كتب عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إلى عمرو بن العاص أن يسأل المقوقس عن مصر: من أين تأتي عمارتها وخرابها؟ فسأله عمرو»^(٦٥). ويقول ابن عبد الحكم عن مصر «وكان عمرو بن العاص لما استوثق له الأمر أقرّ قبطها على جباية الروم»^(٦٦)، كما استمر رؤساء القرى يجمعون الضريبة كالسابق^(٦٧).

أما التعديلات التي أجراها الخليفة الثاني، فسنراها عند تفصيل البحث في أنظمتها.

ج - ونتج عن تعديل الأنظمة المحلية وارتباكها، وقلة تجربة العرب في النواحي المالية مع عدم وجود تشريع إسلامي فيها آنئذ (عدا تقسيم الغنيمة) أن كانت أنظمة الضرائب غير ثابتة في خلافة عمر، مرنة في الوقت نفسه، ولدينا الكثير من الشواهد على ذلك.

فقد أعطى عمر قبيلة بجيلة ربع السواد لأنه وعدهم بأن يعطيهم «ربع ما غلبوا عليه من السواد» حين أرسلهم إلى العراق^(٦٨). فبقي ذلك الربع بأيديهم حوالي سنتين، ثم قال الخليفة لرئيسهم جرير بن عبد الله البجلي: «لولا أني قاسم مسؤول لكنك على ما حصلت لكم، ولكني أرى الناس قد كثروا فردوا ذلك عليهم، ففعل وفعلوا (أي القبيلة) فأجازة عمر بثمانين ديناراً». ويقال: إن امرأة من بجيلة قالت: «ما أنا بمسلمة أو تحملني على ناقة ذلول عليها قطيفة حمراء وتملاً يدي ذهباً». ففعل عمر ذلك^(٦٩). ويذكر اليعقوبي أنه «حمل من خراج السواد في أول سنة ثمانين ألف ألف درهم، وحمل من قابل (أي في السنة الثانية) عشرون ومائة ألف ألف درهم»^(٧٠).

ويتضح عدم وجود قواعد معينة للجزية والخراج من أن الخليفة ترك تقديرهما

(٦٥) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ٢ ج في ١ (القاهرة: فهمي الكتي، ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م)، ج ١، ص ٦٥.

(٦٦) أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية السمة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ٥ ج (القاهرة: مكتبة الميحي، ١٣٢٤ - ١٣٢٦هـ/١٩٠٦ - ١٩٠٨م)، ج ١، ص ٢٢٤.

(٦٧) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤.

(٦٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٢٨. ويروي أبو عبيد «أن عمر كان أول من وجه جرير بن عبد الله إلى الكوفة. فقال: هل لك في الكوفة وأنفلك الثلث بعد الخمس؟ قال نعم فبعث به». انظر: ابن سلام، الأموال، ص ٦٧ - ٦٨.

(٦٩) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٢٨، وابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٢٩ - ٣٠.

(٧٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٣٥.

في السواد مثلاً لعثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان. فلما فرغا من عملهما قال لهما: «لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق!». وكان عثمان عاملاً على شط الفرات، وحذيفة على ما وراء دجلة من جوخي وما سقت (شرق دجلة). فقال عثمان «حملت الأرض أمراً هي له مطيقة ولو شئت لأضعفت أرضي». قال حذيفة: «وضعت عليها أمراً هي له محتملة، وما فيها كثير فضل»^(٧١).

وفي المعاهدات التي عقدت مع أهالي (ماه بهرزدان)، و(ماه دينار) و(أصفهان) و(الري) و(قوس) و(جرجان) و(أذربيجان) فرضت الجزية على قدر الطاقة^(٧٢).

واستمرت كمية الضرائب غير ثابتة في مصر. يروي المقرئ أن رئيس (أخنا) قال لعمرو بن العاص: «أخبرنا ما على أحدنا من الجزية فنصير لها» فقال له عمرو: «إنما أنتم خزانة، إن كثر علينا كثرنا عليكم، وإن خفف علينا خففنا عليكم»^(٧٣). ويتضح عدم تحديد الضرائب في مصر من أن عمرو بن العاص جباها اثني عشر ألف ألف دينار، ثم جباها عبد الله بن سعد في خلافة عثمان أربعة عشر ألف ألف دينار. فقال عثمان لعمرو: «إن اللقاح بمصر بعدك قد درت ألبانها قال: لأنكم أعجفتهم أولادها»^(٧٤).

ويقول ابن عبد الحكم أن جباية الخراج في القرى المصرية كانت «بالتعديل إذا عمرت القرية وكثر أهلها زيد عليهم، وإن قل أهلها وخربت نقصوا»^(٧٥).

وأوصى عمر بأهل الذمة «أن لا يكلفوا فوق طاقتهم»^(٧٦). ويقول الأوزاعي: «كتب عمر في أهل الذمة أن من لم يطق الجزية خففوا عنه، ومن عجز أعينوه، فإنا لا نريد لهم لعام أو لعامين»^(٧٧).

(٧١) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٧.

(٧٢) انظر نصوص المعاهدات في: الحيدرآبادي، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٣٤٦ - ٢٥٢، حيث ترد العبارات التالية: «على كل حالم في ماله ونفسه قدر طاقته» و«بقدر طاقتكم» و«طاقة كل حالم في كل سنة» و«عن يد كل حالم بقدر طاقته» و«على قدر طاقتكم... الخ».

(٧٣) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ١، ص ٢٢٥.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٩؛ السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج ١، ص ٦٥، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٥٣.

(٧٥) المقرئ، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤، والسيوطي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥.

(٧٦) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٢٥.

(٧٧) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، التاريخ الكبير، اعتنى بترتيبه وتصحيحه عبد القادر بدران، ٥ ج في ٣ (دمشق: مطبعة روضة الشام، ١٣٢٩ - ١٣٣٢ هـ/ ١٩١١ - ١٩١٣ م)، ج ١، ص ١٧٤.

وهكذا يمكننا أن نصف خلافة عمر بأنها دور تجربة مهم جداً. ولذا كانت الأنظمة مرنة ومعرضة للتعديل وهذا خير برهان على عبقرية ذلك الخليفة.

د - ونتج عن اتباع الأنظمة المالية المحلية أن بقيت الجزية والخراج يحملان معناهما القديم. فالجزية في أصلها ضريبة يدفعها العبد لسيده، والخراج ضريبة يدفعها الزراع للمالك ثم أصبحت الضريبتان رمزاً لخضوع شعب لآخر بحق الفتح. فكان من الطبيعي أن يستمر أهل السواد على دفع ضرائب (الخراج) للملاكي الأرض (وهم نظرياً المسلمون) والجزية على رؤوسهم لسادتهم الجدد. يقول الطبري «وأخذوهم (أهل السواد) بخراج كسرى، وكان خراج كسرى على رؤوس الرجال على ما في أيديهم من الحصة والأموال»^(٧٨). ويقول الفقيه شريك «أهل السواد أرقاء»، وأن «الجزية التي تؤخذ منهم إنما هي خراج، مثل ما يؤخذ من العبد الخراج ولا يسقط ذلك عنهم بإسلامهم»^(٧٩).

إذن كان كل من الجزية والخراج رمز خضوع غير المسلمين للمسلمين. أما الرأي القائل بأن الإسلام يعفو من الجزية، ولا يعفو عن الخراج، وأنه لا صغار في الخراج، فقد ظهر في وقت متأخر. فالفقيه يحيى بن آدم يعترف بأن في الخراج صغاراً، وأنه رمز عبودية حين يقول: «عن عمر (رضي الله عنه) أنه نهى أن يشتري أحد من أرض الخراج ورقيقهم شيئاً، وقال لا ينبغي لمسلم أن يقر بالصغار في عنقه»^(٨٠)، ويروي أبو عبيد عن قبيصة بن ذؤيب أنه قال: «من أخذ أرضاً بجزيتها فقد باء بما باء به أهل الكتاب من الذل والصغار»^(٨١). فالمسلم لا يدفع ضريبة أرض. إنما يدفع العشر عن حاصلاتها، وهذا لله وليس للبشر^(٨٢).

إن عدم التمييز بين كلمتي (جزية) و(خراج) في ذلك دليل على اتفاق مدلولهما، فقد وردت إشارات كثيرة إلى «جزية الأرض» و«خراج الرؤوس»، أو إلى استكمال الكلمتين بمعنى واحد^(٨٣).

(٧٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٣٤٦.

(٧٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، اختلاف الفقهاء، باعتناء يوسف شاخت (ليدن: مطبعة بريل)، [١٩٣٣]، ص ٢٢٥.

(٨٠) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٩، وابن سلام، الأموال، ص ٨٣.

(٨١) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٨٢)

Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, p. 276.

(٨٣) انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٧٣ و٢٥٢، وابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٣٧ -

وكان الزّراع في إيران قبل الفتح لا يدفعون إلا ضريبة الأرض للملاكين، ولذلك نجد في المعاهدات المعقودة مع بعض المقاطعات الإيرانية بعد الفتح إشارة إلى ضريبة واحدة بدل الضريبتين في العراق، ولكن كان من صالح نبلائها أن فرضوا تلك الضريبة على الرؤوس، لا على الأرض، لأنهم أصحاب الملكية الواسعة^(٨٤).

والخلاصة أن المسلم كان يعفى في خلافة عمر (رضي الله عنه) من الجزية والخراج، وإذا امتلك أرضاً دفع عنها العشر فقط. فالقطن التي أقطعها الخليفة كانت تدفع العشر فقط^(٨٥)، كما أن أراضي الخراج التي اشتراها العرب من أهل الذمة كانت تؤدى العشر^(٨٦)، وإن أسلم الذمي دفع العشر عن أرضه. يقول البلاذري: «وبالفراة أرضون أسلم عليها أهلها حين دخلها المسلمون، فصُيرت عشيرة وكانت خراجية»^(٨٧).

وكانت نتيجة نظام عمر أن صار المسلمون (أو العرب) أمة عسكرية مهنتها الحرب، بينما كان على غير المسلمين الاشتغال وتقديّم المال والحاصلات. ولقد عبّر الخليفة نفسه عن هذا خير تعبير حين قال يخاطب العرب: «فأنتم مستخلفون في الأرض قاهرون لأهلها... فلم تصبح أمة مخالفة لدينكم إلا أمتان، أمة مستعبدة للإسلام يجزون لكم (أي يعطون الجزية) تستصفون معائشهم وكدائحهم وورشح جباهم، عليهم المؤونة ولكم المنفعة.. وأمة قد ملأ الله قلوبهم رعباً... إلخ»^(٨٨). ويصف فون كريمر الحال بقوله: «كان أهل الولايات المغلوبة يجرثون ويبدرون والمسلمون يحصدون ولا عمل لهم سوى الحرب وشن الغارات»^(٨٩). وهذه النظرية مع أنها تشبه نظرية البيزنطيين والساسانيين في الظاهر، فهي تختلف عنها في نقطة جوهرية وهي أنها لا تعد العنصر ولا التغلب العسكري أساساً للتمييز بين السيد

(٨٤) انظر: غيرلوف فان فلوتن، السيادة العربية والشيعية والاسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمه عن الفرنسية ونقده وعلق عليه حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٤)، ص ٥٠؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ١٩٦، والخيبرآبادي، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٢١٥ - ٢٥٠.

(٨٥) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٥٨، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ١٨١.

(٨٦) ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج ١، ص ١٨٣.

(٨٧) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(٨٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ٢٧.

(٨٩) ف. بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، نقله من التركية إلى اللغة العربية حمزة طاهر؛ قدم له عبد الوهاب عزام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٢)، ج ١، ص ١٧١.

والمسود، ولكنها تعد الدين مقياساً، ويمكن للمغلوبين أن يتمتعوا بامتيازات الغالين متى اعتنقوا دينهم.

هـ - ونتج عن سياسته في أن يكون الخراج والجزية «فيئاً للمسلمين المقاتلة والذرية ولن يأتي بعدهم» أن قد ميّز الخليفة الثاني بين الأرض الخراجية وغيرها. فلم يمنع العرب من اقتناء الأرض غير الخراجية في البلاد المفتوحة. إذ أقطع (أعطى هبة) من أرض الصوافي (أرض الدولة) لغير واحد، كطلحة وجريز بن عبد الله، والرفيل بن عمرو، وأبي ميفرزدان، وأبي موسى الأشعري^(٩٠). ويقول يحيى بن آدم أن الخليفة كتب إلى سعد: «أن يقطع سعيد بن زيد أرضاً فأقطعه أرضاً لبنني الرفيل»، وأمر واليه على البصرة أن يعطي رجلاً أرضاً «لم تكن أرض جزية»^(٩١)، كما أنه يسمح للمسلمين بشراء أرض الحيرة لأنها أرض صلح. يقول يحيى بن آدم: «قد ردّ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إليهم (أهل الحيرة) أراضيهم وتركها لهم وصالحهم على الخراج فكان لا يرى بأساً بشرائها»^(٩٢)، وأعطى الوالي عياض بن غنم بعض أراضي الرقة التي تخلى عنها أصحابها إلى المسلمين «على العشر»^(٩٣) وأقطع الخليفة رجلاً بمصر ألف فدان^(٩٤).

وسمح عمر بإحياء الأرض الموات، قال: «من أحيا أرضاً مواتاً ليست في يد مسلم ولا معاهد فهي له»، ويروي يحيى بن آدم أنه «كتب.. إلى الناس من أحيا مواتاً فهو أحق به»^(٩٥).

إذن، لا صحة لما يقوله فان فلوتن من أن العرب «كان محرمّاً عليهم ملكية الأرض في خلافة عمر»^(٩٦)، وما يقوله (فان برشم) من أن عمر وضع حداً أرضياً بين العرب وغيرهم فلم يسمح لهم باقتناء الأرض خارج الجزيرة^(٩٧).

ومن جهة أخرى لم يشجع عمر العرب، وربما نهاهم عن شراء أرض الخراج

(٩٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٨٩.

(٩١) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٤٢.

(٩٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٥٩، وابن سلام، الأموال، ص ٥٤.

(٩٣) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٩.

(٩٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٩٥) السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج ١، ص ٦٦.

(٩٦) فلوتن، السيادة العربية والشعبة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ١٩.

(٩٧) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٦٤.

لأنها مورد مالي للمسلمين كافة^(٩٨). يروي يحيى بن آدم: «نهى عمر (رضي الله عنه) أن يشتري أرض أهل الذمة ورقيقهم» وقال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): لا تشتروا من عقر أهل الذمة ولا من بلادهم شيئاً^(٩٩). كما أنه لم يشجع الجند على الاشتغال بالزراعة، فنادى مناديه بين الجند في مصر «أن عطاءهم قائم، وإن رزق عيالهم سائل فلا يزرعون»^(١٠٠)، ومع هذا يذكر البلاذري وأبو عبيد أنه سمح لشخص أن يزرع بالبصرة^(١٠١).

٢ - تصنيف الأراضي في خلافة عمر

جعلت الأراضي المفتوحة على ثلاثة أصناف:

الصوافي، وهي الأرض الخاصة بالخليفة أي التي هي ملك للدولة وتدعى «صوافي الإمام»^(١٠٢)، ويدخل في هذا الصنف عشرة أنواع من الأراضي^(١٠٣):

- (١) أراضي كسرى، (٢) أراضي غيره من أفراد العائلة المالكة، (٣) أوقاف دائرة البريد وطرق البريد، (٤) أوقاف بيوت النيران، (٥) الآجام، (٦) أراضي من قتل في الحرب، (٧) مغايض الماء أو المستنقعات كالبطيحة في جنوبي العراق، (٨) أراضي من هرب من أهل البلاد في فترة الحرب، (٩) وكل صافية اصطفاها كسرى، (١٠) ويذكر ابن الأثير (الأرجاء) ولعله تحريف لكلمة «الأرحاء» أو الطواحين^(١٠٤).

ويذكر البلاذري أن وارد الصوافي بلغ سبعة ملايين درهم سنوياً^(١٠٥)، ويوافقه يحيى بن آدم في إحدى رواياته^(١٠٦)، بينما يذكر في رواية أخرى «عن رجل كوفي عالم» أنه بلغ أربعة ملايين درهم^(١٠٧).

(٩٨) ابن سلام، الأموال، ص ٨٣.

(٩٩) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٠٠) السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج ١، ص ٦٧.

(١٠١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٥٩، وابن سلام، الأموال، ص ٢٧٧.

(١٠٢) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٨ - ١.

(١٠٣) البلاذري يجعله عشرة نسي منها في روايته ثلاثة. انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

ويوافقه يحيى في العدد ولكنه في روايته، نسي منها أربعة.

(١٠٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢ - ٢٧٣؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ١٤٦؛ ابن

آدم القرشي، المصدر نفسه، رقم ١٩٩، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ص ٤٠٧.

(١٠٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

(١٠٦) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

أما صوافي الشام فيعينها ابن عساكر إذ يقول «فلما هزم الله الروم هربت تلك البطارقة عما كان في أيديهم من تلك المزارع فلحقت بأرض الروم ومن قتل منها في تلك المعارك.. فصارت تلك المزارع والقرى صافية للمسلمين»^(١٠٨). وكان بعض الصوافي يقطع لكبار الصحابة^(١٠٩)، وعندئذ تدفع العشر فقط^(١١٠)، أما الباقي فكانت تعطى بالمزارعة، ويقول ابن عساكر أن الخليفة كان «يقبلها كما يقبل الرجل مزرعته»^(١١١)، ويتحدث الاصطخري عن «مقاسمات على قرى صارت لبيت المال فيزارع الناس عليها»^(١١٢)، وهذه القرى من الصوافي.

أرض الصلح وهي الأراضي التي صالح أهلها المسلمون على أن يدفعوا إليهم ضريبة واحدة، وتبقى ملكية أراضيهم لهم^(١١٣). ونسبة هذا الصنف من الأراضي ضئيلة، فكانت أراضي الصلح في السواد هي أرض الحيرة وبانقيا (ناحية من نواحي الكوفة) وأليس أو الليث (وهي في أول أرض العراق من ناحية البادية قرب الأنبار)^(١١٤). أما الضريبة فكانت عامة تفرض على أهل المنطقة ثم توزع فيما بينهم على الأفراد أو باعتبار الرؤوس، ففي الحيرة فرض خالد على أهلها ثمانين ألف درهم (وزن خمسة دوايق) سنوياً، فكان نصيب الفرد أربعة عشر درهماً^(١١٥).

أراضي أهل الذمة، وهي أرض الخراج، ويدخل فيها بقية الأراضي وعامتها.

وسنكتفي هنا بذكر تنظيمات الخليفة الثاني لهذه الأراضي في العراق والشام

ومصر.

(١٠٨) ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج ١، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(١٠٩) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٦؛ أبو بكر الصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٢؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٢، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨١.

(١١٠) انظر: آدم منز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريذة، ج ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ - ١٩٤١)، ج ١، ص ١٨٧، نقلاً عن: أبو الفرج قدامة بن جعفر، الخراج، باعتناء جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٨٩).

(١١١) ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج ١، ص ١٨٢.

(١١٢) أبو اسحق ابراهيم بن محمد الاصطخري، كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد بن سهل البلخي، باعتناء جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ١ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٠)، ص ١٥٨.

(١١٣) انظر: ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٩.

(١١٤) انظر: ابن سلام، الأموال، ص ٨١، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٣ - ٢٤٥.

(١١٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٩٨، والحيدرابادي، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٢١٩.

٣ - التنظيمات في العراق (السواد)

عين عمر بن الخطاب خبيرين من الصحابة، وهما عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان، لمسح أراضي السواد، وإحصاء أهله، لتقدير الخراج والجزية، فأرسل عثمان إلى الأراضي الواقعة غرب دجلة، وحذيفة إلى ما وراء ذلك^(١١٦)، «وأمرهما أن لا يحملوا أحداً فوق طاقته»^(١١٧). فأخذوا يمسحان الأرض مستعينين بأهل البلاد. ويحدثنا أبو يوسف عن درجة نجاحهما في ذلك فيقول: «كان عثمان عالماً بالخراج فمسحها (أي منطقته) مساحة الديباج (أي بدقة)، وأما حذيفة فكان أهل جوخي (منطقة شرق دجلة) مناكير فلعبوا به في مساحته»^(١١٨). وبعد أن انتهى من أعمال المسح وضع الخراج «على الأرضين التي تغل (أي المزروعة)»^(١١٩)، وأهملاً الأراضي الغير القابلة للزراعة، وهي «مواضع الجبال والأكام والتلول والأجام والسباخ ومدارس الطرق والمحاج ومجاري الأنهار ومواضع المدن والقرى وغير ذلك من الأراضي التي لا يتأتى فيها الحرث»^(١٢٠).

ووضع الخراج على كل من كانت بيده أرض، رجل أو امرأة أو صبي أو مكاتب أو عبد ولم يستثن أحد^(١٢١)، واختلفت كميته باختلاف المحاصيل.. ولكن اضطراب المصادر يمنع التوصل إلى نتائج قطعية في هذا الباب.

وقد فرض «على كل جريب عامر أو غامر يناله الماء قفيزاً من حنطة أو قفيزاً من شعير ودرهماً»^(١٢٢). ويخصص يعقوبي ذلك بمنطقة عثمان بن حنيف، ويسميتها (أرض الكوفة). ويتبين أن الخليفة كتب بعدئذ إلى أبي موسى الأشعري أن يفرض نفس الضريبة على أهل البصرة في الخراج^(١٢٣).

(١١٦) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٧.

(١١٧) يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٢، ص ١٥٢.

(١١٨) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١١٩) ابن سلام، الأموال، ص ٤٥.

(١٢٠) أبو الحسن علي بن الحسين السعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: الشرق الإسلامية، ١٩٣٨)، ص ٣٥.

(١٢١) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٧٨؛ ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، رقم ٢٣، ومحمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي (القاهرة: الباي، ١٩٣٨)، ص ١٥٠.

(١٢٢) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٨.

(١٢٣) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د.ن.])، ١٩٠٩، ص ١٤٣.

أما في بقية الأراضي فوضع على جريب الحنطة أربعة دراهم وعلى جريب الشعير درهمين^(١٢٤). والاختلاف بين الضريبتين شكلي فقط، لأن سعر القفيز من الحنطة كان يساوي آنذ ثلاثة دراهم^(١٢٥)، وسعر القفيز من الشعير يساوي درهماً واحداً. ولعل هذه النقطة تفسر لنا اضطراب الروايات حول خراج الحنطة والشعير، فنجد البلاذري يقول في إحدى الروايات أن حذيفة وعثمان «وضعا على كل جريب قفيزاً ودرهماً»^(١٢٦)، ويقول في محل آخر ويوافقه ابن حوقل - أن الضريبة كانت أربعة دراهم على جريب الحنطة ودرهمين على جريب الشعير^(١٢٧).

ولكننا لسنا متأكدين من أن هذه الضرائب فرضت على الأراضي المزروعة وعلى غير المزروعة بالتساوي، ولعله حدث بعض التفريق بين الاثنين، فيذكر البلاذري في إحدى رواياته «أنه فرض على كل جريب يطاق زرعه درهماً»^(١٢٨) ولكن المصادر الأخرى لا يفهم منها هذا التمييز.

أما خراج الحاصلات الأخرى فكان كما يلي:

وضع على جريب الكرم عشرة دراهم، وتتفق أغلب المصادر على أنه وضعت على النخل ضريبة^(١٢٩)، ومقدارها ثمانية دراهم^(١٣٠). وفرض على النخلة من الفارسي درهماً وعلى الدقلتين درهماً^(١٣١). ويبين أبو يوسف أنه لم يوضع على ما يزرع تحت النخل شيئاً^(١٣٢). كما يذكر البلاذري أنه لم يفرض على ما زرع تحت

(١٢٤) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٣٠، وهناك رواية شاذة في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٠.

(١٢٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤٣.

(١٢٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣١.

(١٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٨، وأبو القاسم محمد بن حوقل، المسالك والممالك، باعتناء كرامرز، المكتبة الجغرافية العربية؛ ج ٢، ج (لیدن: [د.ن.]، ١٨٢٢)، ج ١، ص ٢٣٤.

(١٢٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(١٢٩) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٦. «والغى النخل عوناً لهم» ويظهر أن أبو بكر الصولي نقل هذه العبارة عنه. انظر: أبو بكر الصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٨.

(١٣٠) ابن حوقل، المسالك والممالك، ج ١، ص ٢٣٤؛ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص ١٥٠؛ ابن سلام، الأموال، ص ٧٥؛ أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٦، الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤٣.

يقول البلاذري: «أنها كانت عشرة دراهم». انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٣٣. ويقول الصولي: «إنها خمسة دراهم». انظر: أبو بكر الصولي، المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(١٣١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٣١، وأبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص ١٥٠.

(١٣٢) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢١.

الكرم شيئاً^(١٣٣). ووضع على جريب قصب السكر ستة دراهم (المصادر المذكورة)، وعلى جريب السمسم خمسة دراهم^(١٣٤)، وعلى جريب القطن خمسة دراهم^(١٣٥)، وعلى جريب الرطبة، حسب أكثر الروايات، خمسة دراهم^(١٣٦)، وعلى جريب الخضر «من غلة الصيف» ثلاثة دراهم^(١٣٧). ويذكر أبو عبيد أنه وضع على جريب الزيتون اثني عشر درهماً^(١٣٨).

وفرض عمر على أهل الذمة ضرائب شخصية وجعلهم على طبقات وأخذ من كل طبقة حسب مقدرتها. ويظهر أنه توصل إلى هذا التنظيم بالتدريج. ولعله ساوى بين الناس في الجزية أول الأمر، كما يفهم من رواية في أبي عبيد^(١٣٩)، «وجعل على رؤوسهم . . أربعة وعشرين درهماً كل سنة»، ولعله تدرج بعدئذ إلى تقسيم الناس إلى طبقتين كما يفهم من قول الشعبي «ووضع على الرجل الدرهم في الشهر والدرهمين في الشهر»^(١٤٠). والمهم أن الناس قسموا أخيراً إلى ثلاث طبقات. فيدفع الموسر ثمانية وأربعين درهماً، والوسط أربعة وعشرين درهماً، والفقير اثني عشر درهماً^(١٤١)، وقال الخليفة «درهم في الشهر لا يعوز رجلاً»^(١٤٢). وكان أساس التفريق بين الناس كما يروي البلاذري «على الدهاقين الذين يركبون البراذين ويتختمون الذهب على الرجل ثمانية وأربعين درهماً، وعلى أوساطهم من التجار على رأس كل رجل أربعة وعشرين درهماً في السنة، وعلى الأكره (الفلاحين) وسائر من بقي منهم اثني عشر درهماً»^(١٤٣).

وختم على أعناق أهل الذمة رصاصاً لتمييزهم وليكون الختم وثيقة شخصية^(١٤٤). فيقول البلاذري «وختم عثمان بن حنيف في رقاب خمس مائة

(١٣٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(١٣٤) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٨، وأبو بكر الصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٨.

(١٣٥) المصدران نفسيهما، ص ٣٧ و٢١٨، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٣١.

(١٣٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٠؛ أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٧؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤٣؛ أبو بكر الصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٨، وابن حوقل، المسالك والممالك، ج ١، ص ٢٣٤.

(١٣٧) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٨، وأبو بكر الصولي، المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(١٣٨) ابن سلام، الأموال، ص ٧٥.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٤١) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٤٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٢.

(١٤٣) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٣٣.

(١٤٤) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٨.

ألف عالج^(١٤٥)، بينما يقدر ابن حوقل عدد المختومين بخمس مائة ألف^(١٤٦).
وأعفى النساء والصبيان^(١٤٧) وكذلك «من كانت به زمانة (أي العاهة
المزمنة)»^(١٤٨).

وكان ينتظر من أهل الذمة، بالإضافة إلى ذلك ضيافة من «متر بهم من
المسلمين»^(١٤٩). أما مدة الضيافة فكانت ثلاثة أيام على رواية^(١٥٠)، ولكنني أرجح
الرواية الثانية وهي أن الخليفة «جعل الضيافة على أهل السواد يوماً وليلة، ولا
يتعدى ما عندهم من طعام أو علف»^(١٥١). ويقول حارثة بن مضرب، قرئ علينا
كتاب عمر «إنا جعلنا الضيافة على أهل السواد يوماً وليلة فإن حبسه (الضيف أو
الرسول) مطر أو مرض أنفق من ماله»^(١٥٢).

ويؤيد الأحنف بن قيس هذا، ويضيف: «وإن قتل رجل من المسلمين
بأرضهم فعليهم ديته»^(١٥٣).

٤ - التنظيمات في الجزيرة (القسم الشمالي من العراق)

فرضت الجزيرة في الرقة بالنوع والنقد، فيذكر البلاذري أن العامل عياض
ابن غنم «ألزم كل رجل منهم ديناراً في كل سنة»، وكذلك «أقفزة من قمح،
وشيثاً من زيت وخل وعسل»، وأعفى النساء والصبيان (الأولاد)^(١٥٤)،
وفرضت على قرقيسيا نفس الضرائب.

وعقد مع الرها الصلح الأكبر، وبموجبه اشترط عياض بن غنم على أهل هذه
المدينة في كتاب العهد الذي كتبه لهم «أن تؤدوا على كل رجل ديناراً ومُدَّين
قمحاً.. وعليكم إرشاد الضال وإصلاح الجسور»^(١٥٥)، وصار صلح الرها مثلاً

(١٤٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(١٤٦) ابن حوقل، المسالك والممالك، ج ١، ص ٢٣٤.

(١٤٧) ابن سلام، الأموال، ص ٧٤، وأبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٦.

(١٤٨) الحيدري، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٢١٩.

(١٤٩) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٨؛ ابن سلام، الأموال، ص ١٥٩، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ١٢٥.

(١٥١) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦٠، رقم ٣٩٦.

(١٥٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

للعهود مع كافة أنحاء الجزيرة، فيقول البلاذري: «ودخل أهل الجزيرة فيما دخل فيه أهل الرها»^(١٥٦).

وهكذا يظهر أن المسلمين فرضوا أول الأمر جزية نقدية، مع بعض المواد الغذائية للقوت، وقد حددها الخليفة كما يذكر البلاذري، بأن جعل «على كل إنسان مع جزيته مُدِّي قمح وقسطين من زيت وقسطين من خل»^(١٥٧). ويمكننا أن ننسب الرواية الواردة في أبي يوسف إلى هذا الدور إذ يقول إن عياضاً وضع «على كل جمجمة ديناراً ومدين قمحاً وقسطين زيتاً وقسطين خلّاً وجعلهم طبقة واحدة»^(١٥٨)، وهي رواية تذكرنا بالمرحلة الأولى في تنظيم الجزية في السواد.

ولكن الخليفة، كما يظهر، أعاد تنظيم الجزية على أسس أثبت. فإن صعوبة تموين الجيش الفاتح تزول بعد رسوخ قدميه في الفتح، كما أن تقديم المواد الغذائية يؤثر حتماً على أسعارها ويؤدي إلى ارتفاعها. وهناك ما يدل على أن الخليفة لاحظ في جباية القمح والخل والزيت إرهاباً للناس مما دفعه إلى إعادة النظر. يروي البلاذري عن ميمون بن مهران «أخذ (عمر) الزيت والخل والطعام لرفق المسلمين بالجزيرة مدة، ثم خفف عنهم واقتصر به على ثمانية وأربعين درهماً، نظراً من عمر للناس»^(١٥٩).

ومعنى ذلك أن الخليفة جعل الجزية تدفع بالنقد فقط، وأنه طبق في الجزيرة ما سبق وأن فعله في السواد. ولما كانت بعض مناطق الجزيرة تتعامل بالدرهم الفارسي والبعض الآخر بالدينار البيزنطي، بنتيجة خضوع بعضها للفرس والبعض الآخر للبيزنطيين، فإننا نجد ذكر الجزية بالدينار مرة وبالدرهم مرة أخرى (وسعر التبادل آنئذ يساوي ١ - ١٢) فيذكر البلاذري أن جزية كل شخص في رأس العين كانت أربعة دنانير سنوياً^(١٦٠).

ولعل هذا التدرج في التنظيم مع وجود نوعين من العملة أورثاً ما يبدو على بعض الباحثين في الموضوع شيئاً من الارتباك^(١٦١).

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(١٥٨) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٤١.

(١٥٩) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢١١.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(١٦١) انظر: A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects* (Oxford: Oxford University Press, 1930), p. 205.

٥ - التنظيمات في الشام

وترتبك الروايات في هذا الموضوع لعدم دقة الفقهاء في الناحية التاريخية ولعدم التمييز بين الشام ودمشق ولكون بعض التنظيمات آتية.

ففي مدينة دمشق وضع على كل رأس دينار وجريب من الحنطة (وزن معين) عن كل جريب أرض وكذلك «خل وزيت لقوت المسلمين»^(١٦٢). وبين الطبري أن قسماً من منطقة دمشق صولح على «دينار وطعام على كل جريب أيسروا أو أعسروا»، بينما ترك ما يجبي من القسم الآخر للظروف حسب الطاقة^(١٦٣).

وفرضت في مدينة حمص الضرائب التي فرضت على مدينة دمشق^(١٦٤)، كما أن منطقة حمص كانت كمطقة دمشق فقسم منها يدفع ضرائب ثابتة وقسم يدفع على قدر الطاقة^(١٦٥). وجرت منطقة الأردن ومنطقة قنسرين^(١٦٦) مجرى منطقة دمشق. وصولح أهل بصرى «على أن يؤدوا عن كل حالم ديناراً وجريب حنطة» ومثلها أذرعات^(١٦٧) وأنطاكية^(١٦٨) ومنبج^(١٦٩) وإلياء^(١٧٠). أما أهل اللاذقية «فقد قوطعوا على خراج يؤدونه قلاً أو كثراً»^(١٧١)، واكتفى أبو عبيدة بأخذ الجزية من اليهود السامرة بفلسطين والأردن، وأعفاهم من الخراج لأنهم كانوا أدلاء وعيوناً للمسلمين^(١٧٢).

ومما ذكرنا نلاحظ أن الطريقة السائدة بالشام هي فرض دينار على كل رأس وجريب حنطة على جريب الأرض، كما أننا نلمس أثر عدم تفريق الجزية عن الخراج بدقة، كما كان الوضع زمن البيزنطيين فإنهما عداً جزئين لضريبة واحدة.

(١٦٢) ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج ١، ص ١٥٥، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(١٦٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٦٠٠، وابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٠، حيث يخلط بين مدينة دمشق ومنطقة دمشق.

(١٦٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٨ و ٢٣٨. وهناك رواية تقول إن أبا عبيدة صالح أهل حمص على مائة وسبعين ألف دينار سنوياً.

(١٦٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٠٠.

(١٦٦) المصدر نفسه، وابن عساكر، التاريخ الكبير، ج ١، ص ١٥٩.

(١٦٧) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١١٩ و ١٣٢.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ١٦٤، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٠٩ - ٦١٠.

(١٧١) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٢، ص ٣٨٣.

(١٧٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٥.

وتعهد أهل الذمة للمسلمين بإرشاد الضالة، وبيضاء القناطر على ممر الطريق من أموالهم، وبأن يضيّقوا «كل مسلم عابر سبيل من أواسط ما نجد ونطعمه ثلاثة أيام»^(١٧٣)، وقد شكّا أهل الشام للخليفة في أحد أيام زيارته لهم «إن ضيوفنا يكلفوننا ما لا نطيق. يكلفوننا الدجاج والشاء» فقال «لا تطعموهم إلاّ بما تأكلون»^(١٧٤). وأعفى المسلمون النساء والأولاد من الجزية^(١٧٥). وأخذ الخليفة أراضى البطارقة الهاربين وأراضى قتلى الحرب وجعلها في عداد الصوافي وكانت بعض هذه الأراضى في دمشق، و(أبو قبيس) البلقاء وبجوار حصص^(١٧٦).

٦ - التنظيمات في مصر

وتضطرب الروايات في تنظيم الضرائب بمصر لارتباك الرواة في أخبار فتح مصر. فهم يخلطون بين مدينة مصر المجاورة لحصن بابليون وقطر مصر، وبين صلح الإسكندرية الأول واسترجاعها عسكرياً بعد ثورتها. ولا ننسى أن أول كتاب لدينا عن فتح مصر كتب بعد قرنين من ذلك الحادث^(١٧٧).

ويوجد صلحان بين المسلمين والمصريين، أحدهما مؤقت وهو الصلح على تسليم حصن بابليون ومدينة مصر في ٩ نيسان/أبريل ٦٤١م^(١٧٨) وبموجبه فرضت جزية قليلة ومؤقتة وهي أن يدفع لكل جندي من جنود العرب دينار وكسوة (جبة صوف وبرنس وعمامة وخفان)^(١٧٩).

الثاني - وهو المهم - هو صلح الإسكندرية الذي طبق على مصر. وما نحن أولاء نذكر الروايات عنه.

يذكر حنا النيقوسي أن الجزية قدرت بدينارين على كل رجل، وأعفي منها الشيخ الفاني والصبي. هذا بالإضافة إلى بعض الأموال على الأرض

(١٧٣) ابن عساکر، التاريخ الكبير، ج ١، ص ١٥٠، وابن سلام، الأموال، ص ١٤٩.

(١٧٤) ابن عساکر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٩.

(١٧٥) وهناك روايات ضعيفة بشأن الضرائب في الشام ولذلك أهملتها. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٩، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ١٣١.

(١٧٦) ابن عساکر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(١٧٧) انظر: ألفرد جوشيا بتلر، فتح العرب لمصر، عربي محمد فريد أبو حديد (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣)، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١٧٩) المقرئزي، الخطط القرية المسماة بالمواظظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ١، ص ٨٠٧.

والعقار^(١٨٠). ويبين أبو صالح الأرمني أن عمرو بن العاص فرض جزية سنوية تساوي ٢٦٣/٢ درهماً وأنه كان يفرض على أهل اليسار من الناس دينارين وثلاثة أراذب من القمح، فبلغ وارد تلك الجزية اثني عشر مليون دينار، سوى ما كان يفرض على اليهود من أهل مصر^(١٨١). ويذكر المقرئزي^(١٨٢) والسيوطي^(١٨٣) أن الجزية ديناران على كل رجل لا يزداد فيها. ويروي البلاذري عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن عمرو بن عمرو بن العاص «وضع على كل حالم دينارين جزية»^(١٨٤).

وإذا لاحظنا أن النيقوسي والأرمني يقصدان الجزية والخراج، وتركنا جانباً ضريبة الأرض، تبين لدينا من المصادر كافة أن عمر جعل مقدار الجزية دينارين سنوياً على كل رجل، وعفا منها الفقير^(١٨٥) والمرأة والصبي والشيخ^(١٨٦). ويقول المقرئزي إن الخليفة أمر أن «لا يضربوا الجزية إلا على من جرت عليه موسى ولا يضربوها على النساء والولدان»^(١٨٧).

أما مقدار الخراج فلم يعين. يذكر المقرئزي أن عمرو بن العاص أخذ بالإضافة إلى الجزية «أرزاق المسلمين»^(١٨٨)، ويبين ابن عبد الحكم أن كل زارع كان «يلزم بقدر ما يتوسع فيه من الأرض والزرع» أي حسب طاقته^(١٨٩)، ويوضح المقرئزي والسيوطي الوضع ويقولان: «فكانت جبايتهم (أي جباية الخراج) بالتعديل، إذا عمرت القرية وكثر أهلها زيد عليهم، وإن قل أهلها وخربت نقصوا». وهذه هي الطريقة البيزنطية نفسها، فقد «أقرّ (عمرو) قبطها (مصر) على جباية الروم»^(١٩٠)، وهكذا كان المسلمون يقدرون الجباية كلّ سنة، مراعين في ذلك حاجة الدولة وحال العمارة، ثم يوزع ذلك على القرى.

(١٨٠) بتلر، المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١٨٢) المقرئزي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٣.

(١٨٣) السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج ١، ص ٥٦.

(١٨٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٥٢.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(١٨٦) المقرئزي، الخطط المقرئزية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ١، ص ٢٢٣.

(١٨٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٣.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(١٨٩) السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج ١، ص ٥٤.

(١٩٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٣، والمقرئزي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤.

وقد وصف ابن عبد الحكم طريقة الجباية، فهو يحدثنا أن «غرافسوا كل قرية ومازوتها»^(١٩١) كانوا يجتمعون سنوياً وينشئون لجنة تقدير فيقررون ما يصيب كل قرية من مجموع الجباية، مراعين في ذلك «احتمال القرى وسعة المزارع». ثم يجتمع أشرف القرية ليوزعوا ما يصيب قريتهم على أفرادها، كل حسب طاقته، بعد أن يخصصوا قسماً من وارد القرية للمصالح العامة (كنفقات الكنائس والحمامات) ولضيافة المسلمين المارين بهم، ولضيافة العامل أو رجاله، (إن مروا بتلك الجهة) وإليك ما يقوله: «ثم ترجع كل قرية بقسمتهم فيجمعون قسمتهم وخراج كل قرية وما فيها من الأرض العامرة فيبدأون فيخرجون من الأرض فدادين لكنائسهم وحماماتهم ومقوماتهم من جملة الأرض، ثم يخرج منها عداد الضيافة للمسلمين ونزول السلطان، فإذا فرغوا نظروا إلى ما في كل قرية من الصناعات والأجراء فقسموها عليهم بقدر احتمالهم، فإن كان فيها جالية قسموا عليها بقدر احتمالهم، ثم نظروا ما بقي من الخراج، فيقسمونه بينهم على عدد الأرض، ثم يقسمون ذلك بين من يريد الزرع منهم على قدر طاقتهم، فإن عجز أحد منهم وشكا ضعفه من زرع أرضه وزرعوا ما عجز عنه على ذوي الاحتمال، وإن كان منهم من يريد الزيادة أعطى ما عجز عنه أهل الضعف. فإن تشاحوا (أي بقي شيء من الضريبة) قسموا ذلك على عدتهم، وكانت قسمتهم على قرايط الدينار، أربعة وعشرين قيراطاً، يقسمون على الأرض ذلك» (الفدان = ٢٤ قيراطاً تستخدم للدقة في التقسيم)^(١٩٢).

وهناك إشارات إلى مقدار الخراج الذي يدفعه الشخص. ولكن لا يجب أن يستنتج منها أن ضريبة الخراج كانت محددة، فإنها تبين ما كان يصيب الفرد في بعض السنين بعد اتباع الطريقة التي شرحتها، ولذلك فهي متباعدة في الكمية. يذكر البلاذري أن عمرو بن العاص، «ألزم كل ذي أرض مع الدينارين ثلاثة أرباب حنطة وقسطن عسل وقسطن خل رزقاً للمسلمين تجعل في دار الرزق»، ويظهر أن هذا كان في السنة التالية للفتح^(١٩٣). ويذكر ابن عبد الحكم أنه فرض على كل فدان «نصف إزْدَب قمح ووَيتَيْن (١/٣ أردب) من شعير»^(١٩٤).

ويظهر أن وطأة الضرائب خفت في مصر بعد الفتح العربي^(١٩٥)، حتى أن

(١٩١) أسماء قبطية لعهد القرى ورؤسائها.

(١٩٢) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٦٣ وج ١، ص ٢٢٤ على التوالي.

(١٩٣) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٥٢.

(١٩٤) المقرئ، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤، والسيوطي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٣.

(١٩٥) انظر: بتلر، فتح العرب لمصر، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

ال خليفة استقلّ ما جباه عمرو بالنسبة لما كان يجيبه البيزنطيون. فجرت مراسلة بينه وبين عامله، وجاء في رسالة الخليفة «ولست قابلاً منك (عمرو) دون الذي كانت تؤخذ (مصر) به من الخراج»^(١٩٦) ولامه على التأخر في إرسال الخراج، فرد عمرو بأن الزيادة مضرة وأن تأخير الخراج كان إجابة لرغبة الزراع في تأجيل الجباية إلى أن تدرك الغلة «فنظرت للمسلمين فكان الرفق بهم (الأقباط) خيراً من أن يخرق بهم فنصير إلى ما لا غنى بهم عنه»^(١٩٧)، فاقتنع الخليفة بصحة رأي عامله وأقرّه على سياسته.

ولسنا نعرف وارد مصر بالضبط، فقد ذكر أكثر المؤرخين أن خراج (وارد) مصر بلغ في ولاية عمرو اثني عشر مليون دينار^(١٩٨)، ولكن ذلك وارد الجزية وحدها، كما يقول ابن حوقل^(١٩٩)، ويؤيده المقرئ بقوله: «وهذا الذي جباه عمرو، إنما هو من الجماجم خاصة، دون الخراج»^(٢٠٠).

٧ - ضرائب التجارة

كان فرض هذه الضرائب نتيجة لضرورات الأحوال الاقتصادية. يروي يحيى ابن آدم أن أبا موسى الأشعري (عامل العراق) أخبر الخليفة بأن تجار المسلمين إذا دخلوا دار الحرب أخذوا منهم العشر^(٢٠١)، فأمر الخليفة عامله أن يأخذ مثل ذلك من تجار دار الحرب. وهكذا اتبع الخليفة التقاليد السابقة في ضرائب التجارة. ويؤيد هذا رواية في كتاب أبي عبيد مفادها أن مالك بن أنس سأل ابن شهاب الزهري: «لم أخذ عمر العشر من أهل الذمة؟» (لعله يقصد أهل الحرب)، قال: «كان يؤخذ منهم في الجاهلية، فأقرهم على ذلك..»^(٢٠٢).

(١٩٦) السيوطي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٦٥، والمقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والأنار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ١، ص ٢٢٧ - ٢٢٩.

(١٩٨) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٦٥ وج ١، ص ٢٢٣ على التوالي، وابن حوقل، المسالك والممالك، ص ٧٨. ويذكر اليعقوبي أن عمر جباها اثني عشر مليوناً في السنة الأولى ثم عشرة ملايين في السنة الثانية.

(١٩٩) ابن حوقل، المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٢٠٠) المقرئ، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٤.

(٢٠١) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ١٧٣. ولهذه الرواية قيمتها مع أنني أشك في وجود علاقة تجارية مع البلاد غير الخاضعة للمسلمين في تلك الظروف.

(٢٠٢) ابن سلام، الأموال، رقم ٥٣٢.

ثم أخذ الخليفة «من تجار أهل الذمة نصف العشر، ومن تجار المسلمين ربع العشر» على تجارتهم^(٢٠٣)، وعومل نصارى تغلب معاملة خاصة، يقول زياد بن حدير: «أمرني عمر أن آخذ من نصارى تغلب العشر»^(٢٠٤). واتبعت قاعدة خاصة لمعاملة تجار الحرب الذين يقيمون في الأرض الإسلامية؛ يروي يحيى بن آدم أن زياد بن حدير قال: «كتب إلى عمر (رضي الله عنه) في أناس من أهل الحرب يدخلون أرض السلام فيقيمون. قال: فكتب إلي عمر: إن أقاموا ستة أشهر فخذ منهم العشر، وإن أقاموا سنة فخذ منهم نصف العشر»^(٢٠٥)، ولعل الخليفة قصد بذلك الدعاية للإسلام أو تقوية الحركة التجارية.

ويظهر أن الخليفة لم يضع حداً أدنى للأموال التجارية التي يمكن أخذ الضريبة عليها^(٢٠٦)، وكانت الضريبة تؤخذ مرة واحدة في السنة^(٢٠٧).

ثالثاً: نظام الضرائب في العصر الأموي

١ - تمهيد

لقد وضع عمر بن الخطاب نظاماً مالياً يستند إلى الظروف والحاجة، وقد راعى فيه مصلحة المغلوبين لحد ما، وأوصى بالرفق بهم فكان يتصف بالعدل^(٢٠٨)، وبموجب هذا النظام صارت الجزية والخراج عماد الخزينة المركزية. ولذا فإن استمراره دون تعديل يفترض بقاء أهل الذمة على وضعهم يدفعون الجزية والخراج، وبقاء العرب أمة تمتنع الحرب.

ولكن الأحوال لم تبقى راکدة فقد تبدل الوضع بإسلام قسم من أهل الذمة - ومعنى ذلك إعفاؤهم من الجزية والخراج - وباقتناء العرب للأراضي الخراجية ودفعهم العشر بدل الخراج عنها. وهناك ازدياد حاجة الدولة إلى المال في العصر الأموي، للسيطرة على الوضع الداخلي، وللإنفاق على حاجات البلاط في مجتمع

(٢٠٣) المصدر نفسه، رقم ٥٣٠، وابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ١٣٥ - ١٣٦ و ١٧٣.

(٢٠٤) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٥٣١.

(٢٠٥) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٢٠٦) يحاول أبو عبيد جمل الحد الأدنى عشرة دنائير أو مائة درهم، بينما يجعله يحيى بن آدم (٥٢٣)

مائتي درهم. انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٥٣٤.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٣٣، وابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٢٠٨) انظر: بلتر، فتح العرب لمصر، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

حضري متطور في الشام، وتوسع الماكنة الإدارية وزيادة نفقاتها.

وهكذا كانت الظروف الجديدة تقضي بتعديل نظام عمر حسب تغير الوضع. هذا ما حاوله الأمويون بشكل تدابير موقفة أو بهيئة إعادة نظر أساسية، كما فعل عمر بن عبد العزيز، ومن هذا حذوه كنصر بن سيار^(٢٠٩).

وهناك عامل جديد في السياسة، وهو اهتمام الأمويين بالعرف سواء أكان عربياً أم محلياً في سياستهم، إذ إنهم شجعوا التقاليد العربية، وأحيوا العرف المحلي في كثير من الأحيان.

ومن أهم مظاهر العرف المحلي الموروث عذ الأراضي المفتوحة وأهلها ملكاً للفتاحين، يتصرفون بها وفق الحاجة^(٢١٠). وقد كانت هذه النظرة موجودة في عصر الراشدين، فقد كتب عمر (رضي الله عنه) إلى أبي عبيدة في أهل الذمة: «إن هؤلاء يأكلهم المسلمون ما داموا أحياء إذا هلكنا وهلكوا أكل أبناؤنا أبناءهم أبداً ما بقوا»^(٢١١)، وقال سعيد بن العاص والي عثمان «السواد بستان قريش ما شئنا أخذنا منه، وما شئنا تركناه»^(٢١٢)، وعمر بن العاص عذ مصر خزانة للمسلمين.

ولم تكن هذه النظرة قاصرة على بني أمية بل هي نظرة القبائل العربية. يحدثنا الطبري عن احتجاج الكوفيين على المختار قائلين: «عمدت إلى موالينا وهم فيء أفاءه الله علينا وهذه البلاد جميعاً، فأعتقنا رقابهم نأمل الأجر في ذلك والثواب والشكر، فلم ترض بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا»^(٢١٣). ويروي ابن عبد الحكم أنه «خرج أبو مسلمة بن عبد الرحمن يريد الإسكندرية في سفينة فاحتاج إلى رجل يجذب به، فتسخر رجلاً من القبط. فكلم في ذلك، فقال: إنما هم بمنزلة العبيد إن احتجنا إليهم»^(٢١٤).

(٢٠٩) انظر: فلوتن، السيادة العربية والاشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٢ - ٤.

(٢١٠) J. Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.* (London: Oxford University Press; H. Milford, 1932), p.161 ff.

(٢١١) الحيدري، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٢٢٧.

(٢١٢) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨ - ١٩٢٢)، ج ٢،

ص ١٩.

(٢١٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٦، ص ٤٤، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٤، ص ٩٠.

(٢١٤) أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، باعتناء هنري ماسيه (القاهرة: المعهد

الفرنسي، ١٩١٤)، ص ٨١.

وقد تسربت هذه النظرة إلى بعض الفقهاء؛ يذكر الطبري عن فقيه يدعى شريكاً أنه كان يقول: «أهل السواد أرقاء». وكان يقول: «الجزية التي تؤخذ منهم إنما هي خراج، مثل ما يؤخذ من العبد الخراج، ولا يسقط ذلك عنهم بإسلامهم»^(٢١٥).

ولعل الأمويين ذهبوا أبعد من الراشدين في هذه النظرة لتأكيدهم على السياسة العربية ولسيرهم على مبدأ اللامركزية في الإدارة وتوسيعهم لسلطة العمال، هذا بالإضافة إلى زيادة حاجاتهم.

ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن تحزب المؤرخين على بني أمية وإغفالهم لكثير من أعمال الإصلاح والبناء والتعمير في عصرهم، جعلهم يركزون الانتباه على الحالات الشاذة، مما يعطي الباحث صورة لهذه الفترة، وهذا ما يمكن ملاحظته من بعض العبارات الطارئة. فمثلاً حاول معاوية - للحاجة المالية - زيادة قيراط على كل قبضي فرفض عامله ذلك احتراماً للسنة المألوفة. يروى أنه: «كتب معاوية بن أبي سفيان إلى وردان: أن زد على كل رجل منهم قيراطاً. فكتب وردان إلى معاوية: كيف تزيد عليهم وفي عهدهم أن لا يزداد عليهم شيء»^(٢١٦). ونجربنا المقرئ أن هشاماً بن عبد الملك «كتب إلى مصر بأن يجري النصارى على عوايدهم وما بأيديهم من العهد»^(٢١٧)، ومن ذلك يفهم أن «العوايد» المألوفة فيها حماية لدافعي الضريبة ومنع للتعدي والإجحاف. ولا حاجة بنا للتأكيد على أهمية الإصلاحات التي أدخلها عمر بن عبد العزيز في مختلف أنحاء المملكة، والتي استمر أثرها بعده برغم محاولة بعض أخلافه إهمالها، فإننا نلمس أثرها قوياً في إصلاحات نصر بن سيار في خراسان، وقد صارت الأساس لتنظيم الجزية والخراج. وتتضح هذه النزعة الإصلاحية في خطاب يزيد الثالث عند مجيئه، فقد قال مخاطب الناس: «ولا أحمل على أهل جزيتكم ما يجلبهم عن بلادهم ويقطع نسلمهم»^(٢١٨).

كما أن قلة المعلومات عن العصر الأموي، والنظام الإداري اللامركزي

(٢١٥) الطبري، اختلاف الفقهاء، ص ٢٢٥.

(٢١٦) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٧٨، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٢٥.

(٢١٧) المقرئ، الخطط المقرئية السمة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ٣، ص ٧٦٧.

(٢١٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٧، ص ٢٦٩.

تخرج الباحث وتربكه حين يريد أن يميز أثر الخلفاء من أثر عمالهم في المخالفات، فسلطة العمال الواسعة كانت تجربتهم على العسف والعبث بأموال الرعية والدولة^(٢١٩)، لذا فكثيراً ما تحطمت جهود بعض الخلفاء للإصلاح على صخرة طمع الولاة بالمال وحزازاتهم المختلفة^(٢٢٠). وقد صرح عمر بن عبد العزيز بأن الجور في العراق كان نتيجة «سنة خبيثة استنّها عليهم (أي على العراقيين) عمال السوء»^(٢٢١). ونحبرنا اليعقوبي بأن الجراح عامل عمر بن عبد العزيز على خراسان، استمر على نهجه حتى عزله الخليفة^(٢٢٢). كذلك يذكر أن حنظلة بن صفوان عامل هشام بن عبد الملك على مصر زاد في الخراج وتشدد في الجباية برغم توصيات الخليفة^(٢٢٣). أما دور الدهاقين في عرقلة كل إصلاح في خراسان فإن الطبري يظهره بكل جلاء^(٢٢٤).

وهناك أمر آخر يجدر التنبيه إليه، وهو أن المؤرخين والفقهاء عدّوا نظام عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) كما فهموه بشكله المثالي الذي رسمته مخيلة الأجيال التالية - والذي يختلف عن النظام الذي وصفناه - مقياساً في أحكامهم على الأمويين، وأغفلوا التطور وتناسوا نقطة مهمة أشرنا إليها وهي أن بني أمية أرجعوا الكثير من التقاليد الإدارية المحلية التي أهملها أو أغفلها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) والتي لا تزال معلوماتنا عنها ضئيلة، وقد عد المؤرخون هذه التقاليد مثل هدايا النوروز والمهرجان مظالم لا تطاق. وما المخالفات التي يسجلها المؤرخون على بني أمية في الضرائب إلا سجل لما عدّوه مخالفات لنظام عمر بن الخطاب. (ولا داعي هنا لمناقشة «فان قلو تن» لأنه لم يدرك أسس التدابير الأموية كما أنه تطرف في آرائه تطرفاً لا يقرّه البحث العلمي).

(٢١٩) انظر: زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٢، ص ٢٣، وقلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٣٣.

(٢٢٠) انظر: المظهر بن طاهر المقدسي، البقاء والتاريخ (النسب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار، ج ٦ (باريس: ارنست لورو، ١٨٩٩ - ١٩١٩)، ج ٦، ص ٤؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٥، ص ١٧؛ الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ٢٩؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢١١ وج ٣، ص ٤٤، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ١٨٧.

(٢٢١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٣٩.

(٢٢٢) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٥.

(٢٢٣) انظر: القريري، الخطط القريرية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٤، ص ٣٩٥.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٦٤.

وكل ما أريد إثباته هو أن النظام الأموي، كان استمراراً لنظام الراشدين من جهة، ونتيجة لازمة له في الظروف التي وجد فيها، فهو متمم لنظام الراشدين وهو ممد للنظام العباسي، فلا طفرة ولا انقطاع.

ثم إن نظام عمر، والفوارق المحلية مسؤولة عن التباين في سياسة الأمويين في مختلف الولايات. لذا وجب بحث الحالة في كل قطر على انفراد لنفهم النظام الأموي المالي. وسنقتصر على أهم الأقطار وهي (العراق والشام ومصر وخراسان).

٢ - الضرائب في العراق والشام

ففي العراق استمرت جباية الخراج بيد الدهاقين لخبرتهم ومقدرتهم المالية. فكان زياد بن أبيه يقول: «ينبغي أن يكون كتاب الخراج من رؤساء الأعاجم العالمين بأمور الخراج»^(٢٢٥). ويظهر أن عدم نضج فكرة الدولة لدى القبائل العربية وصعوبة محاسبة أفرادها في الأمور المالية كانت من جملة الدوافع لذلك، كما يتضح من شكوى عبيد الله بن زياد: «كنت إذا استعملت العربي يكسر الخراج، فإذا أغرمت عشيرته أو طالبتة أو غرت صدورهم، وإن تركته تركت مال الله، وأنا أعرف مكانه. فوجدت الدهاقين أبصر بالجباية وأوفى بالأمانة، وأوهن بالمطالبة منكم، مع أني جعلتكم أمناء عليهم لثلاثي يظلموا أحداً»^(٢٢٦). وقد سارع الدهاقين في العراق إلى اعتناق الإسلام، وتحالفوا مع العرب، فحافظوا على نفوذهم المحلي وجمعوا الثروات لأنفسهم بالجباية، فوقع ثقل الضرائب على الطبقة العامة، لذا كانت هذه الطبقة من أشد الناس عداءً للعرب^(٢٢٧).

يظهر أن الأمويين لم يزيّدوا في مقدار الجزية والخراج في العراق إلا في حالات نادرة. وليست لدينا إشارة صريحة إلى ذلك إلا ما ذكره أبو يوسف من أن عبد الملك استقلّ الجزية التي كان يدفعها أهل الجزيرة (شمال العراق)، وكتب إلى واليه الضحاك بن عبد الرحمن الأشعري بذلك، فأحصى (الوالي) الجماجم، وجعل (أي عدّ) الناس كلهم عمالاً بأيديهم، وحسب ما يكسبه العامل في سنته كلها، ثم طرح نفقته في طعامه وأدمه وكسوته وطرح أيام الأعياد في السنة كلها فوجد أن

(٢٢٥) يعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٢٢٦) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٤، ص ٥٩.

(٢٢٧) محمد كرد علي، رسائل البلغاء (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩١٣)، ص ٢٧٥.

الذي يحصل بعد ذلك في السنة لكل واحد أربعة دنانير، فألزمهم ذلك جميعاً وجعلهم طبقة واحدة^(٢٢٨). ومعنى ذلك أنه ساوى بين الأغنياء ومتوسطي الحال والضعفاء في الجزية، وأنه لم يترك للطبقة العامة إلا ما يكفيها للحاجات الضرورية. وهذا الخبر على أهميته لا يرد إلا في كتاب فقه لم يجوز رواه بصحته، ولكن الرواية السريانية (أو المحلية) تؤيده.

لقد أرجع الأمويون فرض بعض الضرائب الساسانية التي ألغاهها أو أهملها عمر بن الخطاب وهي «هدايا النوروز والمهرجان» وهي ضرائب اعتاد الناس تقديمها باسم هدايا للملوك الساسانيين في عيدي النوروز والمهرجان. وكان ذلك منذ خلافة معاوية إذ أنه «طالب أهل السواد أن يهدوا له في النوروز والمهرجان ففعلوا ذلك فبلغ عشرة آلاف درهم»^(٢٢٩). وليس لدينا بالإضافة إلى هذا سوى ما ذكره الطبري في معرض تدابير عمر بن عبد العزيز إذ أوصى عامله على الكوفة «ولا تحمل خراباً على عامر، ولا عامراً على خراب، انظر الخراب فخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر، ولا يؤخذ من العامر إلا وظيفة الخراج في رفق وتسكين لأهل الأرض، ولا تأخذن في الخراج إلا وزن سبعة ليس لها آيين ولا أجور الضرابين، ولا هدية النوروز والمهرجان، ولا ثمن الصحف، ولا أجور الفيوج ولا أجور البيوت، ولا دراهم النكاح، ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض»^(٢٣٠).

وهذا النص يفيد وجود انحرافات في بدء خلافة عمر بن عبد العزيز، لا ندري - باستثناء هدايا النوروز والمهرجان - من المسؤول عنها ومتى ظهرت. ومن هذا النص نفهم:

أولاً: أنه فرضت ضريبة واحدة على الأرض القابلة للزراعة زرعت أم لم تزرع، ولا ندري أكانت هذه سنة عمر بن الخطاب أم لم تكن، لأن المصادر تختلف، فبعضها يذكر أنه مئزر بين الأرض المزروعة والأرض غير المزروعة، وبعضها الآخر يذكر أنه عاملها بالتساوي.

ثانياً: أنه كانت تؤخذ بعض الرسوم المعتادة (الآيين) من الزراع إضافة

(٢٢٨) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢٢٩) الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ٢٤، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٩٤.

(٢٣٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ١٣٩.

للخراج. وكلمة الآيين تشير إلى رسوم تقليدية موروثه من العصر الساساني، ولكننا لا ندري ما هي، وما قيمتها.

ثالثاً: أجور الضرابين، ومن الصعب عدّ هذه ضريبة، ذلك لأن دار الضرب كانت مفتوحة للناس ليجلبوا المعادن الثمينة لتضرب نقوداً بنفقتهم، وما عليهم إلا دفع أجرة العمال وثمان الحطب، فهي إذن أجرة لا ضريبة^(٢٣١).

رابعاً: ثمن الصحف، وهذه عن الرقوق التي تستعمل للكتابة لقضاء مصالح الناس، وقد كانت ثمينة، فمن يعط رقماً مكتوباً لفائدته، فعليه دفع ثمنه. وليست هذه ضريبة ولا يمكن مقابلتها بضريبة الطوابع.

خامساً: أما دراهم النكاح فقد شرحها أبو عبيد قائلاً «إنها دراهم بغايا كان يؤخذ منهن الخراج»^(٢٣٢).

سادساً: ويظهر أنهم فرضوا على بعض الدور لخرن الغلات «أجور البيوت».

سابعاً: ويظهر أن العمال استغلوا الفروق في أوزان الدراهم^(٢٣٣) للزيادة في جبايتهم، فبينما جعل عمر بن الخطاب الدرهم الذي يزن أربعة عشر قيراطاً من الفضة أساس الجباية، نجد بعض العمال يطالبون بدراهم وزنها أكثر من هذا الوزن، فكان ذلك يؤدي إلى زيادة عملية في مقدار الضريبة لأن العمال يأخذون الدراهم بالعدد، في حين أن قيمتها كانت تتوقف على وزنها.

ويفهم من اليعقوبي أن بعض الولاة كانوا يكلفون الناس ببعض أعمال السخرة^(٢٣٤)، ويرى بندي جوزي أن الأمويين وضعوا ضرائب على الصناعات والحرف، وأن هذه الضرائب لم تكن محدودة بل كانت تعتمد على رغبة العمال، ولذا فقد تكون أشد وطأة من الجزية والخراج^(٢٣٥)، ولكنه لم يذكر مصدره، في حين أنني لم أجد أية إشارة تؤيد ما ذهب إليه.

(٢٣١) انظر: عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٨)، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٢٣٢) ابن سلام، الأموال، ص ٤٧.

(٢٣٣) انظر: الدوري، المصدر نفسه، ص ٢١٠ - ٢١١.

(٢٣٤) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٥٥.

(٢٣٥) بندي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام (القدس: [د.ن.]، ١٩٢٨)، ص ٤٢.

ومما مرّ يتضح أن تدابير الأمويين المالية يسود فيها العرف كهدايا النوروز والمهرجان والآيين، وبعضها لم يكن من صنف الضرائب، كما في حالة ثمن الصحف وأجور الضرايين.

ولم يتورع بعض الجباة عن استعمال وسائل العنف في الجباية، مما كان مدعاة للتذمر^(٢٣٦)، وقد أشار بعض الأمويين إلى هذه الأوضاع؛ فعمر بن عبد العزيز يقول في رسالة له إلى عامله على الكوفة: «إن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام الله وستة خبيثة استنتها عليهم عمال السوء»، فحاول أن يقضي عليها بأن ألغى هدايا النوروز والمهرجان، والزيادات في وزن الدراهم و«دراهم النكاح» وأجور الضرايين، وأمر أن يميز بين الأرض العامرة والأرض الخراب في الجباية، وأن تكون طريقة الجباية عادلة. جاء في رسالة له وجهها لعامل الكوفة: «انظر الخراب فخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر، ولا يؤخذ من العامر إلا وظيفة الخراج في رفق وتسكين لأهل الأرض»^(٢٣٧).

ومن الحالات الجديدة في التدابير الأموية أن معاوية «أخذ الزكاة من الأعطية»^(٢٣٨)، فهل كان يريد جعل الزكاة ضريبة دخل؟ ومنها إساءة استعمال حق الضيافة، إذ أن جند مروان بن الحكم الذين أرسلوا ضد ابن الزبير «كانوا ينزلون على الناس ولا يعطون أحداً شيئاً ثمناً، فلما صاروا إلى وادي القرى وضعوا على أهلها ضريبة أذوها إليهم»^(٢٣٩).

ولكن أخطر بدع الأمويين وأبعدها أثراً في تاريخ ذلك العصر هي أخذ الجزية (والخراج) من المسلمين الجدد وقد اضطروا إليها لعدم تمشي نظام عمر بن الخطاب مع الأوضاع الجديدة التي هددت خزيتهم بأزمة مالية عظيمة.

ولا شك أن تبدل الظروف هو المسؤول عن ذلك، وهذا التبدل نتج عن إسلام أهل الذمة، وعن شراء المسلمين للأراضي، وعن الإقطاع. فلنبحث هذه العوامل لنفهم التطور المالي.

أقطع عمر بن الخطاب بعض الصحابة قليلاً من أرض الصوافي. وازداد

(٢٣٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ١٢٩.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٢٩.

(٢٣٨) يعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٢.

(٢٣٩) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (القدس: مطبعة الجامعة العبرية،

[١٩٣٦ - ١٩٤٠])، ج ٤، القسم ٢، ص ٤٥.

الإقطاع في زمن عثمان لدرجة ولدت التذمر. ثم أكثر الأمويون من إقطاع أصحابهم ومقربيه الأراضى منذ أول عهدهم. يروي اليعقوبي أن معاوية «بعد أن أخرج من كل بلد ما كانت ملوك فارس تستصفيه لأنفسها من الضياع العامرة، جعلها صافية لنفسه، فأقطعها جماعة من أهل بيته»^(٢٤٠). ويشير البلاذري إلى بعض أراضى البطيحة التي استخرجها مصعب بن الزبير لنفسه، ثم انتقلت إلى الخليفة عبد الملك «فأقطعها عبد الملك الناس»^(٢٤١). كما أقطع الوليد بن عبد الملك أخاه مسلمة أراضى واسعة في السواد^(٢٤٢). وهذه الأراضى لم تكن تدفع الخراج لأنها صارت ملكاً للمسلمين، بل تدفع العشر، وبذلك قلَّ وارد الخزينة منها.

ومما يزيد الوضع تعقيداً اختلاط هذه الإقطاعات، إقطاعات الملك، بإقطاعات من نوع آخر، إقطاعات الإيجار (وهي أراض كانت تعطى للمزارعين على أن يدفعوا إيجاراً عنها وتبقى ملكاً للدولة)، إذ ادعى أصحاب إقطاعات الإيجار بعد فتنة ابن الأشعث أن تلك الأراضى هي أملاكهم، وتوقفوا عن دفع الخراج مما أضر بالخزينة ضرراً بالغاً. يقول الماوردي «من أسباب شيوع الأملاك بين المسلمين أن عثمان أقطع هو وخلفاؤه بعض الأراضين مما لم يتعين مالكوه على أن يدفعوا لبيت المال شيئاً مقابل الإيجار أو الضمان. . فلما حدثت فتنة ابن الأشعث (سنة ٨٢هـ) أحرق الديوان وضاعت الحسابات فأخذ كل قوم ما يليهم»^(٢٤٣).

كما أن المسلمين صاروا يتنافسون في اقتناء الأرض، وقد سمح لهم الخلفاء الأمويون كعبد الملك والوليد بشراء الأرض الخراج وبدفع العشر وحده على الحاصل^(٢٤٤) مما قلَّ من وارد الخزينة منها. هذا بالإضافة إلى أن انتشار الإسلام بين الزراع كان يصحبه اعفاؤهم من الخراج ونقصان الوارد بالنتيجة.

وهكذا تقلصت مساحة أرض الخراج في السواد، وهي عماد الخزينة كما يتبين من قول عمر بن عبد العزيز فيها: «أما بعد فأني لا أعلم شيئاً هو أنفع لنائبة المسلمين ومادتهم من هذه الأرض التي جعلها الله فينا لهم»^(٢٤٥).

(٢٤٠) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٣.

(٢٤١) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، القسم ٢، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٢٤٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٠٢.

(٢٤٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٨٣.

(٢٤٤) انظر: ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج ١، ص ١٨٤ وما بعدها.

(٢٤٥) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٦٢.

فجوبه الأمويون بمشكلة مالية أساسية وهي العجز المالي.

وكان الحجاج بن يوسف الثقفي أول من حاول جدياً معالجة هذه المشكلة الصعبة، ولا سيما أنه قد جاءه النذير من عماله بـ «أن الخراج قد انكسر وأن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار»^(٢٤٦)، فوضع سياسته هادفاً إلى إنقاذ الخزينة ولم يراع فيها رغبات العرب أو الموالي، إذ فرض الخراج على العرب الذين اقتنوا أراضي خراجية وفرض الجزية والخراج على الأعاجم الذين أسلموا وبقوا في قراهم. فلما هاجروا إلى المدن فراراً من تدابيره أمر بإرجاعهم إلى قراهم، و«كتب إلى البصرة وغيرها أن من كان له أهل في قرية فليخرج إليها»^(٢٤٧). وقد ولدت هذه التدابير ضجة بين العرب والموالي الذين مستهم، ونادوا بأنها تنافي الإسلام. ولكن الحجاج لم يعبأ، وأراد الزيادة في الضرائب فمنعه الخليفة. يذكر الماوردي أن الحجاج كتب إلى عبد الملك «يستأذن في أخذ الفضل من أموال السواد»، فمنعه من ذلك، وكتب إليه: «لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، وأبق لهم لحوماً يعقدون بها شحوماً»^(٢٤٨).

استمر هذا الوضع حتى جاء عمر بن عبد العزيز فأبدى مرونة وبعد نظر فائقين، بأن وضع حلاً يحفظ حقوق بيت المال ويراعي المبادئ الإسلامية؛ فقد ميّز بقرار رسمي - لأول مرة في تاريخ المسلمين - بين الجزية والخراج، وعدّ الجزية ضريبة يدفعها غير المسلم وتسقط عنه بإسلامه. أما الخراج فعده إيجاراً للأرض، وقال بأن أرض الخراج كانت أولاً ملكاً مشتركاً بين المسلمين، وأنها تركت بين المغلوبين يزرعونها لقاء إيجار يدفعونه للأمة الإسلامية وهو الخراج، ولذلك فعلى المسلم حين يشتري أرض الخراج أن يدفع خراجها كإيجار الأرض إذ هي وقف المسلمين. يروي يحيى بن آدم عن الحسن بن صالح «في المسلم يشتري أرض الخراج - كرهه، وقال إن فعل فعله أن يؤدي عن الأرض ما كان يؤدي عنها (أي الخراج). وذكر (ذلك) عن عمر بن عبد العزيز»^(٢٤٩)، وفي حالة إسلام الذمي يعفى من الجزية ولكن أرضه تبقى خراجية. يتضح ذلك من قوله: «من أسلم من أهل الأرض فله ما أسلم عليه من أهل أو مال، فأما داره وأرضه

(٢٤٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٦، ص ٣٨١.

(٢٤٧) انظر: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٨١، و- Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, pp. 279-280.

(٢٤٨) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٣٤.

(٢٤٩) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٤٢.

فإنها كائنة في فيء «الله عز وجل للمسلمين». فيمكنه أن يستمر على زرع الأرض وتأدية الخراج عنها، أو أن يتركها لأهل قريته يزرعونها ويرحل إلى المدينة^(٢٥٠). وبهذه الطريقة جعل عمر بن عبد العزيز من الأرض مصدراً دائماً لخزينة الدولة ووفق بين الحاجة والمبادئ.

وكانت نظرتة للصوافي تدل على اهتمام بشؤون الخزينة. فإنه لم يتجه إلى إقطاعها بل فضل أن تعطى بالمزارعة «بالنصف»، وما لم تزرع فأعطوها بالثلث، فإن لم تزرع فأعطوها حتى تبلغ العشر، فإن لم يزرعها أحد فامنحها، فإن لم تزرع فأنتق عليها من بيت مال المسلمين^(٢٥١). ولكنه لم يتعرض للإقطاعات التي وهبها أسلافه، فيذكر اليعقوبي عنه أنه «أقر القطايع التي أقطعها أهل بيته»^(٢٥٢).

ولكن سياسة عمر بن عبد العزيز توقفت بوفاته. ورجع الأمويون إلى الأوضاع السابقة. ففي العراق زاد عمر بن هبيرة في جباية النخل والشجر، وأرهب الفلاحين الصغار، وأضر بأهل الخراج، كما أنه «أعاد السخر والهدايا وما كان يؤخذ في النوروز والمهرجان»^(٢٥٣). ويظهر أن الأمويين في هذه الفترة المضطربة أرهقوا أهل الزمة والموالي حتى اضطر كثيرون إلى ترك مزارعهم فراراً من الضرائب، كما يتضح من خطاب يزيد الثالث الذي وعد بالإصلاح حين قال: «ولا أهل على أهل جزيتكم ما يجلبهم عن بلادهم ويقطع نسلهم»^(٢٥٤). ولكن المجال لم ينفصح أمام يزيد الثالث لتنفيذ وعده، وكان من آثار سوء سياسة العمال الأمويين في العراق أن انتشر نظام الإلجاء في العراق، وذلك بأن يسجل النزارع أرضه باسم أحد الكبار ليحتمي به من تعدي الجباة؛ ففي زمن الحجاج ألجأ عدد كبير من الملاكين أراضيهم لسلمة بن عبد الملك^(٢٥٥). ولكن تسجيل الأرض في الديوان باسم الحامي ومرور الزمن أديا إلى نقل ملكية بعض الأراضي الملجأة إلى الحماة^(٢٥٦).

والآن نذكر بعض أعمال التعمير التي قام بها الأمويون في السواد؛ فقد

(٢٥٠) انظر: المصدر نفسه، رقما ٥٠ و١٩٣، و Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, p. 251.

(٢٥١) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، رقم ١٤٨.

(٢٥٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٠٦.

(٢٥٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٢.

(٢٥٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٧، ص ٢٦٩.

(٢٥٥) قدامة بن جعفر، الخراج، ص ١٧٠.

(٢٥٦) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١١٨.

جفف عبد الله بن دراج «عامل معاوية على خراج العراق» لمعاوية من أرض البطائح ما بلغت غلته خمسة ملايين درهم، وذلك بأن قطع القصب وحول مجرى المياه بالسدود^(٢٥٧).

ويظهر أن البشوق كثرت في الأنهار في جنوبي العراق ولا سيما بعد فتنة ابن الأشعث، وطغت المياه على الأراضي، فكتب الحجاج إلى الوليد يخبره بذلك «وأنه قدر للنفقة عليها ثلاثة آلاف ألف درهم «لانتقاد الأراضي من المياه، فاستكثر الوليد ذلك، فتقدم مسلمة أخوه ووعدته بأن ينفق ذلك المقدار من المال على أن تعطى له الأراضي المستخلصة من الماء فوافق الوليد، ونفذ مسلمة مشروعه «فحصلت له أرضون وطساسيج كثيرة فحفر النهرين المسميين بالسيبين وتآلف الأكرة والمزارعين وعمر تلك الأرضين»^(٢٥٨). وبذلك أنقذ أراضي خصبة واسعة. كما «استخرج حسان النبطي.. للوليد ثم لهشام بن عبد الملك كثيراً من أراضي البطائح»^(٢٥٩). وكان الخليفة يتصرف بهذه الأراضي كما يشاء.

وقد قام عمر بن هبيرة بمسح السواد في خلافة يزيد الثاني سنة ١٠٥ هـ، وهي المرة الثانية التي يمسح فيها السواد منذ الفتح الإسلامي. ولا شك أن هذه عملية عظيمة، بدليل أن هذا المسح بقي يعول عليه في العصر العباسي، إذ يقول اليعقوبي (الذي كتب في النصف الثاني للقرن الثالث الهجري) «والمساحة التي يؤخذ بها مساحة ابن هبيرة»^(٢٦٠).

٣ - الضرائب في خراسان

يشار في خراسان إلى ضريبة واحدة أول الأمر وكانت تدفع نقداً، إذ سبق لأمراء خراسان أن عقدوا اتفاقيات مع العرب الفاتحين تعهدوا فيها أن يدفعوا لهم جزية سنوية معينة^(٢٦١).

هذا ما نفهمه من المصادر، ولعلنا نستطيع أن نضيف إلى ذلك أن العرب في محافظتهم أول الأمر على هيكل النظام السائد وجدوا ضريبة واحدة في إيران، وهي

(٢٥٧) الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٣٤ - ٣٥.

(٢٥٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٥٥ - ٣٥٦، وقدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٢٥٩) المصدران نفسهما، ص ٣٦٠ و ٢٤٠ على التوالي.

(٢٦٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٠٣.

(٢٦١) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٥٩٧، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

ضريبة الأرض، لأن إيران مقر الشعب الحاكم في العصر الساساني، فأبقوا تلك الضريبة دون تحديد كونها جزية أو خراجاً.

والظاهر أن النبلاء المحليين (الدهاقين) استغلوا ذلك الغموض في صالحهم فتعاونوا مع عمال الدولة في جباية الضرائب، واتفقت بذلك مصالح العرب والدهاقين على حساب الرعية^(٢٦٢). وموقفهم في ذلك ينعكس في قول أعجمي لعربي: «الشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم»^(٢٦٣).

وكانت استفادة الدهاقين في أن جعلوا الضرائب توزع على رؤوس الأهليين لا على مساحة الأرض وبذلك رفعوا العبء عن كاهلهم ووضعوه على العامة لأن فرضها على الأرض يضع أكثرها عليهم^(٢٦٤).

ويتضح هذا من بعض الروايات. يذكر الطبري عن عمار بن ياسر أنه «صالح عظيم هراة وبرشنج وبازعيس، صالحه على سهلها وجبلها وعلى أن يؤدي جزية ما صالحه عليه، وأن يقسم ذلك على الأرضين عدلاً بينهم»^(٢٦٥). ويروي البلاذري «صالح عبد الله بن خازم (زمن عثمان) أهل نيسابور على ٣٠٠٠,٠٠٠ درهم، ويقال على احتمال الأرض من الخراج»^(٢٦٦).

ويذكر الطبري «خراج خراسان على رؤوس الرجال»^(٢٦٧). ويبين اليعقوبي: «وخراجهم على رؤوس الرجال يوجبون على كل رجل بالغ جزية»^(٢٦٨). وهذه الروايات توضح الارتباك في وصف الضريبة، وتكشف عن حيلة الدهاقين في تحويل الضريبة من الأرض إلى رؤوس الرجال.

وهكذا عاد الدهاقين إلى تنفذهم من الناحية المالية والاجتماعية؛ يقول بارتولد (Barthold) «رضيت الدهاقين في العصور الإسلامية الأولى في إيران بزوال خطورتهم السياسية نظير ما نالوا من الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية»^(٢٦٩).

(٢٦٢) فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٤٨ - ٥٠.

(٢٦٣) كرد علي، رسائل البلغاء، ص ٢٧٠.

Gholam Hossein Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire* (Paris: Les Presses modernes, 1938), p. 8.

(٢٦٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٢٥٢، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٣، ص ١٢.

(٢٦٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦٥.

(٢٦٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٤.

(٢٦٨) انظر: فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٥٠.

(٢٦٩) بارتولد، تاريخ الحصار الإسلامية، ص ٦٥.

ولدينا إشارات تؤيد ذلك. يذكر الطبري أن سعيد خدينة لما جاء إلى خراسان «دعا قوماً من الدهاقين فاستشارهم فيمن يوجه إلى الكور، فأشاروا عليه بقوم من العرب، فغضب العرب ولقبوه بخدينة»^(٢٧٠). ولما أراد مسلم بن سعيد عامل ابن هبيرة أخذ أموال متبقية من بعض الأشراف المحليين «قيل له إن فعلت هذا بهؤلاء الأشراف لم يكن لك في خراسان قرار، لأن هؤلاء الذين تريد أن تأخذهم بهذه الأموال هم من أعيان البلد»^(٢٧١).

ولدينا ما يشير إلى تجاوز بعض الولاة. فمثلاً يذكر عن أسلم بن زرعة والي معاوية أنه كان ظلوماً «ضاعف على أهل مرو الخراج»^(٢٧٢) أي زاد فيه. ويذكر أن الأشرس والي هشام بن عبد الملك «زاد في وظائف خراسان واستخف بالدهاقين»^(٢٧٣)، وتوجد أمثلة أخرى لسوء تصرف بعض الولاة^(٢٧٤).

ولكن طمع الدهاقين كان أخطر وأبعد أثراً. ومن خير الأمثلة لذلك تغشاه أمير بخارى المحلي الذي قتله دهقانان سنة ١٢١ هـ بعد أن تظلموا إلى نصر بن سيار بأنه ظلمهما واستولى على أملاكهما بالقوة، كما تظلموا من واصل بن عمرو عامل بخارى لاشتراكه مع تغشاه في الاستيلاء على أملاك الناس ظلماً^(٢٧٥).

وكان انتشار الإسلام يتعارض مع مصالح الدهاقين الأدبية والمادية لأن المسلمين من الأعاجم سواء بنظر الأمويين، وهم أفضل منزلة من غير المسلمين، ومنهم الدهاقين المجوس. ومعنى ذلك تقليل نفوذ الدهاقين، وتقليل مواردهم. ولذا كانوا عقبة واضحة في طريق الإصلاح.

وقد أدى انتشار الإسلام إلى تقليل الوارد للخرينة. فاتخذ بعض الأمويين التدبير الخطر وهو فرض الضريبة على المسلمين الجدد، هذا إضافة إلى حرمانهم المقاتلة من الموالي الخراسانيين من العطاء، وهو موضوع له خطره إذا لاحظنا كثرة

(٢٧٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٦، ص ٦٠٥.

(٢٧١) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٩.

(٢٧٢) المقدسي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et*

de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi، ج ٦، ص ١.

(٢٧٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٦.

(٢٧٤) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٤٤؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٥، ص ٧ و ٤٠،

والجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٢٣.

(٢٧٥) انظر التفاصيل في: فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية،

ص ٤٨ - ٥٠.

الخراسانيين المقاتلين مع الجيوش العربية في الشرق. وهذا ولّد ضجة لدى الموالي، كما يظهر من قول المولى في الوفد الذي أرسله الجراح (عامل خراسان) إلى عمر بن عبد العزيز: «يا أمير المؤمنين عشرون ألفاً من الموالين يغزون بلا عطاء ولا رزق، ومثلهم قد أسلموا من أهل الذمة يؤدون الخراج».

وقد حاول عمر بن عبد العزيز إيقاف هذه المساوئ فأعفى الموالي من الجزية، وفرض لهم العطاء كالعرب في خراسان، إذ كتب إلى الجراح: «انظر من صليّ قبلك إلى القبلة فضع عنه الجزية»، وأكد المساواة في العطاء ودعا إلى الفرق في الجباية. ولما لاحظ تردداً من عامله عزله^(٢٧٦). وهذا أدى إلى انتشار الإسلام.

ويظهر لي أن تدبير عمر بن عبد العزيز لم يعالج الناحية المالية في خراسان كما عاجلها في العراق للتركيز على ضريبة واحدة في خراسان بدل الضريبتين كما في العراق، لذا فإن يزيد بن عبد الملك نقض هذه التدابير، ولعلّه زاد في الضرائب كي يسد النقص المالي الذي سببه سلفه العظيم^(٢٧٧).

وحصلت محاولة جديدة لمعالجة مشكلة الضرائب في خراسان في خلافة هشام، إذ وعد عامله أشرس بن عبد الله السلمي (٧٢٧ - ٧٢٩م) بإعفاء المسلمين في ما وراء النهر من الجزية، فنجحت دعوته لدرجة بعيدة. فرعب الوالي لنقص الوارد لأن «في الخراج قوة للمسلمين» كما قال، وتذمر الدهاقين لأنهم «لا يودون نشر دين فيه روح المساواة» كما يقول بارتولد. ويذكر الطبري «جاء دهاقنة بخارى إليه (أي إلى أشرس) فقالوا: ممن تأخذ الخراج، تأخذونه منه، وقد صار الناس كلهم عرباً؟ فكتب أشرس إلى هانئ (عامله): خذوا الخراج تمّن كنتم فأعادوا الجزية على من أسلم»^(٢٧٨). فقامت ثورة عامة فيما وراء النهر استمرت حتى ولاية نصر بن سيار. وهكذا كان دور الدهاقين واضحاً في عرقلة الإصلاح^(٢٧٩).

(٢٧٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٦، ص ٥٥٩ و ٥٦٩، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٣،

ص ٤٥.

(٢٧٧) فلوتن، السيادة العربية والشيعية والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٥١.

(٢٧٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٥٥؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٥، ص ٥٤، و.

Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, translated from the original Russian and revised by the author with the assistance of H. A. R. Gibb, «E. J. W. Gibb Memorial» Series, New Series; V, 2nd ed. (London: Luzac and Co., 1928), pp. 189-190.

(٢٧٩) فلوتن، المصدر نفسه، ص ٥٥، و Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au*

III^{ème} siècle de l'hégire, p. 18.

وأخيراً حاول نصر بن سيار (٧٣٨ - ٧٤٨) وضع حل عادل ثابت لمشكلة الضرائب في خراسان. وقد تصرف وفق أسس سياسة عمر بن عبد العزيز في العراق. فقرر إعفاء المسلمين من الجزية، ولم يجد صعوبة في ذلك إذ وجد ثلاثين ألفاً يدفعونها وثمانين ألف رجل من المشركين رفعت عنهم جزيتهم (ولعلهم كانوا من أعوان الدهاقين) فأعاد عليهم الجزية، وأعفى المسلمين. ثم قسم أراضي خراسان إلى مناطق، وفرض على كل منطقة كمية ثابتة معينة تجبى على الأرض مهما كان دين مالكةا^(٢٨٠). وكان هذا التدبير ضربة مالية قوية للدهاقين أفقدتهم جل امتيازاتهم، وجعلتهم يسرعون بالانضمام للدعوة العباسية. ولكن تدابير نصر جاءت متأخرة بالنسبة إلى عامة الناس.

٤ - الضرائب في مصر

ومناقشة مشكلة الضرائب في مصر تثير الكثير من التساؤل، إذ أننا نجابه بقلة معلومات كتب التاريخ من جهة، وباختلاف نتائجها عما نحصله من أوراق البردي من جهة أخرى. كما أن دراسة البردي تأتي برهاناً ناطقاً على محافظة الأمويين على التقاليد المحلية، إذ أنها تعطي الكثير من المعلومات عن هذه التقاليد. ولكن أوراق البردي لم تدرس دراسة كافية حتى الآن، وهذا ما جعل بعض النقاط غامضة عند الباحثين.

وإن تدقيق اتجاهات الأمويين في مصر، كما يظهر من كتب التاريخ يدل على أنهم حاولوا أحد أمرين - الزيادة في الخراج بمقدار قيراط (حوالي ٤,٥ بالمئة) في كل (دينار/فدان) وأخذ الجزية أحياناً من الرهبان. أما فيما عدا ذلك فلا نسمع إلا التشدد بالخراج دون أن نخبر عن ماهية ذلك.

بدأت المحاولات لزيادة الضريبة في خلافة معاوية الذي طلب زيادة قيراط على كل فدان لكل شخص من القبط فأبى عامله وردان، لأن ذلك يخالف ما هو متبع^(٢٨١).

ثم لا نسمع شيئاً حتى خلافة عبد الملك، إذ أمر الخليفة أخاه عبد العزيز بأخذ الجزية من الرهبان، فأمر الأمير بإحصائهم «وأخذت منهم الجزية عن كل

(٢٨٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٧٣ - ١٧٤، و Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, pp. 478-488.

(٢٨١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٢٥، وابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ٧٨.

راهب ديناراً وهي أول جزية أخذت من الرهبان»^(٢٨٢). ويرى جرجي زيدان أن سبب ذلك هو تلبس الناس بثوب الرهبنة تخلصاً من الضرائب. فانتبه الأمويين لذلك، واتخذوا هذا التدبير^(٢٨٣).

يذكر ساويروس بن المقفع أن الأصمغ بن عبيد العزيز بن مروان قام بإحصاء الرهبان وأمراء الأديرة «أن لا يرهبوا أحداً بعد من أحصاه»، وينفرد ابن المقفع بالقول أن عبد الملك زاد الخراج «وجعل على كل من عليه دينار خراج (أي عن الفدان) دينار وثلثين حتى أن بيعاً كثيرة خربت لهذا السبب»^(٢٨٤).

ويظهر أن استمرار تطبيق نظام عمر بن الخطاب أدى إلى أزمة مالية في مصر أيضاً بإسلام الناس وتخلصهم من الجزية، مما جعل الولاة في خلافة عبد الملك وابنه الوليد يتشددون أحياناً في الجباية^(٢٨٥)، وأخذوا يفرضون الجزية على المسلمين كما فعل الحجاج في العراق^(٢٨٦)، ويظهر أن ذلك جعلهم أحياناً يتجاهلون حتى وضع الزرع وحالة الفيضان. ففي رواية قال عامل مصر لسليمان: «يا أمير المؤمنين إني ما جئتكم حتى نهكت الرعية وجهت، فإن رأيت أن ترفق بها وترفع عنها وتخفف من خراجها ما تقوى به على عمارة بلادها وصلاح معاشها فافعل، فإنه يستدرك في العام المقبل. فأجابه سليمان: هبنتك أمك، احلب الدر فإذا انقطع فاحلب الدم والنجا»^(٢٨٧).

ولم ترض هذه التدابير الخليفة عمر بن عبد العزيز فحاول تطبيق سياسته المالية في مصر، بأن ميز بين الجزية والخراج، فبدأ بأن «وضع الجزية عمن أسلم من أهل الذمة من أهل مصر»^(٢٨٨). ومن جهة ثانية حاول أن يعد خراج كل منطقة ثابتاً في الكمية، يوزع على أصحابها، ولعل هذا كان مظهرًا لعدّه الخراج

(٢٨٢) انظر: المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٣، ص ٧٦٦، وسويرس بن المقفع (الأنبا)، سير الآباء البطارقة.

(٢٨٣) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٢، ص ٢٠.

(٢٨٤) ساويرس بن المقفع، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٥.

(٢٨٥) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار

إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٣، ص ٧٦٧.

(٢٨٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٦.

(٢٨٧) الجهمشاري، الوزراء والكتاب، ص ٥١ - ٥٢.

(٢٨٨) المقرئ، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٦٧.

إيجاراً للأرض، فكتب إلى عامله حيان «أن يجعل جزية موتى القبط على أحيائهم»^(٢٨٩). والمقصود بالجزية هنا الخراج. كما أن العرب الذين يقتنون الأرض الخراجية صاروا يدفعون الخراج^(٢٩٠).

ويبين ساويرس أن عمر بن عبد العزيز أعفى أراضي البيع والأساقفة من الخراج، فيقول: «أمر (عمر بن عبد العزيز) أن لا يكون على أراضي البيع والأساقفة خراج»، ويضيف: «وأبطل الجبايات»^(٢٩١)، أي الرسوم الإضافية، ولكن يزيد بن عبد الملك أعاده^(٢٩٢).

ويظهر أن إصلاحات عمر في مصر كانت وقتية، ولعله لم يلاحظ أهمية الجزية في مصر بالنسبة إلى كثرة الذميين فيها فبينما كان عدد دافعي الجزية في العراق عند الفتح حوالي نصف مليون، كان عددهم في مصر ستة ملايين. نجبرنا المقرزي أن الذميين في مصر سارعوا إلى اعتناق الإسلام في خلافة عمر بن عبد العزيز مما أثر في الوارد. كتب إليه العامل حيان بن شريح: «أما بعد فإن الإسلام قد أضمر بالجزية حتى سلفت عشرين ألف دينار أتممت بها عطاء الديوان. فإن رأى أمير المؤمنين أن يأمر بقضائها فعل. فأجاب عمر: إن الله بعث محمداً (ﷺ) هادياً ولم يبعثه جايياً»^(٢٩٣).

ولذا نجد من خلف عمر بن عبد العزيز يرجع عن سياسته في مصر^(٢٩٤)، ففي سنة ١٠٤ هـ «اشتد.. أسامة بن زيد التوخي متولي الخراج (ليزيد الثاني) على النصراري وأوقع بهم، وأخذ أموالهم»، كما أنه حاول ضبط جباية الجزية من الرهبان فـ «وسم أيدي الرهبان بحلقة حديد فيها اسم الراهب واسم ديريه وتاريخه، فكل من وجده بغير وسم قطع يده.. ثم كبس الديرات وقبض على عدة من

(٢٨٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٦.

(٢٩٠) سيدة إسماعيل كاشف، مصر في فجر الإسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧)، ص ٥٥ - ٥٦.

(٢٩١) ساويرس بن المقفع، سير الأباء البطارقة، ج ٢، ص ٧٢.

(٢٩٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٣.

(٢٩٣) المقرزي، الخطط المقرزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ١، ص ٢٢٧.

(٢٩٤) يذكر عن يزيد بن أبي مسلم والي إفريقية ليزيد الثاني أنه أراد سنة ١٠٢ هـ أن يتبع سياسة الحجاج مع الموالي الذين أسلموا حديثاً وتركوا قراهم إلى الأمصار بـ «ردهم إلى رسائيقهم ووضع الجزية على رقابهم، على نحو ما كانت تؤخذ منهم وهم على كفرهم» ولكنه لم يفلح لأن السكان ثاروا عليه وقتلوه.

الرهبان بغير رسم فضرب أعناق بعضهم وضرب باقيهم حتى ماتوا تحت الضرب»، وأكد أن يكون مع كل نصراني «منشور» أو ورقة شخصية وإلا غرم عشرة دنانير^(٢٩٥)، ومن هذا يتضح التشديد في الجباية وإرهاق أهل الذمة.

ولكن الحالة لم تستمر بل أصلحها هشام، إذ «كتب إلى مصر بأن يجري النصارى على عوايدهم وما بأيديهم من العهد» أي أنه أمر برفع التعدي. ولكن الولاة لم يتبعوا أمره، إذ «تشدد» الأمير حنظلة بن صفوان على النصارى «وزاد في الخراج» ووضع علامة أسد وسمّاً على كل نصراني، فمن وجد بدونها قطع يده^(٢٩٦). ومن هذا يفهم أن النصارى كانوا يحاولون بطرق مختلفة إخفاء حقيقتهم.

ولأول مرة نسمع بزيادة منظمة في الخراج بإذن الخليفة في سنة ١٥٦هـ، وذلك باقتراح من العامل. فقد «كتب عبيد الله بن الحبحاب صاحب خراجها بأن أرض مصر تحتمل الزيادة فزاد على كل دينار (من ضريبة الأرض) قيراطاً» أي بنسبة ٤، ٥ بالمائة، فأدى ذلك إلى ثورة عامة الخوف الشرقي، وهذه أول ثورة للقبط.

ولكن الثورة أخذت فسأت العلاقة بين الأمويين والأقباط حتى ثاروا مرتين سنة ١٢١هـ وسنة ١٣٤هـ وكان سببها الضغط في الضرائب.

ويظهر أن الأمويين فرضوا الضرائب على الصنّاع بقدر احتمالهم، ويظهر أنها كانت موجودة من عصر الراشدين^(٢٩٧).

كما أنهم فرضوا ضرائب على التجارة، تدعى المكوس، مقدارها ١ - ٤٠ من المسلمين و١ - ٢٠ من أهل الذمة، وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله على المكس «أن يراقب من مرّ عليه من المسلمين فيأخذ مما ظهر من أموالهم وما ظهر من التجارات من كل أربعين ديناراً ديناراً. وما نقص بحسابه حتى تبلغ عشرين ديناراً، فإن نقصت عن ذلك تركها ولا يأخذ منها شيئاً. وإذا مرّ عليه أهل الذمة أخذ منهم من كل عشرين ديناراً ديناراً، وما نقص بحسابه ذلك حتى تبلغ تجارتهم

(٢٩٥) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٥٧، وشمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ويليّه فوات الوفيات للإصلاح الكتبي، وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ويليّه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ٢ (القاهرة: الحلبي، ١٣١٠هـ/١٨٩٢م)، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٢٩٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ١٦٧.

(٢٩٧) انظر: كاشف، مصر في فجر الإسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية،

ص ٥٥ - ٥٨.

عشرة دنانير، فإن نقصت عن ذلك لا يأخذ منها شيئاً، وإلا أخذ من التجارة مرة أخرى قبل انقضاء العام، وأن يكتب لهم كتاباً بما أخذ منهم»^(٢٩٨).

أما معلوماتنا من أوراق البردي وهي من الفترة بين (٨٠هـ - ١٠٠هـ) ففيها تفاصيل أخرى لا تذكر في غيرها، وهي مجموعة أوامر إدارية معاصرة، ومن هنا كانت قيمتها. ففي أوراق البردي لا توجد إشارة إلى مسلمين يدفعون ضرائب. وفي الجزية، لا يوجد ذكر لامرأة تدفعها، ولا يوجد ما يبين أن الرهبان دفعوها، وأن بعض رجال الدين من القسيسين يدفعها، وبعضهم الآخر لا يدفعها^(٢٩٩).

رابعاً: نظام الضرائب في العصر العباسي الأول

١ - تمهيد

لما نقل مركز الخلافة إلى العراق زاد اهتمام الخلفاء به ولا سيما في قسمه الجنوبي المعروف بالسواد^(٣٠٠). فأحيوا نظام الري القديم ونظموه، وكروا الترع وحفروا قنوات جديدة ولا سيما في منطقة بغداد^(٣٠١).

فمن أعمال الري الجديدة نهر أبي الأسد عند البطيحة، وقد حفره، أو وسع فوهته أبو الأسد قائد المنصور^(٣٠٢). ونهر الصلة الذي أمر المهدي بحفره في أعمال واسط «وأحيا ما كان عليه من الأرضين وجعلت غلاته لصلوات أهل الحرمين والنفقات هناك»^(٣٠٣)، ونهر الريان الذي حفرته الخيزران^(٣٠٤)، ونهر القاطول

(٢٩٨) المريزي، الخطط المقيزية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٢، ص ١٢٢.

(٢٩٩) لم تتوفر لي مجموعة كافية من أوراق البردي، ولا يسعني إلا أن أرشد القارئ إلى: دائرة المعارف الإسلامية، مادة «مصر»، و Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, pp. 211-220.

(٣٠٠) اتضح لي من مقابلة المصادر العربية أن السواد يمتد بين حربي والعلت شمالاً إلى الخليج الفارسي جنوباً ومن حلوان شرقاً إلى القادسية غرباً، انظر: الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٥ - ٧.

(٣٠١) في تفصيل أنهار هذه المنطقة، انظر: سهراب، عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعركة جبالها وجميع ما وراء خط الاستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر، وقد اعتنى هانس فون ميزيك (فيينا: أدولف هولزموزن، ١٩٢٩)، ص ١٢٩ - ١٣٥، و Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS) (1895), pp. 20-28.

(٣٠٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٣٠٣) قدامة بن جعفر، الخراج، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٣٠٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

المدعوب «أبي الجند» حفره الرشيد «لقيام ما يسقى من الأرضين بأرزاق جنده» وأنفق عليه عشرين ألف ألف درهم^(٣٠٥)، ونهر اليمون الذي «حفره وكيل لأم جعفر زبيدة»^(٣٠٦).

واهتم الخلفاء بالمحافظة على نظام الري، حتى نجد أبا يوسف يفصل في واجبات الدولة في هذا المضممار فيقول: «وإذا احتاج أهل السواد إلى كرى أنهارهم العظام التي تأخذ من دجلة والفرات كريت لهم وكانت النفقة من بيت المال ومن أهل الخراج»^(٣٠٧). ويقول أيضاً «فأما البشوق والمسنيات التي تكون في دجلة والفرات وغيرها من الأنهار العظام، فإن النفقة على هذا كله من بيت المال لا يحل على أهل الخراج من ذلك شيء لأن مصلحة هذا على الإمام خاصة لأنه أمر عام لجميع المسلمين»^(٣٠٨). وكانوا يوجهون عناية لحفظ السدود من الانفجار ومنع خطر الفيضان.

فلا عجب في أن أصبح السواد مغطى بشبكة واسعة من القنوات، مكتسباً بالمزارع والقرى^(٣٠٩). ومن هذا ندرك أهمية الخراج أو ضريبة الأرض التي كانت المورد الرئيس لبيت المال.

وللنظر الآن في الضرائب المختلفة في هذا العصر.

٢ - الخراج

وقد كان يؤخذ من الجزء الأكبر من أراضي السواد، ولذلك اهتم العباسيون بجبايته وتنظيمه. وبان اهتمامهم به لأول مرة في خراسان، فإن خالد بن برمك «كان.. في عسكر قحطبة يتقلد خراج كل ما افتتحه قحطبة من الكور.. فكان يقال أنه ما من أحد من أهل خراسان إلا ولخالد عليه يد ومنة لأنه قسط الخراج فأحسن فيه إلى أهله»^(٣١٠). ومن هذا يظهر أنهم حاولوا تنظيم جباية الخراج وتخفيفه في خراسان عند مجيئهم إلى الحكم.

(٣٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٧، والجيشياري، الوزراء والكتاب، ص ١٧٧.

(٣٠٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٣٠٧) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٣١.

(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣٠٩) انظر: ابن حوقل، المسالك والممالك، ج ١، ص ٢٤٣، والاصطخري، كتاب المسالك

والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد بن سهل البلخي، ص ٨٤.

(٣١٠) الجيشياري، الوزراء والكتاب، ص ١٨٦.

أما في السواد، فكان الخراج يؤخذ نقداً وعلى المساحة زرعت الأرض أم لم تزرع حسب الأسس التي وضعها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)^(٣١١). واستمر ذلك حتى أبدل به المهدي نظام المقاسمة على الحقول، وهو أخذ نسبة معينة من الحاصل «النصف على ما يسقى سيحاً، والثلث على ما يسقى بالدوالي (الكرود)، والربع على ما يسقى بالدواليب (النواعير)» مراعيّاً في ذلك تكاليف السقي بنسبة عكسية^(٣١٢). ولكنه غير هذه النسب في حالات خاصة، فحين حفر نهر الصلة «جلب المزارعين وأغراهم أن يقاسموا على الخمسين (لمدة) خمسين سنة فإذا انقضت الخمسون لم يجروا على الشرط المشترط لهم»^(٣١٣).

ولم يشمل نظام المقاسمة النخل والشجر والكرم، إذا بقي على «خراج الوظيفة» وروعي في تقدير ضريبته «قربه من الأسواق»^(٣١٤). لكن ضريبة الخراج لم تكن ثابتة بل تغيرت تبعاً للظروف. فحين ولي خالد البرمكي فارس في زمن المهدي «وضع عنهم خراج الشجر، وكانوا يلزمون له خراجاً ثقيلاً»^(٣١٥)، كما أن نسبة المقاسمة تغيرت، إذ أضيف العشر إلى النصف، فصارت الضريبة ٦٠ بالمئة من الغلة^(٣١٦)، والراجح أن هذا حصل في أواخر أيام المهدي لكثرة نفقاته وإفلاس خزائنه^(٣١٧).

ويظهر أن هذه النسبة (٦٠ بالمئة) كانت باهظة على الزراع، كما أن إبقاء ضريبة النخل والشجر والكرم على «خراج الوظيفة» كان أكثر من طاقتهم. وقد أكد أبو يوسف ذلك مبيناً أن «ما كان حصل على أرضهم من الخراج يصعب عليهم، ورأينا أرضهم غير محتملة له ورأينا أخذهم بذلك داعياً إلى جلائهم عن أرضهم وتركهم لها»^(٣١٨).

(٣١١) ويدعى هذا النوع من الخراج «خراج الوظيفة».

(٣١٢) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨٠ - ٢٨١؛ محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م)، ص ١٣٤؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٧٠، وأبو يعلى القراء، الأحكام السلطانية، ص ١٦٩.

(٣١٣) قدامة بن جعفر، الخراج، ص ١٧٠.

(٣١٤) الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٣١٥) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٥١.

(٣١٦) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٦٢.

(٣١٧) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله ورقمه وضبط مبهمه وعلق عليه محمد محيي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ٤، ص ١٦٩.

(٣١٨) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٨٥.

وكان العمال والجباة يأخذون علاوة على حصة المقاسمة، رسوماً إضافية يشير إليها أبو يوسف «كرزق عامل» و«أجر مدي» أو «أجور الكياليين» و«نزولة وحولة طعام للسلطان» و«ثمن صحف وقراطيس» والادعاء «عليهم بنقيصة فتؤخذ منهم» و«ما قد يستمنونه رواجاً لدرهم يؤدونها في الخراج.. إن الرجل منهم يأتي بالدرهم ليؤديها في خراجه فيقتطع منها طائفة، فيقال هذا رواجها وصرفها»^(٣١٩). وبالإضافة إلى كل هذا، كان يطلب إلى المزارعين أحياناً كرى القنوت بنفقتهم^(٣٢٠)، مع العلم بأن «الأنهار التي جزوها إلى أرضهم ومزارعهم وبساتينهم ومباقلهم وما أشبه ذلك فكرها عليهم خاصة وليس على بيت المال من ذلك شيء»^(٣٢١).

وفي زمان المنصور كان إذا أصاب الزرع خراب أو حيف، لم يسقط عنه الخراج وإنما يؤجل إلى السنة المقبلة. فحين توسط عمارة بن حمزة إلى كاتب المهدي (أبي عبيد الله - وكان المهدي آنئذ ينوب عن المنصور ببغداد) في أمر رجل «ضباعه تحيفت فخربت.. وسأله إسقاط خراجه وهو مئتا ألف درهم (قال له أبو عبيد الله).. هذا لا يمكنني ولكن أؤخره بخراجه إلى العام المقبل»^(٣٢٢). ولكن إسقاط الخراج عن المقربين أصبح من أعمال العمال المعروفة، حتى نبه أبو يوسف إلى ذلك ومنع فعله^(٣٢٣). ولم تغد نصيحة أبي يوسف، فلما ولي عيسى بن فرخان شاه خراج مصر، زار محمداً بن يزيد الأموي وأسقط «عنه جميع خراجه في تلك السنة»^(٣٢٤).

وكان الولاة أحياناً يهبون الخراج أو شيئاً منه لمقربيه، فوهب الفضل بن يحيى البرمكي (عامل خراسان آنئذ) لعامله على سجستان خراج مقاطعته لسنة كاملة، وقدره أربعة ملايين درهم^(٣٢٥).

ولما جاء الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ) اهتم بقضية الخراج وطلب إلى الفقيه أبي

(٣١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٣٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٢١) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٢٢) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٩١ - ٩٢.

(٣٢٣) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٣٢٤) أبو علي الحسن بن علي التنوخي، الفرق بعد الشدة، ج ٢ في ١ (القاهرة: محمود رياض،

١٩٠٤)، ج ١، ص ٧٩.

(٣٢٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٢٥٩.

يوسف أن «يضع له كتاباً جامعاً يعمل به في جبايته الخراج والعشور والصدقات والجوالي، وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به، وإنما أراد بذلك رفع الظلم عن رعيته والصالح لأمرهم»^(٣٢٦)، فكتب أبو يوسف كتابه العظيم «الخراج» موضحاً فيه الأسس الصحيحة لمقدار الضرائب المذكورة ولطريقة جبايتها، وكانت اقتراحاته بشأن الخراج هي:

- «أن يقاسم عمل الخنطة والشعير من أهل السواد جميعاً على خُمسين ٥/٢ للسليخ منه، وأما الدوالي فعلى خُمس ونصف.. وأما غلال الصيف فعلى الربع» مراعيًا في ذلك مشكلات السقي وتكاليفه وطاقته أهل الخراج.

- «أن يقاسم أهل الخراج.. ما أثمر النخل والشجر والكرم» أي تطبيق نظام المقاسمة على الأشجار المثمرة بدل خراج الوظيفة. وحدد كمية الضريبة «وأما النخل والكرم والرطاب والبساتين فعلى الثلث»^(٣٢٧). وقد دافع أبو يوسف عن اقتراح هذه التعديلات في نظام عمر بن الخطاب قائلاً: «وقد كان عمر وهو الذي جعل الخراج عليهم يسأل عنهم: أيطيقون ذلك أم لا، وتقدم في أن لا يكلفوا فوق طاقتهم»^(٣٢٨).

- واقترح إلغاء الرسوم الإضافية، ومساعدة الحكومة للمزارع في كرى القنوات الرئيسة^(٣٢٩).

على أنه ليس هناك ما يدل على أن الرشيد طبق نصائح أبي يوسف خارج السواد، لأن قلّة مراقبته للعمال (وإن كان يميل إلى العدل) أفسحت لهم المجال لجمع الأموال والإثراء على حساب الرعية كما فعل علي بن عيسى بن ماهان الذي بلغت مصادراته بعد توليته خراسان لعشر سنين ثمانين مليوناً من الدراهم^(٣٣٠). ولكنه متى تأكد من ظلم الولاة عزلهم كما فعل بعلي بن عيسى وبوالي مصر موسى بن عيسى الهاشمي بعد أن «كثر التظلم منه واتصلت السعاليات به»^(٣٣١). أما في السواد

(٣٢٦) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣.

(٣٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٤-٨٥.

(٣٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٣٠) ويقول أنه ظلم الناس وعسر عليهم - وأنه «وتر أشرافها وأخذ أموالهم واستخف برجالهم».

انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣١٥ و٣٢٤.

(٣٣١) الجهني، الوزراء والكتاب، ص ٢١٧.

فقد أنقص الرشيد مقدار الخراج سنة ١٧٢ هـ بحذف «العشر الذي كان يؤخذ بعد النصف»^(٣٣٢).

واستمرت جباية الخراج في السواد على النصف حتى سنة ٢٠٤ هـ حين جعل المأمون «مقاسمة أهل السواد بالخمسين ٥/٢ بدل النصف»^(٣٣٣). ويظهر أن المأمون اهتم بتخفيف وطأة الخراج (وإن كانت دوافعه سياسية)، إذ أنه «حط عن خراسان ربع الخراج»^(٣٣٤). كما أن عامله عبد الله بن طاهر في محاولته لتهدئة الحال في الشام «حط عن بعضها الخراج» حوالي سنة ٢١٠ هـ^(٣٣٥). وفي سنة ٢١٤ هـ، أقام المأمون بدمشق لمسح أراضي الشام، وجاء بالمساح من العراق والأهواز والري «فعدل أرضها (دمشق والأردن) الخراجية وحمل كل أرض ما تستحقه»، وفي سنة ٢١٨ هـ أوصى عماله في الشام «بحسن السيرة وتخفيف المؤونة، وكف الأذى»^(٣٣٦).

- أما المساوي المتعلقة بطرق الجباية فكانت متعددة، وقد أكثر أبو يوسف من التنبيه على عسف الجباة. فمن المساوي «حزر» ما في البيادر فتقدر بأكثر من محتوياتها الحقيقية، وعندئذ «يأخذون بنقائص الحزر». ونبه أبو يوسف إلى أنه «في هذا إهلاك لأهل الخراج وخراب للبلاد. وكان العامل أحياناً يدعي على أهل الخراج ضياع غلة فيأخذ بذلك السبب أكثر من الشرط». وكان العامل أحياناً يكيل الحاصل بعد الدوس «ثم يدعه في البيادر الشهر والشهرين، ثم يقاسمهم (أي أهل الخراج) فيكيله ثانية فإن نقص عن الكيل الأول قال: أوفوني، وأخذ منهم ما ليس له»^(٣٣٧). ويشير أبو يوسف إلى سوء تصرف أعوان جباة الخراج الذين قد يكونون «ليسوا بأبرار ولا صالحين يستعين بهم (العامل) ويوجههم في أعماله، يقتضي بذلك الذمات، فليس يحفظون ما يוכלون بحفظه، ولا ينصفون من يعاملون، إنما مذهبهم أخذ شيء، من الخراج كان أو من أموال الرعية، ثم أنهم يأخذون ذلك .. بالعسف والظلم والتعدي»^(٣٣٨). وكان أعوان العمال أحياناً يطالبون بأجور

(٣٣٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٣٦.

(٣٣٣) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٦٢.

(٣٣٤) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٢٧٩.

(٣٣٥) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٤٦٠.

(٣٣٦) محاضرات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٢٥ - ١٩٥٤، ج ٣ (دمشق: المجمع،

[١٩٥٤])، ج ١، ص ٤٩ - ٥٠.

(٣٣٧) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٣٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

خاصة «فإن لم يعطه (الزارع) ضربه وعسفه وساق البقر والغنم ومن أمكنه من ضعفاء المزارعين حتى يأخذ ذلك ظلماً وعدواناً» (٣٣٩).

ومن مساوئ وضع الخراج، جباية الضريبة قبل نضج الزرع. يروي المقرئ بن نقلاً عن كتاب ضائع وهو «أخبار أمير المؤمنين المعتضد بالله، لأبي الحسين عبد الله بن أحمد بن أبي طاهر» رواية عن أحد جلساء المتوكل، أن هذا الخليفة «مرّ بزراع فرآه أخضر، فقال (جليسه): يا علي، إن الزرع أخضر بعد ما أدرك، وقد استأذني عبيد الله بن يحيى في استفتاح الخراج، فكيف كانت الفرس تستفتح الخراج في النوروز والزرع لم يدرك بعد؟ قال: فقلت له: ليس يجري الأمر اليوم على ما كان يجري عليه أيام الفرس.. لأنها كانت تكبس في كل مائة وعشرين سنة شهراً. وكان النوروز إذا تقدم شهراً وصار في خمس من حزيران، كبست ذلك الشهر فصار في خمس من أيار وأسقطت شهراً وردته إلى خمس من حزيران، فكان لا يتجاوز هذا. فلما تقلد العراق خالد بن عبد الله القسري وحضر الوقت الذي تكبس فيه الفرس منعها من ذلك، وقال: هذا هو الشيء الذي نهى الله عنه، وأنا لا أطلقه حتى أستأذن فيه أمير المؤمنين، فبذلوا على ذلك ما لا جليلاً فامتنع عليهم من قبوله، وكتب إلى هشام بن عبد الملك يعرفه ذلك.. فأمر بمنعهم من ذلك، فلما امتنعوا من الكبس تقدم النوروز تقدماً شديداً حتى صار يقع في نيسان والزرع كله أخضر» (٣٤٠).

ويضيف البيروني: «فلما كان أيام الرشيد اجتمعوا إلى يحيى بن خالد بن برمك وسألوه أن يؤخر النوروز نحو الشهرين، فعزم على ذلك فتكلم أعداؤه فيه، وقالوا أنه يتعصب للمجوسية فأضرب عن ذلك»، وبقي الحال حتى زمن المتوكل، حين أخبر «أن هذا قد أضر بالناس فهم يقترضون ويتسلفون ويجلون عن أوطانهم وكثرت شكاياتهم وظلمهم». عندئذ أمر المتوكل جليسه (أو أحد الموابذة على قول البيروني) «فاعمل لهذا.. عملاً ترد النوروز فيه إلى وقته الذي كان فيه في أيام الفرس، وعرف بذلك عبيد الله بن يحيى وأذ إليه رسالة مني في أنه يجعل استفتاح الخراج فيه..» وعندما أخبر الجليس الوزير بالأمر، قال الوزير «يا أبا الحسن، قد والله فرجت عني وعن الناس وعملت كثيراً يعظم ثوابك عليه، وكسبت لأمر المؤمنين أجراً وشكراً». فعمل إحصاء لمقدار الكبس، فأخر وقت جباية الخراج من

(٣٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٣٤٠) المقرئ بن، الخطط المقرئية المسماة بالمواظظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ٢، ص ٧٦١-٧٦٢.

نيسان/ أبريل إلى خمس من حزيران/ يونيو (المقريري) أو سبعة عشر منه (البيروني)، وأنشئ كتاب إلى النواحي بالأمر، وذلك في محرم سنة ٢٤٣هـ، فقال البحري في ذلك قصيدة يمدح فيها المتوكل ويقول:

إنَّ يومَ النوروزِ وقد عاد للعهد الذي كان سئهُ أردشيرُ
أنتَ حوَلته إلى الحالة الأولى وقد كان حائراً يستديرُ
فافتتحت الخراجَ فيه فللأمة في ذاك مرفقٌ مذكورُ
منهم الحمدُ والثناء، ومنكَ العدلُ فيهم والنائلُ المشكورُ
ولكن المتوكل قتل «ولم يتم ما دبر حتى قام المعتضد (٢٧٩ - ٢٨٩هـ)»^(٣٤١).

أما في مصر فقد اتبع كبس السنوات طوال العصر العباسي الأول^(٣٤٢).

وكان أهل الخراج يعاملون أحياناً معاملة قاسية، إذ أنهم حتى مجيء المهدي إلى الخلافة كانوا «يعذبون بصنوف من العذاب من السباع والزنابير والسنانير.. فلما تقلد (المهدي) الخلافة شاور محمداً بن مسلم فيهم، فقال له محمد: «يا أمير المؤمنين هذا موقف له ما بعده، وهم غرماء المسلمين فالواجب أن يطالبوا مطالبة الغرماء»، وعندئذ أمر الخليفة وزيره «بالكتاب إلى جميع العمال برفع العذاب عن أهل الخراج»^(٣٤٣). ولكن يظهر أن هذا لم يدم طويلاً إذ قال أبو يوسف يخاطب الرشيد: «فإنه بلغني أنهم (أي الجباة) يقيمون أهل الخراج في الشمس ويضربونهم بالضرب الشديد ويعلقون عليهم الجرار، ويقيدونهم بما يمنعهم من الصلاة، وهذا عظيم عند الله، شنيع في الإسلام»^(٣٤٤).

ومن النواذر التي يذكرها المقريري أنه ولي خراج مصر سنة ١٧٨هـ عامل ضمن جباية الخراج كله «بلا سوط ولا عصا»^(٣٤٥). ولدينا أخبار عن تعذيب دافعي الخراج في عهد الرشيد حتى سنة ١٨٤هـ إذ أمر الخليفة برفع العذاب

(٣٤١) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٦٢-٧٦٣، وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*، تحقيق ادوارد ساخو (ليبزك: [د. ن.], ١٨٧٨).

(٣٤٢) المقريري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٦٢-٧٦٣.

(٣٤٣) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ١٤٢-١٤٣.

(٣٤٤) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٠٩.

(٣٤٥) المقريري، الخطط المقريرية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ١، ص ٢٣٥.

عنهم^(٣٤٦). ولكن أثر هذا كان وقتياً، إذ رجع الجباة إلى طرقهم، واستمر التعذيب في زمن المأمون. إذ يصف ديونيسيوس التلمحري جباة الخراج في العراق حوالي عام ٢٠٠هـ/ ٨١٥م بأنهم «قوم من العراق والبصرة والعاقولا، وهم عتاة ليس في قلوبهم رحمة ولا إيمان، شر من الأفاعي، يضربون الناس ويحبسونهم ويعلقون الرجل البدين من ذراع واحدة حتى يكاد يموت»^(٣٤٧).

- ومن المساوي، ضمان الخراج في منطقة ما، من قبل أفراد يدفعون قدراً معيناً من المال وتطلق أيديهم في الجباية. يروي الفضل بن يحيى البرمكي أن أباه «كان تَضَمَّنَ فارس من المهدي فحل عليه ألف ألف درهم»^(٣٤٨). وقد حذر أبو يوسف من هذا وشرح أثره، قائلاً: «ورأيت أن لا تقبل (تضمن) شيئاً من السواد ولا غير السواد من البلاد، فإن المتقبل إن كان في قبالة فضل عن الخراج وحمل عليهم وظلمهم وأخذهم بما يحجف بهم ليسلم مما دخل فيه، وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية، والمتقبل لا يبالي بهلاكهم بصلاح أمره في قبالة، ولعله إن يستفضل بعدما يتقبل به فضلاً كثيراً، وليس يمكن ذلك إلا بشدة منه على الرعية وضرب لهم شديد وإقامة لهم في الشمس وتعليق الحجارة في الأعناق، وعذاب عظيم ينال أهل الخراج»^(٣٤٩).

وكان الضمان متبعاً بصورة خاصة خارج العراق، فبعد اضطرابات سنة ١٨٣هـ في مصر «خرج ليث (والي مصر) إلى الرشيد وسأله أن يبعث معه بالجيش فإنه لا يقدر على استخراج الخراج من أهل الأحواف إلا بجيش، فرفع محفوظ بن سليمان أنه يضمن خراج مصر عن آخره بغير سوط ولا عصا، فولاه الرشيد الخراج»^(٣٥٠). ويظهر أن نظام الضمان كان شائعاً في مصر خاصة، يقول المقرئزي «إن متولي خراج مصر كان يجلس في جامع عمرو بن العاص من الفسطاط في الوقت الذي تنهياً فيه قبالة الأراضي، وقد اجتمع الناس في القرى والمدن فيقوم رجل ينادي على البلاد صفقات صفقات، وكتاب الخراج بين يدي متولي الخراج يكتبون ما انتهى إليه مبالغ الكور والصفقات على من يتقبلها من

(٣٤٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤١٥.

(٣٤٧) نقله: متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ١٢٢٢.

(٣٤٨) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٩٧.

(٣٤٩) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٠٥.

(٣٥٠) المقرئزي، الخطط المقرئزية المسماة بالمواظظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار

إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ١، ص ٢٣٥.

الناس. وكانت البلاد يتقبلها متقبلوها بالأربع سنين لأجل الظمأ أو الاستيجار وغير ذلك، فإذا انقضى هذا الأمر خرج كل من كان تقبل أرضاً وضمها إلى ناحيته، فيتولى زراعتها وإصلاح جسورها وسائر وجوه أعمالها بنفسه وأهله ومن ينتدبه لذلك، ويحمل ما عليه من الخراج إبانة على أقساط ويحسب له من مبلغ قبالة وضمائه لتلك الأراضي ما ينفق على عمارة جسورها وسد ترعها وحفر خلجها بضرابة مقدرة في ديوان الخراج، ويتأخر من مبلغ الخراج في كل سنة من جهات الضمان والمتقبلين»^(٣٥١). ولم ينتشر نظام الضمان في العراق إلا في أواخر القرن الثالث الهجري وفي القرن الرابع^(٣٥٢).

وهناك نوع ثان من الضمان، وهو أن يضمن رجل موسر عن أهل المنطقة خراجها، برضى منهم، فذلك يستحسنه أبو يوسف، على أن يعين الخليفة مع الضامن أميناً «من قبل بيت المال يوثق بدينه وأمانته، ويجري عليه من بيت المال»^(٣٥٣). وهذا الضمان يطلق عليه لفظ الإيغار^(٣٥٤).

ولما كان العراق مركز الخلافة، فإن مساوئ الجباية فيه كانت أقل منها في الولايات. ولنضرب لذلك مثلاً مصر خاصة إذ أن المقرئ يضرِب أمثلة عديدة من عسف الولاة العباسيين فيها؛ ففي سنة ١٧٧هـ ولي اسحاق بن سليمان بن علي الصلات والخراج «فكشف أمر الخراج وزاد على المزارعين زيادة أجحفت بهم فخرج عليه أهل الخوف فحاربهم»^(٣٥٥). وفي سنة ١٨٢هـ، ثار أهل الخوف «ومنعوا الخراج»^(٣٥٦). وفي سنة ١٩٠هـ «خرج أهل الخوف وامتنعوا عن أداء الخراج»^(٣٥٧). وفي سنة ١٩٨هـ ولي العباس بن موسى بن عيسى بن موسى بن محمد من قبل المأمون على الصلات والخراج «وتحامل على الرعية وعسفها وتهدد الجميع

(٣٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٩.

(٣٥٢) انظر: أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*، ويليهِ الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، [حرره مع ملاحظات ومفردات هـ. ف. آدمروزل] (بيروت: مطبعة الآباء الكاثوليكين، ١٩٠٤)، ص ١٠ - ١١.

(٣٥٣) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٠٦.

(٣٥٤) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨هـ/١٩٣٨ - ١٩٣٩م)، ج ٥، ص ٥٣، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، كتاب مفاتيح العلوم، نشره فان فلوطن (لندن: [مطبعة بريل]، ١٨٩٥)، ص ٦٠.

(٣٥٥) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظع والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها ويإقليمها، ج ١، ص ٨٥٤.

(٣٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥٤.

(٣٥٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥٥.

فثاروا^(٣٥٨). وفي سنة ٢١٣هـ ولي الأمير أبو اسحق المعتصم على مصر «وجعل على الخراج صالح بن شيرزاد فظلم الناس وزاد عليهم في خراجهم، فانتفض أهل أسفل الصعيد»، واستمرت الثورة حتى بلغت أوجها سنة ٢١٦هـ حين ولي عيسى بن منصور (من قبل أبي إسحق) على الصلوات «فانتفضت أسفل الأرض عربها وقبظها في جمادى الأولى وأخرجوا العمال لسوء سيرتهم وخلعوا الطاعة» واضطر المأمون إلى المجيء بنفسه (١٠ محرم سنة ٢١٧هـ) «فسخط على عيسى وحل لواءه... ونسب الحدث إلى عماله وأوقع بأهل الفساد وسبى القبط وقتل مقاتلتهم»^(٣٥٩). وتتضح نظرته إلى الثوار من قوله «هؤلاء كفار لهم ذمة إذا ظلموا تظلموا وليس لهم أن يستنصروا بأسيا فهم»^(٣٦٠). وهكذا صارت مصر بؤرة للثورات لسوء تصرف العمال وظلمهم في الجباية.

وفي ولاية فارس كان الخراج ثقيلاً؛ يقول المقدسي قرأت في كتاب بخزانة عضد الدولة: «أهل فارس أنجع الناس بطاعة السلطان وأصبرهم على الظلم وأثقلهم خراجاً، وأذلهم نفوساً، وفيه: أهل فارس لم يعرفوا عدلاً قط»^(٣٦١). ويقول في معرض الحديث عن فارس: «ولا تسأل عن ثقل الضرائب وكثرتها»^(٣٦٢). وكان فيها عدد واسع من النبلاء الإقطاعيين ممن يمتلكون أراضي واسعة، إذ يقول المقدسي «وأكثر الضياع (بها) مقتطعة»^(٣٦٣). فاجتمع عسف النبلاء إلى ظلم الجباة. وكان مقدار الخراج فيها يعتمد على طريقة السقي، فخارج ما يسقى بآلة يبلغ ثلثي ما يسقى سيحاً، «والبخوس خراجه ثلث السيح»^(٣٦٤).

- وقد دفع الظلم في الجباية بعض المزارعين إلى الاحتماء باسم أحد كبار رجال الدولة كالوزير، ويدفع له مقابل ذلك مقداراً من المال في السنة، وهذا ما يدعى بـ «الإلجاء». جاء في الجهشيارى (على لسان أردشير بن سابور) وفي ابن أبي

(٣٥٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥٧.

(٣٥٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥٩.

(٣٦٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٦٦.

(٣٦١) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٣ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٧)، ص ٤٤٨.

(٣٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٥١.

(٣٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٢١.

(٣٦٤) الاصلطخري، كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد بن سهل البلخي، ص ١٥٧ - ١٥٩، ومنتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٢٠٦.

الحديد: «أن من أهل الخراج من يلجئ أرضه وضياعه إلى خاصة الملك وبطانته لأحد أمرين: إما الامتناع من جور العمال وظلم الولاة فتلك منزلة ينظر بها سوء أثر العمال. وإما لدفع ما يلزمهم من الحق والكسر له»^(٣٦٥). ويعطي الجهشيارى مثلاً واضحاً للإلجاء إذ يقول: «جاء رجل من أهل الأهواز إلى أبي أيوب (المورياني) وهو وزير (المنصور) فقال له: إن ضيعتي بالأهواز قد حمل علي فيها العمال، فإن رأى الوزير أن يعيرني اسمه أجعله عليها وأحمل إليه كل سنة مائة ألف درهم! فقال وقد وهبت لك اسمي فافعل ما بدا لك»، وفي العام التالي «أحضر الرجل المال ودخل على أبي أيوب.. وأعلمه أنه قد انتفع باسمه، وأنه قد حمل المال..» فسر أبو أيوب كثيراً^(٣٦٦).

ويذكر الاصطخري: «وبفارس ضياع ألجأها أربابها إلى الكبراء من حاشية السلطان بالعراق فهي تجري بأسمائهم، وخفف عنهم الربع فهي بأيدي أهلها بأسماء يتوارثونها ويتبايعونها»^(٣٦٧).

ولا بد من الإشارة إلى صنف خاص من الأراضي كانت تدفع ضرائب خاصة، وهي أراضي بعض كبار أهل الضياع والدهاقين الذين عقد أجدادهم عقوداً خاصة مع العرب عند الفتح ويدفعون بموجبها مقداراً معيناً من الخراج لا يتغير، وكان ذلك بصورة خاصة في فارس وخراسان^(٣٦٨).

- وهناك «الضياع السلطانية» أو «ضياع الخلافة»^(٣٦٩) وهي واسعة ومتفرقة في مختلف أراضي الخلافة كالعراق والشام ومصر^(٣٧٠) وطبرستان واليماة^(٣٧١) وخراسان وفارس^(٣٧٢)، وأنشئ لها ديوان الضياع^(٣٧٣).

(٣٦٥) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٧، ومحاضرات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٢٥ - ١٩٥٤، ج ٢، ص ٥٦.

(٣٦٦) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٣٦٧) الاصطخري، كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد بن سهل البلخي، ص ١٥٨.

(٣٦٨) بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٦٥ - ٦٦.

(٣٦٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٤.

(٣٧٠) قدامة بن جعفر، الخراج، ص ١٧٠.

(٣٧١) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٩٠، والتنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ١، ص ٥٢.

(٣٧٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ١٧٦.

(٣٧٣) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٢٥.

وكانت هذه الضياع تعطى بالمزارة حسب اتفاق يعقد بين الزارع والديوان. ذكر الاصطخري في حديثه عن فارس أن «الضياع السلطانية خارجة عن المساحة وإنما تؤخذ من السلطان بالمقاسمة أو المقاطعة»^(٣٧٤).

وأصل ضياع الخلافة، أراضي الأمويين التي صادرها بنو العباس عند مجيئهم إلى الحكم^(٣٧٥)، ثم توسعت تدريجياً بطرق مختلفة، نذكر أمثله منها: يقول البلاذري: «أحب المنصور أن يستخرج ضيعة من البطيحة، فأمر باستخراج السبيطة (أي تخفيف المياه التي تغمرها) فاستخرجت له»^(٣٧٦)، ويقول في محل آخر: «حدثني بعض أهل العلم بضياع البصرة، قال: كان أهل الشيعية من الفرات جعلوها لعلي بن الرشيد.. في خلافة الرشيد على أن يكونوا مزارعين له ويخفف مقاسمتهم فيها، فجعلت عشرية من الصدقة، وقاسم أهلها على ما رضوا به»^(٣٧٧).

وأخذ العباسيون ضياع السيين من أولاد مسلمة بن عبد الملك وأقطعوها لداود بن علي، ثم «ابتيع ذلك من ورثته فيما بعد فصار في عداد الضياع السلطانية»^(٣٧٨). ومثل آخر، الضياع المسماة بإيغار يقطين وقصتها «أن يقطين صاحب الدعوة أوغرت له ضياع من عدة طساسيج، ثم صار ذلك إلى السلطان فنسب إلى إيغار يقطين»^(٣٧٩).

وكان بعض الضياع يجعل أحياناً وقف ذرية، فقد «وقف المعتصم على ولده بعض ضياع اليمامة»^(٣٨٠).

- كانت بعض الأراضي تدفع العشر فقط. فالأراضي المحيطة بالبصرة كانت عشرية، لأن «ضياع البصرة إحياء موات في الإسلام»^(٣٨١). ويشير ابن

(٣٧٤) الاصطخري، كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد بن سهل البلخي، ص ١٥٨.

(٣٧٥) قدامة بن جعفر، الحراج، ص ١٧٠، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦٨.

(٣٧٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٧١.

(٣٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٧١.

(٣٧٨) قدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ١٧٠؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٦٨. وكان شراء أراضي السيين قبل خلافة المأمون. انظر: الجهشاري، الوزراء والكتاب، ص ٣٠٦.

(٣٧٩) قدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٣٨٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ٢٣٢.

(٣٨١) الاصطخري، كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد بن سهل

البلخي، ص ٨٢، وابن حوقل، المسالك والممالك، ص ٢١٣.

خرداذية إلى أن أراضى «السيين» وأراضى الوقف فى السواد كانت عشريّة (٣٨٢). وكانت أراضى القطائع أو الإقطاعات عشريّة، تدفع «عشر ما يكال» فى مناطق المقاسمة، والعشر النقدي فى مناطق خراج الوظيفة (٣٨٣). وهذه الأراضى من الصوافى (٣٨٤).

ويقول أبو يوسف «وإنما يؤخذ العشر لما يلزم صاحب الإقطاع من المؤونة فى حفر الأنهار والبيوت وعمل الأرض» (٣٨٥). وقد قدّر أبو يوسف وارد هذه الإقطاعات فى السواد بأربعة ملايين درهم سنوياً (٣٨٦). وذكر قدامة أن «صدقات البصرة (أي أعشار منتوجات أراضيتها) ترتفع فى السنة ستة آلاف ألف درهم» حسب معدل سنة ٢٠٤هـ (٣٨٧).

وهناك أراض نقلت من الخراج إلى العشر، يذكر البلاذري «وبالفراة أرضون أسلم عليها أهلها حين دخلها المسلمون، وأرضون خرجت من أيدي أهلها إلى قوم مسلمين بهبات وغير ذلك من أسباب الملك فصيرت عشريّة وكانت خراجية، فردها الحجاج إلى الخراج، ثم ردها عمر بن عبد العزيز إلى الصدقة»، ثم أرجعت بعده إلى الخراج حتى جاء المهدي وجعلها كلها من أراضى الصدقة (٣٨٨).

ويروي الطبري فى حوادث سنة ٢٤١هـ أن المتوكل «جعل كورة شمشاط عشراً ونقلهم من الخراج إلى العشر وأخرج بذلك كتاباً» (٣٨٩).

(٣٨٢) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذية، كتاب المسالك والممالك = *Kitab al-Masalik wa'l-mamalik*، باعثناء ميخائيل جان دوغويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (لیدن: مطبعة بريل، ١٣٠٦هـ/ [١٨٨٨م])، ص ١٢.

(٣٨٣) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٢.

(٣٨٤) أما الصوافى فى السواد فأصلها أراضى كسرى والبيت الساساني المالك، وأوقاف البريد وأوقاف بيوت النيران، والآجام، وأراضى قتلى الحرب عند الفتح الإسلامى ومغايض الماء والمستنقعات «البطيحة» وأراضى من هرب من أهل البلاد أثناء الفتح الإسلامى. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢ - ٢٧٣؛ ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ١٩٩؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٢، ص ٤٠٧، وأبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٥٧.

(٣٨٥) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣٨٦) المصدر نفسه، ص ٥٧، وفيه سبعة آلاف ألف.

(٣٨٧) قدامة بن جعفر، الخراج، ص ٢٥١.

(٣٨٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣١٨.

(٣٨٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ٢٠٣.

٣ - الجزية

سارت جباية الجزية في السواد على ستة عمر بن الخطاب (١٣ - ٢٣هـ/ ٦٣٤ - ٦٤٤م). وقد سار العباسيون عليها، يذكر ديونيسيوس (حوالي ٢٠٠هـ) أنه بحسب قانون العراق يدفع الغني ٤٨ درهماً، والمتوسط ٢٤ درهماً، والفقير ١٢ درهماً^(٣٩٠).

كما أن شروط الجزية التي يذكرها الفقهاء كانت متبعة (نظرياً) لدى الخلفاء. فجاء في عهد عن الخليفة الطائع بتاريخ ٣٦٦ هـ «وإلى جباة جهاجم أهل الذمة أن يأخذوا منهم الجزية، بحسب منازلهم في الأموال وذات أيديهم في الأعمال، وعلى الطبقات المطبقة فيها والحدود المحدودة المعهودة لها، ولا يأخذوها من النساء، ولا ممن لم يبلغ الحلم من الرجال، ولا من ذي سن عالية، ولا ذي عاهة بادية، ولا فقير معدم، ولا مترهب متبتل»^(٣٩١). وجاء في عهد آخر «وأن يراعيهم حتى يمثلوا ويمنهم حتى يغيروا»^(٣٩٢). وهذه العهود وإن كانت متأخرة تنطبق على نظرة الخلفاء في العصر العباسي الأول.

ولكن جباية الجزية كانت تترك غالباً إلى العمال فيسيئون التصرف ويعسفون. نصح أبو يوسف الرشيد «أن لا يضرب أحد من أهل الذمة في استيذائهم الجزية، ولا يقاموا في الشمس ولا غيرها، ولا يجعل عليهم في أبدانهم شيء من المكاره، ولكن يرفق بهم، ويحبسون حتى يؤدوا ما عليهم، ولا يخرجون من الحبس حتى تستوفي منهم الجزية»^(٣٩٣). وفوق هذا التعذيب، كان الجباة أحياناً يأخذون من أهل الذمة «شيئاً من أموالهم» دون حق، ويكلفونهم «فوق طاقتهم»^(٣٩٤)؛ ومن أمثلة الظلم والتفريط في الجزية ما يرويه ديونيسيوس الذي زار مصر حوالي عام ٢٠٠هـ، عن مدينة تنيس المشهورة بصناعة النسيج، إذ يقول: «ومع أن مدينة تنيس عامرة بالسكان كثيرة الكنائس، فإني لم أر من البؤس في بلد أكثر من بؤس أهلها، وقد سألتهم عن مصدر هذا البؤس

(٣٩٠) ديونيسيوس، نقلاً عن: متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٧٦.

(٣٩١) إبراهيم بن هلال الصابي، رسائل الصابي، نقحه وعلق حواشيه شكيب أرسلان (بعبدا، لبنان:

المطبعة العثمانية، ١٨٩٨)، ج ١، ص ١١٢.

(٣٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩ - ١٤١.

(٣٩٣) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٢٣.

(٣٩٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

فأجابوا: «إن مدينتنا محاطة بالماء فلا نستطيع زرعاً ولا تربية ماشية والماء الذي نشربه يجلب لنا من بعيد، ونشتري الحرة منه بأربعة دراهم، ولا شغل لنا سوى نسيج الكتان، فنساؤنا تغزله ونحن ننسجه، ونعطى على ذلك نصف درهم في اليوم من تجار الأقمشة، ومن أن أجرتنا لا تكفي لإطعام كلابنا، فإن على كل منا أن يدفع ضريبة مقدارها خمسة دنائير، وفي ذلك نضرب ونسجن ونلزم بإعطاء أبنائنا وبناتنا رهائن فيلزمون بالعمل كالعبيد سنتين لأجل كل دينار، ولو ولدت عندهم امرأة أو بنت طفلاً فإنهم يأخذون قسمنا بألا نطالب به، وقد يحدث أن تحل ضرائب جديدة قبل إطلاق هؤلاء النساء»^(٣٩٥).

ثم أن المتوكل الذي كان شديداً على أهل الذمة «أمر.. بأخذ العشر من منازل أهل الذمة» علاوة على الجزية في سنة ٢٣٥هـ^(٣٩٦).

وكانت جزية القرية أو المنطقة تضمن أحياناً من قبل أحد مثرىها أو رؤسائها. بأن يدفع مقداراً معيناً للجزية، وله أن يجبي الجزية بعد ذلك^(٣٩٧).

ويذكر قدامة أن جزية أهل الذمة في بغداد بعبارة سنة ٢٠٤هـ بلغت ٢٠٠,٠٠٠ درهم سنوياً^(٣٩٨).

لم يكن التقويم المراعى في جباية الجزية أو الجوالي واحداً «لأن الجوالي (بسر من رأى) ومدينة السلام وقصب المدن المشهورة كانت تجبى على شهور الأهلة، وما كان من جاجم أهل القرى.. كان يجبى على شهور الشمس». واستمر هذا حتى زمن المتوكل إذ «نقل سنة ٢٤١هـ إلى سنة ٢٤٢هـ «وعندئذ جبيت «الجوالي والصدقات لسنة ٢٤١ وسنة ٢٤٢ في وقت واحد»، ومعنى ذلك دفع جوالي سنة إضافية «ولذا جددت الكتب إلى العمال بأن تكون حساباتهم للجوالي على شهور الأهلة فجرى الأمر على ذلك»^(٣٩٩).

٤ - الصدقات

بالإضافة إلى عشور الزروع، كانت الصدقات تجبى على المواشي حسب

(٣٩٥) نقله: متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٧٦.

(٣٩٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٦.

(٣٩٧) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ١٧٢.

(٣٩٨) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٢٤.

(٣٩٩) قدامة بن جعفر، الخراج، ص ١٨٤.

الأسس التي شرحها الفقهاء^(٤٠٠). وكانت جباية الصدقات تترك عادة إلى عمال الخراج^(٤٠١)، الذين لم يكونوا يحسنون التصرف دائماً، قال أبو يوسف: «وقد بلغني أن عمال الخراج يبعثون رجالاً من قبلهم في الصدقات فيظلمون ويعسفون ويأتون ما لا يحل ولا يسمع». ولذا اقترح أبو يوسف على الخليفة تعيين موظف خاص للصدقات «في جميع البلدان، ومره فليوجه فيها أقواماً يرتضيهم ويسأل عن مذاهبهم وطرائقهم وأماناتهم يجمعون إليه صدقات البلدان»^(٤٠٢). وقد كان لجباية الصدقات أحياناً عمال خاصون^(٤٠٣).

٥ - ضرائب أخرى

ومن موارد بيت المال أخماس المعادن، كمعادن الذهب على حدود الحبشة فإنها كانت تستثمر ويدفع عنها الخمس إلى بيت المال حتى زمن المتوكل إذ طرد البجة أصحاب المناجم وأرهبهم «فانقطع بذلك ما كان يؤخذ للسلطان بحق الخمس من الذهب والفضة والجواهر الذي يستخرج من المعادن»، ولكن المتوكل دحر الجبة فرجع المسلمون إلى استثمار هذه المناجم^(٤٠٤)، ومنها الركاز والمال المدفون من دفائن الجاهلية، وخمس سيب البحر مما يقذف به ويستخرج منه مثل العنبر، ومنها أثمان الآباق من العبيد، وما يؤخذ من اللصوص من الأموال والأمتعة إذا لم يأت لذلك طالب يستحقه، ومنها ما يؤخذ من موارث من يموت ولا يخلف وارثاً له^(٤٠٥).

(٤٠٠) المقريزي، الخطط المقيزية المسماة بالمواظف والاعتبار يذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها ويقتضيها، ج ١، ص ٧٦٦.
(٤٠١) لا عمل لذكرها هنا. انظر: أبو بكر الصولي، أدب الكتاب، ص ١٩٩ - ٢٠٠؛ الصلي، رسائل الصلي، ج ١، ص ١١١ و ١٣٩ - ١٤٠؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٠٩، ١١٢ - ١١٦ و ١٤٦؛ أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، باعثناء جوينبول (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٩٦)، ص ٨١، ٨٤ و ١٢٦؛ ابن سلام، الأموال، ص ٤٦٣ - ٥٣٣؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٧٦ وما بعدها؛ A. Duri, «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century», (Ph. D Thesis, University of London, School of Oriental and African Studies, [n. d.]), pp. 203-205, and N. P. Agnides, Mohammedan Theories of Finance (New York: [n. pb.], 1911), p. 244 ff.

(٤٠٢) أحمد زكي صفوت، جهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، ٤ ج (القاهرة: الباي، ١٩٣٧ - [١٩٣٨])، ج ٣، ص ١٥٢.

(٤٠٣) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٠٧.

(٤٠٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ٢٠٣ - ٢٠٦.

(٤٠٥) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ١٨٩، نقلاً عن مخطوطة لقدامة.

وكذلك كانت تؤخذ ضرائب على الصادرات. ونص الفقهاء على ضرورة وجود مسالح للإمام على المواضع التي تنفذ إلى بلاد الشرك يدققون أمتعة التجار، ويمنعون احتمال إرسال رسائل تضر بمصلحة الإسلام^(٤٠٦).

وهناك ضرائب أخرى جديدة ليس لها ذكر عند الفقهاء، ولكن هذه الضرائب لم تكن كثيرة في العصر العباسي الأول، بل زادت بعد قتل المتوكل بتأثير زيادة الترف، وكثرة النفقات، وقلة الجباية وصغر المملكة وضعف السلطة المركزية؛ ومن هذه الضرائب ضريبة الأسواق، «ولم يضع المنصور على الأسواق غلة حتى مات، فلما استخلف المهدي أشار عليه أبو عبيد الله بذلك فأمر فوضع على الخوانيت الخراج وكان ذلك سنة ١٦٧هـ (١٦٧هـ/٨٧٣م)»^(٤٠٧). وضريبة الأسواق جزء من المستغلات، وهي «تربة أسواق وغير أسواق أبنتها للناس ويؤدون أجرة الأرض والطواحين للسلطان»^(٤٠٨). يقول اليعقوبي: «وبلغ أجرة الأسواق ببغداد جميعاً مع ربح البطريق وما اتصل بها في كل سنة (توفي اليعقوبي سنة ٢٦٤هـ) اثني عشر ألف ألف درهم»^(٤٠٩). ويقول إنه بلغت غلات سُر من رأى ومستغلاتها وأسواقها عشرة آلاف ألف درهم في السنة»^(٤١٠). وهذا يدل على أن المستغلات أصبحت مورداً لا بأس به للخزينة. وفي فارس كانت الطواحين احتكاراً للسلطان، وكذلك أجرة الدور الذي يعمل فيها ماء الورد^(٤١١). وفي مدن فارس كانت أراضي الأسواق وشوارعها ملكاً للحكومة تأخذ عنها أجراً^(٤١٢).

ثم المكس: وهي ضريبة كانت تؤخذ على السفن الواردة في البحر إلى البصرة حين أنشئت محلات خاصة (المراسد) لجباية هذه الضريبة^(٤١٣). وكان التجار القادمون من الهند والصين يدفعون الضريبة قدرها العشر^(٤١٤)، وهذا ما

(٤٠٦) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٨٨.

(٤٠٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، مناقب بغداد، عني بتصحيحه محمد بهجة الأثري (بغداد: مطبعة دار السلام، ١٣٤٢هـ/١٩٢٣م)، ص ١٣ - ١٤.

(٤٠٨) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٢، ص ٨٤، والاصطخري، المسالك والممالك، ص ١٥٨.

(٤٠٩) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان (التجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٣٩)، ص ٢٢.

(٤١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٤١١) الاصطخري، المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٤١٢) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٢٠٦.

(٤١٣) الخوارزمي، كتاب مفاتيح العلوم، ج ٣، ص ٢٠٨.

(٤١٤) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٨٣.

يسمى بأعشار السفن، وأسقطت هذه الضريبة زمن الواصل؛ يقول الطبري إنه في سنة ٢٣٢هـ: «أمر الواصل بترك جباية أعشار سفن البحر»^(٤١٥)، ويؤيده اليعقوبي^(٤١٦). ولم تكن هذه الضريبة مهمة في العصر العباسي الأول، ولكن أهميتها زادت في العصر العباسي الثاني فبلغ واردة في قائمة علي بن عيسى لسنة ٣٠٦هـ ٢٢,٣٧٥ ديناراً في السنة (١٠). ومن الموارد الإضافية الأحداث، وهي الغرامات التي تأخذها الشرطة عن الجنايات^(٤١٧). يقول الجهشيارى: «قلّد المهدي عمارة بن حمزة الخراج بالبصرة فكتب إليه أن يضم الأحداث إلى الخراج ففعل ذلك»^(٤١٨).

وأخيراً لا بد من الإشارة إلى مصادرة الكتّاب والوزراء في سبيل الحصول على الأموال فبعد أن كان العمال والوزراء يصادرون معاقبة لهم على خيانة، أصبحت المصادرة مورداً للخزينة بعد زمن الواصل. فكان الواصل أول خليفة صادر كتّابه بغية الحصول على الأموال؛ يقول الطبري في حوادث ٢٩٩هـ: «فمن ذلك ما كان من حبس الواصل بالله الكتّاب والزمامم أموالاً»، إذ أخذ من: إسحق بن يحيى بن معاذ ٨٠,٠٠٠ دينار، ومن سليمان بن وهب (كاتب ايتاخ) ٤٠٠,٠٠٠ دينار، ومن الحسن بن وهب ١٤,٠٠٠ دينار، ومن أحمد بن الخصيب وكتّابه ١٠٠,٠٠٠ دينار، ومن إبراهيم بن رياح وكتّابه ١٠٠,٠٠٠ دينار، ومن نجاح ٦٠,٠٠٠ دينار، ومن أبي الوزير صلحاً ١٤٠,٠٠٠ دينار «وذلك سوى ما أخذه من العمال بسبب عمالاتهم»^(٤١٩).

وزاد عدد المصادرات زمن المتوكل وصارت مورداً مهماً. وخير مثل لدوافع المتوكل إلى هذه المصادرات ما يذكره الطبري: «فلما عزم المتوكل على بناء الجعفرية، قال له نجاح وكان في الندماء: يا أمير المؤمنين أسمى لك قوماً تدفعهم إلي حتى أستخرج لك منهم أموالاً تبني بها مدينتك فإنه يلزمك من الأموال في بنائها ما يعظم قدره ويجل ذكره، فقال له: سمّهم، فرفع رقعة يذكر فيها موسى بن عبد الملك (على ديوان الخراج) والحسن بن مخلد (على ديوان الضياع) .. وجعفرأ

(٤١٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ٤٨٣.

(٤١٦) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢.

(٤١٧) معجم دوزي.

(٤١٨) الجهشيارى، الوزراء والكتّاب، ص ١٤٩.

(٤١٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ١٢٥.

المعلوف مستخرج ديوان الخراج، وغيرهم نحواً من عشرين رجلاً.. فوقع ذلك من المتوكل موقعاً أعجبه». ولم ينج هؤلاء من النكبة عدا الوزير عبيد الله بن يحيى، بأن «أحضر موسى بن عبد الملك والحسن بن مخلد فقال لهما: إنه (أي نجاح) إن دخل إلى أمير المؤمنين دفعكما إليه فقتلكما وأخذ ما تملكان ولكن اكتبنا إلى أمير المؤمنين رقعة تقبلان به فيها بألفي ألف دينار» فاتبعها هذه النصيحة وعذباً نجاحاً حتى الموت سنة ٢٤٥هـ^(٤٢٠). وفي سنة ٢٣٣هـ أخذ من إبراهيم بن الجنيد النصراني ٧٠,٠٠٠ دينار، وصادر كاتبه أبا الوزير على «ستين ألف دينار وحمل بدور دراهم وحلياً، وأخذ له من متاع مصر اثنين وستين سقفاً، واثنين وثلاثين غلاماً، وفرشاً كثيراً»، وصادر أحد كتّابه «سعدون بن علي على ٤٠,٠٠٠ دينار» واثنين آخرين على «نصف وثلاثين ألف دينار وأخذت ضياعهم بذلك»^(٤٢١).

وفي سنة ٢٣٧هـ غضب على أحمد بن أبي داود فأخذ من ابنه ١٢٠,٠٠٠ دينار وجواهر بقيمة ٢٠,٠٠٠ دينار، «وصولح بعد ذلك على ١٦ ألف درهم وشهد عليهم جميعاً (الإخوة أيضاً) ببيع كل ضيعة لهم»^(٤٢٢). وفي سنة ٢٣٣هـ صادر عمر بن فرج على عشرة آلاف درهم.

وهذه الأمثلة تبين أهمية المصادرة في أواخر العصر العباسي الأول مورداً للخزينة وكثرة اللجوء إليها حتى صارت شبه ضريبة على كبار الكتّاب.

٦ - الضرائب في العصور العباسية المتأخرة

لقد بحث نظام الضرائب في العصور العباسية المتأخرة حتى منتصف القرن الخامس الهجري ببعض التفصيل في كتابي تاريخ العراق الاقتصادي^(٤٢٣)، كما بينت أثر التطور الحاصل في الضرائب وجبايتها في الوضع العام وفي ظهور الحركات الاجتماعية في كتابي دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ولا موجب للتكرار^(٤٢٤).

(٤٢٠) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٢.

(٤٢١) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٨٩، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٥، ص ١٥.

(٤٢٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦١؛ البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٢، ص ٤٨٥، وابن

الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ٢٦-٢٧.

(٤٢٣) الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٢٠٣-٢٢٩.

(٤٢٤) عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة (بغداد: شركة الرابطة للطبع

والنشر، ١٩٤٦)، ص ١٧ وما بعدها و١٩١ وما بعدها.

ويكفي هنا، إتماماً للفائدة أن أذكر بعض النقاط.

تتميز العصور المتأخرة باضطراب الدولة العباسية، وبسلط عناصر أجنبية تركية أو فارسية عليها، وبتقلص رقعتها دون أن يحدث تقلص في ماكنتها الإدارية، هذا مع ارتفاع مستوى المعيشة. وإذا أضفنا إلى ذلك قلة الرقابة على العمال فهمنا سوء التصرف، والسعي إلى إحداث ضرائب جديدة يطلق عليها المكوس، إضافة إلى الزيادات في الضرائب القديمة.

ففي الخراج^(٤٢٥) نلاحظ زيادة في الضريبة المعتادة حتى يتجاوز الخراج نصف الحاصل أحياناً، وانتشار نظام الضمان بما فيه من مساوئ، واستبداد أصحاب الإقطاع، وجباية الخراج قبل نضج الزرع.

وفي العشر نلاحظ الزيادة في الكمية، والجباية على أساس المساحة لا على الحاصل، وشكوى مستمرة في منطقة البصرة العشرية^(٤٢٦).

ومع هذه الزيادات، نلاحظ نقصاً في الوارد، مما يدل على تدهور الزراعة برغم بعض المحاولات الإصلاحية^(٤٢٧).

هذا فيما يخص الضرائب الشرعية. ولكن وضع المكوس كان صعباً، فإنها غير محدودة بنظام، وكان فيها مجال كبير للتشدد والعسف، وهي تفرض على أفراد الرعية دون تمييز في الدين، منها ضريبة الإرث التي أحدثت كما يظهر في خلافة المعتمد (٢٥٦ - ٢٧٩هـ) والتي كانت تجبى من كل ميراث أحياناً، بصرف النظر عن الورثة، وكانت ثقيلة، وقد استمرت في هذه الفترة برغم محاولة بعض الخلفاء أو الوزراء إلغاؤها^(٤٢٨).

ثم ضرائب على البضائع المارة في النهر أو البر في أماكن معينة، وساعد عليها الانقسام السياسي والفوضى الداخلية، هذا إضافة إلى الضرائب على الحدود، وتدعى الضرائب المفروضة في هذه الحالات على الطرق النهرية بالمآصر^(٤٢٩).

وهناك المستغلات وهي ضرائب تفرض على الخوانيت والأسواق. وتوجد

(٤٢٥) الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ١٨٨ - ١٩٠.

(٤٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩١ - ١٩٣.

(٤٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢ و ١٩٢ - ١٩٥.

(٤٢٨) المصدر نفسه، ص ١٩٨ - ٢٠٠.

(٤٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٠ - ٢٠٢.

ضرائب تفرض على الطواحين، حتى صار الاتجاه في بعض الحالات إلى احتكار الدولة لجميع الطواحين، كما فعل الحمدانيون في الموصل. وفرضت الضرائب على الدور، تدعى ضرائب العرصة، ولعلها فرضت على الدور المنشأة على أرض حكومية، وفرضت عامة أحياناً^(٤٣٠).

وفرضت ضرائب على ما يباع في الأسواق من المواد الغذائية كالطحين والخضر والفواكه، وفرضت على ما يباع من أغنام ودواب وبقر وخيل. كذلك فرضت على بيع الخمور. وفرضت ضرائب خاصة على ما يباع من منسوجات حريرية وقطنية أحياناً، فكانت معرقة للصناعة ومصدر شغب وفتن. ووصلت الحال إلى فرض العشر على الأرزاق والرواتب في أواخر القرن الرابع^(٤٣١).

وأخضعت المراعي لضرائب جديدة وهذه تناقض السنة مناقضة واضحة، إضافة إلى أنها مرهقة.

كما ظهرت ضريبة جديدة يأخذها الجهابذة الذين كانوا يعطون جباية بعض المناطق لقاء سلفة يقدمونها للدولة، إذ كانوا يأخذون شيئاً من الناس إضافة إلى الضريبة المعتادة، لعلها تقوم مقام الفائض المؤجل، والجهد المبذول. فكانت ثقيلة على الناس وتدعى بمال الجهبذة^(٤٣٢).

أما طرق الجباية فتكررت الشكوى منها. وإن نحن دققنا نجد أن المساوئ كانت تكثر حين تضعف الرقابة المركزية، وحين تكون السيطرة لرجال الجيش قوية. ولذا فإن الإشارة إلى المحاولات الإصلاحية تتكرر، وللوزير الجليل علي بن عيسى وزير المقتدر جهود جديرة بالذكر في محاولة الإصلاح.

(٤٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٢ - ٢٠٤.

(٤٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ - ٢٠٦.

(٤٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ - ٢٠٧، ولعل القارئ يلاحظ هنا تعديلاً لما يجده في الكتاب المشار

إليه، وهذا اجتاهي الآن.

الفصل الثالث

النُّظْمُ الإداريَّة

أولاً: الدواوين

١ - المنشأ - ديوان عمر

ظهرت الدواوين، كبقية المؤسسات، نتيجة حاجة العرب إلى التنظيم العسكري والإداري والمالي؛ بدأت بسيطة ومحدودة، ثم نمت وتعددت وتفرعت حسب تطور الضرورات والأحوال.

وفي دراسة نشأتها ثمة حاجة إلى التمييز بين الدواوين المركزية والدواوين المحلية في الولايات والأمصار. فالأولى أنشأها العرب أنفسهم، وكانت تستعمل اللغة العربية وحدها. والأخرى هي استمرار للدواوين المحلية الساسانية والبيزنطية، وقد أبقاها العرب على وضعها أول الأمر، وفق سيرتهم العامة، ولذلك بقيت تستعمل اللغات الأجنبية المحلية، كالفهلوية في العراق وإيران، واليونانية في الشام، والقبطية في مصر، حتى تم تعريبها، أي إحلال اللغة العربية فيها، في أواسط الدولة الأموية، زمن عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك. كما إن أصول هذه الدواوين ومعاملاتها اتجهت تدريجياً نحو التقارب والانسجام حتى اتخذت شكلاً واحداً لكل نوع في مختلف الولايات وانطبعت بطابع الوحدة مثل غيرها من المؤسسات.

هذا وسنركز بحثنا على الدواوين المركزية، لأن الدواوين المحلية أصبحت بمرور الزمن صوراً مصغرة للدواوين المركزية، وذلك بعد مرحلة التعريب.

ثم إن حديث المؤرخين عن تدوين الدواوين يشير إلى الديوان (أو الدواوين) في المركز، أما الدواوين المحلية فلا يشار إليها إلا عند الحديث عن بدء تعريبها في خلافة عبد الملك بن مروان.

تجمع المصادر على أن أول تدوين للدواوين في الإسلام حدث على يد الخليفة

عمر بن الخطاب (رضي الله عنه). «كان عمر أول مَنْ دَوَّنَ الدواوين من العرب في الإسلام»^(١). وتبين بعض المصادر أن السبب المباشر لإنشاء الديوان الأول هو كثرة الأموال الواردة من البلاد المفتوحة، ورغبة الخليفة الثاني في تنظيم توزيعها. يذكر الجهشيارى والبلاذري أن أبا هريرة قدم من البحرين ومعه خمسمئة ألف درهم، فاستعظمها الخليفة، ثم صعد المنبر وقال للناس: «أنه قدم علينا مال كثير فإن شئتم أن نعهده لكم عدأ وإن شئتم أن نكيله لكم كيلاً فقال رجل: يا أمير المؤمنين إني قد رأيت هؤلاء القوم (الأعاجم) يدنون ديواناً يعطون الناس عليه»، فدون الديوان^(٢).

ويروى أن أبا سفيان قال لعمر: «أديوان مثل ديوان بني الأصفر؟ (أي الروم). إنك إن فرضت للناس اتكلوا على الديوان وتركوا التجارة. فقال عمر: لا بد من هذا فقد كثر فيء المسلمين»^(٣).

ولعلنا نذكر أن الخليفة أراد أن يجعل من العرب أمة عسكرية ويوجهها للجهاد في سبيل سيادة الإسلام، فأراد أن يخصص للمقاتلة رواتب وأعطيات من بيت المال ليكفيهم مؤونة العمل، وأراد أن يحفظ سجلاً بأسماء المحاربين وأهلهم. يذكر اليعقوبي «وفرض (أي عمر) العطاء.. فقال قد كثرت الأموال فأشير عليه أن يجعل ديواناً ففعل»^(٤). وهو بذلك يقدم فرض العطاء على إنشاء الديوان. ويروي الجهشيارى والمقريزي أن الخليفة بعث بعثاً، وكان الفيرزان (جه) أو الهرمزان (مق) حاضراً فقال له: «هذا البعث قد أعطيت أهله الأموال، فإن تخلف منهم رجل وأخل بمكانه فما يدري صاحبك؟ وأشار عليه أن يثبت لهم ديواناً»^(٥). ويذكر البلاذري أن الوليد بن هشام بن المغيرة قال لعمر (رضي الله عنه): «قد

(١) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى، الوزراء والكتاب، حققه ووضع فهرسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨)، ص ١٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٦ - ١٧، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٤٥٨.

(٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٦٣.

(٤) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٣ ج (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ٢، ص ١٥٣.

(٥) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٧، وأبو العباس أحمد بن علي المقريزي، الخطط المقريزية المسماة بالمواظع والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ٥ ج (القاهرة: مكتبة الميحي، ١٣٢٤ - ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٦ - ١٩٠٨م)، ج ١، ص ٢٦٥.

جئت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنداً فدون ديواناً وجند جنداً، فأخذ بقوله»^(٦). وهكذا نجد تأكيد الصلة بين تنظيم الجند وتنظيم الأعطيات وبين إنشاء الديوان.

ويظهر أن عمر في ميله للسياسة المركزية وإلى تهيئة مورد ثابت للدولة استحسن نظام الديوان. يقول أبو يوسف «لما فتح الله عليه (أي على عمر)، وفتح فارس والروم وجمع أناساً من أصحاب النبي (ﷺ) فقال ما ترون؟ فإني أرى أن أجعل عطاء الناس في كل سنة، وأجمع المال فإنه أعظم بركة»^(٧). ومنع وجود روايات تبين أن الخليفة الثاني لم يستحسن خزن الأموال، فإن تصرفاته تشير بوضوح إلى شعور بأهمية وجود المال تحت تصرف الخليفة، وأنه لاحظ التنظيم والاستقرار المالي اللذين ينتجان للدولة بوجود الديوان.

أما منشأ فكرة تأسيس الديوان، فيختلف فيها المؤرخون، إذ تنسبها بعض الروايات^(٨) إلى تأثير الفرس وتنسبها روايات أخرى^(٩) إلى تأثير الروم، وكلها تشير إلى شعور بضرورة التنظيم وتعد ذلك السبب في الشروع بإنشاء الديوان.

وهذا الديوان هو ديوان الجند بشكله الأول. وأطلق عليه في ذلك الوقت «الديوان» لأنه كان الديوان الوحيد في المدينة.

ويتبين لنا من دراسة المعلومات عن «الديوان» نوع العناصر التي سجلت فيه وهي من المقاتلة. ويوضح ذلك أبو عبيد ببعض الإسهاب فيقول: «أما درور الأعطية على المقاتلة وإجراء الأرزاق على الذرية، فلم يبلغنا عن رسول الله (ﷺ) ولا عن أحد من الأئمة بعده أنه فعل ذلك إلا بأهل الحاضرة الذين هم أهل الغناء عن الإسلام»^(١٠). ثم ينقل عن ابن عمر أن الخليفة الثاني «كان لا يعطي أهل مكة عطاء ولا يضرب عليهم بعثاً» ويعلق على ذلك بقوله: «أفلا تراه لم يجعل لهم عطاء داراً إذ كان لا يُغزِيهم»، ويوضح سياسة الخليفة في ذلك بقوله «ورأيه (أي

(٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٥٤. وينسب المقرئ هذه المشورة إلى خالد بن الوليد. انظر: المقرئ، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٥.

(٧) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م)، ص ٤٤.

(٨) كما في المقرئ والجيشياري وربما في البلاذري.

(٩) كما في البلاذري والمقرئ.

(١٠) أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ في ١ (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م)، رقم ٥٦٢.

رأي عمر) مع هذا المعروف عنه في الفياء أنه ليس لأحد فيه حق. فهذا يبين لك أنه أراد بحقوق أهل الحضرة الذين ينتفع بهم المسلمون: الأعطية والأرزاق، وأراد بحقوق الآخرين ما يكون من النوائب (أي عند الحاجة فقط)^(١١). ويؤيد المقرئزي هذا الاتجاه إذ يروي أن الخليفة قال: «إني مجند المسلمين على الأعطية ومدونهم ومتحري الحق»^(١٢). ويزيد الطبري في توضيح هذا الاتجاه وسببه، يذكر أن عمر (رضي الله عنه) «فرض لأهل الفياء الذين أفاء الله عليهم وهم أهل المدائن.. انتقلوا إلى الكوفة والبصرة ودمشق وحمص والأردن وفلسطين ومصر، وقال: الفياء لأهل هؤلاء الأمصار ولمن لحق بهم وأعانهم وأقام معهم، ولم يفرض لغيرهم. ألا فبهم سكنت المدائن والقرى، وعليهم جرى الصلح وإليهم أدي الجزاء وبهم سدت الفروج ودوخ العدو»^(١٣).

يتضح إذاً أن العطاء في الديوان كان لمقاتلة الأولين الذين قاموا بالفتوحات ولمن هاجر إليهم من أهل الجزيرة وأعانهم في الفتح أو في حفظ الكيان الإسلامي لأنهم عز الإسلام وعماد قوته.

ويوضح أبو عبيد موقف عمر من بقية العرب، بذكر وصيته المشهورة «أوصي الخليفة من بعدي (بكذا).. وأوصيه بالأعراب خيراً فإنهم أصل العرب ومادة الإسلام، أن يأخذ من حواشي أموالهم فيرد على فقرائهم». ويذكر قوله: «لأرددنها عليهم حتى تروح على أحدهم مائة من الإبل - يعني الصدقة»^(١٤).

وهكذا نرى أن الخليفة الثاني لم يفرض العطاء في الديوان لجميع العرب، بل سجل أهل المدينة وهم قلب الأمة الإسلامية، ثم القبائل المقاتلة التي اشتركت في الفتوحات ومن لحق بهؤلاء من القبائل لتعزيز قوة المسلمين العسكرية، ولم يدخل أهل مكة في الديوان لأنه لم يرسلهم في الغزوات. ولم يدخل الأعراب الذين بقوا في الجزيرة، بل كان يوزع على المحتاجين منهم من أموال الصدقات.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(١٢) المقرئزي، الخطط المقرئزية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ١، ص ٢٦٧.

(١٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ١٢ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية،

١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٣، ص ٦١٥.

(١٤) ابن سلام، الأموال، رقما ٥٦٧ - ٥٦٨.

ولم يتبع عمر خطة أبي بكر في العطاء. إذ إن الخليفة الأول لم يأخذ «السوابق، والقدم، والفضل» بعين الاعتبار في تقدير الأعطية، قائلاً: «إنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الإثرة»^(١٥). أما عمر (رضي الله عنه) فإنه سار على خطة جديدة فقال: «إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً، ولي فيه رأي آخر. لا أجعل من قاتل رسول الله (ﷺ) كمن قاتل معه»^(١٦).

وقد وضح عمر المبدأ الذي اتبعه فقال: «ما أحد أحق به (أي الفيء) إلا عبد مملوك، وما أنا فيه إلا كأحدكم. ولكننا على منازل من كتاب الله عز وجل وقسمنا من رسول الله، فالرجل وتلاده في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام والرجل وغناؤه في الإسلام، والرجل وحاجته في الإسلام»^(١٧).

وهكذا صنف عمر المسلمين إلى درجات حسب الخدمة السابقة للإسلام، ثم السبق/القدم في الإسلام والفناء للإسلام، ثم الحاجة. ولما اقترح بعض الصحابة عليه أن يبدأ السجل باسمه رفض وقال: «إن رسول الله أماننا فبرهطه نبداً ثم بالأقرب فالأقرب»^(١٨). وتذكر رواية أخرى أنه قال: «أضع نفسي حيث وضعها الله، وبدأ بآل رسول الله (ﷺ)»^(١٩). ويقول البلاذري: «بدأ ببني هاشم في الدعوة، ثم الأقرب برسول الله (ﷺ) مكان القوم إذا استووا في القرابة، قدم أهل السابقة وأنه فضل أهل السوابق والمشاهد (أي الذين شهدوا الغزوات والفتوحات) في الفرائض»^(٢٠).

ولتطبيق هذه الخطة، اختار هيئة خاصة لتقوم بتسجيل الناس على قبائلهم وأفخاذهم، وكانت تتألف من عقيل بن أبي طالب، ومخرمة بن نوفل، وجبير بن مطعم، وكانوا كتاب قريش، فقال لهم «اكتبوا على منازلهم»^(٢١).

(١٥) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٤٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٨) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٣٤. وفي الطبري «بل أبداً بعم رسول الله (ﷺ) ثم الأقرب فالأقرب». انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٦١٤.

(١٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٥٣ - ٤٥٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٥٤ - ٤٥٥، والمقرئزي، الخطط المقرئزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ١، ص ١٤٨.

(٢١) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٤، والمقرئزي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٨.

وتختلف الروايات في عدد الطبقات، وفي أعطياتها. ولقد دقت روايات الطبري والبلاذري (وهما روايتان مختلفتان)، واليعقوبي وأبي يوسف والمقرئزي فاستخلصت ما يأتي:

١ - ١٢,٠٠٠ العباس، عائشة^(٢٢).

٢ - ١٠,٠٠٠ أمهات المؤمنين كافة^(٢٣).

٣ - ٥,٠٠٠ لمن شهد بدرًا من المهاجرين والأنصار سنوياً^(٢٤) وألحق بهم أربعة ليسوا من أهل بدر، هم الحسن والحسين وأبو ذر وسلمان الفارسي^(٢٥).

٤ - ٤,٠٠٠ لمن بعد بدر إلى الحديبية^(٢٦)، ولمهاجرة الحبشة، ولأسامة بن زيد^(٢٧).

٥ - ٣,٠٠٠ لمن بعد الحديبية إلى أن أقلع أبو بكر عن أهل الردة^(٢٨)، ولعبد الله بن عمر^(٢٩)، ولمن هاجر قبل الفتح^(٣٠).

(٢٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ٦١٤؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٦؛ ابن سلام، الأموال، ص ٢٢٦؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٥٥ - ٤٥٧، ٤٦٠ و ٤٦٦. يجعلها لأزواج النبي، وفي محل آخر، لأزواج النبي اللاتي نكح نكحاً. انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤ يضيف أم حبيب وحفصة.

(٢٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٦٠؛ أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٤٤، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٢٦. البلاذري يجعل أعطية صفة وجورية ٦٠٠٠ لأنها كانتا مما أفاء الله على رسوله، بينما يعطي اليعقوبي ذلك المقدار إلى أمهات المؤمنين ويعطي لحفصة وجورية ٦٠٠٠.

(٢٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤؛ أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٥، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٥٥ و ٤٥٨ حيث يجعل البلاذري هذا للمهاجرين الأولين. ويقول أبو عبيد للمهاجرين الذين شهدوا بدرًا. انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٥٥. واليعقوبي يجعله لأهل مكة كبار قريش. انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣١.

(٢٥) أبو عبيد يجعل عطاء سلمان أربعة آلاف. انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، رقم ٤٧٦.

(٢٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦١٤؛ المقرئزي، الخطط المقرئزية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ص ٢٦٧؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٥٨، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٥. وفي اليعقوبي وابن سلام ورواية في البلاذري تجعله للبدرين من الأنصار.

(٢٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، والبلاذري، المصدر نفسه.

(٢٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦١٤، والمقرئزي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٧.

(٢٩) البلاذري، المصدر نفسه، وأبو يوسف، كتاب الخراج.

(٣٠) البلاذري، المصدر نفسه.

٦ - ٢,٠٠٠ لأهل القادسية وأصحاب اليرموك^(٣١).

٧ - ١,٠٠٠ لمن بعد القادسية واليرموك^(٣٢).

ولم يفرض العطاء في الطبقات المارة للرجال وحدهم، بل فرض عمر للنساء أعطيات تبلغ عُشر أعطيات الرجال من الطبقة نفسها^(٣٣).

وبينما يذكر الطبري أن الخليفة الثاني ساوى بين الناس الذين بعد طبقة أهل القادسية واليرموك^(٣٤)، نجد البلاذري يهبط ببعضهم إلى ٥٠٠ و ٣٠٠^(٣٥)، في حين أن اليعقوبي ينزل إلى ٢٠٠ لربيعة^(٣٦). ويذكر المقرئ هذا الرقم لبعض الجماعات^(٣٧).

وهناك بعض المعلومات الأخرى الطريفة، منها أن الخليفة فرض لكل مولود حين ولادته ١٠٠ درهم فإذا ترعرع فرض له ٢٠٠ فإذا بلغ زاده. وأعجب من ذلك أنه فرض للقيط ١٠٠ درهم «فرض له رزقاً يأخذه وليه كل شهر كل بقدر ما يصلحه، ثم ينقله من سنة إلى سنة، وكان يوصي باللقطاء خيراً ويجعل رضاهم ونفقتهم من بيت المال». وخصص المؤونة بالنوع للجميع ففرض «لكل نفس مسلمة في كل سنة مدي حنطة وقسطي زيت وقسطي خل»^(٣٨).

وفرض لأمراء الجيوش والقرى من العطاء على قدر ما يصلحهم من الطعام وما يقومون به من الأمور حسب رواية أبي يوسف^(٣٩).

وقد ساوى عمر (رضي الله عنه) في الطبقات المذكورة بين العرب والموالي في العطاء، ساوى بين المهاجرين ومواليهم وبين الأنصار ومواليهم حسب رواية أبي

(٣١) المقرئ والبلاذري وأبو يوسف يصف أبناء المهاجرين والأنصار. انظر: المصدر نفسه؛ المقرئ، المصدر نفسه، وأبو يوسف، المصدر نفسه.

(٣٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٦١٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٣، والمقرئ، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٨.

(٣٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦١٥.

(٣٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

(٣٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٣.

(٣٧) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم

مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ١، ص ٢٦٨.

(٣٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

(٣٩) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٤٦.

عبيد^(٤٠). وساوى بين البديرين ومواليهم^(٤١). وكتب إلى أمراء الأجناد: «ومن أعتقهم من الحمراء (أي الأعاجم) فأسلموا، فألحقوهم بمواليهم، لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم»^(٤٢). ويروى أن قوماً قدموا على عامل لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فأعطى العرب وترك الموالي، فكتب إليه عمر: «أما بعد فبحسب المرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم»^(٤٣).

وفرض عمر العطاء «لأشراف الأعاجم»، يذكر أبو عبيد أنه فرض للهرمان ألفي درهم، ويعدد البلاذري دهاقين فرض عمر لكل منهم ألف درهم، ويذكر اليعقوبي دهاقين فرض لهم الخليفة ألفي درهم لكل شخص^(٤٤).

وتذكر بعض الروايات أن تدوين الديوان كانت سنة ١٥ هـ^(٤٥)، ولكن روايات أوثق من تلك (عن ابن سعد عن الواقدي، وعن الزهري، وفي البلاذري واليعقوبي) تجعل زمن التدوين في أوائل سنة ٢٠ هـ^(٤٦).

ويلاحظ أن الديوان في عهد عمر كان يعني السجل الذي يحوي أسماء المقاتلة وأهليهم ومقدار أعطياتهم وأرزاقهم. وحين تعددت الدواوين صار معناها السجل بصورة عامة. وصار المعنى أخيراً يطلق على المكان الذي يحفظ فيه السجل. فعرفه القلقشندي بأنه «اسم للموضع الذي يجلس فيه الكتاب»^(٤٧).

وإلى جانب ديوان الجند كان بيت المال، وفيه تودع الأموال الواردة من الغنائم والجزية والخراج والصدقات. وهناك عدد من الكتاب يستخدمهم الخليفة في كتابة

(٤٠) ابن سلام، الأموال، رقما ٥٦٩ - ٥٧٠.

(٤١) عن البديرين وحليفهم ومولاهم معهم بالسواء. انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٥٥. أبو يوسف كتب من شهد بداراً من مولى أو عربي. انظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٢) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٣٥، رقم ٥٧٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٤٤) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٣؛ ابن سلام، المصدر نفسه، رقم ٥٧٧، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٦٤.

(٤٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٦١٣، والمقريزي، الخطط المقرية المسماة بالمواعظ والاعتبار يذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ١، ص ٢٦٦.

(٤٦) المقريزي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٦؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٦٢.

(٤٧) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الانشا، ١٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ - ١٩١٩)، ج ١، ص ١٢٣.

رسائله، ولكنه لم يوجد ديوان خاص بالرسائل في هذا العصر^(٤٨). هذا في المدينة، أما في الولايات، فهناك دواوين للخراج وللنفقات، وهي موروثة من العصر السابق، ثم دواوين للجند على غرار ديوان المدينة^(٤٩).

٢ - الدواوين الأموية

وجاء الأمويون، فاتخذوا دمشق عاصمة لهم، فتوسعت الأعمال تدريجياً، وتعددت الحاجات بتطور الأحوال، فأدى هذا إلى أن تتطور الدواوين وتتعدد لتناسب الحاجة التي تتطلبها الدولة، فنشأت دواوين جديدة، يصعب علينا في أكثر الأحيان تحديد زمن نشوئها، ولكننا سنلاحظ عصر الخليفة الذي ورد اسم الديوان فيه أول مرة ونعد ذلك زمن ظهوره في حديثنا عنه.

ومع أن الدواوين لم تستقر بشكل نهائي إلا في العصور العباسية، وأنها كانت دائماً في تطور - نستطيع القول - إن أسسها العامة وضعت في العصر الأموي.

أما الدواوين الأموية الرئيسية فهي:

- ديوان الخراج: وهو من أهم الدواوين، ويتولى تنظيم الخراج وجبايته والنظر في مشكلاته، وهو عماد المالية. وهذا هو ديوان الخراج البيزنطي، وقد كانت لغته اليونانية، «وكان يكتب على ديوان الخراج سرجون بن منصور الرومي»^(٥٠). وتظهر أهميته الأولى من أنه صار يطلق عليه اسم الديوان^(٥١).

- ديوان الجند: وهو على الأساس الذي وضعه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) نفسه، فيه يحفظ سجل بأسماء الجند وأوصافهم وأنسابهم وأعطياتهم.

- ديوان الخاتم: وكان معاوية أول من أنشأه في إثر تزوير حصل في رسالة إلى زياد أمر فيها بإعطاء حاملها مئة ألف، فبدل حاملها المقدار إلى مئتي ألف. وفيه تحفظ نسخة من رسائل الخليفة وأوامره بعد أن تحتم النسخة الأصلية بالشمع وتحزم^(٥٢).

(٤٨) انظر: الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ١٦ وما بعدها.

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٥، ومحمد كرد علي، الإدارة الإسلامية في عز العرب (القاهرة: مطبعة

مصر، ١٩٣٤)، ص ١٨.

- ديوان الرسائل: ويقوم بتحضير رسائل الخليفة وأوامره في الداخل وبمكاتبته مع الخارج. يقول القلقشندي «إن الأمور السلطانية من المكاتبات والولايات تبدأ عنه وتنشأ منه»^(٥٣). ثم يبين أنه «أول ديوان وضع في الإسلام، وذلك أن النبي (ﷺ) كان يكتب أمراءه وأصحاب سراياه من الصحابة.. ويكتب إلى مَنْ قُرْبَ مِنْ ملوك الأرض يدعوهم إلى الإسلام»^(٥٤). وتوجد إشارات إلى كتاب مختصين بالرسائل منذ بدء الدولة الأموية. ولكن الجهشيارى لا يسمي هذا الديوان صراحة إلا عند حديثه عن عبد الملك بن مروان^(٥٥). وكان يكتب فيه كتاب من العرب والموالي، فأبو الزعيزعة مولى عبد الملك وروح بن زنباع الجذامي كانا من كتّابه. ووصف عبد الملك روح بن زنباع بأنه «فارسي الكتابة»^(٥٦).

- ديوان البريد: ومهمته الرئيسية والأولى نقل الأخبار والرسائل بين العاصمة والولايات أو بين الولايات. والظاهر أنه كان ينقل بعض الحاجات والمواد للدولة، فالوليد الأول استخدمه لنقل الفسيفساء من القسطنطينية إلى دمشق^(٥٧). وينسب إنشاؤه إلى معاوية، وأنه استعان بخبرة الفرس والروم في ذلك^(٥٨).

- ديوان النفقات: وينظر في «كل ما ينفق ويخرج في جيش أو غيره»^(٥٩)، أي أنه ينظر في المصروفات كافة، ويظهر أنه كان يتصل في عمله ببيت المال اتصالاً وثيقاً. يقول الجهشيارى، الذي يذكره أول مرة في خلافة سليمان: «كان يكتب على النفقات وبيوت الأموال والخزائن، والرقيق عبد الله بن عمرو الحارث»^(٦٠).

- ديوان الصدقة: وينظر في موارد الزكاة والصدقات وفي توزيعها بين مستحقيها، كما جاء ذلك في القرآن والسنة. ويشير إليه الجهشيارى أول مرة في خلافة هشام^(٦١).

(٥٣) القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الانشا، ج ١، ص ١٢٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١.

(٥٥) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٣٥.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٥٧) القلقشندي، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٤١٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٣٦٨.

(٥٩) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٦٠.

- ديوان المستغلات: ولعله كان ينظر في إدارة أموال الدولة غير المنقولة من أبنية وحوانيت وعمارات^(٦٢).

- ديوان الطراز: ومهمته الإشراف على المصانع التي تنسج الملابس الرسمية والشارات والأعلام، وهذه هي معامل الطرز. ويذكره الجهشيارى أول مرة في حديثه عن هشام بن عبد الملك^(٦٣)، وربما نشأ هذا الديوان في زمن عبد الملك أو بعده، أي حين بدأ تعريب مؤسسات المملكة.

وأهم ما قام به الأمويون هو تعريب الدواوين، أو بتعبير أدق تعريب دواوين الخراج. يقول الجهشيارى «لم يزل بالكوفة والبصرة ديوانان، أحدهما بالعربية لإحصاء الناس وأعطياتهم، وهذا الذي كان عمر قد رسمه، والآخر لوجوه الأموال بالفارسية، وكان بالشام مثل ذلك، أحدهما بالرومية والآخر بالعربية. فجرى الأمر على ذلك إلى أيام عبد الملك بن مروان»^(٦٤). وهكذا بقيت اللغة المستعملة في دواوين الخراج هي اللغة المحلية كما كانت الحال قبل الفتح الإسلامي، الفهلوية في العراق، والرومية (أي اليونانية) في الشام، والقبطية واليونانية في مصر. وهذا منتظر لقلة خبرة العرب بهذه الأمور، ولأن الكتابة فن خاص، ولكن توسع خبرة العرب، وتطور الدولة واتجاهها نحو الوحدة والمركزية، كل ذلك استوجب التعديل. ولا يمكننا قبول الأسباب التافهة التي يقدمها المؤرخون لهذا التعديل كتثاقل كاتب أو خصام بين كاتين^(٦٥)، فإن السياسة العربية التي سار عليها بنو أمية، واستقرار الدولة وتثبيت كيائها وسيادة اللغة العربية استوجبت هذا التعريب.

وكانت عملية التعريب طويلة وأساسية، فتم تعريب دواوين العراق والشام في خلافة عبد الملك^(٦٦)، وعربت دواوين مصر في خلافة الوليد بن عبد الملك. وتم التعريب حين عربت دواوين خراسان في أواخر الدولة الأموية في ولاية نصر بن سيار حوالي سنة ١٢٤هـ، وكان التعريب أول عملية ترجمة منظمة وجبارة، وقد أدى إلى نقل كثير من المصطلحات الفارسية واليونانية إلى العربية، وساعد على

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤٠.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٧.

شيوخ العربية وانتشارها بين الموالي، وعلى أن تصبح العربية لغة الإدارة والثقافة، إضافة إلى أنها لغة السياسة والدين.

٣ - الدواوين العباسية

ورث العباسيون هذا التراث فطوروه حسب ظروفهم، وزادوا في المركزية ولا سيما بعد إحداث منصب الوزارة، وأحدثوا دواوين جديدة، ووسعوا سلطة الوزير لتشمل الإشراف على جميع الدواوين. ويكفي هنا أن نشير إلى بعض التطورات العباسية.

هذا، ولعل بني العباس استفادوا شيئاً من التقاليد الإدارية الفارسية، وإن كان الموالي يميلون إلى تفخيم أثر الفرس كما يتبين من كتاب التاج المنسوب إلى الجاحظ، إذ يقول: «ولنبداً بملوك الأعاجم.. وعندهم أخذنا قوانين الملك والمملكة وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية، وإلزام كل طبقة حظها، والاقتصار على جديلتها»^(٦٧). إذ تأثر العباسيون بالتقاليد الاجتماعية الفارسية بخصوص الزي والملابس وبعض عادات البلاط، أما أثرهم في التنظيم الإداري فإني أميل إلى عده ضئيلاً إن وجد، لأن أنظمة العباسيين الإدارية تختلف عن أنظمة الساسانيين الإدارية^(٦٨)، ولأنها في جوهرها أنظمة الأمويين نفسها، ومن الطبيعي أن تنمو وفق ستة التطور بحسب الحاجة وتطور الأوضاع^(٦٩).

ففي خلافة أبي العباس حدث تنظيم في السجلات، بأن جعلت في دفاتر بدل من أن تكون في صحف متفرقة، وذلك لحفظها من الضياع. وقد قام بذلك خالد البرمكي. يقول الجهشياري «وكان سبيل ما يثبت في الدواوين أن يثبت في صحف. فكان خالد أول من جعله في دفاتر»^(٧٠).

ولما صدر أبو العباس أملاك بني أمية وضياعهم، أنشأ ديواناً خاصاً لإدارتها. ف «قلد أبو العباس عمارة بن حمزة ضياع مروان وآل مروان»^(٧١).

(٦٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك (القاهرة: [أحمد زكي باشا]، ١٩١٤)،

ص ٢٣.

(٦٨) انظر: Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1936).

(٦٩) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة «بني أمية».

(٧٠) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٩٨.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٩٠.

ويذكر اليعقوبي في حديثه عن بناء بغداد، الدواوين التي نقلها المنصور إليها^(٧٢). فبعد أن يشير إلى بيت المال وخزانة السلاح، يذكر ديوان الرسائل وديوان الخراج وديوان الخاتم وديوان الجند وديوان النفقات وديوان الأحشام (وهذا الأخير هو ديوان الذين في خدمة البلاط كما يظهر)^(٧٣)، وديوان الخواص ويظهر أن مهمة صاحبه أن يجمع الرقاع ويقدمها للخليفة^(٧٤)، لينظر فيها وينصف المشتكين فيها. ويذكر اليعقوبي ديوان الصدقات في محل آخر، وكان ينظر في زكاة المواشي خاصة^(٧٥).

وأحدث المنصور ديواناً موقتاً تسجل فيه أسماء من صودرت أموالهم مع مقدار ما صودروا عليه، وهو ديوان المصادرة، ولعله ألغي زمن المهدي^(٧٦).

وجاء المهدي، فكان عهده فترة هدوء نسبي، فتوطدت فيها تنظيمات الدواوين وقويت مراقبة أعمالها، وأحدثت دواوين الأزمة في سنة ١٦٢هـ^(٧٧)، ومهمتها الإشراف على أعمال الدواوين الكبيرة، ومراقبة الناحية المالية منها خاصة. يقول الطبري: «أول من عمل ديوان الزمان عمر بن بزيع في خلافة المهدي، وذلك أنه لما جمعت له الدواوين تفكر فإذا هو لا يضبطها إلا بزمام يكون له على كل ديوان، فاتخذ دواوين الأزمة، وولى كل ديوان رجلاً»^(٧٨). وهذا التنظيم يشير إلى توسع أعمال الدواوين الأصلية وتعمدها. ثم سار المهدي خطوة أخرى سنة ١٦٨هـ في الاتجاه المركزي وذلك بإحداث ديوان يشرف على دواوين الأزمة وينظم أعمالها، وهو ديوان زمام الأزمة^(٧٩)، ويظهر أن إحداث دواوين الأزمة انتشر إلى الولايات^(٨٠).

(٧٢) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٣٩)، ص ٩.

(٧٣) Ahmed Ibn Abi Ya'qub al-Ya'qubi, *Les Pays*, Institut français d'archéologie orientale publications (Le Caire: [Institut français d'archéologie orientale], 1937), p. 15.

(٧٤) أبو الفضل أحمد بن طيفور، كتاب بغداد.

(٧٥) اليعقوبي، البلدان، ص ١١.

(٧٦) انظر: اليعقوبي، التاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٢٦، ومحمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الأدب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م)، ص ١١٥.

(٧٧) الجهشيار، الوزراء والكتاب، ص ١٤٦.

(٧٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ١٤٢.

(٧٩) الجهشيار، المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

ثم أنشأ المهدي ديواناً جديداً للنظر في شكوى الرعية من الولاية وحمايتها من تعدياتهم في الجباية خاصة، وكان ينظر في أموره بنفسه، وهو ديوان للنظر في المظالم، وكان يشرك معه القضاة عند النظر فيها^(٨١).

ونظم المهدي أوقات عمل الكتاب في الدواوين وعطلهم، فأمر أن «يجعل يوم الخميس للكتاب يستريحون فيه وينظرون في أمورهم، ولا يحضرون الدواوين، ويوم الجمعة للصلاة والعبادة». وبقي هذا الرسم متبعاً حتى ألغى المعتصم عطلة الخميس^(٨٢).

وفي خلافة الرشيد نجد الإشارة إلى ديوان خاص يسمى ديوان الصوافي، ومهمته، كما يظهر، النظر في أمور الأراضي التابعة للخليفة بصفته رئيساً للمسلمين^(٨٣).

ثم ديوان الضياع، وينظر في إدارة ضياع الخليفة الخاصة وضياع أسرته، وهي ضياع واسعة منتشرة في مختلف أنحاء الإمبراطورية^(٨٤).

وفي زمن المأمون نجد الإشارة إلى ديوان الجهبذة، ويظهر أنه كان شعبة من بيت المال، ومهمته تدقيق حسابات بيت المال، وتدقيق نوعية موارده. يذكر التنوخي قصة عن شخص أصبح عند المأمون «جهبذه وصاحب بيت ماله» ويصف محل الجهبذ، يقول الراوي «دخلت الدار.. وفيه مجالس كثيرة مفروشة بفرش ظاهرة، وفي صدره شاب بين يديه كتاب وجهابذة وحساب يستوفيه عليهم وفي صفات الدار ومجالسها جهابذة بين أيديهم الأموال والتخوت والشواهي يقبضون ويقبضون»^(٨٥).

يشير اليعقوبي في حديثه عن جعفرية المتوكل، إلى دواوينه، يذكر «ديوان

(٨١) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٣١؛ أبو طالب علي بن أنجب بن الساعي، مختصر أخبار الخلفاء العباسيين (بولاقي: المطبعة الأميرية، ١٣٠٩هـ/١٨٩١م)، ص ٢٠، وجميل نخلة المدور، حضارة الإسلام في دار السلام، ط ٢ (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٩٠٥)، ص ٦٥-٦٦.

(٨٢) الجهشباري، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٧، وعبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٨)، ص ٢٥-٢٧.

(٨٥) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢ في ١ (القاهرة: محمود رياض، ١٩٠٤)، ج ١، ص ٣٩-٤٠.

الموالي والغلمان»، ويظهر أن هذا الديوان ينظر في شؤون الخدم والموالي المتصلين بالبلاط. ويسمى ديوان الجند بديوان الجند والشاكرية إشارة إلى الأتباع الأتراك. ويذكر ديوان زمام النفقات^(٨٦).

هذه لمحة عما استحدث في الدواوين حتى نهاية العصر العباسي الأول (الذي ينتهي بوفاة المأمون).

وكان الكتاب يقومون بأمور الدواوين. وهؤلاء يمثلون صفوة المثقفين، ويمكننا إدراك ذلك من الوصية المنسوبة إلى عبد الحميد الكاتب، إلى الكتاب، إذ يبين منها أن الكاتب يجب أن يكون «قد نظر في كل صنف من صنوف العلم فأحكمه، فإن لم يحكمه شدا منه شدوا يكتفي به. فنافسوا معشر الكتاب في صنوف العلم والأدب، وتفقهوا في الدين، وأبدأوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض، ثم العربية فإنها ثقاف ألسنتكم، وأجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، وارووا الأشعار، واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها، فإن ذلك معين لكم على ما تسمون إليه بهممكم، ولا يضعف نظركم في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج منكم»^(٨٧). في ثقافة شاملة للمعارف في العصر الإسلامي، كافة.

ويظهر أن تعقد الإدارة وتوسع العلوم أديا إلى نوع من الاختصاص بين الكتاب، حتى نجد كاتباً شيخاً زمن المأمون يميز خمسة أنواع من الكتاب:

- كاتب خراج، يحتاج أن يكون عالماً بالشرط والطسوت^(٨٨)، والحساب والمساحة والفنون والرقوق.

- وكاتب أحكام يحتاج أن يكون عالماً بالحلل والحرام والاحتجاج والإجماع والفروع (الفقهية).

- وكاتب معونة، يحتاج أن يكون عالماً بالقصاص والحدود والجراحات والمواثبات والسياسة، (لأنه يشتغل في الأمور الجزائية).

al-Ya'qubi, *Les Pays*, p. 61.

(٨٦) انظر: اليعقوبي، البلدان، ص ٢٣، و

(٨٧) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٧٤ - ٧٥. وهذه الوصية تنطبق على العصر العباسي الأول أكثر من انطباقها على العصر الأموي. ووضع الوصايا ونسبتها إلى شخصيات قوية أمر معروف لإكساب محتوياتها قوة أدبية.

(٨٨) لعله يقصد الطسوق وهي جمع طسق (من تشك الفارسية) أي الخراج.

- وكاتب جيش، يحتاج أن يكون عالماً بحلي الرجال وشيات الدواب ومدارة الأولياء وبشيء من العلم بالنسب والحساب.

- وكاتب رسائل يحتاج أن يكون عالماً بالصدور والفصول والإطالة والإيجاز وحسن البلاغة والخط^(٨٩).

وجاء في عهد الطائع إلى قاضي القضاة أبي محمد عبد الله بن أحمد بن معروف في بيان مؤهلات كاتب القاضي: «وأمره أن يستصحب كاتباً درباً بالمحاضر والسجلات، ماهراً في القضايا والحكومات، عالماً بالشروط والحدود، عارفاً بما يجوز وما لا يجوز، غير مقصر عن القضاة المستورين والشهود المقبولين في طهارة ذيله ونقاء جبينه وتصونه عن خبث المأكّل والمطعم ومقارفة الريب والتهم، فإن الكاتب زمام الحاكم الذي إليه مرجعه وعليه معوله، وبه يحترس من دواهي الحيل وكوامن الغيل»^(٩٠).

وكان للدواوين المركزية أول الأمر دواوين صغيرة مماثلة في الولايات. ففي زمن الرشيد مثلاً، كان بالإضافة إلى ديوان الخراج المركزي، ديوان خراج للبصرة ونواحيها، وديوان خراج للكوفة ونواحيها، وديوان خراج مصر، وديوان خراج في خراسان^(٩١). ولكن نلاحظ أنه بعد ارتباك الأحوال في المملكة على أثر سيطرة الترك، أن صار لكل ولاية ديوان خاص في بغداد ينظر في شؤونها^(٩٢)، ثم جمعت هذه الدواوين في خلافة المعتضد (٢٧٩ - ١٨٩ هـ، ٨٩٢ - ٩٠٢ م) في ديوان واحد سمي بديوان الدار أو الديوان الكبير، وولي عليه أحمد بن الفرات^(٩٣). وبعد فترة قصيرة، فصلت أمور الولايات الشرقية وجعل لها ديوان

(٨٩) التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢، ص ٣٦.

(٩٠) إبراهيم بن هلال الصابي، رسائل الصابي، نقحه وعلق حواشيه شكيب أرسلان (بعبدا، لبنان: المطبعة العثمانية، ١٨٩٨)، ص ١٢١ - ١٢٢.

(٩١) انظر: الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ١٢٤، ١٤١، ١٦٧.

(٩٢) آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريذة، ج ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ - ١٩٤١)، ج ١، ص ١٢٤.

(٩٣) أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of: Hilal al-Sabi*، ويليه الجزء الثامن من كتاب التاريخ له، [حرره مع ملاحظات ومفردات هـ. ف. آمدروز] Harold Bowen, *The Life and Times of 'Ali Ibn Isà*, «the Good Vizier» (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1928), p. 32.

المشرق، كما فصلت أمور الولايات الغربية وجعل لها ديوان المغرب، وتركت أمور السواد (العراق) على ديوان السواد، ولكن يظهر أن ديوان الدار بقي دائرة مركزية لهذه الدواوين المهمة^(٩٤).

وأنشأ علي بن عيسى في مفتتح القرن الرابع ديوان البر والصدقات، وكانت مهمته إدارة الأوقاف التي وقفها الخليفة في العراق، وواردها ٩٣ ألف دينار، على الحرمين الشريفين وعلى حماية الثغور^(٩٥).

وقد كان لاضطراب أمور الخلافة أثر في هذه التطورات، فإن قسماً كبيراً من الأراضي صار يعطى بالضمان، ويطلب من الضامن أن يدفع مقداراً من المال وتطلق يده في الجباية^(٩٦). وكان تقلص نفوذ الخلافة، على ما أظن، سبباً في تقلص أعمال ديوان النفقات الذي أصبحت أكبر مهماته في أواخر القرن الثالث، وأوائل القرن الرابع حاجات ديوان الخلافة^(٩٧)، ولعل سيطرة الأتراك في الثلث الثاني للقرن الثالث وسوء تصرفهم بالأموال أديا إلى تمييز «بيت مال الخاصة» عن «بيت المال» وجعل الوزير أو من بيده الإدارة العامة يشرف على الثاني في حين أن الخلفاء يسيطرون على بيت مال الخاصة وينفقون منه على ما يتصل بهم.

ولعلنا نوضح أن القرن الثالث شهد انتكاساً في المؤسسات الإدارية، وتقلصاً في أعمالها لسيادة الأتراك. ومع أن المؤسسات الإدارية عاد لها بعض رونقها في خلافة المعتضد والمكتفي والمقتدر - لكنها مع ذلك أصيبت بضربة قاصمة في فترة إمارة الأمراء، وتضعضت كثيراً في العصر البويهي^(٩٨). ولقد كتب مترز بحثاً ممتعاً في الدواوين في القرن الرابع^(٩٩)، إلا أنه اعتمد كثيراً على ما ذكره قدامة بن جعفر، وهذا يجعل بحثه مثالياً أكثر منه واقعياً، لأن قدامة كما يظهر لي يبحث في دساتير الدواوين وما يجب أن تكون عليه أكثر من بحثه فيما هي عليه، في واقعها.

(٩٤) الصابي، المصدر نفسه، ص ١٣٢؛ مترز، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٤، و Bowen, Ibid., p. 32.

(٩٥) انظر: الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٣٧ - ٣٨.

(٩٦) انظر: الصابي، المصدر نفسه، ص ١٠ - ١١.

(٩٧) مترز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ١٢٥.

(٩٨) انظر: «البويهون» في: عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة (بغداد:

شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٦).

(٩٩) مترز، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٤ وما بعدها.

ولأنني لا أستطيع الحصول على ما أريد من مصادر - ومنها مخطوط قدامة الذي اعتمد عليه مترز، والذي سأخذ معلوماته مما نقله مترز عنه - لذلك لن أتمكن إلا من رسم صورة تخطيطية مهمة للدواوين وأعمالها بعد أن اكتسبت صفتها المنظمة في العصور العباسية السابقة للفتح البويهي.

ولنبداً ببيت المال. و«هذا الديوان يعرف بالديوان السامي، وهو أصل الدواوين ومرجعها إليه. ووظيفته أن يثبت في جرائده جميع أصول الأموال السلطانية على أصنافها من عين وغلل وفيء وغنائم وأعشار وأخماس ويثبت ما تحصل من ذلك ويتخذ بيوتاً لأصناف الأموال ويجعل عليها دواوين وحراساً. فالأموال والقماش لها ديوان الخزانة، والغلل لها ديوان الأهراء، والأسلحة والذخائر لها ديوان خزانة السلاح»^(١٠٠).

وعلى صاحبه أن «يشرف على ما يرد بيت المال من الأموال وما يخرج من ذلك من وجوه النفقات والإطلاقات، ويجب أن تمر به الكتب التي فيها حمل مال قبل انتهائها إلى دواوينها لتثبت فيه، وكذلك سائر الكتب النافذة إلى صاحب بيت المال وجميع الدواوين المطالبة بالأموال. ويكون لصاحب هذا الديوان علامة على الكتب والصكك أو الإطلاقات، يتفقدتها الوزير وخلفاؤه ويراعونها ويطالبون بها»^(١٠١).

واشتق من بيت المال، ديوان الجهبذة، ويشغل فيه الكتاب والمختصون بالأمور المالية والجهابذة. وأعماله - كما لاحظنا - تدقيق الواردات وتحقيق الصرف، ومن واجبات رئيس هذا الديوان أن يقدم في آخر كل شهر حساباً يدعى ختمة، وفي آخر كل سنة حساباً يسمى ختمة جامعة، وهو بالوارد والمصرف يرفعه لبيت المال^(١٠٢).

ديوان الخراج - ورسم هذا الديوان أن يشتمل على خراج الضياع والجوالي والزكاة، ومن لوازم هذا الديوان معرفة الحساب والضرب والقسمة

(١٠٠) الحسن بن عبد الله العباسي، آثار الأول في ترتيب الدول (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٥هـ/ ١٨٧٨م)، ص ٧٢.

(١٠١) جعفر بن قدامة، عن: مترز، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(١٠٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، كتاب مفاتيح العلوم، نشره فان فلوطن (لندن: مطبعة بريل)، ١٨٩٥، ص ٥٤ - ٥٦؛ حسن بن محمد بن حسن القمي، تاريخ قم، ص ١٤٩ - ١٥١، والدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

والأمانة والعدالة ليأخذ الحق ولا يحجف ولا يضيع^(١٠٣).

ديوان النفقات - وإلى صاحبه ترجع أمور الدواوين ومصالحها عنه، وإليه ترفع حساباتها ليستوفي عليها ويطالبها بالأموال وما يتعين من المصالح. وينبغي أن يكون صاحب هذا الديوان جيد الحساب والقسمة والضرب والمكاييل والوزن والأسعار والضرائب عارفاً بجميع الأصناف والملابس والمطاعم والآلات والحيوان وقيمتها ثم يعرف الرسوم السلطانية^(١٠٤).

ويجب على صاحب ديوان النفقات أن يكون مباشراً لديوان بيت المال ليدخر عنده التواقيع الثابتة الدالة على صحة مصروف النفقات^(١٠٥).

ديوان البريد - والبريد عند الخليل بن أحمد لفظ عربي، وذهب آخرون إلى أنه فارسي معرب^(١٠٦) - كانت تستعمل فيه البغال والخيول والإبل، كما كانت الإبل السريعة (الجمازات) مرغوبة في الجهات الصحراوية^(١٠٧). يقول الحسن بن عبد الله «وكانت الفرس تتخذ الخيل الجياد لذلك، والعرب النجب من الجمال وهي أسرع من الخيل وأصبر على السير»^(١٠٨). وكانوا يستعينون بالسعاة السريعي الجري وقد شاع ذلك في العصر البويهي خاصة. يقول الحسن بن عبد الله «وأهل العراق يتغالون في السعاة وهم رجال خفاف تعودوا الجري والصبر على السير لقطع ثلاث مراحل في مرحلة»^(١٠٩).

وكانت بإشراف صاحب البريد، وإليه ترد «الكتب المنفذة من جميع النواحي . . ليكون هو المنفذ لكل شيء إلى الموضع المرسوم بالنفوذ إليه. ويتولى عرض أصحاب البريد والأخبار في جميع النواحي على الخليفة أو عمل جوامع لها»^(١١٠) ولصاحب

(١٠٣) العباسي، آثار الأول في ترتيب الدول، ص ٧١.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٠٦) القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الانشا، ج ١٤، ص ٣٦٦، والخوارزمي، كتاب مفاتيح

العلوم.

(١٠٧) أبو الفرج قدامة بن جعفر، الخراج، باعتناء جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (لندن:

مطبعة بريل، ١٨٨٩)، ص ١٨٤؛ التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٨، ص ٣٤٣، والقلقشندي، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٣٦٩.

(١٠٨) العباسي، آثار الأول في ترتيب الدول، ص ٨٨.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١١٠) قدامة بن جعفر، الخراج، ص ١٨٤.

البريد أتباع في مختلف البلاد يدعون ولاية البريد وتظهر فاعليتهم في خلافة المنصور مما يرويه الطبري «إن ولاية البريد في الآفاق كلها كانوا يكتبون إلى المنصور أيام خلافته بسعر كل مأكول، وبكل ما يقضي به القاضي في نواحيهم، وبما يعمل به الوالي. وبما يرد بيت المال من المال، وكل حدث، وكانوا إذا صلوا المغرب يكتبون إليه بما كان في كل ليلة»^(١١١).

وجاء في عهد بولاية بريد سنة ٣١٥هـ ما يوضح ذلك، إذ يطلب من صاحب البريد «أن يعرف حال عمال الخراج والضياح فيما يجري عليه أمرهم ويتتبع ذلك تتبعاً شافياً ويستشفه استشفافاً بليغاً وينهيه على حقه وصدقه. وأن يعرف حال عمارة البلاد وما هي عليه من الكمال والاختلال، وما يجري في أمور الرعية فيما يعاملون به من الإنصاف والجور والرفق والعسف فيكتب به مشروعاً. وأن يعرف ما عليه الحكام في حكمهم وسيرهم وسائر مذهبهم وطرائقهم، وأن يعرف حال دار الضرب وما يضرب فيها من العين والورق، وما يلزمه الموردون من الكلف والمؤن، ويكتب بذلك على حقه وصدقه. وأن يوكل بمجلس عرض الأولياء وأعطياتهم من يراعيه ويطلع ما يجري فيه، ويكتب بما تقف عليه الحال من وقته وأن يكون ما ينهيه من الأخبار شيئاً يثق بصحته. وأن يفرد لكل صنف من أصناف الأخبار كتاباً بأعيانها فيفرد لأخبار القضاة وعمال المعاين والأحداث والخراج والضياح وأرزاق الأولياء ونحو ذلك كتباً ليجري كل كتاب في موضعه»^(١١٢).

ولا يكفي أن ينقل صاحب البريد الأخبار الرسمية، بل يحتاج إلى كثير من التطلع والتجسس. فعمال البريد هم «بمنزلة العيون الباصرة والأذان السامعة» للحكام^(١١٣) ولذا «فينبغي أن يكون أصحاب الأخبار يحضرون مجالس الناس وولاتهم ومجالس الوعظ والأسواق، فإنه يجري في هذه الأماكن ما يجب الإطلاع عليه وكذلك يكشفون عن أحوال العامة وأراجيفهم وما يشتهر في كل وقت من أقوالهم وأفعالهم»^(١١٤). وهذا يتطلب أن يكون لعمال البريد «دسائس من النساء

(١١١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٩٦.

(١١٢) قدامة عن: متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ١٢٩.

(١١٣) العباسي، آثار الأول في ترتيب الدول، ص ٨٢.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٨٧.

والصبيان والحراس والحمامات وأصحاب الحرف والصنائع»^(١١٥) أي أن يكون له جواسيس من مختلف الأصناف والطبقات.

وهكذا تظهر أهمية عمل صاحب البريد، وهذا يتطلب شخصاً ثقة، متحفظاً في عمله.

وكانت الطرق بإشراف صاحب البريد، وينتظر منه معرفتها معرفة كافية لا يحتاج معها إلى ملاحظات غيره «وإن سأله الخليفة وقت الحاجة إلى شخص و إنفاذ جيش يهمله أمره وغير ذلك مما تدعو الضرورة إلى علم الطرق بسببه وجد عتيداً عنده ومضبوطاً قبله ولم يحتاج إلى تكلف عمله والمسألة عنه»^(١١٦) وهو المسؤول عن حفظ الطريق وصيانتها من القطاع والجواسيس وطرق الأعداء وانسلاال الجواسيس في البر والبحر^(١١٧).

وكانت الطرق مقسمة إلى محطات (سكك) مع بدالات مع الدواب والراكبين، وطول ما بين المحطتين فرسخان^(١١٨) أو أربعة فراسخ^(١١٩).

كان البريد لخدمة الخلفاء العباسيين^(١٢٠)، وكان يقوم بنقل الأمتعة إضافة إلى نقله الرسائل. فكان يجلب البطيخ للمأمون من خوارزم بالبريد^(١٢١)، وكان التمر يوصل إلى المأمون إلى حدود بلاد الروم على بغال البريد^(١٢٢) واستعمل البريد في الحالات الملحة لنقل المسافرين، وحين سمع الهادي بخبر وفاة المهدي، وكان في جرجان، أسرع بالمجيء إلى بغداد على دواب البريد^(١٢٣).

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٨٩ - ٩٠.

(١١٦) قدامة بن جعفر، الخراج، ص ٧٨.

(١١٧) العباسي، المصدر نفسه، ص ٥٨ - ٨٦.

(١١٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٣ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٧)، ص ٦٦، والخوارزمي، كتاب مفاتيح العلوم، ص ٦٣.

(١١٩) القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الانشا، ج ١٤، ص ٢١٤.

(١٢٠) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجع أصوله ورقمه وضبط مبهمه وعلق عليه محمد محيي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨)، ج ١، ص ٢٦٣.

(١٢١) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، لطائف المعارف، تحرير بيتر دويونج (لندن: مطبعة بريل، [١٨٦٧])، ص ١٢٩.

(١٢٢) القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الانشا، ج ١٤، ص ٤١٤.

(١٢٣) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٦٧.

وأخبر الرشيد عن ضراب غود مبدع في فارس «فوجه.. إلى الفارسي فحمل على البريد»^(١٢٤).

وبالإضافة إلى مصلحة البريد الاعتيادية، كانت تنظم أحياناً خدمة بريد خاصة، كما فعل المهدي حين أرسل ابنه لغزو بلاد الروم^(١٢٥). ولما أرسل المعتصم قائده الأفشين لحرب بابك الخرمي، نظم البريد حتى صارت الرسائل ترد من محل الأفشين في أذربيجان إلى سامراء في أربعة أيام أو أقل^(١٢٦).

وأصبح الحمام الزاجل أسرع خدمة في البريد. وبين القلقشندي أن المهدي اعتنى باستعماله^(١٢٧). كما ترد الإشارة إليه في زمن المعتصم حين إخباره بأسر بابك.

وهناك تفاصيل أخرى يذكرها متز نقلاً عن قدامة بشأن شعب ديوان الجند وديوان النفقات لا ضرورة لذكرها، إذ إنني لا أعلق عليها أهمية كبيرة، إما لأنها نظرية وإما لأنها ذات أهمية مؤقتة.

ثانياً: الوزارة، نشأتها وتطورها

١ - تمهيد

يرى الكتاب العرب أن لفظة وزير عربية، وأنها تطلق على مشاور الملك ومعاونته. يبين المسعودي أن بني أمية كانوا يرون أن «الوزير مستمد من المؤازرة»، ويرى أن العباسيين أخذوا الكلمة من الآية القرآنية «واجعل لي وزيراً من أهلي. هارون أخي. اشدد به أزري. وأشركه في أمري»^(١٢٨).

ويذكر الماوردي وأبو سالم الوزير ثلاثة أوجه في اشتقاق هذه الكلمة أحدها «أنه (أي الوزير) مأخوذ من الوزر (بكسر الواو) وهو الثقل لأنه يحمل عن الملك

(١٢٤) الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، ص ٤٠.

(١٢٥) القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الانشا، ج ١٤، ص ٤١٤.

(١٢٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ٥٢.

(١٢٧) القلقشندي، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٤٣٥.

(١٢٨) القرآن الكريم، «سورة طه»، الآيات ٢٩ - ٣٢، وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: الشرق الإسلامية ١٩٣٨)، ص ٢٩٤.

أثقاله، الثاني أنه مأخوذ من الوزر (بفتح الواو) وهو الملجأ فسمي بذلك لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته، والثالث أنه مأخوذ من الإزر وهو الظهر لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بالظهر^(١٢٩). ويؤيد صاحب الفخري الاشتقاقين الأولين، قائلاً «وكيف تقلبت لفظة وزير كانت دالة على الملجأ والثقل»^(١٣٠).

ويشير ابن خلدون إلى معرفة العرب بالوزارة عند غيرهم منذ صدر الإسلام فيقول: إن الرسول كان يشاور أصحابه «ويخص مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى، حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها في كسرى وقبصر والنجاشي يسمون أبا بكر وزيره»^(١٣١). ويشرح تفسير الجلالين معنى كلمة وزير بـ «المعين» كما ورد في القرآن^(١٣٢). ويقول الزنجشيري: «وزير الملك للذي يوازره أعباء الملك أي يحامله وليس من المؤازرة: المعاونة»^(١٣٣). ويؤكد الفيروز آبادي عروبة الكلمة ويقول «الوزير حبا الملك الذي يحمل ثقله ويعينه برأيه»^(١٣٤).

ومما مر يتضح أن الكلمة عربية، وإن كان المنصب الذي تشير إليه غير عربي في الأصل. وللاستاذ بابنغر (Babinger) رأي مفاده أن أصل الكلمة إيراني، ففي الأفيستا تعني كلمة (Vicira) «الحكم» أو «القاضي» وفي الفهلوية تعني كلمة (V(i)cir) المعنى نفسه. ويعتقد أن العرب أخذوا الكلمة في العصر الساساني^(١٣٥).

ولكن الشبه في الألفاظ لا يقوم دليلاً على الاقتباس، ولا سيما أن فكرة الوزارة تختلف عن فكرة القضاء، كما إن الفهلوية تحوي لفظاً للوزير غير اللفظ الذي ذكره بابنغر. هذا إضافة إلى أن اللغويين العرب اهتموا بتمييز الكلمات الدخيلة وحاولوا إرجاعها إلى أصولها، ولكنهم أجمعوا على أن كلمة وزير عربية، فقد ذكرها القرآن واستعملها المسلمون منذ صدر الإسلام.

(١٢٩) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٠٩)، ص ٢٣، وأبو سالم محمد بن طلحة العدوي، العقد الفريد للملك السعيد (القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٨٣هـ/١٨٦٦م)، ص ١٤٢.

(١٣٠) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٥٣.

(١٣١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ص ١٩٨.

(١٣٢) جلال الدين محمد بن أحمد المحلى وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، ص ٤١٤.

(١٣٣) انظر «كلمة وزير» في: أبو القاسم عمود بن عمر الزنجشيري، أساس البلاغة، ٢ ج (القاهرة:

دار الكتب المصرية، ١٩٢٢ - ١٩٢٣)، ج ٢، ص ٥٠٣.

(١٣٤) انظر مادة «وزر» في: أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط.

(١٣٥)

٢ - أصل المنصب

أ - لم تظهر الوزارة، في حيز العمل في الإسلام، إلا في العصر العباسي، أما قبل ذلك، فلم يكن المنصب موجوداً، مع معرفة العرب بوجوده عند الساسانيين^(١٣٦). وقد ذكر ذلك مؤرخو العرب صراحة. فالمسعودي يشير إلى عدم وجود الوزارة عند الأمويين^(١٣٧)، ويقول ابن خلكان عند كلامه على أول وزير عباسي «ولم يكن قبله من يعرف بهذا النعت لا في دولة بني أمية ولا في غيرها»^(١٣٨). وجاء في الفخري «والوزارة لم تتمهد قواعدها وتنقرر قوانينها إلا في دولة بني العباس، فأما قبل ذلك فلم تكن مقننة القواعد ولا مقرررة القوانين بل كان لكل واحد من الملوك أتباع وحاشية فإذا حدث أمر استشار ذوي الحجا والآراء الصائبة، فكل منهم يجري مجرى وزير»^(١٣٩).

ولكن ظهور المنصب بظهور العباسيين يسترعي الانتباه. يذكر الجهشيارى أنه «لما هزم ابن هبيرة وقصد واسط، دخل حميد والحسن ابنا قحطبة الكوفة ١١ محرم سنة ١٣٢هـ، أظهروا أبا سلمة (الخلال) وسلموا إليه الرياسة وسموه وزير آل محمد، ودبر الأمور وأظهر الإمامة الهاشمية»^(١٤٠). ومعنى ذلك أن تعيين الوزير الأول وتسميته بهذا الاسم كانا برأى الخراسانيين أنصار العباسيين. ولعل هذا يدل على أن الفكرة من إيران، وأن المنصب يرمز إلى اشتراك الفرس في السلطان الجديد، ولكن ما ذكر لا يكفي لتوضيح ظهور الوزارة، ولا بد من أن الظروف العامة كانت موالية لإحداث مثل هذا المنصب وكفيلة بنموه واستقراره كما حصل.

كانت الإدارة الأموية تتجه نحو المركزية تدريجياً، حتى أخذ الخليفة الأموي يميز كاتباً عن حوله ويختصه بثقته كما كان وضع عبد الحميد الكاتب عند آخر خليفة أموي وهو مروان الثاني. ففوة الاتجاه المركزي تتطلب وجود شخص مشرف يعاون الخليفة وبذلك نفهم ظهور الوزارة. وإن نحن دققنا في صلاحيات الوزراء

(١٣٦) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ١١٣٥، والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣١٠.

(١٣٧) المسعودي، المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(١٣٨) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ويليهِ فوات الوفيات للصالح الكتبي، وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ج ٢ (القاهرة: الخليلي، ١٣١٠هـ/ [١٨٩٢م])، ج ١، ص ١١٠ - ١١١.

(١٣٩) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٥٣.

(١٤٠) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٨٥.

الأولين نجدها لا تبعد كثيراً عن وضع عبد الحميد الكاتب. والظاهر أن المؤرخين العرب فطنوا لذلك. فالمسعودي يقول: «استخارت بنو العباس تسمية الكاتب وزيراً»^(١٤١). وصاحب الفخري يقول «فلما ملك بنو العباس تقرر تسمية الوزارة وسمي الوزير وزيراً وكان قبل ذلك يسمى كاتباً أو مشيراً»^(١٤٢).

ب - لقد نما نظام الوزارة العباسية نمواً تدريجياً حسب وضع الخلفاء وقوتهم وتطور الاتجاهات الإدارية. أما الأسس النظرية التي وضعها الفقهاء فقد كانت متأخرة ومتأثرة بالواقع.

ومن المفيد أن نلقي نظرة على أسس الكتابة والوزارة في العصر الساساني تكون وسيلة للمقابلة بما حصل في العصر العباسي.

كان الوزير رئيس الإدارة المركزية ويدعى «هزاربذ»، ومنذ العصر الأخميني أصبح الهزاربائي (الوزير) - وهو في الأصل قائد الحرس الألفي - أول موظف في الإمبراطورية، وبمعونته يسوس الملك الدولة، وقد بقي هذا الاسم في العصر البارثي والساساني. وفي العصر الساساني كان اللقب الرسمي للوزير «قزرج فرماذار» كما يسمى مهر نرمي - وزير يزدجرد الثاني - نفسه في رسالة إلى الأرمن^(١٤٣). ونفهم من الطبري والمسعودي واليعقوبي أن اسم «قزرج فرماذار» كان يطلق على الوزير حتى نهاية العصر الساساني^(١٤٤). ويفسر الطبري لقب الوزير فيقول: «ومرتبته بالفارسية (بزرجمذار) وتفسيره بالعربية وزير الوزراء أو رئيس الرؤساء»^(١٤٥).

ويعترف كرسنسن بأن معلوماتنا الأولية عن سلطات الوزير الساساني ضئيلة، ويعتقد أنها لا تقتصر على توجيه شؤون الدولة بإشراف الملك، وفي كثير من الأحيان برأيه، بل إنه يخلف الملك إذا تغيب في سفر أو حرب. وكان يقوم بالمفاوضات السياسية، وقد يقود الجيش. وعلى العموم، يرى كرسنسن أن الوزير، وهو المشاور الأول للملك، يشرف على كل شؤون الدولة ويتدخل في كل

(١٤١) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣١٠. ويقول أيضاً «فكانت ملوك بني أمية تنكر أن يخاطب كاتباً بالوزارة وتقول: الوزير مستمد من المأزرة والخليفة أجل من أن يحتاج إلى مؤازرة».

(١٤٢) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٥٣.

(١٤٣) Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 108.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٥١٣.

(١٤٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل دوغويه]، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ١، ص ٨٠.

شيء^(١٤٦). ويقول المسعودي «وكانت العجم تسمي وزير الملك حامل الثقل ووساد العضد ورئيس الكفاة ومدير الأمور العظام إذ بهم نظام الأمور وجمال الملك وبهاء السلطان، وهم الألسن الناطقة عن الملوك وخزان أموالهم وأمنائهم على رعيتههم وبلادهم»^(١٤٧). ويتصف الوزير الكامل بأنه مثقف نبيل خصاله حميدة متفوق على معاصريه في كل شيء فهو يجمع الأخلاق السامية إلى التروي إلى حكمة نظرية وخبرة عملية^(١٤٨). يقول الطبري «وكان (يزجدر) استوزر عند ولايته حكيم دهره، وكان نرمي كاملاً في أدبه فاضلاً في جميع مذاهبه متقدماً لأهل زمانه»^(١٤٩). ويقول عنه أيضاً «كان معظماً عند جميع ملوك فارس بحسب أدبه وجودة آرائه وسكون العامة إليه»^(١٥٠). ومن حزم الملك ألا يكون وزيره متنفذاً جداً، وأن يكون من صنائعه، يتضح ذلك من وصية أبرويز لابنه شيرويه «وليكن من تختاره لوزارتك أمراً كان متضعاً فرفعته وذا شرف كان مهتضماً فاصطنعته»^(١٥١).

ومن أدب الوزير الساساني أن يكون كتوماً للسر، صدوقاً مناصحاً. قال أبرويز مخاطب وزيره «اكتم السر واصدق الحديث واجتهد في النصيحة واحترس بالحذر»^(١٥٢). وكان لسابور ذي الأكتاف وزيران، فنصحه أحدهما أن يستشير كلاً على انفراد «فإنه أموت للسر وأحزم في الرأي وأدعى إلى السلامة»^(١٥٣).

ويعتقد كرسستنسن أن نظام الوزارة في الخلافة مقتبس بصورة مباشرة من الدولة الساسانية، وإن ما تذكره المصادر العربية عن سلطات الوزير (من الناحية النظرية) تفيد في توضيح سلطات الوزير الساساني^(١٥٤). ولكني لا أستطيع تأييد ذلك، لأن خطة الفقهاء في وضع نظرياتهم هي تهذيب التجارب وتوجيهها بعد مرور زمن طويل عليها، على العكس من الانطباع الذي يعطونه من أن الواقع سار بضوء النظرية التي يقدمونها. وما يقوي هذا الرأي هو أن نظام الوزارة بدأ مبهماً ثم تطور وتحدد تدريجياً. ونحن إن عدنا فكرة الوزارة وأوليائها من تأثير الأنظمة

Christensen, Ibid., p. 109.

(١٤٦)

(١٤٧) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣١٠.

(١٤٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك (طبعة ليدن)، ج ١، ص ٦٤، و Christensen, Ibid., p. 109.

(١٤٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤.

(١٥٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٩.

(١٥١) الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ١٠.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١١.

Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, pp. 111-112.

(١٥٤)

الفارسية - نؤكد أن للوزارة العباسية حياتها الخاصة وتطورها ولا دليل على أنها أخذت كاملة بل أن الدلائل لا تذهب أبعد من إحياء بالأوليات.

وكان الوزير الساساني يستعين بالكتاب. ويتطلب من الكاتب أن يكون نبيلاً في أخلاقه، ذا آراء صائبة، عميق التفكير، عارفاً بالطبقات والمراتب في عصره، منطقيّاً، قديراً في المراسلات، متضلّعاً في القوانين والسياسة والشعر، جيد الأسلوب. ويستحسن أن يكون جيد الخط^(١٥٥). وكان كشتاسب يقول للكتاب «الزموا العفاف، وأدوا الأمانة في كل ما يفوض إليكم، وأجمعوا على غرائزكم وعقولكم سماع الأدب»^(١٥٦).

وكان الكتاب يكونون طبقة، لها رئيس خاص يدعى «إيران دهربد» (Eran dibherbedh) وكانوا يمتحنون قبل استخدامهم في الوظائف. فكان الملك يأمر رؤساء كتابه بامتحان أحداث الكتاب «والتفتيش عن عقولهم، فمن رضي منهم عرض عليه اسمه وأمر بملازمة الباب ليستعان به، ثم أمر الملك بضمهم إلى العمال وتصريفهم في الأعمال»^(١٥٧). ويعدد الخوارزمي (ت ٣٨٧هـ) أصناف الكتابة الفارسية، وهي «كتابة الأحكام، وكتابة البلد للخراج، وكتابة حساب دار الملك، وكتابة حساب دار الملك، وكتابة الخزائن، وكتابة الاصطبلات، وكتابة حسابات النيران، وكتابة الأوقاف»^(١٥٨).

وللكتاب منزلة ممتازة، يقول الجهشيارى «وكانت الملوك تقدم الكتاب وتعترف بفضل صناعة الكتابة وتحظي أهلها، لما يجمعون من فضل الرأي إلى الصناعة وتقول: هم نظام الأمور وكمال الملك وبهاء السلطان، وهم الألسنة الناطقة عن الملوك وخزان أموالهم وأمنائهم على رعيتههم وبلادهم»^(١٥٩). ومن امتيازاتهم أنهم كانوا يركبون البراذين «ولم يكن يركبها إلا الملك والكاتب والقاضي»^(١٦٠).

وقد صارت أصول الكتابة مثلاً في العصر العباسي خاصة^(١٦١).

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ١٢٧ - ١٢٩.

(١٥٦) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٨.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٣ - ٤.

(١٥٨) الخوارزمي، كتاب مفاتيح العلوم، ص ١١٧ - ١١٨.

(١٥٩) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٤.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٦١)

ج - ولنفهم تطور نظام الوزارة، يلزمنا ملاحظة الأمور البارزة في وزراء العصر العباسي.

لقد ذكرنا استيزار الخلال، ولكن علينا ألا نستنتج أن خطة الوزارة بمعناها الإداري المفهوم رسمت بذلك، لأن العباسيين بدأوا بنظام الوزارة بشكل بسيط متأثرين بآراء أعوانهم الفرس من جهة، وسائرين في أثر التنظيمات الأموية من جهة أخرى، ولذلك نجد المسعودي يضع الوزير العباسي محل الكاتب الأموي، ويعد التبديل أول الأمر لفظياً من باب الاستخارة^(١٦٢).

ولم يكن الخلال سوى مشاور متنفذ بحكم ظروفه، ولم تكن الدواوين كلها بيده، بل كان الديوانان المهمان، ديوان الجند وديوان الخراج، بيد خالد بن برمك^(١٦٣). وما يدل على غموض المنصب الجديد، «أن كل من استوزر بعد أبي سلمة كان يتجنب أن يسمى وزيراً تطيراً مما جرى لأبي سلمة»^(١٦٤). فخالد بن برمك، «حل محل الوزير» بعد نكبة الخلال و«كان.. يعمل عمل الوزراء ولا يسمى وزيراً»^(١٦٥).

ويظهر أن الخلال كان من فئة الكتاب، إذ كان فصيحاً عالماً بالأخبار والأشعار والسير والجدل والتفسير، حاضر الحجة^(١٦٦).

أما نكبة الخلال فسببها الأول أنه حاول نقل الخلافة إلى العلويين^(١٦٧)، ويضيف ابن قتيبة إلى ذلك تنفذ الخلال لدرجة خطرة^(١٦٨).

وكانت تلك النكبة مظهراً لغموض وضع الوزارة، وللتصادم بين سلطة الخليفة وسلطة الوزير، وإن دققنا في تاريخ العصر العباسي الأول وجدناه مسرحاً

(١٦٢) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣١٠.

(١٦٣) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٨٨.

(١٦٤) ابن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٥٦.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦، والجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(١٦٦) ابن الطقطقى، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٥٥؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٧، ص ٤٢٩؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة (القاهرة: مطبعة النيل، ١٩٠٤)، ص ١١٣؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبعة بريه دي مينار وبافيه دي كرتاي، ٩ ج (باريس: [د. ن.])، (١٨٦١-١٨٧٦)، ج ٦، ص ١٣٤-١٣٦، والجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٨٦-٨٧.

(١٦٨) ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص ١١٣-١١٤.

لتصادم مستمر بين الخلفاء ووزرائهم لعدم وضوح سلطات الوزير وتحديددها، فهو يريد أن يسيطر على كل شيء، والخليفة يريد أن يجعله مشاوراً ومعيناً فقط. ولذلك كثرت المشكلات وكثرت نكبات الوزراء، وانتهى العصر العباسي الأول بتأكيد سلطة الخليفة، وبتحديد الخطوط العامة لسلطات الوزير. لذا يصح عد العصر العباسي الأول دور تجربة لنظام الوزارة.

ويلاحظ في الخلال وفي خالد البرمكي خلفه، أنهما إضافة إلى أدبهما الواسع وثقافتهما، كانا من رجال الدعوة العباسية البارزين، وممن لهما خدمة تذكر في قيام الدولة العباسية.

انتهت خلافة أبي العباس، بين وزير وكاتب. وجاء المنصور، وكان قوياً ينظر في كل صغيرة وكبيرة. لذا كان طبيعياً أن يكون كيان الوزير ضئيلاً معه، وألا يتعدى عمله التنفيذ أولاً وإبداء المشورة متى طلبت منه ثانياً، ولم يكن له وزير دائماً بل كان له كاتب حيناً ووزير حيناً آخر.

«كان (المنصور) يشاور في الأمور دائماً»، إلا أنه «لم تكن للوزارة في أيامه طائفة لاستبداده واستغنائاه برأيه وكفاءته.. وإنما كانت هيئته تصغر لها هبة الوزراء، وكانوا لا يزالون منه على وجل وخوف»^(١٦٩). ويحدثنا أحدهم عن أقرب وزير للمنصور وهو المورياني «كنا جلوساً عند أبي أيوب في مجلسه، فأتاه رسول أبي جعفر فامتقع لونه وتغير»^(١٧٠).

ولم يتخذ المنصور أول حكمه وزيراً بل اتخذ كاتباً هو عبد الملك بن حميد «وقلده كتابته ودواوينه». ثم استكتب أبا أيوب المورياني لينوب عنه في مرضه، وأخيراً جعله وزيره. والظاهر أن منزلة أبي أيوب كانت حسنة عنده، فقلده «الدواوين مع الوزارة»، وخوله النظر في الأمور كافة. ثم نكبه والسبب المباشر لذلك أنه أعطاه ثلاثمائة ألف درهم ليستثمر لابنه الأمير صالح ضيعة فلم يفعل ذلك رغم تظاهره به^(١٧١). ويقول المسعودي: «فلما استوزره اتهم بأشياء منها احتجان الأموال وسوء النية فكان الإيقاع به»^(١٧٢). وبعد ذلك «استكتب» أبان بن

(١٦٩) ابن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٧٤.

(١٧٠) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٠٢.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١١٧ - ١١٨، وابن الطقطقى، المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٧٢) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢١٢.

صدفة إلى أن مات^(١٧٣). وأخيراً استوزر الربيع بن يونس، وبقي وزيراً للمنصور إلى أن توفي^(١٧٤).

ويلاحظ فيمن ذكر أن عبد الملك كان «كاتباً متقدماً»، وأنه كان مولى^(١٧٥). وكان المورياني خوزياً «اشتراه المنصور قبل الخلافة وثقفه». وأنه بالإضافة ذكائه وفضله وكرمه كان مثقفاً ثقافة واسعة، فقد «كان أخذ من كل شيء طرفاً، وكان يقول ليس من شيء إلا ونظرت فيه إلا الفقه فلم أنظر فيه قط. وقد نظرت في الكيمياء والطب والنجوم والسحر»^(١٧٦). أما الربيع بن يونس فكان مولى تنقل في الرق وامتاز بنبيله وفصاحته وكفايته وحزمه، وبخبرته بالحساب وحذقه بأمور الملك كما كان محباً لفعل الخير^(١٧٧).

نلاحظ مما مر أن المنصور لم يعين له وزيراً دائماً، وإنما كان له كاتب مرة ووزير مرة أخرى، ولم يتجاوز مركز هذا الموظف في الحالين المشورة وتنفيذ أوامر الخليفة. وهذا يبين أن الوزارة لم تستقر أسسها في زمن المنصور، بل كان هناك نوع من التردد أو عدم الميل إلى اتخاذ الوزير حذراً من تضخم سلطانه. ونلاحظ بعد ذلك، أن وزراء المنصور كانوا موالى عينوا لحذقهم في الكتابة ولقدرتهم الإدارية لا لكبير أثرهم أو لتنفيذهم، وربما كان لتجربة العباسيين مع أبي سلمة أثر في ذلك. لذا نجد الخليفة يعزل أو ينكب وزيره أو كاتبه من دون محذور أو خطر ينجم عن ذلك لأنه مجرد موظف يستند في كيانه إلى سلطة الخليفة ورضاه.

أما زمن المهدي فكان فترة استقرار سياسي وإداري أيضاً، وفي زمنه «ظهرت أبهة الوزارة بسبب كفاية وزرائه»^(١٧٨). استوزر المهدي أولاً أبا عبيد الله معاوية بن يسار (١٥٩ - ١٦٣هـ) الذي كان كاتبه وهو أمير، و«فوض إليه تدبير المملكة وسلم إليه الدواوين»^(١٧٩)، وبذلك جعل سلطته شاملة قوية. والظاهر أن ابن يسار كان من الكتاب الأفذاذ وله مقدرة إدارية فائقة. يمجده الفخري قائلاً: «كان كاتب

(١٧٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٣.

(١٧٤) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(١٧٥) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٩٦.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٩٧، وابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٧٧) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٢٥، وابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٧٨) انظر: ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ١٨١.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٣٤، والجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

الدنيا وأوحد الناس حذقاً وعلماً وخبرة»، ويذكر عنه أنه «رتب الديوان وقرر القواعد»^(١٨٠). واعترف ألد أعدائه بشدة استقامته وبعفته وب عقله وكفايته وبأنه أحذق الناس^(١٨١). وإليه يعود الفضل في تنظيم المقاسمة على الغلات في الخراج في السواد، كما إنه «صنّف كتاباً في الخراج ذكر فيه أحكامه الشرعية ودقائقه وقواعده، وهو أول من صنّف كتاباً في الخراج»^(١٨٢). وهو بهذا يدل على علم واسع وفهم للأمور، ومن المؤسف ألا يصلنا شيء من هذا الكتاب.

وخلفه في الوزارة يعقوب بن داود (١٦٣ - ١٦٦هـ). وكان يعقوب «يتشيع»، وهو من أنصار آل الحسن الزيدية. وكان لتعيينه سبب سياسي، وهو محاولة المهدي ترضية آل الحسن من جهة ومعرفة أمورهم من جهة ثانية، ثم تفاهمه مع الربيع بن يونس وتعاونهما في الدس على ابن يسار^(١٨٣). وكان يعقوب من الكتاب البارعين، ذا «أدب وفهم واقتنان في صنوف العلم»^(١٨٤).

استوزر المهدي يعقوب وسماه «أخاً في الله. وأخرج بذلك توقيعات تثبت في الدواوين» وهذه تسمية تشير إلى ثقة بعيدة واعتماد كلي. فسلم إليه الدواوين، وتوضح سلطته الواسعة من قول الجهمشيارى «وغلّب على أمره (يعني المهدي) كله ووزارته»، «وانفرد يعقوب بتدبير الأمور كلها»^(١٨٥)، ثم استمع إلى قول بشار:

بني أمية هبوا طال نومكم أن الخليفة يعقوب بن داود!

ثم استوزر المهدي بعده الفيض بن صالح، وهو مولى من أهل نيسابور ومن طبقة الكتاب «تربى.. في الدولة العباسية وتأدب وبرع»^(١٨٦)، كما اشتهر بكرمه وجبروته واستمر وزيراً حتى وفاة المهدي.

عزل ابن يسار لدسائس كان محورها الربيع بن يونس وأسبابها شخصية^(١٨٧). أما

(١٨٠) ابن الطقطقى، المصدر نفسه، ص ١٨١.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٨٣، والجهمشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١٨٢) ابن الطقطقى، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ١٨٤، والجهمشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٨٤) الجهمشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(١٨٦) ابن الطقطقى، المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(١٨٧) للتفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٢ - ١٨٣، والجهمشيارى، المصدر نفسه، ص ١٥٣ وما

بعدها.

يعقوب بن داود فنكب و نكل بأهل بيته وأقاربه وعزل أصحابه في الشرق والغرب لأسباب سياسية. وهناك رأيان في ذلك، الأول متواتر، وهو ميله للطالبيين^(١٨٨)، والثاني وينفرد به المسعودي، هو «أنه كان يرى الإمامة في الأكبر من ولد العباس وأن غير المهدي من عمومته كان أحق بها»^(١٨٩).

نلاحظ مما مر أن الوزارة رسخت أسسها واتسعت سلطاتها حتى صارت عامة على الدواوين كافة. ومع وجود هذه السلطة الواسعة، كان الخليفة يستطيع سحبها متى أراد دون تردد أو حذر. وكان الوزراء كتاباً بالدرجة الأولى بشقاقتهم ومؤهلاتهم. ونلاحظ أن الدسائس والسعايات قامت بدور مهم في عزل بعض الوزراء وتعيينهم كما مر.

وسار نظام الوزارة نحو الرسوخ في عصر الرشيد، ويعود ذلك لثقتة بالبرامكة ولنشاطهم.

فقد استوزر الرشيد يحيى البرمكي، وفوض إليه سلطة واسعة، وجعل إليه الإشراف على كافة الدواوين سوى ديوان الخاتم^(١٩٠)، ثم أضيف إليه هذا الديوان سنة ١٧١هـ، وتوضح أهمية ذلك من قول الطبري «فاجتمعت له الوزارتان»^(١٩١). واختصه الرشيد بامتيازات منها أنه «أول من أمر من الوزراء»، وعهد إليه التوقيع على ما يصدر عن ديوان الخراج من كتب، وكانت تصدر عن الخليفة نفسه^(١٩٢).

واستعان يحيى بولديه الفضل وجعفر بموافقة الرشيد فكونا ثالثاً قوياً امتد نفوذهم إلى كافة أمور الدولة.

وقد اختص الرشيد جعفرأ بمنادمته وخدمته^(١٩٣) فلم يفارقه إلا سنة ١٨٠هـ/

ج ٨، ص ١٥٥. (١٨٨) المصدران نفسهما، ص ١٨٥، و ١٦٠ - ١٦١ على التوالي، والطبري، تاريخ الرسل والملوك،

(١٨٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢٣٦.

(١٩٠) إني أشك في الرواية التي تقول إن الرشيد قال ليحيى حين قلده: «قد قلدتك أمر الرعية وأخرجته من عنقي إليك، فاحكم بما ترى واستعمل من شئت وأسقط من رأيت فإني غير ناظر معك في شيء». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٤٥٠ الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٧٧، وابن خلكان، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ٢، ص ٤٤٣. لأن هذا التفويض يناقض أسس الخلافة العباسية من الناحية الدينية، ولأن الرشيد كان يراقب البرامكة دائماً.

(١٩١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٣٩.

(١٩٢) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(١٩٣) ابن الطقطقى، الفخرى في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٠٥.

٧٩٦م - ٧٩٧م حين أرسله لتهدئة الفتنة القبليّة في الشام^(١٩٤). وكان يسميه «أخي» ولا يقدم أحداً عليه، وأنس به كل الأُنس^(١٩٥). ويبالغ المؤرخون في هذه الصلة إلى حد إيصالها إلى درجة الشذوذ^(١٩٦). وشرفه الرشيد بامتيازات ذات أهمية معنوية ومادية كبيرة، فأشركه معه في النظر في المظالم ما لم يسبقه إليه أحد، وقلده بريد الآفاق والإشراف على الطرز وعلى دور الضرب عامة^(١٩٧)، وكان الرشيد أول من ترك النظر في عيار دار الضرب من الخلفاء وعهد بذلك إلى جعفر في صك الدراهم والدنانير «وهذا مما نوه باسم جعفر بن يحيى البرمكي إذ هو شيء لم يتشرف به أحد قبله»^(١٩٨). ومع ذلك فمن الصعب إعطاؤه دوراً خطراً في السياسة أو الإدارة كما لوالده ولأخيه الفضل^(١٩٩).

والظاهر أن دور جعفر كان في دالته على الرشيد كما يتضح من قصته مع عبد الملك بن صالح العباسي^(٢٠٠) حتى أن والده كان يخشى من عواقب تلك الدالة^(٢٠١). كما إن الرشيد عهد إليه بتثقيف المأمون وكان له أثر في العهد إليه^(٢٠٢).

(١٩٤) الجهشياري، المصدر نفسه، ص ٢٠٨ - ٢١٠، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٢٦٠.
 (١٩٥) الجهشياري، المصدر نفسه، ص ١٨٩ و ٢٠٤.
 (١٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٤، وعبد الملك بن عبد الله بن بدرون، شرح قصيدة ابن عبدون، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.
 (١٩٧) الجهشياري، المصدر نفسه، ص ٢٠٤، ودائرة المعارف الإسلامية، الملحق، مادة «الطرز» (Tiraz).
 (١٩٨) انظر مثلاً: الجهشياري، المصدر نفسه، ص ١٩٠؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج ٢ في ١ (القاهرة: فهمي الكتبي، ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م)، ج ٢، ص ٨ - ٩؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١٠، ص ٨٦، وعز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ج ١٢ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/ [١٨٨٥م])، ج ٦، ص ٦١.

(١٩٩) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ١، ص ١٠٥ - ١٠٦؛ الجهشياري، المصدر نفسه، ص ٢١٣ - ٢١٤؛ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٩٨ - ٢٠٤، وأبو محمد عبد الله بن أسعد البافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ج ٤ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧ - ١٣٣٩هـ/ [١٩٢٠ - ١٩١٨م])، ج ١، ص ٤٠٥ - ٤٠٦.
 (٢٠٠) الجهشياري، المصدر نفسه، ص ٢١٣ - ٢١٤؛ ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ٢٠٥ - ٢٠٦، وابن خلكان، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٥ - ١٠٦.
 (٢٠١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١٠، ص ٨٣، والجهشياري، المصدر نفسه، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.
 (٢٠٢) الجهشياري، المصدر نفسه، ص ٢١١، والسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢٧٢.

أما الفضل فهو أخو الرشيد بالرضاعة، وكان جدياً بطبعه^(٢٠٣)، والظاهر أن أباه كان يعتمد عليه كثيراً وبنبيه عنه، ودوره أقوى من دور جعفر^(٢٠٤). وقد انتدب لمهمات خطيرة لإخماد ثورة يحيى بن عبد الله العلوي، وعين لبعض الولايات المهمة كولاية خراسان^(٢٠٥) وعهد إليه بتثقيف الأمين^(٢٠٦) وينسب إليه دور في العهد إليه، ولكنه دور مشكوك فيه^(٢٠٧). وعلى كل فأهميته كانت في الأعمال الرسمية، ولم يساهم كثيراً في مجالس البلاط^(٢٠٨).

وقد امتاز البرامكة بمقدرتهم الكتابية. ومع شكننا في كثير من المبالغات التي تنسب إليهم، فإن ثقافتهم وتفوقهم في فن الكتابة وفي الكرم معروفان، فاشتهر يحيى بدهائه وبيلاغته الكتابية^(٢٠٩)، وتفوق جعفر بتوقعاته القصيرة البليغة التي كانت مثلاً يحتذى من قبل الكتاب^(٢١٠).

ولقد لعب البرامكة دوراً خطيراً في خلافة الرشيد. لكنه لم يكن غافلاً عن تصرفاتهم بل كان يراقبهم بدقة، وأخذ يشذبههم بالتدريج بعد وفاة أمه حليفتهم^(٢١١). وأخيراً نكبهم بعد ١٧ عاماً (١٨٧هـ/ ٨٠٣م)، وكانت أسباب النكبة عديدة، منها تعاضم نفوذهم وخطرهم، ثم ميولهم السياسية التي تنافي مصالح العباسيين، وتبذيرهم لأموال الدولة، واستئثارهم بالوظائف وتقريب الفرس ومقاومتهم للعرب^(٢١٢).

-
- (٢٠٣) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٠١ - ٢٠٢.
 (٢٠٤) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٨٩. يذكر ابن كثير: كان الفضل أكبر رتبة عند الرشيد من جعفر، وكان جعفر أحظى عند الرشيد منه وأخص. انظر: أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٤ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٩ - ١٩٣٩)، ج ١٠، ص ٢١١ - ٢١٢.
 (٢٠٥) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٢٤٢ و ٢٥٧.
 (٢٠٦) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٩٣.
 (٢٠٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٤٠، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٤٠.
 (٢٠٨) انظر: الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ١٩٤، والطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٩٣.
 (٢٠٩) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٩٨، والجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
 (٢١٠) المصدران نفسهما، ص ٢٠٥، و ص ٢٠٤ و ٢١٠ على التوالي.
 (٢١١) انظر: عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، منشورات دار المعلمين العالية؛ ١ (بغداد: مطبعة التقيض الأهلية، ١٩٤٥)، ص ١٦٣ - ١٦٤.
 (٢١٢) المصدر نفسه، ص ١٦٥ - ١٧٥.

ثم استوزر الرشيد الفضل بن الربيع. ولم يوكل إليه الإشراف على الدواوين، «بل اختصه بنفقاته وتدبير أموره»^(٢١٣). وقد بقي وزيراً حتى وفاة الرشيد بطوس.

ثم وزر الفضل للأمين بعد الرشيد. والظاهر أن الأمين كان يعتمد عليه قبل مجيئه للخلافة كما يتضح من كتاب الأمين لأخيه (صالح) في معسكر الرشيد قبيل وفاته «وإياك أن تنفذ رأياً أو تبرم أمراً إلا برأي شيخك وثقة آبائك الفضل بن الربيع»^(٢١٤).

ولم يكن دور الفضل مشرفاً خلال الخلاف بين الأمين والمأمون. فقد برر رجوعه بالجيش من خراسان إلى الأمين قائلاً: «لا أدع ملكاً حاضراً لآخر لا أدري ما يكون من أمره»^(٢١٥). وينسب إليه الطبري، حث الأمين على خلع المأمون^(٢١٦)، ويعلل الجهمشاري ذلك بأن الفضل «كان يخافه (أي المأمون) إن أفضى الأمر إليه». ولكنه تخلى عن خليفته الأمين في ساعته الحرجة. يقول الجهمشاري «ولما رأى الفضل بن الربيع قوة أمر المأمون، واتصال ضعف محمد وانفلال الناس عنه، وتمزق الأموال التي كانت في يده، استتر في رجب سنة ١٩٦هـ»^(٢١٧).

ولعل الوزارة وصلت أوجها في دور قوة الخلافة، زمن المأمون. فقد أطلق هذا يد وزيره الفضل بن سهل في الأمور، «وسماه ذا الرياستين ومعنى ذلك رئاسة الحرب ورئاسة التدبير»^(٢١٨)، ولم يكن ذلك الجمع لوزير سابق. وأنفذ المأمون أمر الفضل «في جميع سلطانه وملكه، من مشارق الأرض ومغاربها»^(٢١٩). كما إننا نجد الوزارة تفوض إلى الفضل بن سهل بتوقيع خاص، أي خطياً، هذا أول تشريف من نوعه، ولعل محتويات التوقيع توضح أهميته. جاء فيه «وقد جعلت لك .. مرتبة من يقول في كل شيء فيسمع منه، ولا تتقدمك مرتبة أحد ما لزم ما أمرتك به من العمل لله ولنبيه، والقيام بصلاح دولة أنت ولي بقيامها»^(٢٢٠).

(٢١٣) انظر: ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ٢١١، والجهمشاري، المصدر نفسه، ص ٢٦٥ و ٢٧٧.

(٢١٤) الجهمشاري، المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٢١٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٣٧٠.

(٢١٦) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٧٤.

(٢١٧) الجهمشاري، المصدر نفسه، ص ٢٩٠ و ٢٩٢؛ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية

والدول الإسلامية، ص ٢٢٠ - ٢٢١، وابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ٢٢١.

(٢١٨) الجهمشاري، المصدر نفسه، ص ٣٠١ - ٣٠٢.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(٢٢٠) أحد زكي صفوت، جهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، ٤ ج (القاهرة: الباي،

١٩٣٧ - [١٩٣٨])، ج ٣، ص ٤١٧.

وكان الفضل بن سهل يقتفي آثار الوزراء الساسانيين حتى في المظاهر، تبعاً لميوله القومية. يروي الجهشيارى «كان ذو الرياستين يجلس على كرسي مجنح ويحمل فيه إذا أراد الدخول على المأمون، فلا يزال يحمل حتى تقع عيني المأمون عليه، فإذا وضع الكرسي ونزل عنه، فمشى وحمل الكرسي حتى يوضع بين يدي المأمون، ثم يسلم ذو الرياستين ويعود ويقعد عليه.. وإنما ذهب ذو الرياستين في ذلك مذهب الأكاسرة فإن وزيراً من وزرائها كان يحمل في مثل ذلك الكرسي ويقعد بين أيديها عليه»^(٢٢١).

كان الفضل حديث عهد بالإسلام، لأن أباه المجوسي أسلم زمن الرشيد وكان خبيراً بعلم النجوم، وعرف ببلاغته ودهائه وكرمه الذي حاول فيه أن يجاري البرامكة.

وقد استبد الفضل بالأمور^(٢٢٢)، وستر الأخبار عن الخليفة، ولم يتورع عن تمويهها لأغراضه حتى أنه كتم أمر البيعة لإبراهيم بن المهدي وقال للخليفة أن البغداديين «صيروا إبراهيم بن المهدي أميراً يقوم بأمرهم»^(٢٢٣). وكانت أسس سياسته تناقض مصالح العباسيين، لأنها كانت فارسية شكلاً وحقيقة، حتى أن نعيم بن خازم اتهمه بحضور المأمون قائلاً «إنك إنما تريد أن تزيل الملك عن بني العباس إلى ولد علي، ثم تحتال عليهم فتصير الملك كسروياً»^(٢٢٤) وانتهت فترة الفضل برجوع المأمون من مرو.

ولما عاد المأمون إلى بغداد استوزر الحسن بن سهل لمدة قصيرة مما يدل على نفوذ بني سهل، وتزوج بابنته بوران ترضية له، ولكنه كان يشرف على الأمور بنفسه، ثم قطع آخر صلة ببني سهل، حين أعفى الحسن من الوزارة.

وجعل البعض مرض الحسن سبباً لإعفائه من الوزارة^(٢٢٥)، ولكن المحاورات بين المأمون ووزيره الجديد أحمد بن أبي خالد الأحوال، تظهر أن المأمون نحى وزيره تخلصاً منه^(٢٢٦).

(٢٢١) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٢٢٢) ابن الطقطقى، الفخري في الأدب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٢١.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٢٢٤) الجهشيارى، المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٢٢٥) ابن الطقطقى، المصدر نفسه، ص ٢٢٣، والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٠٤.

(٢٢٦) المصدران نفسهما، ص ٢٢٤ و ٣٢٠ على التوالي.

أما أخلاف الحسن بن سهل في منصبه فكانوا كتاباً حاذقين ولكن ممن لا نفوذ لهم ولا كيان^(٢٢٧).

لقد مرت الوزارة بدور تجربة قاسية خلال العصر العباسي الأول، وتدرجت في ظروف مساعدة وأخرى دقيقة. وينسب إلى المأمون أنه نصح خليفته بعدم استيزار أحد، ولكن المؤسسة ثبتت وأصبحت من أركان تنظيمات العباسيين.

أما بعد العصر العباسي الأول، فكانت الوزارة جنب الخلافة في الغالب وكان الكفاح بينها وبين القوة العسكرية المتصاعدة، حتى كادت تزول في فترة السنوات التسع (٢٤٧هـ - ٢٥٦هـ) من مقتل المتوكل إلى مجيء المعتمد، كما إنها أصبحت شكلية في فترة إمارة الأمراء، وأبطلت وزارة العباسيين في الفترة البويهية وحلت محلها وزارة الأمراء البويهيين أنفسهم.

ومع ذلك، فإن الوزارة ومراسيمها استمرت تنمو وتبلى، إذ يسترعي انتباهنا في بعض الفترات من هذا العصر تقديم الوزير على القواد وخضوعهم له، وتخصيص دار بالوزارة، وظهور شبه وراثية للوزارة في بعض العائلات كآل الفرات، وتلقيب الوزراء بألقاب رنانة في أواخر القرن الرابع الهجري^(٢٢٨).

٣ - نظرية الوزارة

نشأت الوزارة من أوليات بسيطة وتدرجت في النمو، لذا فإن نظرية الوزارة ودستورها وضعت متأخرة، مستفيدة من التجارب السابقة مع إضافة شيء من التهذيب وكثير من الآراء النظرية، ولذا فإننا نشعر من دراسة نظرية الوزارة بوجود فجوة بينها وبين الواقع، وبصعوبة تحديد الوزارة العملية بضوء القواعد النظرية.

(٢٢٧) ابن الطقطقي، المصدر نفسه، ص ٢٢٥ - ٢٢٧.

(٢٢٨) ولسنا نرى من المصادر المتوفرة ما يمكن إضافته على البحوث الموجودة ولا موجب لتلخيصها. ويكفي أن نرشد القارئ إلى: متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ١٤٤ - ١٨١، والدوري: دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ص ٢٩، ٤٨ - ٤٩، ١٩٠ - ١٩١، ١٩٤ - ١٩٧، ١٩٩ - ٢٠٧ وما بعدها، وتاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، فصول، «الزراعة»، «الجهيزة والصيرفة» ومستوى المعيشة بصورة خاصة. انظر أيضاً: الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء The = Historical Remains of Hilal al-Sabi، ويلى الجزء الثامن من كتاب التاريخ له؛ أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تحارب الأمم، مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. آمدروز، ج ٧ (القاهرة: [د.ن.])، ١٩٢٠ - ١٩٢١؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ١٠ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٨ - ١٩٣٩م)، و Bowen, The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»

ومع ذلك فالتعريف بنظرية الوزارة مهم لفهم التفكير السياسي الإداري في المجتمع الإسلامي. ولما كان الماوردي (ت سنة ٤٥٠هـ) هو نهاية الفترة فهو مرشدنا هنا، مع الإشارة إلى آخرين غيره.

يقول المسعودي: «فلم تكن الخلفاء والملوك تستوزر إلا الكامل من كتابها، والأمين العفيف من خاصتها، والناصح الصدوق من رجالها، ومن تأمنه على أسرارها وأموالها وتثق بحزمه وفضل رأيه وصحة تدبيره في أمورها»^(٢٢٩).

ويحكى أن المأمون كتب في اختيار وزير «إني التمسيت لأموري رجلاً جامعاً لخصال الخير، ذا عفة في خلائقه واستقامة في طرائقه، قد هذبت الآداب وأحكمت التجارب، إن أؤتمن على الأسرار قام بها، وإن قلد مهمات الأمور نهض فيها، يسكته الحلم وينطقه العلم وتكفيه اللحظة وتغنيه اللحظة، له صولة الأمراء وأناة الحكماء وتواضع العلماء وفهم الفقهاء، إن أحسن إليه شكر، وإن ابتلي بالإساءة صبر، لا يبيع نصيب يومه بحرمان غده، يسترق قلوب الرجال بحلاوة لسانه وحسن بيانه»^(٢٣٠). وهذا خير مثل للمثاليات البعيدة. ويقول صاحب الفخري «الوزير وسيط بين الملك ورعيته، فيجب أن يكون في طبعه شطر يناسب طباع الملوك وشطر يناسب طباع العوام، ليعامل كلاً من الفريقين بما يوجب له القبول والمحبة. والأمانة والصدق رأس ماله قيل إذا خان السفير بطل التدبير، وقيل ليس لمكذوب رأي والكفاءة والشهامة من مهماته، والفطنة والتيقظ والدهاء والحزم من ضرورياته. ولا يستغني أن يكون مطعماً ليستميل بذلك الأعناق، وليكون مشكوراً بكل لسان، والرفق والأناة والتثبت في الأمور والحلم والوقار والتمكن ونفاذ القول لا بد منه»^(٢٣١).

على أن الماوردي وأبي يعلى وأبي سالم محمد بن طلحة الوزير ويعطون تحديداً دقيقاً لمؤهلات الوزير وصلاحياته. فيصنفون الوزارة إلى صنفين وزارة تفويض ووزارة تنفيذ.

ويقصد بوزارة التفويض «أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده.. وكل ما صح من الإمام صح من هذا

(٢٢٩) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣١٠.

(٢٣٠) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢١.

(٢٣١) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٥٢.

الوزير^(٢٣٢)، فيستفيد الوزير بهذه الولاية بسط اليد ونفاذ الحكم في أمور المملكة والتصرف في أحوال الدولة بما يقتضيه نظره واجتهاده من تولية وعزل وإطلاق وبذل واستخدام وقطع عطاء^(٢٣٣). ويجوز لهذا الوزير أن يحكم بنفسه وأن يقلد الحكام، وأن ينظر في المظالم ويستنيب فيها، وأن يتولى الجهاد بنفسه «ويجوز أن يباشر تنفيذ الأمور التي دبرها وأن يستنيب في تنفيذها لأن شروط الرأي والتدبير معتبرة فيه»^(٢٣٤).

وسلطة وزير التفويض مقيدة بسلطة الإمام، إذ عليه «مطالعة الإمام لما أمضاه من تدبير وأنفذه من ولاية وتقليد لئلا يصير بالاستبداد كالإمام» وعلى الإمام «أن يتصفح أفعال الوزير وتدبيره الأمور ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ما خالفه لأن تدبير الأمة إليه موكل وعلى اجتهاده محمول»^(٢٣٥).

أما وزارة التنفيذ، فيكون «النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره وهذا الوزير وسيط بينه وبين الرعايا والولاية، يؤدي عندما أمر، وينفذ ما ذكر ويمضي ما حكم ويجبر بتقليد الولاية وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم.. ليعمل فيه ما يؤمر به. فهو معين على تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلد لها»^(٢٣٦).

يذكر الماوردي في صفات وزارة التفويض «ويعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة إلا النسب وحده، لأنه (أي الوزير) ممضي الآراء ومنفذ الاجتهاد، فافتضى أن يكون على صفات المجتهدين، ويحتاج فيها إلى شرط زائد على الإمامة وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما أوكل إليه من أمري الحرب والخراج خبرة بهما ومعرفة بتفصيلهما»^(٢٣٧). أما في وزارة التنفيذ فتراعى سبع صفات: (أولاً) الأمانة حتى لا يخون فيما قد أوتمن عليه ولا يغش فيما قد استنصح فيه. (ثانياً) صدق اللهجة حتى يوثق بخبره فيما يؤديه (ثالثاً) قلة الطمع حتى لا يرتشي فيما يلي ولا

(٢٣٢) ومحمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي (القاهرة: البابي، ١٩٣٨)، ص ٢٩ - ٣٠، والعدوي، المعقد الفريد للملك السعيد، ص ١٤٣.

(٢٣٣) العدوي، المصدر نفسه، ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٢٣٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٤.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣؛ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٣٠، والعدوي، المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٢٣٦) المصادر نفسها، ص ٢٥، ٣١ و١٤٤ على التوالي.

(٢٣٧) الماوردي، المصدر نفسه، ص ٢١.

ينخدع فيتساهل (رابعاً) أن يسلم في ما بينه وبين الناس من عداوة وشحناء فإن العداوة تصد عن التناصف وتمنع من التعاطف (خامساً) أن يكون ذكوراً لما يؤديه إلى الخليفة وعنه لأنه شاهد عليه (سادساً) الذكاء والفطنة (سابعاً) أن لا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل. ثم يضيف (ثامناً) الحكمة والتجربة إن كان مشاركاً في الرأي^(٢٣٨).

ولا يخفى أن هذه النظرية تعكس أثر الخبرة، والتجربة تعكس أثر الخبرة؛ وتتعداها في كثير من النقاط.

(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.

المراجع

١ - العربية

كتب

- ابن آدم القرشي، أبو زكريا يحيى بن سليمان. كتاب الخراج. القاهرة: [المطبعة السلفية]، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- . — . كتاب الخراج. باعثناء جوينبول. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٦.
- ابن أبي حديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. شرح نهج البلاغة. [القاهرة]: دار الكتب العربية الكبرى، [د. ت.]. ٤ ج.
- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد. تاريخ الكامل. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/[١٨٨٥م]. ١٢ ج.
- . الكامل في التاريخ. تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥١-١٨٧١. ١٢ ج.
- ابن بدرون عبد الملك بن عبد الله. شرح قصيدة ابن عبدون.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. تلبيس إبليس. عني بنشره محمد منير الدمشقي. القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٢٨.
- . مناقب بغداد. عني بتصحيحه محمد بهجة الأثري بغداد: مطبعة دار السلام، ١٣٤٢هـ/[١٩٢٣م].
- . المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-١٣٥٨هـ/[١٩٣٨-١٩٣٩م]. ١٠ ج.
- ابن حسول، أبو علاء محمد بن علي. تفضيل الأتراك على سائر الأجناد. باعثناء عباس العزاوي. استانبول: [د. ن.]. ١٩٤٠.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد. المسالك والممالك. باعثناء كرامرز. ليدن: [د. ن.].
١٨٢٢. ٢ ج. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٢)

ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله. كتاب المسالك والممالك = *Kitab al-Masalik wa'l-mamalik*. باعثناء ميخائيل جان دوغويه. ليدن: مطبعة بريل،
١٣٠٦هـ/ [١٨٨٨م]. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦)

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد المقدمة.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء
الزمان. ويليهِ فوات الوفيات للصلاح الكتبي، وبهامشه الشقائق النعمانية في
علماء الدولة العثمانية، ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم. القاهرة:
الخلي، ١٣١٠هـ/ [١٨٩٢م]. ٢ ج.

ابن الساعي، أبو طالب علي بن أنجب. الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون
السير. عني بنسخه ونشره مصطفى جواد بنفقة الأب انستانس ماري الكرمل.
بغداد: المطبعة السريانية الكاثوليكية، ١٩٣٤.

____. مختصر أخبار الخلفاء العباسيين. بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣٠٩هـ/
[١٨٩١م].

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. الطبقات الكبرى. ليدن: مطبعة بريل،
١٩٠٤-١٩١٨. ٨ ج في ٣ قسم.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. الأموال. صححه وعلق هوامشه محمد حامد
الفاقي. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/ [١٩٣٤م]. ٤ ج في ١.

ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. الفخري في الآداب السلطانية والدول
الإسلامية. القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٧هـ/ [١٨٩٩م].

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. العقد الفريد. صححه وشرح غريب ألفاظه أحد
أفاضل العصر. القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣. ٤ ج.

____. فتوح مصر وأخبارها. باعثناء هنري ماسيه. القاهرة: المعهد الفرنسي،
١٩١٤

ابن العبري، أبو الفرج يوحنا غريغوريوس. تاريخ مختصر الدول. وقف على طبعه
الأب انطون صالحاني. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. التاريخ الكبير. اعتنى بترتيبه وتصحيحه
عبد القادر بدران. دمشق: مطبعة روضة الشام، ١٣٢٩-١٣٣٢هـ/ [١٩١١-
١٩١٣م]. ٥ ج في ٣.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. الإمامة والسياسة. القاهرة: مطبعة النيل، ١٩٠٤.

ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر. البداية والنهاية في التاريخ. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٩-١٩٣٩. ١٤ ج.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. تحارب الأمم. مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. أمدروز. القاهرة: [د. ن.]. ١٩٢٠-١٩٢١، ٧ ج.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية. حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الإياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: البابي، ١٩٣٦. ٤ ج.

أبو بكر الصولي، محمد بن يحيى. أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣ هـ من كتاب الأوراق. عني بنشره ج. هيورت - دن. القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥.

— . أدب الكتاب. نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه محمد بهجة الأثري. القاهرة؛ بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ/١٩٢٢م.

أبو شجاع الأصفهاني، تقي الدين أحمد بن الحسين. متن الغاية على مذهب الإمام الشافعي (أو مختصر أبي شجاع).

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية. صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. القاهرة: البابي، ١٩٣٨.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.

الأربلي، عبد الرحمن سنط. خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سيرة الملوك. بيروت: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨٥.

الاصطخري، أبو اسحق إبراهيم بن محمد. كتاب المسالك والممالك: وهو معول على كتاب صور الأقاليم لأبي زيد بن سهل البلخي. باعتناء جان دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٠. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ١)

أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: [د. ن.]. ١٩٣٦.

— . فجر الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٥.

بارتولد، ف. تاريخ الحضارة الإسلامية. نقله من التركية إلى اللغة العربية حمزة طاهر؛ قدم له عبد الوهاب عزام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٢.

بتلر، ألفرد جوشيا. فتح العرب لمصر. عربيه محمد فريد أبو حديد. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣.

البغدادي، عبد القاهر. أصول الدين. استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨.

— . الفرق بين الفرق. حقق أصوله وفصله وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. القدس: مطبعة الجامعة العبرية، [١٩٣٦-١٩٤٠].

— . فتوح البلدان. القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer volker*. تحقيق ادوارد ساخو. ليزيك: [د. ن.]. ١٨٧٨.

— . الجماهر في معرفة الجواهر. حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/ [١٩٣٦م].

التنوخى، أبو علي المحسن بن علي. الفرج بعد الشدة. القاهرة: محمود رياض، ١٩٠٤. ٢ ج في ١.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد. لطائف المعارف. تحرير بيتر دويونغ. ليدن: مطبعة بريل، [١٨٦٧].

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. التاج في أخلاق الملوك. القاهرة: [أحمد زكي باشا]، ١٩١٤.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. الوزراء والكتاب. حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨.

جودت، معلم. الأخية والفتيان. اسطنبول: [د. ن.]. ١٩١٦.

جوزي، بندلي. من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. القدس: [د. ن.]. ١٩٢٨.

حسن، حسن إبراهيم وعلي إبراهيم حسن. النظم الإسلامية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٩.

الحنفي، قطب الدين. الإعلام بأعلام بيت الله الحرام.

الحيدرآبادي، محمد حميد الله. مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. كتاب مفاتيح العلوم. نشره فان فلوتن. ليدن: [مطبعة بريل]، ١٨٩٥.

دائرة المعارف الإسلامية.

الدوري، عبد العزيز. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٨.

— . دراسات في العصور العباسية المتأخرة. بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٦.

— . — . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٤)

— . العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي. (بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٤٥. (منشورات دار المعلمين العالية؛ ١)

— . — . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣)

الدينوري، أحمد بن داود أبو حنيفة. الأخبار الطوال = *Al-akhbar et-tiwal*. تصحيح فلاديمير جرجاس. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٨.

الزنجشري، أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٢-١٩٢٣. ج ٢.

زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨-١٩٢٢. ج ٥.

ساويرس بن المقفع (الأنبا). سير الآباء البطارقة.

سهراب. عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الاستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر. وقد اعتنى هانس فون مزيك. فينا: ادولف هولزهوزن، ١٩٢٩.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. القاهرة: فهمي الكتبي، ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م. ج ٢ في ١.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. باعتناء غويرتن. ليزج: [د. ن.]. ١٩٢٣. ج ٢.

الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات.

تحقيق مهدي محقق. طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه مك كيل،
١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م.

الصابي، إبراهيم بن هلال. رسائل الصابي. نقحه وعلق حواشيه شكيب أرسلان.
بعبدا، لبنان: المطبعة العثمانية، ١٨٩٨.

الصابي، أبو الحسين هلال بن المحسن. تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء = *The Historical Remains of Hilal al-Sabi*: ويلىه الجزء الثامن من كتاب التاريخ له.
[حرره مع ملاحظات ومفردات هـ. ف. آمدروز]. بيروت: مطبعة الآباء
الكاثوليكين، ١٩٠٤.

صفوت، أحمد زكي. جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة. القاهرة:
الباي، [١٩٣٧-١٩٣٨]. ٤ ج.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. اختلاف الفقهاء. باعتناء يوسف شاخت. ليدن:
[مطبعة بريل]، ١٩٣٣.

— . تاريخ الرسل والملوك. [تحقيق ميخائيل دوغويه]. ليدن: مطبعة بريل،
١٨٧٩-١٩٠١.

— . — . القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م. ١٢ ج.

العباسي، الحسن بن عبد الله. آثار الأول في ترتيب الدول. القاهرة: مطبعة بولاق،
١٢٩٥هـ/ [١٨٧٨م].

عبد النور، جبور. نظرات في فلسفة العرب. بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٥.

العدوي، أبو سالم محمد بن طلحة. العقد الفريد للملك السعيد. القاهرة: مطبعة
الوطن، ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٦م.

عريب بن سعد الكاتب القرطبي. صلة تاريخ الطبري. تحرير ميخائيل دوغويه. ليدن:
مطبعة بريل، ١٨٩٧.

فلوتن، غيرلوف فان. السيادة العربية والاشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية. ترجمه
عن الفرنسية ونقده وعلق عليه حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم. القاهرة:
مطبعة السعادة، ١٩٣٤.

الفيروز آبادي، أبو الطاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط.

قدامة بن جعفر، أبو الفرج. الخراج. باعتناء جان دو غويه. ليدن: مطبعة بريل،
١٨٨٩. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦)

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. صبح الأعشى في كتابة الانشا. القاهرة: دار
الكتب المصرية، ١٩١٣-١٩١٩. ١٤ ج.

القلمايوي، سهير. أدب الخوارج في العصر الأموي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥.

كاشف، سيدة إسماعيل. مصر في فجر الإسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

كرد علي، محمد. الإدارة الإسلامية في عز العرب. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٣٤.

— . رسائل البلغاء. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩١٣.

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. أصول الكافي: وبهامشه شرح الملا محمد صالح المازندراني. طهران: طبع حجر، [د. ت.].

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: [د. ن.]. ١٩٠٩.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل. حرره عن مخطوطات ليدن، سان بطرسبرغ كمبردج وبرلين وليم رايت. ليبزيغ: كرسينغ، [١٨٧٤-١٨٩٣]. ج ٢.

متز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠-١٩٤١. ج ٢.

محاضرات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٢٥-١٩٥٤. دمشق: المجمع، [١٩٥٤]. ج ٣.

المحلى، جلال الدين محمد بن أحمد وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين.

المدور، جميل نخلة. حضارة الإسلام في دار السلام. ط ٢. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٩٠٥.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. التنبيه والإشراف. عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي. القاهرة: الشرق الإسلامية، ١٩٣٨.

— . أبو الحسن علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. طبعة برييه دي مينار وبافيه دي كرتاي. باريس: [د. ن.]. ١٨٦١-١٨٧٦. ج ٩.

— . راجع أصوله ورقمه وضبط مبهمه وعلق عليه محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الرجاء، ١٩٣٨. ج ٤.

معجم دوزي.

- المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٧. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٣)
- المقدسي، المطهر بن طاهر. البدء والتاريخ (النسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*. اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار. باريس: ارنست لورو، ١٨٩٩-١٩١٩. ج ٦.
- المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والخفدة والمتاع. صححه وشرحه محمود محمد شاكر. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١.
- ____. الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها. القاهرة: مكتبة المليجي، ١٣٢٤-١٣٢٦هـ/ [١٩٠٦-١٩٠٨م]. ج ٥.
- نصر بن مزاحم، أبو الفضل. وقعة صفين. النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى. فرق الشيعة. عني بتصحيحه هـ. ريت. النجف: [د. ن.].، ١٩٣٦.
- اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧-١٣٣٩هـ/ [١٩١٨-١٩٢٠م]. ج ٤.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. البلدان. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٣٩.
- ____. تاريخ اليعقوبي. النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ [١٩٣٩م]. ج ٣.

٢ - الأجنبية

Books

- Aghnides, N. P. *Mohammedan Theories of Finance*. New York: [n. pb.], 1911.
- Akhtar, Ahmad Mian. *Studies: Islamic and Oriental*. With a foreword by Muhammad Shafi. Lahore: Sh. M. Ashraf, [1945].
- Andrae, Tor. *Muhammad: The Man and His Faith*. Translated by Theophil Menzel. London: Hodder and Stoughton, 1936.
- Arnold, Thomas W. *The Caliphate*. Oxford: Clarendon Press, 1924.

- Barthold, W. *Turkestan down to the Mongol Invasion*. Translated from the original Russian and revised by the author with the assistance of H. A. R. Gibb. 2nd ed. London: Luzac and Co., 1928. («E. J. W. Gibb Memorial» Series, New Series; V)
- Baynes, Norman H. *The Byzantine Empire*. New York; London: H. Holt and Company, 1939. (Home University Library of Modern Knowledge; no. 114)
- Bowen, Harold. *The Life and Times of «Ali Ibn Isà», «the Good Vizier»*. Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1928.
- Browne, Edward G. *Literary History of Persia*. Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1928-1929.
- Cambridge Medieval History*. Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1966. 2 vols.
- Christensen, Arthur. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1936.
- Diehl, Charles. *Byzance, grandeur et decadence*. Paris: E. Flammarion, 1919.
- Dozy, Reinhart. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquete de l'Andalousie*. Leyde: E. J. Brill, 1932. 3 vols.
- Encyclopedia of Islam*.
- Faris, B. *L'Honneur chez les Arabes avant l'islam*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1932.
- Goldziher, Ignac. *Le Dogme et la loi de l'Islam; histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*. Paris: P. Geuthner, 1926.
- Guidi, Ignazio. *L'Arabie antéislamique; quatre conférences données à l'Université égyptienne du Caire en 1909*. Paris: P. Geuthner, 1921.
- Hamidullah, Muhammad. *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifes orthodoxes*. Préface de Monsieur M. Gaudefroy-Demombynes. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1935.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, 2nd ed., rev. London: Macmillan and Co., Limited, [1940].
- Khuda Bukhsh, S. *Contributions to the History of Islamic Civilization*. [Calcutta]: University of Calcutta, 1924. 2 vols.
- Lammens, H. *Islam: Beliefs and Institutions*. Translated from the French by E. Denison Ross. London: Methuen and Co., Ltd. [1929].
- _____. *La Mecque à la veille de l'Hégire*. Beyrouth: Impr. Catholique, 1924.
- Lane-Poole, Stanley. *Catalogue of Oriental coins in the British Museum*. London: Trustees, 1875-1890. 10 vols.

- _____. *The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions*. Westminster: A. Constable and Company, 1894.
- Lavoix, Henri. *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale*. Paris: Imprimerie nationale, 1887-1896. 3 vols.
- Minorsky, V. *La Domination des dailamites*. Paris: [s. n.], 1932.
- Newman, J. *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.* London: Oxford University Press; H. Milford, 1932.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. 2nd ed. Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, [1930].
- Sadighi, Gholam Hossein. *Les Mouvements religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècle de l'hégire*. Paris: Les Presses modernes, 1938.
- Sanhoury, A. *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientale*. Préface de Edouard Lambert. Paris: P. Geuthner, 1926. (Travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales; t. 4)
- Sherwani, Haroon Khan. *Studies in Muslim Political Thought and Administration*. Lahore: Sh. M. Ashraf, [1945].
- Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1885.
- Tritton, A. S. *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*. Oxford: Oxford University Press, 1930.
- Wellhausen, J. *The Arab Kingdom and Its Fall*. Translated by Margaret Graham Weir. [Calcutta]: University of Calcutta, 1927.
- Wittek, Paul. *The Rise of the Ottoman Empire*. London: Royal Asiatic Society, 1938. (Royal Asiatic Society Monographs, vol. xxiii)
- al-Ya'qubi, Ahmed Ibn Abi Ya'qub. *Les Pays*. Le Caire: [Institut français d'archéologie orientale], 1937. (Institut français d'archéologie orientale publications)

Periodicals

- Abbot, Nabia. «Arabic Papyri on the Region of Gafar Al-Mutawakkil.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*: vol. 92, nos. 1-3, 1938.
- Gibb, H. A. R. «Al-Mawardi's Theory of the Khilafa.» *Islamic Culture*: vol. 40, no. 3, 1937.
- Hamidullah, M. «The City State of Mecca.» *Islamic Culture*: vol. 12, 1938.
- Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*: 1895.

Lewis, Bernard. «The Islamic Guilds.» *Economic History Review*: vol. 8, no. 1, November 1937.

Siddiqi, A. H. «Caliphate and Kingship in Medieval Persia.» *Islamic Culture*: vol. 9, 1935.

Thesis

Duri, A. «Studies on the Economic Life of Mesopotamia in the 10th Century.» (Ph. D Thesis, University of London, School of Oriental and African Studies, [n. d.].

فهرس

- أ -

ابن رائق الموصللي، أبو بكر محمد: ٥١-
٥٢

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع:
١٦٨

ابن شهاب الزهري، محمد بن مسلم بن
عبيد الله: ١١٧، ١٦٨

ابن عبد الحكم: ١٠١-١٠٢، ١١٥-
١١٦، ١١٩

ابن عبدون: ٥٤

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن:
١٠٧

ابن عضاه الإشوي: ٤٢

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم:
٢٩، ١٨٨

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك: ٢٩،
٩١

أبو اسحق المعتصم (الأمير): ١٤٧

أبو الأسد (قائد المنصور): ١٣٧

أبو أيوب المورياني (وزير المنصور):
١٤٨، ١٨٩-١٩٠

آرنولد، توماس و.: ٣١، ٣٣، ٤٨

إبراهيم بن الجنيد النصراني: ١٥٦

إبراهيم بن رياح: ١٥٥

إبراهيم بن المهدي: ١٩٦

أبرويز: ١٨٦

ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن

هبة الله: ٧٩، ١٤٧

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن

محمد: ٧٦، ٩٧، ١٠٦

ابن جماعة، محمد بن إبراهيم: ١١

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن

علي: ٧٨

ابن حوقل، أبو القاسم محمد: ١٠٩،

١١١، ١١٧

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن

محمد: ١٨٣

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس

أحمد بن محمد: ١٨٤

أبو بكر الصديق: ٢٨-٣٣، ٣٥، ٣٧-
٣٨، ٤١، ٧٩، ٩٥-٩٦، ١٦٥-
١٦٦، ١٨٣

أبو جعفر المنصور: ٤٦، ٤٨-٤٩،
٧٢، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٨-١٤٩،
١٥٤، ١٧٣، ١٨٠، ١٨٩-١٩٠

أبو الحسن محمد بن يحيى الزيدي: ٥٨
أبو الحسين عبد الله بن أحمد بن أبي
طاهر: ١٤٣

أبو ذر الغفاري: ١٦٦

أبو الزعيزعة (مولى عبد الملك): ١٧٠

أبو سالم محمد بن طلحة: ١٩٨

أبو صالح الأرمني: ١١٥

أبو العباس بن المقتدر (الراضي): ٥١-
٥٢

أبو العباس السفاح: ٤٦، ٤٩

أبو عبيد الله معاوية بن يسار: ٩٠-٩١،
١٠٣، ١٠٦، ١١٠، ١١٧،
١٢٤، ١٤٠، ١٥٤، ١٦٣-١٦٤،
١٦٨، ١٩٠-١٩١

أبو عبيدة بن الجراح: ٣٠-٣١، ١١٣

أبو القاسم الفضل بن المقتدر: ٥٩

أبو محمد عبد الله بن أحمد بن معروف
(قاضي القضاة): ١٧٦

أبو موسى الأشعري: ٧٠-٧١، ٧٤،
١٠٥، ١٠٨، ١١٧

أبو ميفرزدان: ١٠٥

أبو هريرة: ٧٤، ١٦٢

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين: ١٩٨

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: ١١،
٦٧-٦٨، ٧٤، ٩١، ٩٣، ٩٦-
٩٧، ٩٧، ١٠٨-١٠٩، ١٢٢، ١٣٩-
١٤٢، ١٤٤-١٤٦، ١٥٠-١٥١،
١٥٣، ١٦٣

أحمد بن أبي داود: ١٥٦

أحمد بن الخصيب: ١٥٥

أحمد بن طولون: ٥١

أحمد بن الفرات: ٥٤

أحمد بن يوسف (كاتب المأمون): ٤٥

أراضي السواد: ١٠٢، ١٠٧-١٠٨،
١١٢، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٨-١٣٩،
١٤١-١٤٢، ١٥٠-١٥١، ١٩١

أردشير بن سابور: ١٤٧

أرض الصلح: ٩٦، ١٠٧

أسامة بن زيد: ١٦٦

إسحق بن سليمان بن علي: ١٤٦

إسحق بن يحيى بن معاذ: ١٥٥

الإسلام: ٩-١٢، ١٥، ١٨، ٢١-
٢٢، ٢٤، ٢٧-٢٩، ٣٢، ٣٤،
٣٧-٤١، ٤٣-٤٤، ٥٨، ٦٧-
٦٨، ٨٤، ٩٥-٩٧، ١٠٠،
١٠٣-١٠٤، ١١٨، ١٢٢، ١٢٦-
١٢٧، ١٢٩-١٣٢، ١٣٥، ١٤٤،
١٤٩، ١٥٤، ١٦١-١٦٥، ١٧٠-
١٧١، ١٧٥، ١٨٣-١٨٤، ١٩٦،
١٩٨

الإسلام السياسي: ٢١

أسلم بن زرعة (والي معاوية): ١٣١

أشرس بن عبد الله السلمي (والي هشام
بن عبد الملك): ١٣١-١٣٢

بنو أمية: ٣٤-٣٦، ٣٩، ٤٢-٤٣،
٧٨، ١١٩-١٢١، ١٧١-١٧٢،
١٨٢، ١٨٤، ١٩١

بنو جشم: ٢٤

بنو ساعدة: ٢٤

بنو سهل: ٤٨، ١٩٦

بنو العباس: ٧٨، ١٤٩، ١٧٢، ١٨٤-
١٨٥، ١٩٦

بنو عبد المطلب: ٩٠

بنو عوف: ٢٤

بنو النبيت: ٢٤

بنو النجار: ٢٤

بنو هاشم: ٢٩، ٣٦

بهاء الدولة (الملك البويهبي): ٥٩-٦١،
٦٤-٦٥

بهرام جور: ١٩

البويهيون: ٤٩، ٥١، ٥٣، ٥٨-٦٦،
٦٩-٧٠، ٧٢-٧٣، ١٩٧

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد:
٦٣، ١٤٣-١٤٤

- ت -

تطور الخلافة: ٢٩، ٣٨

التقاليد البيزنطية: ١٨، ٢٠

التقاليد الساسانية: ١٨

التقاليد العربية: ١٥، ٣٣، ٣٧-٣٨،

٤٤، ٤٦، ٤٩، ١١٩

التقاليد القبلية: ٢٩، ٣١، ٣٩، ٤٤-
٤٥

تقاليد المشيخة: ١٠

الأصبع بن عبيد العزيز بن مروان: ١٣٤
الاصطخري، أبو إسحق إبراهيم بن
محمد: ١٠٧، ١٤٨-١٤٩

إصلاح نظام الضرائب: ٩٨

الإمامة الإثني عشرية: ٨٠

إمامة المرأة: ٧٨

الإمامية: ٨٠-٨١، ٨٥

الأمين (الخليفة): ١٠، ٤٧، ٤٩، ٧٢،
١٩٥

الأنظمة البيزنطية: ١٥، ٩٨

الأنظمة الساسانية: ١٥، ٩٨

أهل الحل والعقد: ١٧، ٧١

أهل الذمة: ٩٣، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٦-

١٠٧، ١١٠-١١١، ١١٤، ١١٧-

١١٩، ١٢٥، ١٢٧-١٢٨، ١٣٢،

١٣٤، ١٣٦، ١٥١-١٥٢

الأوس: ٢٤، ٢٩

إيتاخ (التركي): ٥٠

- ب -

بابك الخرمي: ١٨٢

بارتولد، ف.: ١٣٠، ١٣٢

البرامكة: ٤٨، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٦

بشار بن برد: ٤٧

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى:

٤١-٤٣، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٩-

١١٢، ١١٥-١١٦، ١٢٦، ١٣٠،

١٤٩-١٥٠، ١٦٢، ١٦٥-١٦٨

بلال بن رباح: ١٨

بنو أبي معيط: ٣٥

تقاليد مكة السياسية : ١٧

التنظيم الإداري : ١٦١

التنظيم العسكري : ١٦١

التنظيم المالي : ١٦١

التنوشي ، أبو علي المحسن بن علي : ١٧٤

توزون (القائد التركي) : ٥٣

- ث -

ثورة الزنج (٨٦٩ - ٨٨٣ م) : ٥١

- ج -

جابر بن عبد الله بن حزام : ٩٠

الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر :

٤٨-٤٩ ، ١٧٢

جبير بن مطعم : ١٦٥

جرير بن عبد الله : ٩٥ ، ١٠١ ، ١٠٥

جعفر بن المعتضد : ٥٤

جعفر بن يحيى البرمكي : ١٩٣

جعفر العلوف : ١٥٦

جلال الدولة : ٦٢ ، ٦٤-٦٥

الجهاد : ٣٢

الجهشياري ، أبو عبد الله محمد بن

عبدوس : ١٠٠ ، ١٤٧-١٤٨ ،

١٥٥ ، ١٦٢ ، ١٧٠-١٧٢ ، ١٨٤ ،

١٨٧ ، ١٩١ ، ١٩٥-١٩٦

جوزي ، بندي : ١٢٤

- ح -

حارثة بن مضرب : ١١١

الحجاج بن يوسف الثقفي : ١٢٧

حذيفة بن اليمان : ١٠٢ ، ١٠٨

الحركة الإسماعيلية : ١٠

حركة الفتوة : ١٠

حركة القرامطة : ١٠

حرية العبادة : ٢٦

حسان بن بحدل : ٤١-٤٢

حسان الكلبي : ٤١

الحسن البصري : ٦٧ ، ٧٤

الحسن بن سهل : ١٩٦-١٩٧

الحسن بن صالح : ١٢٧

الحسن بن عبد الله : ١٧٩

الحسن بن علي : ١٦٦

الحسن بن قحطبة : ١٨٤

الحسن بن مخلد : ١٥٥-١٥٦

الحسين بن علي : ٨٠ ، ١٦٦

الحصين بن نمير : ٤١-٤٢

الحمدانيون : ٥١ ، ٥٣ ، ٥٩

حميد بن قحطبة : ١٨٤

حنان النيقوسي : ١١٤

حنظلة بن صفوان : ١٢١ ، ١٣٦

الحيدرآبادي ، محمد حميد الله : ٢٣-٢٤

- خ -

خالد بن برمك : ١٣٨-١٣٩ ، ١٧٢ ،

١٨٨-١٨٩

خالد بن الوليد : ٩٥

خالد بن يزيد : ٤١-٤٢

الخزرج : ٢٤ ، ٢٩

الخليفة : ٩ ، ١٥ ، ٢٨ ، ٣٨ ، ٤٣-

٤٥ ، ٤٧-٥٠ ، ٥٧ ، ٦٧ ، ٦٩

٧٦-٧٧ ، ٨٠ ، ٨٥ ، ١٨٦

ديوان الخراج: ١٠٠، ١٤٦، ١٥٥-

١٥٦، ١٦٩، ١٧٣، ١٧٦،

١٧٨، ١٨٨، ١٩٢

ديوان الخراج البيزنطي: ١٦٩

ديوان الرسائل: ١٧٠، ١٧٣

ديوان الزمان: ١٧٣

الديوان السامي: ١٧٨

ديوان الصدقات: ١٧٠، ١٧٣، ١٧٧

ديوان الصوافي: ١٧٤

ديوان الطراز: ١٧١

ديوان عمر: ١٦١

ديوان المستغلات: ١٧١

ديوان النفقات: ١٠٠، ١٧٠، ١٧٣،

١٧٧، ١٧٩، ١٨٢

ديوكلتيان: ١٠٠

ديونيسيوس التلمحري: ١٤٥، ١٥١

- ر -

الربيع بن يونس: ١٩٠-١٩١

الرفيل بن عمرو: ١٠٥

روح بن زنباع الجذامي: ١٧٠

- ز -

الزبير بن العوام: ٢٩-٣٠، ٣٤، ٩٦

الزنجشري، أبو القاسم محمود بن عمر:

١٨٣

زياد بن أبيه: ١٢٢

زياد بن حدير: ١١٨

زيدان، جرجي: ١٣٤

الخلافة العباسية: ٤٨، ٧٣

الخلافة في صدر الإسلام: ٩٥

الخلفاء الراشدون: ٢٨، ٣٧-٣٨،

٩٤، ١١٩، ١٣٦

الخليل بن أحمد: ١٧٩

الخوارج: ٤٣، ٦٩، ٧٤، ٧٦-٧٩

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد:

١٨٧

- د -

دار الندوة في مكة: ١٨

داود بن علي: ٤٦، ٤٨، ١٤٩

الدهاقون: ١٠٠، ١١٠، ١٢١-١٢٢،

١٣٠-١٣٣، ١٤٨

الدواوين: ١٦١-١٦٢، ١٦٨-١٦٩،

١٧١-١٧٩، ١٨٨-١٩٢، ١٩٥

الدواوين الأموية: ١٦٩

الدواوين المحلية: ١٠٠، ١٦١

الدواوين المحلية البيزنطية: ١٦١

الدواوين المحلية الساسانية: ١٦١

الدواوين المركزية: ١٦١، ١٧٦

الديانة الزردشتية: ١٩

ديلافيدا، ليفي: ٣٣، ٧٦

ديوان الأحشام: ١٧٣

ديوان البريد: ١٧٠، ١٧٩

ديوان الجند: ١٦٣، ١٦٨-١٦٩،

١٧٣، ١٧٥، ١٨٢، ١٨٨

ديوان الجهبذة: ١٧٤، ١٧٨

ديوان الحوائج: ١٧٣

ديوان الخاتم: ١٦٩، ١٧٣، ١٩٢

- س -

ساويروس بن المقفع (الأنبا): ١٣٤-
١٣٥

سرجون بن منصور الرومي: ١٦٩

سعد بن أبي وقاص: ٣٣-٣٤

سعد بن عبادة: ٢٩-٣٠

سعدون بن علي: ١٥٦

سعيد بن زيد: ١٠٥

سعيد بن العاص: ١١٩

سعيد خدينة: ١٣١

سقيفة بني ساعدة (٦٣٢ م): ٢٩-٣٠

سلم بن نوفل: ١٦

سلمان الفارسي: ١٦٦

سليمان بن وهب: ١٥٥

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن

أبي بكر: ١٠١، ١١٥

- ش -

شبيب بن يزيد الشيباني: ٧٨

الشعوية: ٤٨

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد

الكريم: ٧٦، ٧٨-٧٩

الشورى: ٣٤

شبرويه: ١٨٦

- ص -

صالح بن شيرزاد: ١٤٧

الصدقات: ٦٣، ٨٤، ١٤٩-١٥٠

١٥٢-١٥٣، ١٦٤، ١٦٨، ١٧٠

١٧٣، ١٧٧

صلح الحديبية (٦٢٧ م): ٢٨

صلح الرها (٦٤٠ م): ١١١

- ض -

الضحاك بن عبد الرحمن الأشعري:

١٢٢

الضحاك بن قيس الفهري: ٤١

ضرائب التجارة: ١١٧

ضرائب العرصة: ١٥٨

الضرائب في الشام: ١٢٢

الضرائب في العراق: ١٢٢

ضريبة أخماس المعادن: ١٥٣

ضريبة الإرث: ١٥٧

ضريبة الأسواق: ١٥٤

ضريبة الإلجاء: ١٢٨، ١٤٧-١٤٨

ضريبة الجزية: ٨٩، ٩٢-٩٤، ٩٩-

١٠٥، ١٠٨، ١١٠-١١٥، ١١٧-

١١٨، ١٢٠، ١٢٢-١٢٥، ١٢٧،

١٣٢-١٣٥، ١٣٧، ١٥١-١٥٢،

١٦٨

ضريبة الجوالي: ١٥٢، ١٧٨

ضريبة الخراج: ٩١-٩٢، ٩٥، ٩٨-

١٠٥، ١٠٨، ١١٣، ١١٥-١١٨،

١٢٠-١٢٨، ١٣٠-١٣٦، ١٣٨-

١٤٨، ١٥٠، ١٥٤-١٥٥، ١٥٧،

١٦٨-١٦٩، ١٩١، ١٩٩

ضريبة الخمس: ٩٠

ضريبة العشر: ٩١، ١٥٠، ١٥٨

ضريبة عشور الزروع: ١٥٢

ضريبة المكس: ١٥٤، ١٥٧

- ط -

عبد الرحمن الناصر : ٥١
عبد الصمد بن علي : ٤٧
عبد العزيز بن مروان : ٤٢-٤٣
عبد العزيز بن يوسف : ٦٦
عبد الملك بن صالح العباسي : ١٩٣
عبد الملك بن مروان : ٤٢-٤٣ ، ١٢٦ ،
١٦١ ، ١٧٠-١٧١
عبيد الله بن الحبحاب : ١٣٦
عبيد الله بن زياد : ٤٢ ، ١٢٢
عبيد الله بن يحيى : ١٤٣ ، ١٥٦
عبيد بن الأبرص : ١٧
عثمان بن حنيف : ١٠٢ ، ١٠٨ ، ١١٠
عثمان بن عفان : ٣٤-٣٦ ، ٤٢ ، ٧٩
٩٦ ، ١٠٢ ، ١٠٨ ، ١٢٦ ، ١٣٠
عرابة بن أوس بن قبيط الأنصاري : ١٦
العصية القبلية : ٢١
العصر الأموي : ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٤ ،
١١٨ ، ١٢٠ ، ١٦٩
العصر العباسي : ٤٤ ، ٤٨-٤٩ ،
١٢٩ ، ١٣٧ ، ١٤٤ ، ١٥١ ،
١٥٤-١٥٦ ، ١٧٥ ، ١٨٤-١٨٥ ،
١٨٧-١٨٩ ، ١٩٧
العصر العباسي الأول : ٤٤ ، ٤٨-٤٩ ،
١٣٧ ، ١٤٤ ، ١٥١ ، ١٥٤-١٥٦ ،
١٧٥ ، ١٨٨-١٨٩ ، ١٩٧
العصر العباسي الثاني : ١٥٥
العصمة : ٨٠ ، ٨٢
عضد الدولة (الملك البويهبي) : ٥٩-
٦٢ ، ٦٥-٦٦ ، ١٤٧
عقيل بن أبي طالب : ١٦٥

الطائع لله : ٦٢ ، ١٥١
الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير :
٣٥ ، ٤٠ ، ٤٧ ، ٥٦ ، ٧٦ ، ٩٩
١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٩-١٢١ ، ١٢٣ ،
١٣٠-١٣٢ ، ١٥٠ ، ١٥٥ ، ١٦٤ ،
١٦٦-١٦٧ ، ١٧٣ ، ١٨٠ ، ١٨٥-
١٨٦ ، ١٩٢ ، ١٩٥
طلحة بن عبيد الله : ٢٩-٣٠ ، ٩٦

- ع -

عامر بن الطفيل : ١٦
العباس بن الحسن : ٥٣
العباس بن علي بن أبي طالب : ٢٩
العباس بن موسى بن عيسى بن موسى
بن محمد : ١٤٦
عبد الله بن خازم : ١٣٠
عبد الله بن دراج : ١٢٩
عبد الله بن زياد : ٤٢
عبد الله بن سعد : ١٠٢
عبد الله بن طاهر : ١٤٢
عبد الله بن عمر : ١٦٦
عبد الله بن عمرو بن العاص : ١١٥
عبد الله بن عمرو بن عتبة : ٤٧
عبد الله بن عمرو الحارث : ١٧٠
عبد الله بن وهب الراسبي : ٧٩
عبد الله بن يزيد : ٤١
عبد الحميد الكاتب : ١٧٥ ، ١٨٤-١٨٥
عبد الرحمن بن عوف : ٣٣-٣٦ ، ٩٦

- غ -

الغزو البويهي للعراق (٩٤٥ م): ٤٩

غزوة تبوك (٦٣٠ م): ٩٣

غزوة الخندق (٦٢٧ م): ٢٨

- ف -

فاطمة الزهراء: ٣٠

فتنة ابن الأشعث (٧٠١ م): ١٢٦،

١٢٩

الفراء الحنبلي، أبو يعلى محمد بن الحسين:

١١

الفضل بن الربيع: ١٩٥

الفضل بن سهل: ١٩٥-١٩٦

الفضل بن يحيى البرمكي: ١٤٠، ١٤٥

فلهاوزن، ج.: ٢٣، ٣٦، ٧٦-٧٧،

٩٥

فلوتن، غيرلوف فان: ١٠٥، ١٢١

فون كريمر: ١٠٤

الفيض بن صالح: ١٩١

- ق -

القاهر بالله: ٥١

قباذ بن فيرور: ٩٨

قبيصة بن ذؤيب: ١٠٣

قدامة بن جعفر: ١١، ١٥٠، ١٥٢،

١٧٧

القرامطة: ١٠، ٥١

قصي بن كلاب بن مرة بن كعب: ١٧-

١٨

علي بن أبي طالب: ٢٩-٣٠، ٣٣-٣٦،

٣٨، ٧٦-٨٠، ٨٤، ٩٦-٩٧

علي بن الرشيد: ١٤٩

علي بن عيسى: ٥٤، ٥٦، ١٤١،

١٥٥، ١٥٨، ١٧٧

علي بن موسى الرضا: ٨٠

عمار بن ياسر: ١٣٠

عمارة بن حمزة: ١٤٠، ١٥٥

عمر بن بزيع: ١٧٣

عمر بن الخطاب: ٣٠، ٣٢-٣٦، ٣٨،

٦٨، ٩٥-٩٧، ١٠٠-١٠٢،

١٠٥-١١٠، ١٠٨، ١١٠، ١١٥-

١١٦، ١١٨-١١٩، ١٢١، ١٢٣-

١٢٦، ١٣٤-١٣٦، ١٣٩، ١٤١،

١٥١، ١٦١-١٦٤، ١٦٧-١٦٩،

١٧٣، ١٧١

عمر بن عبد العزيز: ٤٤، ١١٩-١٢١،

١٢٣، ١٢٥-١٢٨، ١٣٢-١٣٦،

١٥٠

عمر بن فرج: ١٥٦

عمر بن هبيرة: ١٢٨-١٢٩، ١٣١،

١٨٤

عمرو بن سعيد: ٤١

عمرو بن العاص: ١٠١-١٠٢، ١١٥-

١١٦، ١١٩، ١٤٥

عملية التعريب: ١٧١

عياض بن غنم: ١٠٥، ١١١

عيسى بن فرخان شاه: ١٤٠

عيسى بن منصور: ١٤٧

عيسى بن موسى: ٤٩، ٧٢، ١٤٦

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي :
١٨٢ ، ١٧٠ ، ١٦٨

- ك -

كرستنسن، آرثر : ١٨٥-١٨٦

كسرى أنوشروان : ٩٨

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب :
٨١-٨٥

- ل -

لامنس، هـ : ٧٧

اللغة العربية : ١٦١ ، ١٧١

ليون السادس : ٢٠

- م -

مالك بن أنس : ١١٧

المأمون (الخليفة) : ١٠ ، ٤٥-٤٦ ، ٧٢ ،
١٤٢ ، ١٤٥-١٤٧ ، ١٧٤-١٧٥ ،

١٨١ ، ١٩٣ ، ١٩٥-١٩٨

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد :
١١ ، ٦٤-٦٥ ، ٦٩-٧٥ ، ١٢٦-

١٢٧ ، ١٨٢ ، ١٩٨-١٩٩

المبدأ الإسلامي : ٣٨ ، ٤٠-٤١ ، ٤٣

مبدأ تقديس الملوك : ١٩

المبدأ القبلي : ٤٠-٤١ ، ٤٣

مبدأ القرابة : ٧٦

مبدأ اللامركزية : ١٢٠

مبدأ الوراثة : ١٦ ، ٣٨-٤١ ، ٤٣

متر، آدم : ١٧٨

المتقي لله : ٥٢-٥٣

المتوكل (الخليفة) : ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٩-٥١ ،

٥٣ ، ٥٥ ، ١٤٣-١٤٤ ، ١٥٠ ،

١٥٢-١٥٦ ، ١٧٤ ، ١٩٧

مجلس العشرة : ١٨

محمود بن سليمان : ١٤٥

محمد بن داوود : ٥٤

محمد بن الواثق : ٥٦

محمد بن يزيد الأموي : ١٤٠

محمود الغزنوي : ٧٠ ، ٧٤-٧٥

مخرمة بن نوفل : ١٦٥

مروان بن الحكم : ٤١-٤٢ ، ١٢٥

مروان الثاني بن محمد : ٤٣ ، ١٨٤

المستكفي بالله : ٥٩

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين :

١٨٢ ، ١٨٤-١٨٦ ، ١٨٨-١٨٩ ،

١٩٢ ، ١٩٨

مسكويه، أبو أحمد بن محمد : ٦٠ ، ٦٢ ،
٩٩

مسلم بن سعيد : ١٣١

مسلمة بن عبد الملك : ١٢٦

المسود بن علفة : ٧٩

المسيحية : ٢٠

مصعب بن الزبير : ٤١ ، ١٢٥-١٢٦

معاذ بن جبل : ٩٧

معاوية بن أبي سفيان : ١٦ ، ٣٨-٤٠ ،

٧٦ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٢٥-١٢٦ ،

١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٦٩-١٧٠

معاوية الثاني بن يزيد : ٤٠-٤١ ، ٤٣-

٤٤

المعتز بالله : ٥٦

- ن -

- ناصر الدولة الحمداني : ٥٩
الناصر لدين الله : ١٠
نصر بن سيار : ١١٩-١٢٠ ، ١٣١-
١٣٣ ، ١٧١
نظام الضرائب في العصر الأموي :
١١٨
نظام الضرائب في العصر العباسي
الأول : ١٣٧
نظام العرب الاجتماعي في الجاهلية :
١٥
نظام المؤاخاة في الجاهلية : ٢٢
نظرية الوزارة : ١٩٧-١٩٨
النظم الإدارية : ١٥٩
النظم البيزنطية : ١٠ ، ١٥ ، ٩٨
النظم الساسانية : ١٠ ، ١٥ ، ٩٨
النظم العربية الجاهلية : ١٠
النظم العربية قبل الإسلام : ١٥
النظم المالية : ٩-١٠ ، ٨٧
نعيم بن خازم : ١٩٦
نكبة البرامكة (٨٠٣ م) : ٤٨ ، ١٩٤

- ه -

- الهادي (الخليفة) : ٤٩
هارون الرشيد : ٦٧ ، ٧٤ ، ١٣٨ ،
١٤٠-١٤٥ ، ١٧٤ ، ١٧٦
١٨٢ ، ١٩٢-١٩٦
هشام بن عبد الملك : ٤٣ ، ١٢٠-١٢١ ،
١٢٩ ، ١٣١ ، ١٤٣ ، ١٧١

المعتزلة : ٦٣ ، ٧٠

- المعتصم بالله : ١٤٧ ، ١٤٩ ، ١٧٤ ،
١٨٢
المعتضد بالله : ٤٩ ، ٥١ ، ٥٣-٥٥ ،
١٤٣-١٤٤ ، ١٧٦-١٧٧
المعتمد على الله : ٤٦ ، ٤٩ ، ٥٣ ، ١٥٧
معركة بدر (٦٢٤ م) : ٢٢-٢٣
معز الدولة : ٥٨-٦٠ ، ٦٢
المغيرة بن شعبة : ٣٩
المقتدر بالله : ٤٦ ، ٥٥ ، ١٥٨ ، ١٧٧
المقدسي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد :
١٤٧
المقرئزي ، أبو العباس أحمد بن علي :
١٠٢ ، ١١٥ ، ١١٧ ، ١٢٠ ،
١٣٥ ، ١٤٣-١٤٦ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ،
١٦٦-١٦٧
المقوقس (كبير القبط) : ١٠١
المكتفي بالله : ٤٩ ، ٥٣ ، ١٧٧
مناس (البطريق) : ٢١
المهتدي بالله : ٥٦
المهدي (الخليفة) : ٤٦-٤٧ ، ٤٩ ،
١٣٧ ، ١٣٩-١٤٠ ، ١٤٤-١٤٥ ،
١٥٠ ، ١٥٤-١٥٥ ، ١٧٣-١٧٤ ،
١٨١-١٨٢ ، ١٩٠-١٩٢
مؤتمر الجابية (٦٨٣ م) : ٤١
موسى بن عبد الملك : ١٥٥-١٥٦
موسى بن عيسى الهاشمي : ١٤١
الموفق بالله : ٥٣ ، ٥٥
مؤنس الظفر : ٤٦ ، ٥١
ميمون بن مهران : ١١٢

- و -

١٠٣ ، ١٠٥-١٠٦ ، ١١٧-١١٨ ،

١٢٧

يحيى بن عبد الله العلوي : ١٩٤

يزدجرد الأول : ١٩

يزدجرد الثاني : ١٨٥

يزيد بن معاوية : ٣٩-٤٠

يزيد الثالث بن الوليد : ٤٣-٤٤ ،

١٢٠ ، ١٢٨

يزيد الثاني بن عبد الملك : ٤٣ ، ٧٢ ،

١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٣٥

يعقوب بن داوود : ١٩١-١٩٢

اليقوي ، أحمد بن أبي يعقوب : ٩٧ ،

١٠١ ، ١٠٨ ، ١٢١ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ،

١٢٨-١٣٠ ، ١٥٤-١٥٥ ، ١٦٢ ،

١٦٦-١٦٨ ، ١٧٣-١٧٤ ، ١٨٥

الواثق بالله : ٥٠ ، ١٥٥

واصل بن عمرو : ١٣١

الواقدي ، أبو عبد الله محمد بن عمر :

٣٣ ، ١٦٨

وصيف (التركي) : ٥٠

الوليد بن عبد الملك : ١٢٦ ، ١٢٩ ،

١٦١ ، ١٧١

الوليد بن هشام بن المغيرة : ١٦٢

الوليد الثاني : ٤٣

- ي -

يحيى البرمكي : ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ،

١٩٢-١٩٣

يحيى بن آدم القرشي : ١١ ، ٩٧ ، ٩٩ ،

هذا هو المجلد السادس من سلسلة الأعمال الكاملة للمؤرخ العربي الدكتور عبدالعزيز الدوري التي يقدمها مركز دراسات الوحدة العربية في طبعتها الأولى الصادرة عنه.

وكان قد أصدر المجلد الأول في حزيران/يونيو ٢٠٠٥ بعنوان «مقدمة في تاريخ صدر الإسلام»، والمجلد الثاني في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥ بعنوان «نشأة علم التاريخ عند العرب»، والمجلد الثالث في تموز/يوليو ٢٠٠٦ بعنوان «العصر العباسي الأول - دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي»، والمجلد الرابع في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧ بعنوان «دراسات في العصور العباسية المتأخرة»، والمجلد الخامس في أيار/مايو ٢٠٠٧ بعنوان «مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي».

أما في المجلد الذي بين أيدينا «النُظم الإسلامية»، فيبحث المؤلف في ثلاثة فصول النظم السياسية، والمالية، والإدارية، بدءاً بمرحلة الرسالة فالعصر الراشدي، ثم الأموي، وانتهاء بالعصور العباسية. وبكثير من الموضوعية العلمية يُظهر الكاتب شخصية الأمة في النظم التي تسير عليها، ويكشف حيوية الدولة الإسلامية ومقدرتها على البقاء والنمو بتطور أنظمتها خلال تاريخها، ففي النظم والمؤسسات المختلفة تتبين - برأي الكاتب - الحلول التي وضعتها الأمة لتدبير شؤونها ولجابهة أزماتها وحاجاتها، كما أن هذه النظم تكشف عن جوهر الأمة وعبقريتها.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-175-7



9 789953 821757



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٧)

الجدول التاريخي للقوميات العربية

منتقى اقر الثقافة

www.idealism.com

الدكتور عبد العزيز الدوري

الجدور التاريخية
للقومية العربية

كلمة شكر

يشكر مركز دراسات الوحدة العربية
مؤسسة عبد الحميد شومان
على المساهمة في تمويل جزء من نفقات طبع وإصدار
الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٧)

ال جذور التاريخية للقومية العربية

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الدوري، عبد العزيز

الجدور التاريخية للقومية العربية / عبد العزيز الدوري .
٨٧ ص. - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٧)
ببليوغرافية: ص ٧٩-٨١ .
يشتمل على فهرس .

ISBN 978-9953-82-228-0

١ . القومية العربية أ. العنوان . ب. السلسلة .

320.54

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعبي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز
الطبعة الأولى عن مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٨

المحتويات(*)

٧	 مقدمة
٩	 الفصل الأول : بدايات الوعي العربي
١٥	 الفصل الثاني : دور عزة الوعي العربي
٢٧	 الفصل الثالث : تأكيد الذات، والاعتزاز بالعربية
٣٩	 الفصل الرابع : الوعي العربي : من الصعيد الثقافي المحدود إلى الصعيد الشعبي الواسع
٤٥	 الفصل الخامس : بدايات الوعي القومي الحديث
٥٧	 الفصل السادس : العمل على إقامة كيان عربي متميز
٦٩	 الفصل السابع : خاتمة واستطراد
٧٩	 المراجع
٨٣	 فهرس

(*) اعتمد المؤلف في تقسيم هيكلية الكتاب، الترقيم العددي من ١ - ٧. أما اعتماد الفصول، بعنوانيتها الحالية، بدلاً من الترقيم العددي، وجعل ما جاء (سابقاً) مقدمة للطبعة، فهو مستحدث، ومن وضع قسم التحرير.

مقدمة

يريد البعض منا أن نهمل وأن نلتفت إلى المستقبل، فلا فائدة مما فات، بعد أن أرهقنا برواسبه، وأعاقنا عن اللحاق بالركب الحديث. ويريد آخرون أن نعيش في الماضي، وأن نعتصم بآثاره، ونستنير بهديه.

ولا أريد بهذه الرسالة مناقشة هؤلاء وأولئك، ولكنني أعتقد أن وضع الأمة في فترة ما هو نهاية مرحلة في سيرها، وبداية الفترة التي تليها، ونقطة انطلاق إلى مستقبلها. كما إن البناء القويم يوجب على الأمة أن تفهم ذاتها وأن تدرك بعمق حاضرها، لتستطيع أن تخطط للمستقبل بوعي.

ويرى البعض أن هذا دور عمل، وأن القومية العربية تسير مسرعة في تحقيق أهدافها ولا مجال للنظريات أو للترف الفكري. وهو رأي يستند إلى أساس من التطور، ولكنه ينطوي على خطر كبير.

فنحن نشعر أن القومية العربية تمر بأزمة حادة ناشئة عن تخلف الفكر عن العمل، وعن بعض الاضطراب في التطورات العملية. بل وإننا نرى أن الكثير من الفكر القومي لم يرتفع بعد إلى مستوى المرحلة التي تمر بها الحركة القومية، ولا يزال الكثير منه يدور في إطار التعميمات والرومانتيكية.

وهذا يظهر الحاجة الملحة إلى بلورة أسس فلسفية للقومية العربية، ولن يكون ذلك عملاً فكرياً مجرداً، بل إن أولى الخطوات في هذا الاتجاه هي دراسة الجذور التاريخية للقومية العربية. ومثل هذه الدراسة تدلنا على الروابط الوثيقة التي تصل اتجاهات الحركة القومية بمسيرة الأمة في التاريخ، وتبين مدى انبعائها من صميم تطور الأمة وتطلعها الدائب إلى الأمام.

وحيث ندرس جذور القومية العربية، وحيث نبحث نمو الوعي العربي في التاريخ فإننا لا نقصد بذلك تعداد المآثر أو التغني بالأعجاد، مع أنها غذاء متصل للوعي العربي، كما إننا لا نريد تبرير بعض الآراء السائدة لدينا بالبحث عن سند لها في الماضي كما يفعل أصحاب الواجهة الرومانتيكية، بل إننا نريد أن نفهم الوعي العربي من حيث جذوره، ومقوماته أو القوى التي تكوّنه والتي يتصل تأثيرها عبر الأجيال.

وليس بخارج عن الصدد أن نبين أن الدراسة التاريخية يجب أن تنصبّ على بحث تاريخ «الأمة» إن أردنا فهمها وإدراك اتجاهاتها وتطوراتها، ومتى جرت الدراسة وراء أسر حاكمة أو أفراد أفذاذ، فإنها تنحرف عن مسيرة الأمة وتبعد عن الهدف المقصود منها.

ويمكننا في هذه الرسالة أن نستعمل تعبير «الوعي العربي» و«القومية العربية» بصورة متكاملة. فإذا كانت القومية العربية بمفهومها الحالي حديثة، فإن الوعي العربي الذي يعبر عن شعور الأمة بذاتها ويدفعها إلى تحقيق آمالها وأمانها قديم عند العرب ولعلمهم في مصاف أعرق الشعوب في تكوينه.

والقومية العربية هي الوعي العربي بمظهره الأخير. وسنرى أنها لم تكن صدى لحركات قومية أخرى، بل إنها تعبير عن تنبه ذاتي وتجديد لهذا الوعي في طريق التحرر والحياة الكريمة. ولذا لن أحاول تقديم تعريف للقومية العربية. ولا أرى ذلك مقبولاً، بل إن هذا التعريف ينكشف من خلال هذه المحاولة. فلكل حركة قومية جذورها ومفاهيمها الخاصة، بالرغم من بعض الظواهر المتشابهة أو الاتجاهات المتماثلة.

ويبدو لي أن القومية العربية اجتازت مرحلة الرومانتيكية التي اتصفت بها قبل الحرب العالمية الثانية، وأنها بدأت تدرك بعد تجاربها الثورية منذ منتصف هذا القرن، أن البناء لا يكون من فوق بل من القاعدة، وأن مثل هذه التجربة تتطلب إعادة نظر جذرية في التفكير والتخطيط.

وفي ضوء هذه الملاحظات نتجه إلى دراسة الجذور التاريخية للقومية العربية.

الفصل الأول

بدايات الوعي العربي

ننظر إلى بدايات الوعي العربي، وسنرى أوليات مبهمة في الفترة السابقة لظهور الإسلام. فقد ظهرت بوادر الوعي المشترك والتوثب عند العرب في تلك الفترة.

كانت الجزيرة العربية قبل الإسلام مهددة بقوتين: الساسانية في الشرق، والبيزنطية في الغرب، وكلٌّ تحاول السيطرة على الأطراف الحضرية للجزيرة.

أما الدول والإمارات المتحضرة فقد انهارت على التتابع لتخضع لسلطان أجنبي مباشر (في العراق والشام واليمن) أو لترجع إلى حالة قبلية فوضوية، وامتدت موجة البداوة إلى المناطق الحضرية. وكانت الجزيرة تشكو التجزئة والانقسامات الداخلية، وتمر بمرحلة فوضى دينية.

وفي وسط هذه الفوضى الشاملة، ظهرت بوادر الوعي العربي الأول الذي لم يقتصر على ناحية واحدة، بل بان في النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية، ودل على الاتجاه نحو توثب شامل. ولا يعنينا هنا إلا أن نشير إلى بعض الملامح^(١).

فقد تمثل الوعي مبدئياً في الاتجاه إلى تكوين لهجة أدبية موحدة بدل اللهجات المتعددة، وكانت هذه لغة الشعر، ثم تمثلت في القرآن لتستقر نهائياً. وبذا كانت اللغة العربية، تاريخياً، أول الأسس المشتركة.

وتمثل الوعي في نوع من التوثب السياسي، بدأ في اصطدام القبائل على أطراف الجزيرة وبصورة فردية مع الدولتين الشرقية والغربية. وفي معركة ذي قار، وفي الهزة التي أحدثتها في شمال الجزيرة مثل على ذلك. وبدا هذا التوثب في

(١) تجد ملاحظات تفصيلية في: عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام (بغداد: [د. ن.]،

١٩٥٠).

محاولات لإنشاء كيان سياسي محدود في وسط الجزيرة متمثلاً في إمارة كِنْدَة.

وتمثل في وعي اجتماعي نراه في نشاط حركة الأسواق التجارية التي دلت على شعور بالترابط، وأدت الصلات المستمرة في الأسواق إلى شيء من الوحدة وإلى شيوع مقاييس اجتماعية موحدة وعرف مشترك.

وتمثل الوعي في قلق ديني، والدين أساس فكري اجتماعي مهم. إذ تطورت نظرة العرب من عبادة آلهة فردية للقبائل إلى آلهة أعم وأشمل، وإلى الاشتراك في العبادة في بيوت مقدسة. وتطور بظهور اتجاهات دينية نحو التوحيد الأول في اليمن والحجاز لعلها تتصل بالتوحيد السامي القديم؛ توحيد لا يتصل بالمسيحية التي تدعمها السياسة البيزنطية آنئذ، ولا ينظر إلى اليهودية التي تتمتع ببعض الحماية الساسانية. اتجهت عقائدهم إلى إله أعلى وأسمى من الآلهة المحلية أطلقوا عليه في غرب الجزيرة اسم «الله» واعتبروا آلهتهم وسيطة بينهم وبينه. واعتبروا الكعبة بيت الله وأخذوا يحجون إليها من الجزيرة، فصار الحج من عوامل الوحدة بين العرب.

وهكذا نلاحظ توثباً لا يخلو من حيرة، ولكنه لا يخلو من شعور مشترك، وإحساس بالذات وتحفز جديد، وهو وعي ينقصه الوضوح والتنظيم، ويعوزه التوجيه.

وظهر الرسول (ﷺ) وجاء بالإسلام، فكان فيض الروح العربية، وقمة الوعي في هذا الدور. لقد ألهب الوعي، وهياً القيادة، ووضع الإطار الشامل. وبذا أكسبت الحركة الإسلامية الوعي العربي وضوحاً في المعنى والاتجاه. وكانت حركة عربية في بيتها وفي لغتها، عربية في حلة رسالتها. وهي في جوهرها تعبير عن الروح العربية الشاملة. فهي لا ترتضي القبيلة والبداءة وما يتصل بهما من قيم ومثل ومفاهيم، وتقف في وجه الفوضى الاجتماعية والفكرية، وهي تنشئ الوحدة السياسية وتنكر الانقسام والتجزئة وترفض التبعية، وهي تتجه إلى تكوين قيم ومثل موحدة، وتتخذ وجهة مدنية في الحياة.

ونزل القرآن بلسان عربي، فضرب اللهجات الأخرى وحقق للعرب لغة واحدة هي لغة القرآن؛ وثبت هذا الأساس المهم لتكوين الأمة. ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن الحركة الجديدة ضمنت استمرار الوحدة اللغوية حين أضفت على العربية معنى جديداً مشتركاً. وأصبحت العربية الرابطة

الكبرى المشتركة، ودليل الانتساب إلى العرب^(٢). نعم كانت للعرب آراء تكاد تكون مبهمة عن نسب مشترك وأرومة واحدة. وتبلور هذا الشعور بالأصل الواحد في التقسيمات المعروفة - عرب بائدة وعرب عاربة وعرب مستعربة - ولكن الحركة الجديدة لم تشجع السلاسل الوهمية للأنساب القديمة، بل أكدت اللغة واعتبرتها إطاراً شاملاً ونسبت القوم إليها، فصار العربي يقابل الأعجمي، وأعرب الناس أقربهم من لغة القرآن. وحمل العرب هذه الدلالة حين خرجوا إلى العالم.

وتوخذ العرب بالحركة الإسلامية، وأصبحوا «أمة واحدة». إن تعبير «الأمة» هنا ينطوي على مدلول ديني، ولكن الواقع إنها كانت تشمل العرب وحدهم، ابتداءً. ولذا نقول إن الأمة في هذه الفترة كانت عربية، وكان أن هب الإسلام لهذه الأمة العربية رسالة إنسانية خرجت بها إلى العالم، وأعطاهها أساساً شاملاً للحركة ولبناء مجتمع جديد وحضارة جديدة.

وهكذا تحقق للعرب بالإسلام معنى لوعيهم وتوحيدهم - أمة واحدة، ولغة واحدة، ورسالة تاريخية، ووجهة واحدة - ولأول مرة خرج العرب إلى مسرح التاريخ من خلال الصراع بين الشرق الساساني والغرب البيزنطي، ومن خلال الفوضى والفرقة، تحت راية واحدة.

(٢) «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» «إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون» «ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فضل آياته...» «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين» [القرآن الكريم: «سورة إبراهيم»، الآية ٤؛ «سورة يوسف»، الآية ٢؛ «سورة فصلت»، الآية ٤٤، و«سورة النحل»، الآية ١٠٣ على التوالي].

الفصل الثاني

دور عِزَّة الوعي العربي

وفي دور فتوة العرب، زمن الراشدين والأمويين، أخذ الوعي العربي يدخل في دور التعبير عن ذاته في إطار الاختبار العملي.

وكانت حروب الردّة أولى خطوات الانطلاق العربي الإسلامي، فقد أتمت ما بدأ في دور الرسالة من توحيد العرب، وجعلت منهم محور الحركة الجديدة، ونظمت توثبهم تحت راية واحدة، وقيادة واحدة، فكانت الفتوحات العربية.

والفتوحات في حقيقتها تعبير عن الطاقات الهائلة التي كانت تزخر بها الأمة العربية، وقد تجمعت هذه الطاقات بالوحدة لتنتقل في فوران بشري كبير.

ولن نبحت دوافع تلك الفتوحات، فللعامل الديني أثره، وللخيرات المتظرة في البلاد الجديدة دورها، ولكننا نجزم أن عصب الحياة فيها هو توثب العرب بالإسلام واجتماع كلمتهم في مشروع مشترك. ونرى أن الوعي الذي توجّ بالحركة الإسلامية هو القوة الدافعة التي تمخضت عن قيادة واحدة لها هدف واضح وتوجيه موحد. ويهمننا في فهم كنه هذا الوعي أن نستوعب دور المجموعات العربية في الفتوحات، إذ كانت عامة القبائل مادة هذه الجموع المتدفقة. أما القيادة والتوجيه فكانا لعرب المدن لا للبدو. وكانت مساهمة بعض القبائل في الفتوحات موجة من الهجرات القبلية إلى البلاد المفتوحة.

وللفتوحات دورها في تكوين الأمة العربية، فقد رصّت صفوف القبائل في مجهود واسع مشترك، وأشعرتها حين دعته إلى الجهاد بقضيتها المشتركة وبوحدة مصالحها. وأدت الفتوحات إلى تطور مهم في تكوين الأمة بعد نقل القبائل البدوية من حياة القلق والترحل المربكة إلى حياة استقرار مدنية في الأمصار والمدن الجديدة. لقد ساعدت على ردّ موجة البداوة في الجزيرة، وعلى دعم الوجهة الحضرية، فعززت الكيان العربي.

بدأت الفتوحات زمن الراشدين، وتوقفت فترة تقرب من نصف قرن، خلال الفتنة الأولى في أيام عثمان وصدرأ من الدولة الأموية، ثم أتمت تدفقها خلال

الفترة الأموية، ولم تتوقف إلا قبيل نهاية تلك الفترة. ومن خطئ الرأي أن نزن أن هذه الفتوحات كانت لفرض العقيدة الدينية على الشعوب الأخرى، بل كانت سبيلاً للعرب ليحققوا حياة أفضل، وليتبوأ مكانة أسمى. ولئن دخلت الشعوب الأخرى في الإسلام فإن ذلك كان عملاً ذاتياً تلقائياً وبصورة متدرجة. إن الفتوحات نشرت السيادة للعرب، وفتحت أبواب المعمورة أمام التدفق العربي. ولم تكن الشعوب المغلوبة تميز في البدء بين العروبة والإسلام في هذا التوسع، بل ظل المفهومان مترادفين لديها خلال القرنين الأولين، حتى إن الداخلين في الإسلام من الشعوب الأخرى اعتبروا «عرباً» في نظر من بقي على دينه منهم^(١). ويبدو أن العرب أنفسهم كانت لديهم، أو لدى أكثرهم مثل هذه النظرة. وإن توافق مفهوم العروبة والإسلام في هذه المرحلة يؤكد أن الإسلام كان رسالة عربية.

وللفتوحات أثر أساسي في تحديد الرقعة العربية، إذ إنها مكّنت العرب من الانتشار في الأرض. ولكنها لم تقرر بمفردها الأرض العربية، بل إن تحديد هذه يتصل بموجة أخرى غير موجة الفتوحات، تلك هي موجة التعريب. ولا بأس بالاستطراد قليلاً لتوضيح هذا الأمر.

لقد حصل التعريب في اتجاهين، اتجاه بشري واتجاه ثقافي. الاتجاه الأول يتصل بهجرة القبائل العربية على نطاق واسع إلى الأمصار الجديدة واستقرارها فيها. وإذا كان العرب قد استقروا مبدئياً في مراكز عسكرية أو شبه عسكرية، فإنهم بعد فترة توزّعوا في المدن والريف، فتمصّروا واختلطوا بمن وجدوا قبلهم وعربوهم لغوياً وثقافياً، بالتدرّج. وتما يجلب الانتباه أنهم نجحوا في المناطق التي استقر فيها أقرباؤهم الساميون من قبل أو حيث وجدت آثار الثقافة السامية. أمّا الاتجاه الثاني، الثقافي، فيتصل في الأساس بسيادة اللغة العربية في الدواوين والإدارة نتيجة سياسة التعريب الأموية، ثم بسيادتها الثقافية حين أصبحت لغة الثقافة إلى جانب كونها لغة السياسة والإدارة.

ومع أن الإسلام انتشر من الأندلس إلى الهند وأواسط آسيا، وتوسّع بعد ذلك إلى بلاد أخرى في آسيا وأفريقيا وأوروبا، فإن الرقعة العربية تحدّدت على

(١) وعد أشروس بن عبد الله السلمي أمير خراسان وما وراء النهر (٧٢٩-٧٣٩) بإعفاء من يسلم من الضريبة. فأقبل الكثيرون على دخول الإسلام. فشكا الدهاقين والفرس إلى الأمير «فمن تأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً» ويريدون بكلمة (عرب) المسلمين الجدد من الفرس، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج ٨، ص ١٩٦.

الأساس الثقافي الاجتماعي المستند إلى سيادة اللغة العربية وغلبة الجماعات العربية والمتعربة. وفي هذا التباين الأرضي مثل مادي واضح لذهاب التطابق الأول بين العروبة والإسلام، واتخاذ كل وجهته المتميزة. فبقيت البلاد الأخرى، وإن أسلمت، غريبة عن العرب، بل إنها اجتهدت فيما بعد بمختلف السبل لمقاومتهم وللقتضاء على كيانهم السياسي.

وإذا كانت الرقعة الأرضية، أو الوطن، قاعدة حيوية لكيان الأمة وللحركة القومية في العصر الحديث، فإن موجتي الفتوحات والتعريب حققتا ذلك خلال فترة تتراوح بين قرنين وثلاثة قرون من التاريخ العربي الإسلامي.

ولكن مهلاً، فلنعد إلى الوراء قليلاً لنتابع سير الأمة. قلنا إن الحركة الإسلامية حملت العرب، ابتداءً، رسالة إنسانية. وبيّنا أن نفهم هذا الأمر على حقيقته التاريخية. فقط تطلبت هذه الرسالة من العرب أن ينظموا أنفسهم على أساسها تنظيماً جديداً، وقد اضطلعت المدينة بذلك وخططت تنظيماً بصورة تحقق ذلك. إذ نظمت العرب، والعرب، آنئذٍ، وحدهم، أمة واحدة مجاهدة، يسجل جُلّ أبنائها في سجلات دواوين الجند ويستلمون العطاء والرزق.

ولم تقسم الأراضي المفتوحة بين الفاتحين، بل نظمت الإدارة والضرائب بصورة تضمن هذا الاتجاه، وأنشئت مدن جديدة على أطراف المنطقة العربية السامية لتكون مراكز عسكرية حصينة ونقاط انطلاق إلى آفاق أبعد. فبنيت الكوفة، والبصرة، والفسطاط، والقيروان (فيما بعد). وليس من باب الصدفة أن تصبح هذه المدن بالذات مراكز للإشعاع الثقافي العربي، وحلقات مهمة في ربط الأجزاء العربية خلال التاريخ. ونحن نقدر أن هذا التطور حصل إثر جهود متصلة ونشاط فكري قوي.

وعبر الوعي العربي عن ذاته في التطور الثقافي. وهذه ناحية بالغة الأهمية في تكوين الأمة العربية وفي سيرها خلال تاريخها. ففي فترة صدر الإسلام، وهي الفترة التي تنتهي في أواخر أيام الأمويين، وضعت الخطوط الرئيسية للثقافة العربية. ويمكننا ملاحظة ذلك في ناحيتين: الاتجاهات الثقافية ومراكز النشاط الثقافي. فقد بدأت الحركة الثقافية بين العرب ونشطت في المدن العربية، القديمة منها كالمدينة، والجديدة كالبصرة والكوفة، وكانت تعبيراً عن التوثب العربي والطاقت العربية في الحقل الثقافي. أما دور مراكز الثقافات القديمة المشهورة عند مجيء العرب كالإسكندرية وإنطاكية وحرّان وجنديسابور، فكان دوراً محدوداً لم

يمسّ العرب في هذه الفترة بصورة تذكر. ولم يظهر أثرها إلا في الفترة التالية في العصر العباسي، فترة التبادل الثقافي.

ولم يظهر نشاط العرب الثقافي، في هذه الفترة، في اقتباس علوم ومعارف الشعوب الأخرى، وإن حصل شيء من ذلك فهو عرضي، بل شغل العرب في تأكيد ذاتهم وفي وضع أسس كيان ثقافي عربي إسلامي. وكانت نواحي الدراسة متصلة بالتوثب العربي، وبحركة العرب الكبرى. فظهرت الدراسات العربية، لغوية وأدبية وتاريخية، وتفتحت فنون الشعر والنثر، ونشطت الدراسات الإسلامية كدراسة القرآن والحديث، جنب الدراسات الفقهية التي كان دورها خطيراً في تكوين طابع متميز للمجتمع الجديد تتخلله الروح العربية والمبادئ الإسلامية، فنشأت المدارس الفقهية الأولى ومهّدت لظهور المذاهب الفقهية فيما بعد^(٢). وقد صارت هذه الدراسات المتنوعة قاعدة الثقافة العربية وأسس تكوينها، وهي بعد ازدهارها تمثل أوسع جانب من التراث الحي للحضارة العربية.

يتبين إذن أن أسس الثقافة العربية وخطوطها الكبرى وضعت في هذه الفترة وفي مراكز عربية. ورافق ذلك خطة تعريب شامل قام بها الأمويون في الدواوين والمؤسسات الإدارية، فكان لها أثر قوي في إزالة التباين في النظم التي ورثها العرب في الأمصار التي فتحوها. وما إن انتهت فترة صدر الإسلام حتى اتخذت الدولة طابعاً عربياً موحداً متناسقاً في لغتها ونظمها. وصار مجال مساهمة غير العرب في الدواوين مقتصرأ على من يعرف العربية بخلاف الفترة السابقة. وهنا بدأ نوع جديد من التعريب، وهو مساهمة غير العرب في الثقافة العربية، وإغناء هذه الثقافة بتيار جديد. وذلك أن المشاركة الثقافية لغير العرب، أفراداً وجماعات بدأت بعد أن شملتهم موجة التعريب، وصار نتائجهم جزءاً من الثقافة العربية في التاريخ.

إن حركة تعريب الدواوين تعني نقل المصطلحات الأجنبية وإغناء العربية، وهي بداية ذلك الاتجاه المنظم للإفادة من الثقافات الأخرى. وتظهر جسامة هذه الحركة وأهميتها إذا تذكرنا أنها استغرقت مدة تزيد على ثلث قرن. ولنستطرد قليلاً لنرى سير هذا الاتجاه. إذ يبدو لنا أن العرب وضعوا أسس الثقافة العربية، ثم راحوا في العصر العباسي خاصة يتصلون بالثقافات العريقة، يونانية وفارسية

(٢) انظر: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon press, 1950), p. 125.

وهندية، كما أنهم تمثلوا الثقافات السامية السابقة في الشرق الأدنى، وخرجوا من هذا التفاعل الحضاري بحضارة إنسانية، لها طابعها العربي، وروحها العربية الإسلامية.

هذه الحضارة لم تقتصر على العرب وحدهم من حيث الإنتاج أو الإفادة، بل ساهمت فيها شعوب عديدة وأخذت من ثقافات عديدة. ولكن العرب كانوا قلب الحركة، فهم الذين بعثوا النشاط الثقافي، وتبنوا الحركة الثقافية بمفهومها الشامل. فكانت هذه الحضارة عربية اللغة والقاعدة الثقافية، وقد أخذت شعوب أخرى غير العرب بهذه الحضارة وبمثلها وقيمها، فصارت الحضارة العربية الجديدة حضارة الشرق من أواسط آسيا إلى جبال البيرينية.

هذا التطور الحضاري يُشعرنا أن العرب اتخذوا رسالة جديدة، هي رسالة حضارية إنسانية. وهذا يشعر بأن الرسالة العربية الأولى أصابها تطور واضح في التاريخ. فقد بدأت رسالة دينية، ثم أصابها التعديل بعد أن دخلت شعوب أخرى في الإسلام ونهضت به وكوّنت لنفسها كيانات باسمه، بل إنها أخذت اللواء من العرب فيما بعد، وهذا تطور تأخر عن فترتنا هذه، وظهر جلياً منذ القرن الرابع الهجري.

ولما ازدهر نشاط العرب الثقافي كونوا حضارة عربية إنسانية، إذ إنها شملت العرب وغير العرب، وشملت شعوباً من ديانات مختلفة. ولم تكن هذه الرسالة الحضارية في الحقيقة إلا أوج ازدهار الذات الثقافية العربية ونضجها، وتعبيراً كلياً عن نظرتها المفتوحة ووجهتها الإنسانية.

وليس هذا محل تحليل هذه الحضارة أو مناقشة قيمها ومثلها، وفي طليعتها فكرة العدالة فردية واجتماعية، وتأكيد حرية الضمير وحرية الفكر، والبحث وراء الحقيقة، ومتابعة الحكمة وعدم التمييز بين الألوان. ويكفي أن نقول إنها أغنت الذات العربية، وجعلت لها ذخيرة ضخمة من التراث، وكانت عاملاً حيوياً في تماسك الأمة، وفي اكتسابها نفسية اجتماعية مهيبة.

ولن يفيدنا أن نمجد هذه الحضارة، ولكننا نريد معرفة الجذور. وإذا كانت الحضارة العربية قد ازدهرت فذلك بسبب التحرر الفكري وسعة الأفق والجرأة العلمية، وبسبب البحث عن الحقيقة واحترام آراء الغير واجتهادهم مهما اختلف. وربما كان في اختلاف المذاهب وتضاربها الفكري ونظرة الاحترام المتبادل بينها رغم ذلك، دليل على هذا. ولذا ركز العرب حين مالوا إلى التقليد وحين تضاعف نطاق الحرية الفكرية.

لقد استطرَدنا قليلاً، فلنعد إلى الفترة الأموية لنتابع المسيرة التاريخية. ففي تلك الفترة أخذت فكرة الأمة تستند إلى أساس حضري. فالحجرات الواسعة من الجزيرة نقلت مجموعات قبلية كبيرة إلى الأراضي الخصيبة في أطراف الجزيرة وشمال أفريقيا، وتحولت القبائل من حياة الترحل إلى حياة استقرار مدنية، وهو تطور ينسجم ووجهة الوعي العربي الأول. وبديهي أن مفاهيم البداوة لا تأتلف وتكوين الأمة المتماسكة، بل لا تنسجم مع فكرة الأمة، وأن اجتماع القبائل في قضية كبرى كالفتوحات وتحت راية ورسالة لا يكفي ليحوّل القبائل إلى أمة، وكان لا بد من تطورات أخرى تساعد على ذلك. فكان تحول القبائل من حياة البداوة إلى حياة حضرية تطوراً اجتماعياً مهماً مهد لانتحاء مفهوم الأمة صورة أوضح وجذوراً أقوى. إلا أن هذا التحول كان لا يزال عرضة لأثر العصبية القبلية المفرقة التي تقف ضد التماسك، وضد الوحدة، وضد مفهوم الدولة العربية.

وكان الأمويون يريدون تكوين مفاهيم الدولة في الظروف الجديدة، ويريدونها دولة عربية في أسسها السياسية والإدارية تستند إلى العرب وحدهم. وقد أدركوا أن القبائل بعيدة في تقاليدها ونظراتها عن مفهوم الدولة، وأنها لم تستوعب مفهوم الولاء الشامل الذي يتعدى القبيلة أو الحلف إلى الدولة أو الأمة. ومن الخطأ أن نظن أن الأمويين شجعوا الاتجاهات القبلية، بل إنهم بذلوا جهوداً متصلة ليكبحوا جماحها وليحلوا محلها وجهة عربية وليجعلوا الولاء للدولة فوق كل ولاء قبلي أو غير قبلي^(٣)، ولكنهم لم يوفقوا في ذلك إذ جابهوا تيارات أخرى وقفت في وجههم جنب التيارات القبلية. فقد تصدت لهم التيارات الحزبية التي تدور حول مشكلة الخلافة، وهذه في أساسها إسلامية كالحزب العلوي، أو قبلية، ابتداءً، كالخوارج. كما إن اتجاههم يتعارض إلى حد ما مع تيارات سياسية أخرى، إقليمية وإسلامية كما عثرت عنها المعارضة التي استعانت بالموالي.

(٣) نرى في خطبة زياد ابن أبيه في البصرة تعبيراً عن جانب من هذا الاتجاه وما جاء فيها: «أما بعد فإن الجهالة الجهلاء، والضلالة العمياء.. ما يأتيه سفهاؤكم ويشتمل عليه حلماتكم من الأمور العظام... قرّبتم القرابة، وباعدتم الدين... كلّ امرئ منكم يذبّ عن سفيهه صنيع من لا يخاف عقاباً ولا يرجو معاداً... إياي ودعوى الجاهلية فإني لا أجد أحداً دعا بها إلا قطع لسانه. وقد كانت بيني وبين أقوام إحن، فجعلت ذلك ذبّ أذني وتحت قدمي. فمن كان محسناً فليزدد إحساناً، ومن كان مسيئاً فليتنزع عن إساءته. أيها الناس، إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي حوّلنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أصبنا، ولكن علينا العدل فيما ولينا». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٣١ - ١٣٥.

ورغم هذا فإن الفترة الأموية هيأت للعرب جواً ملائماً لجعل السلطان عربياً. فقد كانوا يشعرون أن هذه الدولة تكوّنت بجهادهم، وأنهم بمجموعهم جيشها الذي تستند إليه، وأنهم أصحاب السلطان. ويبدو طبعياً أن يشعروا بأنهم جماعة متميزة من غيرهم، وأن يشعروا برابطة العروبة تجاه الشعوب الأخرى، ويروا بأنهم شعب يتفوق بإمكانياته وبدوته التاريخي. وإذا كانت قد حصلت انقسامات أو تكوّنت أحزاب معارضة فهي انقسامات عربية وأحزاب عربية في سلطان عربي. وحين جزوا الموالي إلى أحزابهم وثوراتهم فإنما أدخلوهم، في الغالب، قوة مساعدة تحت ألوية عربية، وفي سبيل قضايا عربية إسلامية.

ويسترعي انتباهنا أن العرب شعروا بتفوقهم في هذه الفترة لأكثر من سبب. فقد كوّن نجاحهم السريع ثقة لديهم واعتزازاً بكيانهم، وأدركوا أنهم اختيروا لأداء رسالة إنسانية قبلتها شعوب أخرى مختارة دون إكراه. فهم لم يكتفوا إذن بالتمتع بالخيرات والسلطان بل قدموا خدمة كبرى للآخرين. ولكنك حين تفحص نظرتهم هذه تجدوها وجهاً آخر للتأكيد على العرب ولإظهار تفوقهم. فهم يرون أنهم اختيروا لأداء الرسالة، وأن من فضل العرب على الشعوب أن هدوها إلى ما فيه خيرها، وأن قبول هذه الرسالة يوجب إحلال العرب في منزلة خاصة وقبول سيادتهم. ولم تكن هذه نظرة الأمويين وحدهم بل نظرة جُلّ القبائل العربية^(٤). وخالط هذا الشعور اعتزاز موروث بالأنساب. فهم يرون أن العرب قبائل تلتقي في نسب أعلى، وأن المجتمع العربي يتألف من وحدات كبرى هي هذه القبائل. ولذا فكل من يدخل الإسلام يلزمه الالتحاق بقبيلة، إن أراد موضعاً في المجتمع. وهذه وجهة قبلية في الأساس لا تنسجم والروح العربية السمحاء التي تجلّت في نهضة العرب الأولى، وقد ولّدت آثاراً لا تحمد نتائجها، ولا تتفق مع دورهم التاريخي.

ولنا أن نتساءل بعد هذا عن وجود مفهوم «الأمة» لدى العرب في فترة صدر الإسلام. ونحن حين نستعرض الحركات والأحداث الكبرى آنئذ نرى بوضوح تيارين كبيرين في الحياة العامة، التيار الإسلامي الذي يتمثل في المبادئ

(٤) عندما قام المختار الثقفي بثورته في الكوفة (٦٤ - ٦٧) وقرب الموالي وأشركهم في العطاء، احتج عرب الكوفة على ذلك قائلين: عمدت إلى موالينا، وهم فيء أفاءه الله علينا وهذه البلاد جميعاً، فاعتقنا رقابهم نأمل الأجر في ذلك والثواب والشكر فلم ترض بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا! وعلق الطبري على ذلك بقوله «لم يكن فيما أحدث المختار شيئاً هو أعظم من أن جعل للموالي من الفيء نصيباً». انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١١٦.

والاتجاهات الإسلامية القبلية، وهذا طبيعي لأن الإسلام جاء ثورة على القبلية ومثلها، ومن المنتظر أن يصطرع القديم والجديد صراعاً يطول أو يقصر. ولكننا ندرك أن الإسلام كان حركة عربية، وأنه يمثل الروح العربية، ولذا فإننا لا ننتظر أن نجد تياراً ثالثاً في الصراع. وإذا كانت الفكرة العربية موازية للاتجاه الإسلامي في هذه الفترة، فإن هذا لا يخفي الشعور بأن العرب جماعة متميزة. ففي زمن الراشدين ندرك مثلاً أن إمارة المؤمنين (الخلافة) إمارة عربية. (وهذا عمر بن الخطاب يكلم الأنصار في السقيفة ويقول: «والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم. ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم»). وتطور هذا في العصر الأموي إلى الشعور بأنهم جماعة ممتازة. هذا جرير يقول:

قالوا اشتروا جزراً منا فقلت لهم:

بيعوا الموالي واستحيوا من العرب

ويقول:

سيروا بني العم فالأهواز منزلكم

ونهر ثيرى فلم تعرفكم العرب

في هذه الفترة تكوّنت لديهم الفكرة بأنهم «أمة». وإذا كانت كلمة أمة استعملت في دور الرسالة لتشير إلى الجماعة الدينية فإنها صارت تشير إلى الجماعة البشرية^(٥)، وهذا قحطبة بين شبيب يخطب في الخراسانيين في أثناء الثورة العباسية ويسمي العرب «أمة»^(٦).

(٥) انظر: محمد بن القاسم بن الأتباري، كتاب الأضداد، عني بتحقيقه أبو الفضل إبراهيم (الكويت: مطبعة الحكومة، ١٩٦٠)، ص ٦، حيث يقول: «الأمة: اتباع الأنبياء، والأمة: الجماعة..» ويقول «ويقال: الأمة للجماعة، كقوله عز وجل «وجد عليه أمة من الناس يسقون» [القرآن الكريم، «سورة القصص»، الآية ٢٣]، ص ٢٧٠.

(٦) ألقى قحطبة بن شبيب الطائي خطاباً يثير فيه الخراسانيين، فهاجم العرب وقال: «يا أهل خراسان، هذه البلاد كانت لأبائكم الأولين، وكانوا ينصرون على عدوهم لعدلهم وحسن سيرتهم حتى بدلوا فسخط الله (عز وجل) عليهم فانتزع سلطانهم وسلط أذل أمة في الأرض كانت عندهم (يشير إلى العرب) فغلبوا على بلادهم.. فكانوا بذلك يحكمون بالعهد.. ثم بدلوا وغيروا وجاروا في الحكم.. فسلبكم عليهم لينتقم منهم بكم، ليكونوا أشد عقوبة لأنكم طلبتموهم بالثأر». انظر: الطبري، تاريخ الطبري، ج ٩، ص ١٠٦.

وترى في الخطاب تحديد الأمة على الأساس البشري للدين، وترى فيه تصريحاً بأن الحكم كان عربياً، ومحاولة لإثارة الوعي الفارسي من العرب، وتصوير الثورة بأنها ثأر لأمة من أمة.

وأرى أن دراسة الفترة الأموية هي خير دليل على ظهور فكرة الأمة لديهم. ويتبين هذا في أقوالهم وفي النظرة العامة إلى غير العرب. فهم يكثرّون من المقابلة بين «العرب» و«العجم». يقول المبرد: «وأكثر ما تنشد العرب بيت ذي الرّمة»:

ديار مية إذ ميّ تساعفنا

ولا يرى مثلها عجم ولا عرب^(٧).

ويرون لأنفسهم صفات وسجايا تميزهم. كان الأحنف يقول: «لا تزال العرب عرباً ما لبست العمائم وتقلدت السيوف ولم تعدد الحلم ذلاً، ولا التواهب فيما بينها ضعة».

ولم تكن نظرهم إلى الموالي إلا مظهراً آخر لهذا الشعور بتميزهم وبأنهم مجموعة بشرية (أمة) خاصة. وقد بالغ البعض في التأكيد على استهانة العرب بالموالي ومعاملتهم معاملة سيئة، ومع أننا لا نقرهم على تطرفهم فإننا نرى بوضوح أن العرب أبعدوهم عن كلّ عمل إداري أو قضائي فيه رئاسة على العرب، ورفضوا، في الأغلب، مشاركتهم في وارد البلاد المفتوحة.

وتبدو فكرة الأمة بصورة أوضح حين تتعرض لخطر داخلي يأتي عن غير العرب. فنجدها واضحة في قصيدة نصر بن سيار التي ناشد فيها القبائل العربية بخراسان لتقف في وجه ثورة الأعاجم مع أبي مسلم الخراساني، وحذّره من الفرقة، وذكرهم بأن (دين) الثوّار (أن تقتل العرب)^(٨)، ومع ذلك فإن فكرة (الأمة) الإسلامية كانت قوية وسائدة. ولم يتركز مفهوم (الأمة) العربية بصورة جليّة إلا بعد تحديات جديدة وخطيرة تعرّض لها العرب في العصر العباسي.

(٧) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٤١.

(٨) قال نصر بن سيار:

أبلغ ربيعة في مرو وأخوتها	أن يغضبوا قبل أن لا ينفع الغضب
ما بالكم تلقحون الحرب بينكم	كان أهل الحجا عن فعلكم غيب
وتحركون عدواً قد أظلمكم	ممن تأشب لا دين ولا حسب
ليسوا إلى عرب منا فنعرفهم	ولا صميم الموالي إن هم نسبوا
قوماً يدينون ديناً ما سمعت به	عن الرسول ولا جاءت به الكتب
فمن يكن سائلاً عن أصل دينهم	فإن دينهم أن تقتل العرب

إننا حين نستعرض ما مرّ، نرى أن قيام العرب بالفتوحات وشعورهم بدور تاريخي، وظهور لغة عربية موحدة وتكوين ثقافة عربية راسخة، واستقرار العرب في بلاد جديدة وظهور حركة تعريب واسعة - وشعور العرب بكيان متميز وبقضية مشتركة - كلّ هذه تشير إلى تكوين أمة عربية تعتز بذاتها وتعتز بسلطانها، وترى في الحركة الإسلامية تعبيراً عن ذاتها. ولكن مشكلة العصبية القبلية ومشكلة النسب القبلي بقيتا ثغرة في هذا الصرح الكبير.

كما إننا نلاحظ بوادر تشير إلى أن حركة التعريب في هذه الفترة بدأت تتميز سريعاً من حركة انتشار الإسلام. وتعرّض العرب لأزمات جديدة فرضت عليهم مجابهتها بأسلوب جديد أدى إلى وضع مفهوم العروبة على أسس أوضح. حصل ذلك بمجيء العباسيين ودخول الشعوب الأخرى شركاء في الإدارة والجيش والحياة العامة.

الفصل الثالث

تأكيد الذات، والاعتزاز بالعربية

يسود الرأي بأن عصر الأمويين هو العصر العربي الخالص، وأنه دور السلطان العربي ودور عزّة الوعي العربي، بينما انعكست الأوضاع بعد الثورة العباسية. وهذا رأي له ما يبرره ولكنه لا يخلو من ثُغْر. ففترة صدر الإسلام كانت فترة السلطان العربي الخالص نظرياً وعملياً، في حين أن العصر العباسي شهد مشاركة غير العرب في السلطة، وشهد بعدئذ تفوقهم وتدهور السلطان العربي حتى انتهى الحال بتفوق الشعوب الأخرى. ولكننا نرى من جهة أخرى أن الفترة العباسية شهدت تركّز الوعي العربي بعد أن تعرّض العرب لأزمات عنيفة صهرتهم ودفعت بهم إلى تفهم أعمق لذاتهم، وإلى إدراك أشمل لتراثهم الثقافي ولدورهم التاريخي.

ولن ننسى أن التطورات التاريخية رهينة بأسبابها، ولا يعيننا هنا التطرق إلى التفاصيل، ويكفي أن نذكر أن عوامل مهمة أدت إلى إشراك غير العرب في السلطة. فهناك قوة المبادئ الإسلامية التي تؤكد المساواة في نطاق العقيدة دون تمييز لشعب أو آخر، وهناك ركّون العرب إلى الحياة الحضرية في المدن وابتعادهم بالتدريج عن الروح العسكرية. وهناك تعارض الاتجاهات القبلية العنيفة مع مفهوم الدولة وتضعف القوات القبلية التي مزقتها العصبية، فلم تعد جيشاً موخداً يركن إليه. وهناك الثورة العباسية، وهي ثورة حزبية في الأساس لا تقرّ القبلية، وتدعو باسم الإسلام إلى المساواة، ومشاركة غير العرب بصورة فعالة فيها. كلّ هذه العوامل أدت إلى تخلي العباسيين عن الاعتماد على العرب وحدهم. وبعد أن كانت الأمة العربية هي الجيش، أصبح الجيش من المرتزقة. وإن نحن أدركنا أن موقف العباسيين كان نتيجة منتظرة بل وحتمية للتطورات الاجتماعية في العصر الأموي، فإننا نقدر أنه إشعار بتضعف الكيان العربي وتراجع فكرة العروبة بمفهومها الأول. كما إننا نلاحظ أن الأعاجم استغلوا الروح العربية السمجاء وتستروا بمبادئ الإسلام ليصلوا بالتعاون مع العباسيين إلى المشاركة في الحكم. ولكن الاتجاهات الحقيقية والدوافع الكامنة لا يمكن أن تبقى مستورة. إذ سرعان

ما ظهرت وثبة من الأقوام الأعجمية على السلطان العربي. وقامت ثورات مسلحة ضد العرب، وحركات انفصالية عن سلطانهم. وظهرت حركة اجتماعية فكرية تتمثل في الشعبية والزندقة.

ولن نتناول الحركات الانفصالية والثورات المسلحة هنا؛ فالسلاح قابله السلاح. ولكن كان للشعبوية والزندقة قصة أخرى ودور أخطر في تطور الوعي العربي. ولنا أن نتذكر أن الأزمة التي لا تقتلك تزيدك قوة. وهذه هي قصة الصراع مع الشعبية. دارت هذه المعركة على أشدها في العراق، وكانت عاملاً في بلورة الفكرة العربية وفي ارتفاع الوعي العربي إلى مستوى جديد بقي أثره طويلاً وفعالاً.

إن حركة الشعبية هي تعبير عن وعي الشعوب الأخرى وخاصة الفرس، ومحاولتها ضرب الكيان العربي وإزالة سلطان العرب. وهي وثيقة الصلة بالزندقة، لأن هذه الحركة لم تكن إلا محاولة لإزالة القاعدة التي يستند إليها هذا السلطان وهو الإسلام خاصة، وإن مفهومي العروبة والإسلام كانا مترادفين في نظر الشعوب الأخرى^(١).

اتجهت هجمات الشعبية إلى ماضي العرب وإلى كياناتهم ودورهم الحضاري^(٢)، فاتهمتهم بالبداءة والانحطاط، وطعنوا في أنسابهم وشككت فيها. وراحت تتهم الأمة العربية في ذاتها، فادعت أنها ليست أمة واحدة بل مجموعة قبائل متباينة لا ترتبط برابطة عامة. وهاجمت الأخلاق والسجاياء والقيم العربية. ووجهت سهامها إلى الثقافة العربية، وإلى اللغة العربية تطعن فيها وتقلل من شأنها، في حين راحت تمجد الثقافات الأعجمية، وخاصة الفارسية - وتحاول إحياء تراثها الفكري - هادفة إلى إحلال الثقافات والقيم الأعجمية محل العربية. وأخذت تشوّه تاريخ العرب ودورهم التاريخي، وتغلاء بالدس والافتراء لتعطي

(١) أدرك الجاحظ أن الكره للسلطان العربي وللإسلام هو الدافع الأساسي لحركة الزندقة، إذ يقول: «فإنما عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه هذا عن طريق الشعبية، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف». انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص ١٤.

(٢) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه؛ أسامة بن منقذ، العصا؛ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢ (القاهرة: [د.ن.، ١٩٢٩])، ج ١، ص ٧٠-٩٦؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، «العرب»، في: رسائل البلغاء، اختيار وتصنيف محمد كرد علي، ورسالة ابن غرسية في الشعبية، في: محمد عبد السلام هارون، محقق، نواذر المخطوطات (القاهرة: [د.ن.، ١٩٥٤])، ج ٣.

صورة قائمة تهوي به إلى الحضيض. وراحت مقابل ذلك تمجد مآثر كلّ شعب وتبالغ في بطولاته ودوره في الحضارة، وتجهّد لتجعل العرب عيالاً عليهم ومتخلفين عنهم. وشككت الشعوبية في الإسلام لأنه عربي، ونالت منه وحاولت نسفه من الداخل لإحلال مانوية أو مزدكية محلّه. ودعت الشعوب الأعجمية إلى التضايف لضرب العرب معلنةً انتهاء دورهم، فليس لهم إلا أن يعودوا إلى رعي الإبل في الحجاز والجزيرة^(٣).

ظهرت هذه الحركة على أشدها في العراق، وكانت لها ذيول في بلاد أخرى. ومن الغريب أن يؤدي ظهور مثل هذه الحركات إلى تساؤل البعض وشكهم في عروبة العراق، بدل أن يحاولوا فهم معناها وجذورها وسبب ظهورها. هذا في حين أن عنفها في العراق ما هو إلا مظهر لقوة العروبة فيه ولدورها التاريخي الخاص. ولذا أراني مدفوعاً إلى تحليل أثر هذه الظاهرة، وتقديم بعض التعليل لها.

كان العراق منذ القدم الحد الشرقي للثقافة السامية تجاه ثقافة أخرى قوية هي الآرية، ثم صار الحد الشرقي للثقافة العربية حفيدة الثقافات السامية ووارثها تجاه الأعجمية. فهو لذلك ساحة صراع سياسي ثقافي اجتماعي بين السامية والآرية في القديم وبين العروبة والأعجمية بعد ظهور العرب على المسرح. وهذه حالة طبيعية في البلاد الحدية التي تجاور قوى أجنبية عنيفة. مثل العراق ومثل شمالي أفريقيا في هذا المعنى، وهو إن اتخذ شكل صراع بين العروبة والشعوبية في العراق فإنه اتخذ في شمالي أفريقيا، وفي ظروف مختلفة، شكل صراع عربي إسلامي ضد الهيمنة الغربية، وهو في الحالتين تعبير عن الوعي نفسه وعن قضية أساسية واحدة.

والعراق ملتقى طرق المواصلات، فيه التقت شعوب كثيرة خلال التاريخ،

(٣) يقول شاعر شعوبي، هو التركي :

فقل لبني هاشم أجمعين	هلموا إلى الخلع قبل الندم
ملكناكم عنوة بالرما	ح طعنأ وضرباً بسيف خذم
وأولاكم الملك أباًؤنا	فما أن وفيتم بشكر النعم
فعودوا إلى أرضكم بالحجا	ز لأكل الضباب ورعي الغنم

انظر: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ج ١، ص ٣٢٣.

ومرّت بأرضه وخلفت أقليات وراءها. وعلى أرضه التقت ثقافات وديانات مختلفة تاركة آثارها ورواسبها. وهو بعد هذا مركز نشاط فكري وحضاري قوي. فكان لا بد أن تصطرع هذه الثقافات وتلك الموجات البشرية. ولما كان جلّ أهله عرباً وثقافتهم عربية فإن المجموعات البشرية الطارئة والديانات والآراء الوافدة تنظر دوماً إلى الخارج حيث تجد سندها وقوتها ومصدر وحيها. ولذا يتخذ الصراع طابعاً عنيفاً يعتمد فيه عرب العراق على قوتهم وإمكانياتهم ووعيمهم ضد القوى الأجنبية التي لها رأس حربة في العراق. وكانت الجزيرة العربية دوماً مخزن القوى البشرية تفيض بموجات تعزز القوة السامية العربية وتؤكد النصر.

وبعد هذا فإن للعراق تقاليد ثورية متصلة، نشأت وتأسّلت فيه نتيجة وضعه القلق الذي تفرضه طبيعته الجغرافية وموقعه وتوئب أهله إلى التحرر والسيادة. وهو بلد يعتمد على الري المنظم، وهذا يؤكد أهمية السلطة المركزية لتثبيت الاستقرار اللازم، ويعطي السلطة اعتداداً بدورها وكثيراً ما يدفعها إلى إنشاء حكم متعسف. وفي مثل هذه الفترات تنتفض الروح الثورية فتتجمع القوى ناسية خلافاتها في سبيل إزالة هذا السلطان.

وهذا، ولا شك، هدف إيجابي آني، ولكنه بعد تحقيقه لا يترك إلا سلبية تفسح الميدان للقوى المتنافرة لتؤكد كلّ منها ذاتها. فيرجع الصراع الأصلي، ثقافياً وسياسياً، على أشده، وتبدأ معركة كبرى بين المجموعة الأصلية، وهم أهل البلاد، والقوى الدخيلة. وهذا ما حصل مثلاً إبان الثورة العباسية التي جمعت كلّ القوى، عربية وأجنبية، ضد السلطة الأموية حتى إذا نجحت عادت هذه القوى إلى صراع خفي وعلمي وبرزت الشعبية.

وهكذا يتبين أن الثورة العباسية عبأت قوى اجتماعية بعضها خفي وبعضها ظاهر، وأفسحت لها المجال دون تقدير لتحاول تأكيد وجهاتها فظهرت الشعبية. ونحن نخطئ حين نعتبر العباسيين وحدهم مسؤولين عن تنحية العرب وتقريب الأعاجم، فإن القوى والتيارات التي ساندتهم، وخاصة الوعي الديني والوعي القومي لدى الشعوب الأعجمية، كانت أقوى من أن تعود إلى قواعدها وتهدأ، ولم يقدر العباسيون مبدئياً أخطار هذه القوى^(٤). إن السلطة الحاكمة - على

(٤) أمثلة: نار سباز في إيران سنة ١٣٦ هـ. والنف حوله الخرمية (مزدكية بثوب إسلامي) والغلاة. وبشر في ثورته بنهاية السلطان العربي، وأعلن أنه يريد الذهاب إلى الحجاز وهدم الكعبة. انظر: عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي (بغداد: [مطبعة التفيض الأهلية]، =

أهميتها - لا تصنع التاريخ بل إن الأمم والشعوب هي التي تصنعه حسب وضعها، واعية كانت أو غافلة. وعلينا أن نتذكر أن هذا الصراع السياسي الثقافي كان أقوى وأبعد أثراً من مجرد تبدل أسرة أو سلطة.

وقد كان لهذا الصراع دوره البعيد في مسيرة العرب في التاريخ. إذ إن التحدي تجاوز السلطة السياسية إلى صميم كيان الأمة وذاتها، إلى تكوينها ولغتها وثقافتها وقيمها وإنجازاتها وقاعدتها الاجتماعية ودورها في التاريخ، فكان صراعاً مريراً أفقد العرب الكثير من سيادتهم السياسية، ولكنه ساعد على توضيح فكرة الأمة العربية ودفعها لتأكيد ذاتها، وثبت وعيها على أسس متينة عبر القرون.

ويمننا هنا أن نفهم كيف قابل العرب هذا التحدي للوعي العربي ولل فكرة العربية.

أدت هجمات الشعوبية على التراث العربي إلى عودة العرب إلى هذا التراث من شعر ونثر وأمثال وتبنيّه، وإلى العناية بجمعه وتيسيره ليكون أساساً في الثقافة العربية. واختفت تلك النظرة التي تريد تجزئة التاريخ العربي فلا تعترف بشيء قبل الإسلام، وترى في الإسلام بدايةً تلت فترة جهل، فتهمل تراث العرب الثقافي السابق. ونرى هذا واضحاً لدى بعض الكتاب والشعراء. فهذا الجاحظ يكتب البيان والتبيين، وذاك ابن قتيبة يكتب عيون الأخبار ليقدم صورة حية للتراث الثقافي العربي قبل الإسلام وبعده، يقدمانه بشكل منتخبات بديعة، وبشكل جذاب ليردوا على الشعوبية التي تدّعي أن ليس للعرب ما يقابل أدب الفرس وإرثهم. وهذه كتب الحماسة والمفضليات تقدم مختارات شعرية تظهر روعة الشعر العربي، بما فيه الجاهلي، وتيسره للناشئة والمتأدبين لئلا يبعدهم الجهد والبعثرة عنه.

= (١٩٤٥)، ص ٨٦. وثار إسحق الترك بعده. و«زعم أنه نبي أنفذه زرادشت، وادعى أن زرادشت حي لا يموت، وأنه يخرج حتى يقيم الدين لهم». انظر: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، ج ١٠ ص ٤٨٢ - ٤٨٣. وثار المقنع في خراسان (١٥٩ - ١٦٣) وادعى أن النور الإلهي دخل فيه، وأن روح النبوة التي حلت في الأنبياء على التعاقب حلت فيه. فكان يقول «إن الله خلق آدم في صورته ثم في صورة نوح» وهلم جرا ويقصد بذلك إبراهيم وعيسى ومحمد إلى أبي مسلم الخراساني، ثم تحول إلى . . المقنع. انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٦، ص ١٣. وقد أسقط عن اتباعه «الصلاة والصيام وسائر العبادات». انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٤٣. وثار بابك الخرمي (٢٠١ - ٢٢٢) في غرب إيران، وكان البيان عنه «أنه يملك الأرض ويقتل الجابرة (أي العرب) ويرد المزدكية، ويعز به ذليلكم (أي الإيرانيين) ويرتفع به وضيعكم».

وظهرت لأول مرة وبصورة واضحة فكرة الاستمرار الثقافي في حياة العرب، والوحدة الثقافية أو التكامل الثقافي في تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده. وصرنا نحس بإدراكهم أن العرب لم يبرزوا بالإسلام، أولاً، بل كان لهم شأن قبله أيضاً، وأنهم أصحاب تراث عريق، لا كما تزعم الشعوبية. ولم تقتصر هذه النظرة على الأدباء بل ظهرت لدى المؤرخين. كتب ابن قتيبة كتابه المعارف، وتناول فيه صفحات متكاملة من تاريخ العرب وتراثهم الفكري قبل الإسلام وبعده، فجعله موسوعة موجزة للمعارف التاريخية والأدبية والإسلامية، وأراد به أن يهيئ القدر الأدنى اللازم من هذه المعارف للرجل المهذب أو للكاتب^(٥).

وكان العرب فخورين بالعربية معجبين بينابيع الفصاحة والبيان التي تفجرت قبل الإسلام وبعده. فأخذوا الآن يؤكدون روعة العربية بجمالها وتراكيبها وغنى مفرداتها، فهي لغة القرآن المعجز بفصاحته وبيانه، وهي بذلك مصدر اعتزاز كبير لهم، وهل اللغة إلا بآثارها؟ وهي الآن لغة هذه الثقافة الحية ووعاء هذا الأدب الغزير. وإذا كانت الشعوبية تتهجم على هذه اللغة فإن ذلك عن عجمة ومرض. بل إن التحدي جرّهم إلى اندفاع مقابل، فظهر بينهم من يؤكد أن العربية أجمل اللغات، وأن العناية الإلهية باركتها^(٦).

(٥) انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعارف، ص ٣-٦، حيث قال في مقدمة الكتاب: «هذا كتاب جمعت فيه من المعارف ما يحق على من أنعم عليه بشرف المنزلة، وأخرج بالتأدب من طبقة الخشوة وفضل بالبيان على العامة، أن يأخذ نفسه بتعلمه ويروضا على تحفظه، إذ كان لا يستغني عنه في مجالس الملوك أتى جالسهم، ومحافل الأشراف أتى عاشرهم، وحلق أهل العلم أتى ذاكرهم...».

(٦) يقول التوحيدي: «فما وجدنا لشيء من هذه اللغات نصوع العربية، أعني الفرج في كلماتها، والغناء الذي نجده بين حروفها، والمسافة التي بين مخارجها، والمعادلة التي ندوقها في أمثلتها، والساواة التي لا تيجد في أبنيتهما». ويتحدث عن العرب فيذكر «سعة لغتها وتصاريف كلامها في أسمائها وأفعالها وحروفها، وجولانها في اشتقاقاتها، ومآخذها البديعة في استعاراتها، وغرائب تصرفها في اختصاراتها، ولطف كناياتها في مقابلة تصرفاتها وفنون تبجحها في أكناف مقاصدها، وعجيب مقاربتها في حركات لفظها». انظر: التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص ٧٦-٧٧. ويقول الثعالبي: «ومن هداه الله الإسلام... اعتقد أن... العربية في اللغات والألسنة والإقبال على تفهمها من الديانة». ويقول: «ولما شرفها الهل عز اسمه وعظمتها ورفع خطرهما وكرمهما وأوصى بها إلى خير خلقه». انظر: أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، فقه اللغة (القاهرة: [د.ن.]، ١٨٦٨)، ص ٣، ومحمد بن القاسم بن الأنباري، كتاب الأضداد، عني بتحقيقه أبو الفضل إبراهيم (الكويت: مطبعة الحكومة، ١٩٦٠)، ص ٢، حيث يقول: هذا كتاب ذكر الحروف التي توقعها العرب على المعاني المتضادة.. ويظن أهل البدع والزيغ والإزراء بالعرب أن ذلك كان لنقصان حكمتهم... الخ.

واتخذ الاعتزاز بالعربية مفهوماً أكثر دلالة على عمق الوعي العربي؛ إذ رأى العرب فيها رمز كيانهم ووحدتهم، فهي النسب الدائم الواضح للعرب، وهي الأساس الأول لكيانهم المشترك. ومع أن العرب يعتزون بالأنساب، ومع أنهم كتبوا الكثير في هذه الفترة دفاعاً عن أنسابهم وأحسابهم رداً على هجمات الشعوبية، ومع أنهم وضحو هذه الأنساب وحفظوها بشكل أو بآخر، ووجدوا فيها بعض الرابطة الإرادية، فإن تأكيد الرابطة اتجه إلى اعتبار العربية الإطار الشامل ومحك العروبة.

وظهر ذلك واضحاً في كتاباتهم. فهذا الجاحظ حين يثبت عروبة إسماعيل يقول: «وقد جعل إسماعيل (عليه السلام) وهو ابن أعجميين عربياً، لأن الله تعالى فتق لَهَا ته بالعربية المينة على غير النشوء والتمرين، وسلخ طباعه من طبائع العجم..» بل ذهب هذا الكاتب إلى اعتبار المولى عربياً على أساس اكتساب اللغة العربية والطباع والسجايا والشمال العربية^(٧).

وانتقل العرب من هذا إلى تأكيد أن العرب أمة واحدة، وما القبائل، على اختلاف أنسابها، إلا أجزاء أو وحدات ضمنها. وهم أمة توحدّها اللغة وأثر التربة والشمال والأخلاق والسجية.

قال الجاحظ: «فإن قلت فكيف كان أولادهما (أي قحطان وعدنان) جميعاً عرباً مع اختلاف الأبوة، قلنا: إن العرب لما كانت واحدة فاستووا في التربة وفي اللغة والشمال والهمة، وفي الأنفة والحمية، وفي الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكاً واحداً وأفرغوا إفراغاً واحداً»^(٨). وهكذا نراه يجد في اللغة والخلق والنفسية المشتركة والشمال مقومات الأمة.

وتضمن مفهوم الأمة في هذه الفترة الدفاع عن العرب حتى في الجاهلية فنسبوهم إلى الكرم وابتناء المحامد والإباء «وصحة الفطرة وصواب الفكر وذكاء الفهم والفصاحة وسعة اللغة. كل هذا رغم فقرهم وجذب بلادهم»^(٩).

(٧) بعد أن يورد الجاحظ عروبة إسماعيل من ناحية اللغة والفصاحة يضيف «ثم جاء (الله) من طبائعهم (أي العرب)، ومنحه من أخلاقهم وشمالهم، وطبعه من كرمهم وأنفقتهم وهمهم على أكرمها وأسناها». انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ٣، ج ١: الرسائل السياسية، «مناقب الترك».

(٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، نشرها فان فلوتن (ليدن: [مطبعة بريل،

د. ت. ٦، ص ٥-٦.

(٩) «ولم يفتقروا الفقر المدقع الذي يشغل عن المعرفة ولم يستغنوا الغناء الذي يورث البلادة والثروة التي =

وتذكروا ملكهم قبل الإسلام وأشادوا به، وللتمثيل نذكر أن الأصمعي (ت ٢١٢هـ) ألف كتاباً في ملوك العرب في الجاهلية^(١٠)، وذهبوا إلى توضيح الدور التاريخي للعرب. فهذا البلاذري يكتب أنساب الأشراف، فينسج تاريخ العرب حولهم ويعطيهم الدور الأساسي في تكوينه، ويكتب فتوح البلدان، فيعبر عن جهاد العرب عامة وخاصة بالفتوحات، ويعطيك صورة قوية للدور التاريخي للعرب في الإسلام.

وأدرك العرب أن هجوم الشعوبية في هذا الدور على الإسلام لم يكن إلا لأنه كان حركة عربية، ابتداءً، وأن هذا الهجوم ليس إلا جانباً من هذا العداء للعرب والكره للسلطان العربي^(١١).

وهكذا يتبين الدور الكبير الذي لعبته المعركة مع الشعوبية في توضيح الفكرة العربية. فقد أدت إلى تعميق الوعي العربي، وعملت على بلورة مفهوم العروبة. ومنها نتبين تأكيد وحدة العرب، وفكرة الأمة العربية، والاستناد في ذلك إلى رابطة اللغة ووحدة الثقافة والدور التاريخي للعرب، وإلى وجود سجايا وخصائص مشتركة لديهم. ومنها نفهم أن اللغة العربية والتراث العربي هما أساس الوحدة الشاملة. ويسترعي انتباهنا هذا الولاء للأمة العربية في أدوارها التاريخية، وهذه الاستفادة من رسالتها لتعزيز مركزها تجاه الشعوب الأخرى.

لعلنا نقف هنا قليلاً لنتأمل تطور الوعي العربي. وقد تبين لنا من هذا العرض التاريخي الموجز أن الوعي العربي بدأ في العصر الجاهلي مبهماً حائراً، ولكنه يظهر في مختلف نواحي الحياة. ثم ظهر في توثب قوي من خلال الحركة

= تحدث الغرة، ولم يحتملوا ذلاً قط أو تصغر عنده أنفسهم». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٥. وروى أبو حيان التوحيدي قول ابن المقفع فيهم «ليس لهم كلام إلا وهم يحاضون على اصطناع المعروف ثم حفظ الجار وبذل المال وابتغاء المحامد، كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله، ويستخرجه بقطته وفكرته فلا يتعلمون ولا يتأدبون، بل نحائز مؤدبة وعقول عازمة»، انظر: التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص ٨٢.

(١٠) أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي، تاريخ ملوك العرب في الجاهلية، نشره محمد حسن آل ياسين (بغداد: [د.ن.]، ١٩٥٩). ويقول يحيى بن مسعدة في الرد على ابن غرسية الشعوبية: «أم لك فيهم بعد الملوك العاربة والكواكب الطالعة الغاربة من الثمودية والمادية والطسمية والجديسية والوبارية والاميمية ما يقرع صفاتك...» انظر: عبد السلام هارون، محقق، نواذر المخطوطات، ج ٣، ص ٢٨٦.

(١١) يقول الثعالبي في الطرف الآخر: «ومن أحب الرسول أحب العرب، ومن أحب العرب أحب اللغة العربية التي نزل بها أفضل الكتب»، ثم يقول: «ومن هداه الله للإسلام... اعتقد أن محمداً (ﷺ) خير الرسل.. والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات...» انظر: الثعالبي، فقه اللغة، ص ٣.

الإسلامية. وتحددت مقوماته واتضحت بصورة تدريجية. توخّذ العرب سياسياً أول الأمر وخرجوا وراء هدف مشترك في الفتوحات. وظهرت لديهم وجهة عربية تبدو في حركة التعريب وفي تكوين ثقافة عربية شاملة. وكوّنوا دولة عربية في دعائمها وسلطانها. وكانت لديهم رسالة إنسانية هي الإسلام، سادت مع الوجهة العربية في تطابق حيناً وتوازٍ حيناً آخر. ولكن انتشار الإسلام وظهور الوعي لدى الشعوب غير العربية أدّى إلى صراع بين السلطان العربي والتوثب الأجنبي، وهذا أدى بدوره إلى تركيز الوعي العربي على أسس ثقافية وحضارية وإلى تأكيد الرسالة الحضارية للعرب.

ونستطيع أن نقول إن الوعي العربي استند إلى أسس ثقافية بالدرجة الأولى، وإنه اتخذ وجهة إنسانية في مراحل تطوره، وإن هذا التطور كوّن له جذوراً راسخة هي بذاتها الأسس الاجتماعية والثقافية للقومية العربية.

ولا بدّ، قبل السير في الموضوع، أن نشير إلى قضية واحدة هي القضية السياسية. ولنا أن نتساءل هل استطاع العرب أن يعبروا عن وعيهم في التنظيم السياسي فيطوروا نظاماً عربياً تمتد جذوره خلال تاريخهم أو نظرية سياسية عربية تربط مفهوم الأمة بمفهوم الدولة! ومع شعورنا بخطورة الموضوع وسعته فلا بأس ببيان بعض الملاحظات.

جاء الإسلام بفكرة «الشورى» و«العدل» إلى مجتمع خبراته العملية وتقاليده السياسية لا تتعدى القبيلة والمدينة بعد أن انهارت دولته منذ أمد. وحاول العرب في فترة الراشدين تكوين نظم سياسية من تفاعل المبادئ الإسلامية والتقاليد السياسية الموروثة، ولكن التجربة رافقتها هزات وانتهت بفشل وجهة الانتخاب في الخلافة لتغلب عليها الوراثة والاختيار العائلي في الفترة الأموية.

وجهد الأمويون في تكوين نظام سياسي يستند إلى العرب، ويضع الولاء للدولة فوق كل ولاء، ولكن المعارضة المستندة إلى مبادئ إسلامية - سواء دعت إلى وراثة أو إلى انتخاب مطلق - والعصية القبلية أدتا إلى فشل محاولتهم. وسرعان ما بدا بمجيء العباسيين أثر الآراء والنظريات الاستبدادية الموروثة في الشرق الأدنى، واتجه التطور العملي وجهة الحكم المطلق، وتعطيل الرأي العام وإرادة الأمة. هذا بينما اتجه تفكير العرب السياسي إلى آراء ونظريات مثالية لا تواكب التطور العملي، وإن كانت تنطوي على كثير من رد الفعل للواقع. فهي تؤكد انتخاب رئيس الأمة، وتؤكد الشورى واحترام الرأي العام، وتنصّ على استقلال

التشريع عن السلطة التنفيذية، وعلى أن القانون فوق الرئيس والمرؤوس على السواء. كما إنها تنصّ على أن يكون رئيس الأمة عربياً من قريش. وهذه الناحية هي أثر الوعي العربي الأول، وقد رسخت الفكرة (كون الخليفة قرشياً) واستمرت نافذة حتى مجيء العثمانيين. إلا أننا فيما عدا هذا نرى فجوة واسعة بين النظريات الحرة والاتجاه العملي إلى السلطة المطلقة. ولم يتغلب العرب على هذا التضارب بين الفكر والعمل في المشكلة السياسية، وأرى في هذا عاملاً خفياً في تأزم التجربة السياسية في الفترة الحديثة. ويهمننا أن نواجه هذه الثغرة في وعينا القومي، فلا ندع الفجوة تتسع بين الفكر والعمل. ثم إن الخلافة بقيت إسلامية في مفهومها، ولم يكن الإسلام يوماً ديناً قومياً للعرب، وهذا بدوره وقف في وجه الدولة العربية الخالصة، وتبين واضحاً بمجيء العباسيين.

الفصل الرابع

الوعي العربي: من الصعيد الثقافي المحدود
إلى الصعيد الشعبي الواسع

بدأ تسلط الأجانب على العرب منذ القرن التاسع الميلادي، بسيطرة الجند الأتراك، خاصة بعد مقتل المتوكل. ثم غُزي العرب في عقر دارهم وأخذت كياناتهم السياسية تنهار خلال القرون التالية. ولكنهم صمدوا بفضل الجذور الثقافية الراسخة لديهم، وبفضل الوعي العربي الذي استمر خلال العصور بدرجات متفاوتة، ليظهر معتمداً على جذوره التاريخية في العصر الحديث. لذا لم يمسّ الغزو الأجنبي ذاتهم، ولم يذب منهم شيئاً، بل زادهم تماسكاً وإيماناً بذاتهم ومقوماتهم. وهذا يفسر ما نراه من جهود شعبية ورسمية إثر الغزو البويهي والغزو السلجوقي، وإثر الحروب الصليبية التي وُحّدت العرب، بصرف النظر عن مذاهبهم للصمود، وأثر العاصفة المغولية. وهذا ما نراه إثر موجة الاستعمار الغربي، وخاصة بعد نكبة فلسطين التي هزّت الوعي العربي حتى الأعماق.

أدى التسلط الأجنبي إلى تطورات جديدة في الوعي العربي، نقلته من صعيد ثقافي محدود إلى صعيد شعبي واسع. ولا شك أن هذه التطورات ناتجة من تبدل في القوى الاجتماعية، ولا بدّ من نظرة إلى الوراء لفهمها.

لقد حمل عرب المدن راية العروبة في الفتوحات ووجدوا في القبائل مادتهم. ولم تكن لدى العرب طبقات، فكانت الحركة العربية الأولى حركة شعبية شاملة. ثم كان التحول الاجتماعي الذي تلا الفتوحات. استقر العرب في المدن واتجهوا تدريجياً إلى النشاط الزراعي، وأصبح المجتمع زراعياً في أواخر الفترة الأموية، ورافق ذلك بداية الملكيات الكبيرة، وبروز أرسقراطية (الأشراف) عربية تستند إلى النسب والملكية. ثم قامت الثورة العباسية، وتلاها تطور اجتماعي اقتصادي، إذ نشطت التجارة والصناعة جنب الزراعة، وانتشرت الملكيات الكبيرة، وزاد استناد المركز الاجتماعي قوة بين أصحاب السلطة والثروة، والعامّة.

وكان من آثار سيطرة الجند الأتراك، أن تزعزع الكيان العربي، وأن صُربت

الأرستقراطية العربية. وعندئذ اندفعت الروح العربية للظهور بشكل جديد، إذ تمثل الوعي العربي في حركة الجماهير ضد السادة الأجانب المتحكمين وضد الأوضاع القائمة. وكانت هذه الجماهير قليلة التنظيم، اللهم إلا إذا استثنينا منظمات (العيّارين) والشطّار والفتيان، لأنها كانت حديثة عهد بالظهور.

وقفت الجماهير إلى جانب الخلفاء الذين حاولوا أن يقاوموا تيار الأجانب. ومن أمثلة ذلك تطوع العامة والعيّارين ببغداد بجمع كبيرة لنصرة الخليفة المستعين لما حاصر الأتراك مدينة بغداد سنة ٢٥١ هـ. ولما اصطدم المهدي بالترك (سنة ٢٥٦ هـ) قاتلت العامة دفاعاً عن الخليفة. ولكن دور العامة كان لا يزال محدوداً في هذه الفترة.

ولما فقد الخلفاء سلطانهم، منذ سنة ٣٣٤ هـ، على يد الغزاة من فرس (بويهيين) ومن أترك (سلاجقة)، انتشرت الفوضى في الحياة السياسية والانحلال في الحياة العامة. وعندئذ ازداد نشاط العامة في منظمات شعبية تقف في وجه الغاضبين وتناوئ السلطة. ومع أن أعمالهم وحركاتهم كان يصحبها بعض الاضطراب لضعف التنظيم، ولمؤثرات أخرى، فإن دورهم في الحياة العامة كان كبيراً. وسادت بين هذه المنظمات مثل الفتوة وقيّمها الخلقية والاجتماعية حتى صارت تعتبر منظمات فتوة.

وقد تمثل الوعي في توسع منظمات الفتوة وانتشارها، ولم تكن السلطات تعترف بها. واستهدفت هذه المنظمات منع الفوضى والظلم الذي نتج من فساد الجهاز الحكومي، ومكافحة الاستبداد الأجنبي وتعزيز النظام في بعض الأحيان، وتضمنت وجهتها الاجتماعية العطف على النساء والفقراء والضعفاء عامة ومساعدتهم، وذهبت إلى التطوع ضد الصليبيين الذين كانوا يمثلون حركة غزو أجنبي عنيفة.

ولم يقتصر الوعي العربي على الفتوة، بل بان أثره في منظمات أصحاب الصنائع والحرف؛ فنشأت نقابات منظمة (أصناف) غرضها حماية الصنّاع من عبث السلطة الحاكمة، وضمان الأسواق لإنتاجها، ورفع سوية الإنتاج من حيث الجودة والكمية. كما إنها كانت تتعاون لمكافحة الظلم والتعدي.

ومن الطبيعي أن تقف السلطة الأجنبية الحاكمة (بويهية أو سلجوقية) موقفاً عدائياً من الروح العربية والمنظمات الشعبية، وحاولت تشويه دور تلك

المنظمات وتسويد صفحاتها. فلما انتعش العباسيون في القرن الثاني عشر للميلاد أدركوا ما لهذه المنظمات الشعبية من قيمة وأهمية، وحصل تطور خطير وهو الاتفاق بين منظمات الفتوة من جهة، والخلافة العباسية من جهة أخرى في كفاحهم ضد الفوضى الاجتماعية، وضد العدوان الخارجي، سواء أكان تركياً أم صليبيّاً.

وقام الخليفة الناصر لدين الله بدور هام في إعادة تنظيم هذه المنظمات وتوحيد صفوفها وتوجيهها. انخرط الناصر في سلك الفتوة، وجعل نفسه رئيس الحركة، وحاول أن ينشر نظامها في البلاد الإسلامية، وأن يتخذ منها سنداً للخلافة الناهضة. ولأول مرة أصبحت المنظمات الشعبية على صلة حسنة بالسلطة، وأدرك العباسيون قيمة هذه القوى الشعبية في تكوين نهضة جديدة، وجعلوا منها منظمات فروسية تشيع فيها القيم الخلقية السامية^(١). وهكذا ظهر الوعي العربي بأوضح مظهر في وحدة شاملة، واتجه إلى التحرر والنظام والوحدة، وإلى مكافحة الفوضى والتجزئة والطامعين الأجانب.

وجاءت العاصفة المغولية فغمرت العراق، وسحقت الخلافة العباسية. ضرب المغول الثقافة العربية، وضربوا الروح التحررية، وكافحوا حركة الفتوة والمنظمات الشعبية، ولكن هذه لم تنته بل استمر نشاطها في بعض البلاد. بل إن منظمات الأصناف والفتوة تحولت أحياناً إلى منظمات عسكرية ذات دستور أخلاقي نذرت نفسها للجهاد في سبيل بلادها وللدفاع عن مثلها، واتخذت حرب الطغاة وإشاعة الأمن والنظام شعاراً لها.

ويبدو مناسباً أنؤكد دور العامة في الصراع من أجل الحرية. وإذا كانت كتب التاريخ لم تسجل صفحات جهودهم ووثباتهم إلا لماماً، فإن في الإشارات، وفي بعض الحركات ما يشعر بهذا الدور المتصل بعامة الشعب. وقد كان لهم دورهم في الصراع مع المغول في أثناء هجومهم على بغداد، وبعد الغزو. وكان لهم دورهم في الحروب الصليبية، وكانت لهم وثبات وثورات ضد الاستعمار. وكان وعيهم من الظواهر المهمة لفترات العدوان الأجنبي.

(١) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم ابن المعمار، الفتوة، حققه ونشره مصطفى جواد [وآخرون] (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨)؛ م. جودت، الأخية والفتيان، المقدمة والفصل الأول، وعبد العزيز الدوري، «نشوء الأصناف والجُزف في الإسلام»، مجلة كلية الآداب (بغداد)، العدد ١ (حزيران/يونيو ١٩٥٩).

انغمست الروح العربية بموجات من المستعمرين والطامعين عدة قرون، ولكن جذور الوعي العربي ومقوماته ظلت كامنة لتظهر من جديد في حركة الانبعاث الفكري والسياسي في العصر الحديث. وحين بدأ الوعي العربي الحديث صدر عن مقومات الأمة العربية وعن الجذور التاريخية التي لاحظناها، فقد بقيت اللغة العربية مصدر اعتزاز للعرب، وبقي إرثهم الثقافي يؤثر فيهم رغم التحجرات، وبقيت لديهم فكرة الأمة العربية يخالطها، أحياناً، الشعور الإسلامي. ومن هذه الجذور ومن تحديات جديدة داخلية وخارجية ظهر الوعي العربي وتطور إلى الحركة القومية.

الفصل الخامس

بدايات الوعي القومي الحديث

كان التنبه إلى حضارة العرب وإلى دورهم في التاريخ والشعور بتردي حالتهم، ووجودهم في حالة تبعية وخمول، مبدأ انطلاق الوعي العربي الحديث. ومن المنتظر أن تكون البدايات مشوبة بشيء من الغموض، وأن يمر الوعي العربي في دور تجربة ونمو لتنجلي أصوله التاريخية، ولتستبين وجهته الواضحة. وهذه البدايات كانت ذاتية نتيجة أوضاع داخلية ولم تكن مجرد رد فعل على الموجة الغربية أو نتيجة للتأثر بها، ولذا فإنها لم تكن واحدة. إن رد الفعل لا يخلق حركة ذاتية، ولا يؤدي إلا إلى تأكيد هذا الوعي وإلى تنشيطه لمجابهة التحدي.

ونحن يهمننا أن نلاحظ جذور القومية العربية، ولكن هذا لن ينسينا أن نلاحظ أن الوعي الذي ظهر في المجتمع العربي بأن في تيارين أساسيين: تيار قومي وتيار إسلامي، وكان بينهما تداخل في كثير من الأحيان، ولكن نمو هذا الوعي وما تعرض له من خبرات أدت إلى بلورة الوعي القومي الحديث.

إن البدايات تكشف عن مظاهر مختلفة للتنبه، ما هي إلا محاولات لتلمس الطريق إلى النهضة. وهي في القرن الثامن عشر تأخذ اتجاهاً إسلامياً ينادي بإصلاح المجتمع بالعودة إلى الإسلام الأول. ثم يذهب الاتجاه الإسلامي في القرن التاسع عشر إلى التجديد، وذلك بتوضيح الإسلام بروح عصرية، وبالاستفادة من المدنية الغربية.

وقد يقول البعض إن الحركة الوهابية اصطدمت بالدولة العثمانية، وإنها بحكم موطنها وأتباعها عربية صرف. ولكنها على كل حال ليست جزءاً من الحركة القومية، لكن ما يهمننا منها، هنا، هو أنها تدل على تنبه للوعي عند العرب، وأنهم لم يكونوا في حالة جهود عند مجيء الموجة الغربية.

وكانت حركة محمد عبده ومدرسته إسلامية إصلاحية، وأهميتها في الوعي الاجتماعي أنها تستند إلى تفكير إصلاحي، وتدعو إلى نفخ الخمول، وإلى استعمال الاجتهاد والفكر وإلى تأكيد أهمية التراث، وتريد الوقوف بتبصر أمام الموجة الغربية التي بدت وكأنها ستكتسح هذا التراث وتذيب الشخصية العربية

الإسلامية. إنها نبّهت إلى خطر الذوبان، ودعت إلى تأكيد الذات. وهي حين اشتركت مع الحركة السابقة في نقد المجتمع، ساعدت بدورها على توضيح الوعي، وعلى تشخيص بعض المشاكل الكبرى التي تجابه المجتمع العربي.

ولا بد أن نذكر ناحية أخرى في الاتجاه الإسلامي، وهي الاهتمام بالعربية. فابن تيمية^(١) مثلاً، يؤكد أن تكون العربية لغة المسلمين، ويرى في تعدد اللغات بينهم نكوصاً، ويرى أن تسود العربية، فلا تحل محلّها التركية أو الفارسية. ومحمد عبده كان من المؤمنين بالعربية حين دافع عن العربية الفصحى ضد اللهجات المحلية وضد توسع اللغات الأجنبية من إنكليزية وفرنسية؛ ودعا في الوقت نفسه إلى تجديد العربية، ولا تحفى أهمية العربية في تكوين الوعي القومي.

وأكدت هذه الحركة دور العرب في التاريخ ودعت إلى تجديده. فمحمد عبده ورشيد رضا لاحظا أن العرب هم الشعب البارز بين الشعوب الإسلامية، لذا فهم أفضل هذه الشعوب للقيادة ولإعادة الإسلام إلى مكانته؛ ولذا فالنهضة العربية ضرورة أولى لنهضة الإسلام. وهذه نظرة فيها تنبيه، وفيها إثارة. ومن هنا يبدأ دور الكواكبي.

لقد رجع الكواكبي إلى الجذور، وتوصل من متابعة دور العرب في التاريخ إلى وضع آرائه. فهو يؤكد دور العرب، وخاصة عرب الجزيرة في الإسلام، ويدعو إلى عودتهم إلى دورهم التاريخي. وهو يراهم أقدم الأمم مدنية وأحرصها على الحرية والاستقلال، وهم «أعرق الأمم في أصول الشورى في الشؤون العمومية»، ويرى لغتهم أغنى لغات المسلمين. ويتوصل من ذلك إلى أنهم «الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية بل الكلمة الشرقية».

ودعا الكواكبي إلى نهضة اجتماعية سياسية، وشنّ حملة شعواء على ظلم العثمانيين واستبدادهم، ودعا إلى خلافة عربية^(٢).

(١) انظر: محمد بديع شريف، الصراع بين الموالى والعرب: وهو بحث في حركة الموالى ونتائجها في الخلافة الشرقية (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٤)، ص ١٢٢ - ١٤٥، Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takai-D-Dain Ahmad B. Taimaiya* (Le Caire: Imp. de l'institut français d'archéologie orientale, 1939), pp. 254-255.

وقد عاش ابن تيمية بين ٦٦١ هـ - ١٢٦٣ م و٧٢٨ هـ - ١٣٢٨ م.

(٢) عبد الرحمن بن أحد الكواكبي، أم القرى (حلب: [د. ن.], ١٩٥٩)، ص ٢١٩ - ٢٢٢ و ٢٢٨. Norbert Tapiero, *Les Idées réformatrices d'al-Kawakibi: Contributions à l'étude de l'Islam moderne* (Paris: Editions arabes, 1956), p. 82.

ويذهب الكواكبي أبعد من ذلك فيتخذ نبرة عربية قومية واضحة حين يدعو إلى اجتماع كلمة العرب، بصرف النظر عن أديانهم، ويقول «أيها العرب المسلمون، إن أنكر المنكرات بعد الكفر هو الظلم، فأنهوا عن المنكر إن كنتم مؤمنين. وأنتم أيها العرب من غير المسلمين، أدعوكم إلى تناسي الأحقاد، وأجلّكم عن أن لا تهتدوا إلى وسائل الاتحاد وأنتم المتنورون السابقون، فهذه أمم أميركا قد هداها العلم للاتحاد الوطني دون الديني. فما بالناس نحن لا نفكر في أن نتبع إحدى تلك الطرائق، فيقول علماءنا لمثيري الشحنة من الأعاجم والأجانب بيننا: دعونا يا هؤلاء، نحن ندبر شأننا! دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا وهي: فلتحي الأمة، فليحي الوطن، ولنحي طلقاء أعزة».

ويرى الكواكبي حقوق العرب مهضومة، فيدعو إلى نوع من اللامركزية الإدارية، ويقول «من أهم الضروريات أن يحصل كلّ يوم من أهالي تركيا على استقلال نوعي إداري يناسب عاداتهم وطبائع بلادهم»^(٣).

ويبدو لي أن النظرة التاريخية للكواكبي وفهمه لرسالة العرب في التاريخ أوصلاه إلى هذا الاتجاه العربي الواضح. وكان لآرائه أثر محسوس في مجرى الوعي القومي.

لقد أشرت إلى هذا الاتجاه في الوعي العربي لأبين أثره في التنبه، وفي تأكيد ضرورة النهضة، وفي الاتجاه إلى التراث، وفي تأكيد دور العرب في التاريخ. وهذه عوامل ساعدت في نمو الوعي القومي.

وحين ننظر إلى الوعي القومي ذاته نرى أن البدايات ذاتية، وأن ظواهرها تشير إلى عودة الحيوية إلى تلك الجذور التاريخية للوعي العربي.

ظهر هذا التيار في القرن التاسع عشر، ولا نريد هنا أن نتناول الظروف التي أدت إليه. ولكننا ننبه إلى إشاعة تاريخية مفادها أن حملة نابليون هي بداية النهضة. ونحن نرى أن التنبه سبق حملة نابليون، ولكن الحملة كان لها أثرها، إذ إنها نبّهت إلى خطر جديد: خطر التسلط الغربي، وقدمت صورة للحضارة الحديثة في البلاد العربية، فكانت حافزاً جديداً وتحدياً أكد التفكير في الإصلاح.

ظهر الوعي القومي في القرن التاسع عشر، ونما وتطور، وقد مهدت له

(٣) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.

محاولات لنشر التعليم وبث الثقافة، وخاصة في لبنان وسورية ومصر. كما أثاره تحدي الموجة الغربية من حملة نابليون في مطلع القرن إلى الإرساليات الأجنبية في القسم الثاني منه، ومن تغلغل الآراء والأفكار والعادات الغربية إلى فرض السيطرة الغربية فرضاً.

ومن الواضح أن بدايات الحركة القومية نشأت عن جذور ثقافية، واتخذت طابعاً ثقافياً أول الأمر، ثم اتجهت إلى الناحية السياسية. وكانت البدايات في الانتباه إلى الإرث الثقافي والاعتزاز بدور العرب الحضاري، وفي التركيز على اللغة العربية.

وقد بدأ الاهتمام بالإرث الثقافي العربي في مركزين: مصر وسورية حيث وجدت المدارس والمطابع الأولى، وحيث نُشر بعض الآثار الفكرية المهمة للعرب. ولن ننسى جنب مطابع بيروت دور بولاق في نشر آثار العرب على نطاق محسوس، وفي فترة سبقت زمن تلك المطابع.

بدأ الوعي القومي الحديث إذن بنهضة ثقافية. وقد نقول إن البعث الأدبي سبق الوعي السياسي في بلاد أخرى، وإن هذه ظاهرة طبيعية. وقد يكون الأمر كذلك، ولكننا لا ننسى أن جذور الوعي العربي، كما لاحظنا، كانت ثقافية، وأن دور الثقافة العربية واللغة العربية كبير في تكوين الأمة العربية. فإن اتجه الوعي العربي إلى تكوين نهضة فكرية تبعث أدب العرب وتراثهم، فإن العرب يجدون فيه شخصيتهم التاريخية وذاتهم، وفيه استيعاب لدورهم التاريخي.

ولذا نجد أن النشاط الثقافي الذي تمثل في الجمعيات الأولى التي تأسست في البلاد العربية كـ «الجمعية العلمية السورية» (التي تأسست في بيروت سنة ١٨٥٧) والحلقة الثقافية التي تكوّنت بدمشق في أواخر القرن التاسع عشر حول الشيخ طاهر الجزائري، ثم الحلقة الثقافية الصغيرة بدمشق، التي تبلورت في ١٩٠٣ بجمعية سرية، وأثمرت في «جمعية النهضة العربية» (١٩٠٦ م)، كل هذه جمعيات ثقافية في الأساس، ولكن كان لها نشاط ثقافي سياسي في آن واحد.

فالجمعية العلمية السورية ضمت ممثلين من مختلف الطوائف، وكانت مظهر وعي قومي مشترك. وفيها ألقى إبراهيم اليازجي قصائد ثورية منها بائيته المشهورة ومطلعها:

تنبهوا واستفيقوا أيها العربُ

فقد طمى السيل حتى غاصت الركب^(٤)

تغتنى فيها بأعجاز العرب، وبروعة الأدب العربي، ونقد التفرقة، وسوء الحكم، ودعا العرب إلى الاتحاد لرفع النير التركي.

وهذه حلقات دمشق تدعو إلى دراسة تاريخ العرب وقواعد العربية وآدابها، وتهدف من وراء ذلك إلى بعث العروبة من خمولها، وتليها جمعية النهضة السورية، فتظهر الاهتمام الثقافي نفسه ثم تستنهض الهمم لإعلاء شأن الأمة العربية وتحريرها.

ولنذكر مثلاً ببيتٍ تدرج تفكيرهم من الثقافة إلى السياسة. تساءل أحد أقطاب جمعية النهضة العربية عن سبب مقاومة الترك للعرب أكثر من الشعوب الأخرى في الدولة العثمانية ليقول: «ليس بين الأتراك فيما أحسب من لا يعلم

(٤) ومن هذه القصيدة:

فيم التعلل بالأمال تحذعكم	وأنتم بين راحت القنا سلب
كم تُظلمون ولستم تشتكون وكم	تُستغضبون فلا يبدو لكم غضب
ويقول:	
لا دولة لكم يشتد أزركم	بها ولا ناصر للخطب ينتدب
أقداركم في عيون الترك نازلة	وحقكم بين أيدي الترك مغتصب
ويقول في قصيدة سينية بنبذة ثورية جياشة:	
أي النعميم لمن يبيت	على بساط الذل جالس
ولمن تراه بئساً	أبدأ لذيل الترك «بائس»
ولمن أزمته بكف عداه	يظلم وهو آيس
ولمن تباع حقوقه	ودماؤه بيع الخسائس
ولمن يرى أوطانه	خرباً كأطلال دوارس
ويقول:	
أولستم العرب الكرام	ومن لهم شم المعاطس
فاستوقدوا لقتالهم	ناراً تروع كل قابس

انظر: مصطفى الشهابي، القومية العربية: تاريخها وقوامها ومراميها: محاضرات ألقاها مصطفى الشهابي على طلبة المعهد (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٩)، ص ٤٦ - ٤٧.

أن الأمة التركية ما نزلت إلا على آثار الأمة العربية، وما شيدت من دعائم ملكها وما وطدت من أسسه إلا على أنقاضها. وهم يخشون أن تسري فكرة الخلافة العربية فتتسرب في فكر الكبير والصغير، ومن ثم تقوم الأمور بعضها على بعض وهناك الطامة الكبرى^(٥). وكانت تلقى في اجتماعات الجمعية أحياناً قصائد ثورية قومية^(٦).

لا أريد بذكر هاتين الجمعيتين أن أنسب إليهما بداية الوعي القومي، بل أرى أن قيام الجمعيتين ظاهرة تنظيمية لهذا الوعي. إنهما مظهر لتيار بدأ ووصل درجة تمكنه من التعبير المكبوت في جو خانق. قال كاتب فرنسي زار سورية سنة ١٨٨٢ «إن روح الاستقلال في الجو. وخلال إقامتي في بيروت كان الشباب المسلم مشغولاً في إقامة جمعيات تعمل لإنشاء المدارس والمستشفيات وتعمل لبعث البلاد. ومن الظواهر الداخلية لهذا النشاط غيبة الروح الطائفية»^(٧).

وتمثل الوعي القومي في الاهتمام باللغة العربية واعتبارها الأساس الأول للعروبة. وفي هذا اعتزاز موروث باللغة، حفزه انتشار المدارس الأجنبية التي أنشأتها الإرساليات الأجنبية التي ولدت شكوكاً في غاياتها وتوجساً من آثارها. يضاف إلى ذلك رد فعل على اتجاه نحو تأكيد التركية في سورية بعد سنة ١٨٦٤.

وكان من مطالب «جمعية بيروت» السرية كما جاء في منشور لها يوم ٣١

(٥) صلاح الدين محمد سعيد القاسمي، الدكتور صلاح الدين القاسمي ١٣٠٥ - ١٣٣٤ هـ: آثاره، صفحات تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين، قدم له وحققه محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٩٥٩)، ص ٧٤.

(٦) ألقى عارف الشهابي قصيدة سنة ١٩٠٧ وزمن عبد الحميد، أشاد فيها بمجد العرب وحضارتهم، وأنكر جهلهم وخضوعهم، ثم استنهض الهمم للتححرر، وقال:

ووقت البروز ووقت الزحام	بني وطني أن وقت القيام
وأن نطلب العيش عيش الكرام	وأن نتمطى بتلك القيود
إلى الأجنبي ونبقى نيام	وأن لا نؤول بأوطاننا
تساق إلى الذل وهي تنام	وأن نرفع البؤس عن أمة

انظر: الشهابي، القومية العربية: تاريخها وقوامها ومراميها: محاضرات ألقاها مصطفى الشهابي على طلبه المعهد، ص ٥٦.

(٧) انظر: George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*: (London: Hamish Hamilton, 1938), pp. 89-91.

كانون الأول/ديسمبر سنة ١٨٨٠، جعل العربية اللغة الرسمية في البلاد^(٨). واشتدت المطالبة لاعتبار العربية لغة رسمية بعد سياسة التتريك التي عمل لها جماعة الاتحاد والترقي فيما بعد، كما سنرى. ويوضح أحد أعضاء جمعية النهضة العربية أهمية اللغة العربية ودورها، ويقول: «ولقد ثبت بالاختبار أن الرجل إذا أخذ من العلم بنصيب بغير لغته لأمته، لا يرجى منه - في الأعم الأغلب من أحواله - أي خير لقومه. ولا بدع فاللغة من الذرائع الكافلة لتقويم الحياة القومية». واعتبر إهمال اللغة العربية سبباً في التأخر الثقافي، فقال: «وبعد فإن العناية بغير لغتنا والإضراب عن لغة آبائنا هو الذي سبّب لنا هذا العجز الكبير في ميزان التقدم، وإن هو إلا نتيجة سوء التربية والتعليم»^(٩).

واتجه الوعي العربي إلى تاريخ العرب، ولم يكن من طريق الصدفة أن يركز على الأدوار اللامعة بين ظهور الإسلام وسقوط بغداد، فهي الفترة التي تذكّرهم بدورهم التاريخي وبتكامل الذات العربية وبرسالتهن التاريخية. وهو ذاته الدور الذي يشعرون بأنهم أمة واحدة ذات كيان سياسي وذكريات تاريخية مشتركة^(١٠).

وبان الوعي القومي في التنبيه إلى حالة الفوضى والتدهور في الدولة العثمانية. وزاد في عمق الإدراك إثر الموجة الغربية التي بدأت تغلغل في البلاد بطرق سلمية أو بالتدخلات الخارجية. وكان الربع الأخير من القرن التاسع عشر مشحوناً بالتدخل الغربي، في مصر وشمال أفريقيا ولبنان، إضافة إلى أراض أخرى من الدولة العثمانية. هذا مع الاستبداد الشديد الذي بلغ أوجه زمن عبد الحميد.

اتجه الوعي القومي إلى التنديد بالظلم والفساد، ودعا إلى حكم ذاتي كما هو الحال في مطالب «جمعية بيروت» السرية (١٨٨١) التي أرادت ذلك للبنان وسورية كوحدة. وهناك من فكّر بإجراء إصلاحات داخلية لتحسين الأوضاع لتمكين البلاد من مجابهة الأخطار الخارجية. ولقد لاحظنا دعوة الكواكبي إلى خلافة عربية وإلى تأكيد دور العرب أو بالأحرى إعادة الخلافة والسيطرة إلى العرب.

(٨) الشهابي، المصدر نفسه، ص ٤٩ و ٥٦.

(٩) القاسمي، الدكتور صلاح الدين القاسمي ١٣٠٥ - ١٣٣٤ هـ: آثاره، صفحات تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين، ص ٤٥ - ٤٦.

(١٠) انظر على سبيل المثال: ثورة العرب: مقدماتها، أسبابها، نتائجها، بقلم أحد أعضاء الجمعيات العربية (القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩١٦)، ص ٧٢ وما بعدها. وستجد فيه محاولة لتوضيح دور العرب في التاريخ واستلهاماً له في تبرير القومية العربية وثورتها على الترك، انظر خاصة ص ٤٤ - ٤٥.

ولا شك في أن إرهاب عبد الحميد أعاق تكوين الجمعيات في البلاد، ومعنى ذلك أن كل نشاط منظم يكون في غاية السرية أو يظهر خارج البلاد العربية. ويبدو لي أن الوعي القومي ظهر في اتجاهين: اتجاه يدعو إلى تحرير العرب من الكابوس التركي، واتجاه يدعو إلى الإصلاح الذاتي مع العناية بالكيان العربي وأخذ العرب لمكانتهم اللائقة. قال كاتب فرنسي جاب المنطقة سنة ١٨٨٣: «في كل مكان وجدت نفس الشعور.. كره الترك.. وفكرة العمل المشترك لإزالة العبء البغيض تتضح تدريجياً.. هناك حركة عربية ظهرت حديثاً تلوح في الأفق وشعب كان مكبوتاً سيطلب قريباً بمحله في مصير الإسلام».

ومن المنتظر أن يكون الاتجاه الأول في منتهى الحذر وأن يمثل ثورية في الوعي القومي محدودة في البداية بحكم الأوضاع والضرورة. ومن جهة ثانية فإن محاولة عبد الحميد مزج الإرهاب بتقريب عناصر معينة من العرب هي محاولة لصد هذا الشعور بالذات العربية وكسر شوكة المطالبة بكيان عربي. وكان عبد الحميد يخشى بصورة خاصة من انتشار الدعوة إلى خلافة عربية، ويبدو أنه رأى فيها وسيلة للتحرر العربي^(١١).

ولننظر إلى برامج الجمعيات والأحزاب التي ظهرت في هذه الفترة لنرى وجهة الوعي القومي وأهداف الحركة القومية. دعت «جمعية الشورى العثمانية» (تألفت في مصر ١٨٩٧ - ١٩٠٨) إلى مقاومة استبداد عبد الحميد، وإلى إقامة حكم برلماني^(١٢) ودعت «الجمعية الوطنية العربية» (التي أسستها الجالية السورية في باريس سنة ١٨٩٥) إلى القيام بحركة ثورية ضد الحكم التركي. وتبلور اتجاهها في مطلع القرن العشرين فأصدرت منشوراً سنة ١٩٠٥ موجهاً إلى الدول العظمى نورد فقره منه - لدلالته لا لأثره - وقد جاء فيه «إن العرب الذين تحكم فيهم الأتراك بتفريقهم على مسائل ثانوية تتصل بالعقيدة والشعائر أصبحوا واعين لوحدهم القومية والتاريخية والعنصرية، ويرغبون في الانفصال عن الشجرة العثمانية النخرة وإقامة دولة مستقلة لأنفسهم. وستمتد حدود هذه الإمبراطورية العربية الجديدة إلى حدودها الطبيعية من وادي دجلة والفرات إلى قناة السويس،

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٤٩.

(١٢) انظر: Zeine N. Zeine, *Arab-Turkish relations and the Emergence of Arab Nationalism* (Beirut: Khayat, 1958), p. 67.

وهذا الكتاب يعطي أول دراسة نقدية أصيلة لبدايات الحركة القومية بعد ظهور كتاب أنطونيوس، يقظة العرب. وأشير بصورة خاصة إلى الفصل القيم الذي ختم به هذا الكتاب.

ومن البحر الأبيض المتوسط إلى بحر عُمان، وستحكمها حكومة دستورية حرة على رأسها سلطان عربي...».

وتظهر هذه الوجهة القومية جلية في كتاب نجيب عازوري، *يقظة الأمة العربية*، وقد نشره سنة ١٩٠٥ بالفرنسية مما جعل أثره محدوداً^(١٣).

واشترك بعض دعاة الإصلاح من العرب في نشاط «جمعية الاتحاد والترقي» السرية للتخلص من الإرهاب الحميدي وإقامة حكم برلماني.

ولما أعلن الدستور سنة ١٩٠٨ م، توهم العرب أن عهد الحرية والازدهار تحت الراية العثمانية قد جاء، واعتقدوا أن الوقت حان ليحقق العرب ذاتهم ويرفعوا كياناتهم^(١٤). ولم ينتبهوا إلى ما في الدستور ذاته من تناقص مع الأماني القومية، فالدستور يفترض مزج العناصر المختلفة في ديمقراطية عثمانية لغتها التركية، وهذا ينقض الكيان الثقافي الذي هو أساس وعيهم القومي^(١٥).

(١٣) انظر: Zeine, Ibid., p. 62; Negib Azoury, *Le Reveil de la nation arabe dans l'Asie turque* (Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1905), et

أحمد عزت الأعظمي، القضية العربية: أسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها، ١ ج، ص ٤٨ - ٤٩.

(١٤) انظر: القاسمي، الدكتور صلاح الدين القاسمي ١٣٠٥ - ١٣٣٤ هـ: آثاره، صفحات تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين، ص ٣٦ - ٤٠.

Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, p. 112.

(١٥)

الفصل السّاوس

العمل على إقامة كيان عربي متميّز

وتتميز الفترة التالية لإعلان الدستور سنة ١٩٠٨ بظهور جمعيات وأندية علنية وسريّة. ولكننا نبين أن ظهورها الآن لا يعني، كما يظن البعض، أن الوعي القومي تبلور في هذه الفترة، بل إن المجال لم يكن ميسوراً من قبل لإنشاء جمعيات. إن ظهور هذا العدد من الجمعيات بصورة متتالية وبسرعة يدل بحد ذاته على انتشار الوعي القومي.

ولن ندرس هنا هذه الجمعيات أو نفصل في فعاليتها، بل نكتفي بملاحظة أهدافها وما تكشفه من اتجاهات الوعي القومي^(١).

إن دراسة برامج هذه الجمعيات والأندية تشير إلى أن المشتغلين في «المسألة العربية» كانوا على درجات متباينة في الوعي القومي، وفي الثقة بالأتراك وبالمستقبل. ويبدو من جهة أخرى أن هؤلاء أدركوا أن نهضة الأمة لا تتحقق إلا بأن يكون لها كيان خاص ومجال للعمل. ويتضح أيضاً أن الجديد في هذه البرامج بالنسبة إلى قرون خلت من التبعية هو هذا الشعور القومي بضرورة العمل المشترك في سبيل إقامة كيان عربي متميز. فالحركة القومية لم تكن إقليمية أو مجزأة بل فكرت في مصير العرب واتجهت إلى وحدتهم. وهذه ظاهرة ملموسة للفكرة القومية النابعة من الجذور. وقد يبدو في بعض جوانب الحركة بعض الإبهام، ولكنها في دور الإفصاح العملي عن ذاتها تحتاج إلى محك الأيام لتجلو جوهرها، وكانت الميزة قوية وسريعة.

من المنتظر أن تنتج «جمعية الإخاء العربي» (وهي أول جمعية عربية تأسست

(١) نجد قائمة هذه الجمعيات وفكرة عن تاريخها في: أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في نصف قرن، ٣ ج (القاهرة: مطبعة مدبولي، ١٩٩٧)، ج ١: الاتصال بين العرب والترك، ص ٦ - ٥٠؛ ثورة العرب: مقدماتها، أسبابها، نتائجها، بقلم أحد أعضاء الجمعيات العربية (القاهرة: مطبعة الفتى والمقطم، ١٩١٦)، ص ٥٤ - ٧٤؛ George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (London: Hamish Hamilton, 1938), pp. 101-125, and Zeine N. Zeine, *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism* (Beirut: Khayat, 1958), pp. 73-95.

في الآستانة سنة ١٩٠٨) التي ظهرت في جو الدستور المعطر إلى «إعلاء شأن الأمة العربية من النواحي الثقافية والاجتماعية والاقتصادية» و«صيانة حقوق أبناء العرب» جنب تعزيزها الرابطة العثمانية لخدمة الدولة العثمانية وإصلاح الشؤون المختلفة.

وسرعان ما تبين أن مثل هذا الاتجاه غير مقبول. فقد ظهرت نزعة قومية تركية تدين بمذهب جديد هو الأصل الطوراني للترك، وترى النهضة والعزة بالاتحاد مع الشعوب الطورانية. وهذا استتبع الاتجاه نحو التترك وتحويل الرابطة العثمانية إلى إذابة العناصر الأخرى في بوتقة تركية واتباع سياسة المركزية الشديدة. وهذا اتجاه ينافي مسيرة القومية العربية والتطور المنتظر.

وهنا جوبهت الحركة القومية بتحدٍ جديد يعرض أمانها للانهار. وكان التحدي قوياً بعد سنة ١٩٠٩ حين خلع عبد الحميد وسيطر الاتحاديون سيطرة مطلقة فلم يهتموا «جمعية الإخاء العربي» وألغوها.

وتبلورت في الحركة العربية وجهتان، الأولى تدعو إلى الحكم الذاتي على أساس اللامركزية، والثانية تدعو إلى الانفصال الكلي عن السلطة العثمانية واستقلال العرب. هذا مع أن الإرهاب الجديد الذي فرضه الاتحاديون دفع إلى العمل السري داخل البلاد العربية والعمل خارجها. فكان بعض الجمعيات سرياً وبعضها علنياً. وفي دراسة مفاهيمها نرى أن الجمعيات العلنية طلعت بالاعتدال، أما الجمعيات السرية فقد تكون أدق تعبيراً عن النوايا الحقيقية.

ف «المنتدى الأدبي» سنة ١٩٠٩ - ١٩١٥ في الآستانة كان ظاهرة ثقافية، وكان مدرسة للفكرة القومية ومنتدى لها، هدف إلى كيان عربي عام، ودافع عن مصالح العرب وحقوقهم كمجموعة قومية. وتبدو أهميته في توسيع دائرة الحركة القومية بفروعه في العراق وسورية، وبتواصلاته بالجمعيات الأخرى وبـ «جمعية لسان العرب»، التي سُميت لاحقاً «المنتدى الأدبي»^(٢).

(٢) محمد عزة دروزة، الوحدة العربية: مباحث في معالم الوطن العربي الكبير ومقومات وحدته والعقبات التي تقف في طريقها ومعالجاتها والمراحل التي يجب أن يسار فيها إلى تحقيقها (بيروت: المكتب التجاري، ١٩٥٧)، ص ١١٩؛ سعيد، الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في نصف قرن، ص ٨ - ٩، ومصطفى الشهابي، القومية العربية: تاريخها وقوامها ومرامها: محاضرات ألقاها مصطفى الشهابي على طلبة المعهد (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٩)، ص ٧٠ - ٧٢.

ومن أهم الجمعيات العلنية، «حزب اللامركزية الإدارية العثماني»، الذي شكلته الجالية السورية بمصر سنة ١٩١٢. وكان الدافع إلى تأليفه الشعور بضرورة مشاركة العرب الفعلية في شؤون الدولة، والحذر من الأطماع الاستعمارية في سورية. فهو يدعو إلى أن تتولى كل ولاية إدارة شؤونها الداخلية، ويرى أن لا بقاء للدولة العثمانية «إلا إذا بنيت حكومتها على أساس اللامركزية الإدارية». وقد توسع الحزب بسرعة، وكانت له صلات بالجمعيات في سورية والعراق وبـ «المنتدى الأدبي». وهدف الحزب إلى جمع الجمهور في سبيل تحقيق الحكم الذاتي. وكان له دوره في المؤتمر العربي الأول في باريس. ولعب دوراً كبيراً في العلاقات العربية التركية قبل الحرب العامة، وصار أقوى متحدث باسم الأمانى العربية.

وقامت «جمعية بيروت الإصلاحية» في أواخر سنة ١٩١٢، وكانت مدفوعة بوجهة «حزب اللامركزية» نفسها، وكانت على صلة وثيقة به، ووضعت منهجاً هو تعبير عملي تفصيلي لآراء الداعين إلى الحكم الذاتي على أساس اللامركزية، ولذلك يستحق النظر. فميزت بين «الأعمال المتعلقة بكيان السلطنة وشؤونها الأساسية، وهي المسائل الخارجية والعسكرية والكمارك والبريد والتلغراف وسن القوانين ووضع المكوس» وتركبتها للحكومة المركزية، وبين «الأعمال المحلية المتعلقة بشؤون الولاية الداخلية الخاصة» كالإدارة والواردات وشؤون الموظفين المحليين والخدمة العسكرية في الولاية، وهذه تركتها للولاية. ويؤلف في الولاية مجلس عمومي تمثيلي له سلطات واسعة، ويشترك مع الوالي في توجيه الإدارة. وأكدت أن تكون العربية اللغة الرسمية في الولاية. وطلبت أن تكون الخدمة العسكرية لأبناء الولاية فيها في غير أيام الحرب.

أما الجمعيات السرية فكانت تعبر عن وعي أعمق، وقد صارت وجهتها في أثناء الحرب هي الوجهة السائدة.

هناك «الجمعية القحطانية» (تألفت في الآستانة سنة ١٩١٥)، وهي تدعو إلى تكوين مملكة عربية، لها برلمانها وحكومتها المحلية، وتتخذ العربية لغتها الرسمية، وتكون طرفاً في إمبراطورية ثنائية، عربية تركية، على غرار النمسا والمجر. وهي ترى أن هذه هي الصلة العملية التي يمكن أن توجد بين العرب والترك في الدولة العثمانية. ولهذه الجمعية أهمية أخرى، وهي أنها أدخلت الضباط إلى العمل السري في سبيل القضية العربية، وبذلك أدخلت عنصراً فعالاً من ناحية إمكانياته ودوره في الحياة العامة.

وفي سنة ١٩٠٩ تكونت «الجمعية العربية الفتاة»، وكانت شديدة التكتّم في تنظيماتها، ودعت إلى النهوض بالعرب إلى مصاف الأمم الحية. ويتمثل مبدأ الجمعية في القسم الذي يتضمن «بذل كلّ جهد لإيصال الأمة العربية إلى مصاف الأمم الراقية الحرة المستقلة الكبرى» وبذل كلّ تضحية في سبيل ذلك.

وتمثّل فيها الوعي التحرري، إذ نادى بتحرير البلاد العربية من سيطرة الترك، وإبعاد كلّ نفوذ أجنبي عنها، وتحقيق استقلال البلاد العربية. وقد حافظت على سرّيتها، ولعبت دوراً حيوياً في توجيه القضية العربية، وخاصة بعد إعلان الحرب العالمية الأولى.

وتأسست «جمعية العهد» سنة ١٩١٣، وهي جمعية عسكرية، ضمّت مجموعة كبيرة من الضباط الجدد، وأكثرهم من العراق وسورية. وبدل تأسيسها على شعور الضباط بضرورة مساهمتهم في الحركة القومية بصورة فعالة.

هدفت الجمعية إلى استقلال البلاد العربية، على أن تظل مرتبطة برباط اتحادي مع حكومة الآستانة، على غرار فكرة الجمعية القحطانية. وقد توسعت الجمعية وصار لها فروع في العراق (بغداد، الموصل)، وكوّنت صلة بدمشق. ويبدو أن الجمعية تدرّجت إلى الدعوة للاستقلال الكلي بعد سنة ١٩١٦، وكان لأعضائها دور عملي في الحركات الاستقلالية التالية^(٣).

لقد أشرنا إلى أهم الجمعيات، ومن المناسب أن نلتفت إلى المؤتمر العربي الأول في ختام الاستعراض.

من الواضح أن مقاومة الاتحاديين للحركة القومية العربية وما سلّطوه من إرهاب ومتابعة، أدّى إلى نقل مركز النشاط العلني للحركة القومية إلى الخارج. كما إن الوقت حان لإسماع صوت العرب بصورة منظمة وواسعة. فدعت «الجمعية العربية الفتاة» إلى عقد مؤتمر يناقش القضية العربية، ويعرضها بصورة فعالة على العثمانيين والعالم. وكانت دوافع هذه الحركة إهمال مطالب العرب مما يؤدي، بنظرهم، إلى استمرار التدهور في البلاد العربية، ويعرّضها للتدخل الأجنبي. أريد بالمؤتمر أن يكون «وسيلة لحفظ كيان الأمة العربية وإزالة العقبات من طريق ارتقائها». وقد وجهت الهيئة التحضيرية للمؤتمر منشوراً فيه «دعوة إلى أبناء الأمة

(٣) سعيد، المصدر نفسه، ص ٤٦ - ٥١.

العربية المنتشرة في أقطار الأرض تحت كلمة التضامن الاجتماعي والسياسي لهذه الأمة، حيث نبسط للأمم الأوروبية أننا أمة مستمسكة، ذات وجود حي لا ينحل، ومقام عزيز لا يُنال، وخصائص قومية لا تنزع... ونصارع الدولة العثمانية بأن اللامركزية قاعدة حياتنا»^(٤).

وكانت الاستجابة سريعة، وعقد المؤتمر العربي الأول في ١٨ حزيران/يونيو سنة ١٩١٣، وساهم فيه ممثلون من البلاد العربية وعن «حزب اللامركزية»، و«جمعية بيروت الإصلاحية».

وكانت قرارات المؤتمر تأكيد برنامج «حزب اللامركزية» العثماني، مع قرارات «جمعية بيروت الإصلاحية»، وتأكيد حقوق العرب السياسية ومساومتهم الفعالة في إدارة الإمبراطورية والنصّ على جعل العربية اللغة الرسمية في البلاد. وإليك نص بعض القرارات:

«(١) من المهم أن يكون مضموناً للعرب التمتع بحقوقهم السياسية وذلك بأن يشتركوا في الإدارة المركزية للمملكة اشتراكاً فعلياً. (٢) يجب أن تنشأ في كلّ ولاية عربية إدارة لامركزية تنظر في حاجاتها وعاداتها. (٣) اللغة العربية يجب أن تكون معتبرة في مجلس النواب العثماني، ويجب أن يقرر هذا المجلس كون اللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية».

ومن جهة أخرى، فإن دراسة بيان الهيئة التحضيرية، ومحاضر جلسات المؤتمر تكشف عن النضج الذي بلغه الوعي القومي. ففيها نرى التشديد على وحدة الأمة العربية وعلى تماسك كيائها، وعلى خصائصها القومية. قال عبد الغني العريسي: «إن العرب تجمعهم وحدة لغة، ووحدة عنصر، ووحدة تاريخ، ووحدة عادات، ووحدة مطمح سياسي». ونرى في المؤتمر الشعور بدور العرب التاريخي، وتأكيد الأساس الثقافي اللغوي في تكوين الأمة. كما إننا نرى التوثب السياسي في الوعي القومي، والتمييز بين العقيدة الدينية والرابطة السياسية. قال العريسي: «فتحن عرب قبل كلّ صبغة سياسية، حافظنا على خصائصنا وميزاتنا منذ قرون عديدة... فكل ما تذعرت به الآستانة من الوسائل لم يؤد إلى غير نتيجة واحدة، وهو الحرص على مكانة حق الجماعة وإحياء هذا الحس الشريف النبيل

(٤) المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية في باريس من ١٨ حزيران، إلى ٢٣

حزيران، ١٩١٣، ص ٩ - ١٠.

حسن الجنسية»^(٥). وقال عبد الحميد الزهراوي، رئيس المؤتمر، لمراسل إحدى الصحف: «قمنا. . نعرض على الحكومة بصفتنا عرباً مطالب خاصة بقوميتنا وحالاتنا». وحين سأله المراسل: «هل أنتم تريدون الوحدة العثمانية لأجل الرابطة الدينية؟» أجاب: «إن الرابطة الدينية قد عجزت عن إيجاد الوحدة السياسية. . فنحن لا نتمسك بالوحدة السياسية لأجل الرابطة الدينية، بل رغبة منا في إيجاد مجموع عثماني قوي يرتقي فيه مجموعنا العربي بدون حائل في طريقه، وأملأ بقيام حكومة رشيدة تكون لنا مشاركة في أمورها».

ويبدو لي من هذا أن وجهة اللامركزية هي ضرورة عملية أكثر منها فكرة قومية ثابتة. وقد يكون في الإشارات التي وردت في جلسات المؤتمر إلى احتمال التدخل الأوروبي، وضرورة إتيانه سبباً هاماً في قبول فكرة اللامركزية. يضاف إلى ذلك أن إمكانيات العرب الفعلية للانفصال لا تزال تنتظر الكثير.

كما إن الزهراوي كان جريئاً وواضحاً في تصريحه في أن فشل هذه المحاولة في تحقيق اللامركزية سيغير الموقف، قال: «والدولة العثمانية هي التي تقدر أن تحقق رغباتنا إذا هي عملت بلوازم الإصلاح الذي نحن مصرّون على طلبه. أما إذا هي ظلت بعيدة عن ذلك فلإني أصرح لك بأن خطتنا معها تتغير حيثئذ تمام التغيير»^(٦). وأي تغيير ينتظر غير الدعوة إلى الانفصال التام؟

وكان في المفاوضات التي تلت، وعود الاتحاديين بالاستجابة لأهم المطالب، ثم في تسويقهم، وفي القدر الضئيل الذي التزموا به، بل وفي الاضطهاد الذي تعرض له القوميون، كان لكل هذا رد فعل شديد أدى إلى بلورة الفكرة الاستقلالية، وإلى اتخاذ الحركة القومية طابعاً استقلالياً تحريراً.

إننا حين نستعرض مسيرة الوعي القومي، نرى أنه استقي من الجذور التاريخية للوعي العربي. فوجد في إحياء إرثه الثقافي هدفه الأول، ووجد في هذا الإرث شخصيته الحضارية. ورجع إلى التاريخ العربي، وخاصة دوره الزاهر، حين كان العرب يحملون رسالة حضارية ليجد فيه مصدر اعتزازه وثقته. ووجه اهتمامه إلى اللغة العربية ورأها رابطته المشتركة ورمز العروبة. وأصبح

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٣. وقال عبد الغني العريسي: «أما بعد اليوم فإننا عقدنا النية على أن نحيا على مبدأ كل أمة لها حظ في الحياة نستحقه. فحظنا الأول نتيجة ما كنا في الماضي. أما حظنا في الحاضر والمستقبل فيسكون حظ أمة تطلب حياة الرجولة، حياة الأمم الحية، حياة الشعوب الراقية».

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨ - ٢٢.

التشديد على اللغة العربية والمطالبة باتخاذها لغة رسمية رمز الحركة القومية.

ونرى وراء كل هذا توثباً ووعياً لمفهوم الأمة العربية واهتماماً بإصلاح حالها. ولا ننسى أن الحكم العثماني لم يزد سوءاً في أواخر القرن التاسع عشر، ولكنه تنكر لليقظة العربية، ووقف في طريق تحقيق الحياة الجديدة التي بدأ العرب يفكرون فيها. كما إن العرب في شعورهم بماضيهم وبحقهم في مستقبل لائق أنكروا بشدة نظرة الترك إليهم، وهي نظرة ليست جديدة، ولكنها مهينة وفيها كثير من الاستفزاز. كتب القاسمي: «وبعد، فإن المسألة (العربية) ليست حديثة النشأة، فإن مراجلها كانت تغلي في صدر العربي منذ القديم، أيام كان يسمع من أخيه التركي ألفاظاً يسميه بها، وهي من التحقير والاستهزاء بمكان.. وهي لم تكن تدور فقط على ألسنة العامة والأوباش من أبناء الأتراك بل كانت تقذف بها أفواه الأساتذة المبرزين منهم في المدارس العليا في العاصمة وغيرها»^(٧).

وركز هذا الشعور سياسة التتريك التي اندفعت فيها جماعة الاتحاد والترقي. وهذه السياسة فتحت عيون العرب أكثر من قبل، وأخرجتهم من بعض أوهامهم وأعادت عبر التاريخ قوية أمامهم. وجاءت مطاردة الاتحاديين لأحرار العرب خاصة قبيل الحرب العالمية الأولى وفي مطلعها فأورثت مرارة ونقمة. ثم إن قيام جمال (باشا) السفاح بإعدام كوكبة لامعة من رواد الحركة القومية من مسلمين ومسيحيين فتح باب التضحية أمام العرب ورسم الطريق العملي للتحرر.

وإن نحن سمينا هذا الوعي العربي القومية العربية، فإن الجديد فيها هو رغبة العرب كأمة في تقرير مصيرهم وتحقيق كيان خاص بهم بإرادة مشتركة وعمل مشترك. وهذه الوجهة تمثل الناحية السياسية للقومية العربية^(٨). وكان دور المثقفين، أو «الفئة المتنورة» كما سماهم الزهراوي، هو أنهم وجهوا هذا الوعي القومي بتقديم دافع فعال إلى الحركة، دافع النهضة والاستقلال. وهذا الهدف يمثل خطوة جديدة في مسيرة الوعي القومي، أعقبت ركوداً طويلاً. ولم يظهر إلا نتيجة للظروف الاجتماعية والسياسية التي أحاطت بالعرب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

(٧) انظر: صلاح الدين محمد سعيد القاسمي، الدكتور صلاح الدين القاسمي ١٣٠٥ - ١٣٣٤ هـ: آثاره، صفحات تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين، قدم له وحققه محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية ومكنتها، ١٩٥٩)، ص ٧٢ - ٧٣.

(٨) انظر: Zeine, Arab-Turkish relations and the Emergence of Arab Nationalism, p. 121.

ولقد سار الوعي القومي فترة بعد ذلك حتى تبلور في المفهوم الشامل الحديث للقومية العربية. فالناحية الإسلامية بمدلولها الثقافي والتاريخي بقيت حتى الفترة الحديثة تخالط الحركة القومية وتتداخل معها، وذلك لأن الإسلام والعروبة اقترنا فترة طويلة قبل أن تتميز المسالك. فحركة الوعي العربي في مصر مثلاً كانت - في هذه الفترة ولفترة تالية - تسير في إطار إسلامي وكأنها حركة إسلامية، في حين أنها بدت في العراق وسورية عربية صريحة تناوئ الخلافة العثمانية. وليس من العسير أن نتبين وراء المظاهر المتباينة حركة واحدة هي حركة الوعي القومي في طريق التحرر والانعقاد، ذلك لأن مصر ابتليت بالحماية الإنكليزية وكانت تأمل أن تجد في القوة الإسلامية السياسية عوناً للتخلص من هذا الكابوس. كما إن الاستعمار عزلها لفترة عن مجرى الحركة العربية.

ومع ذلك فإن هذا الوضع لم يمنع أن تكون مصر ملجأً لأحرار العرب، وأن يساهم بعض أحرارها في الحركة العربية خارج بلادهم وداخلها.

وحيث خففت مصر عن كاهلها عبء السيطرة الأجنبية، أسرع في الكشف عن الطابع العربي لحركتها في الفترة بين الحربين، ولما تحررت كلياً من الاستعمار بدت حركة عربية قومية.

ونحن نريد بدراسة الجذور أن نميز بين العروبة والإسلام في وجهتنا. فمع أن الإسلام جاء ثورة عامة، ومع التوافق الكلي بين الخط العربي والخط الإسلامي في صدر الإسلام، فإن التباين بين الخطين بدا حين توسع الإسلام في آفاقه، وحين اتخذ سبيلاً لضرب العرب، وحين انجرّ العرب باسم الدين إلى قبول سيادات أجنبية، ما لبثوا أن ثاروا عليها. إن اعتزازنا بالتراث، وإعطاءنا القيم منزلتها لا يعنيان اتخاذ الإسلام رابطة سياسية أو إقامة الكيان على أساسه.

وكان لاحتكاك العرب بالموجة الغربية، ثقافية أول الأمر، ثم اصطدامهم بها استعمارية شاملة، أثره في تجلية الجذور التاريخية للقومية العربية وفي تماسكها وترصين مفاهيمها. فقد رَحّب العرب بمفاهيم الحرية، وحرصوا على الأخذ بما يمكنهم من تحسين أمورهم المعاشية والاقتصادية، إلا أنهم لم يكونوا مستعدين للتخلي عن تراثهم أو إنكار ذاتهم، وقد أشفقوا على هذا التراث أن يزول وعلى شخصيتهم التاريخية أن تتصدع، فاشتد حرصهم على تأكيد الذات. يقول المويلحي: «السبب الصحيح في ذلك (أي الخلل والفساد) هو دخول المدنية الغربية بغتة في البلاد الشرقية وتقليد الشرقيين للغربيين في جميع أحوالهم

ومعايشهم. لا يستتيرون ببحث ولا يأخذون بقياس، ولا يتبصرون بحسن نظر، ولا يلتفتون إلى ما هنالك من تنافر الطباع وتباين الأذواق واختلاف الأقاليم والعادات. ولم ينتقوا منها الصحيح من الزائف والحسن من القبيح، بل أخذوها قضية مسلماً بها، وظنوا أن فيها السعادة والهناء، وتوهوا أن يكون لهم بها القوة والغلبة، وتركوا لذلك جميع ما كان لديهم من الأصول القديمة، والعادات السليمة والآداب الطاهرة، ونبذوا ما كان عليه أسلافهم من الحق ظهيراً، فأنهدم الأساس، ووهت الأركان، وانقطعت فيهم الأسباب فأصبحوا في الظلام يعمهون^(٩). هذا نقد يتصل بمطلع هذا القرن، ودلالته واضحة. وقد أدى التقليد الأعمى للغرب أحياناً إلى حرص شعوري على التراث دون وعي، وحرى بنا أن نكون أول من ينقد إرثه، ويفحص ذاته فحصاً نقاداً بناءً.

وجاء الغرب بعد الحرب العالمية الأولى يهدد الهدف القومي الكبير في التحرر والوحدة. وإذا كان الغرب قد غزا العرب سياسياً في عقر دارهم وجزاً بلادهم، ووضع لها الحدود المصطنعة، وحاول أن يوجد كيانات منوَّعة، فإن ذلك كان أقصى تحدٍّ تعرض له وعيهم القومي وأمانهم، وقد نجح لفترة في تجزئة جهادهم وإشغال كل جزء ببليته، ولكن الوعي القومي العام بقي وراء الكفاح المجزأ يشد بعضه بعضاً. والتحدي يشحذ العزيمة ويدفع بالمواهب والقابليات، حتى إذا ما انقشع الاستعمار أو ضعف اتجهت الحركة وجهة القومية العربية الشاملة.

والتحرر السياسي يعني ثقة أقوى ومجالاً أفضل للتحرر الفكري. ولذا اتجه الوعي القومي إلى فهم الذات فهماً واعياً وإلى غريلة التراث، وعاد إلى وجهته الأساسية: تكوين كيان عربي حديث يتحرر من التقليد كما يتحرر من كل تبعية أو رجعية.

وإني أجد من هذا العرض أن القومية العربية قومية ثقافية، تستند إلى المقومات الثقافية للأمة العربية، وإلى تاريخها، وتنبعث من الجذور التاريخية للوعي العربي، وهي ليست قومية نسب أو تقليد أو تبعية فكرية. وأجدها محصلة خبرة الأمة العربية في مسيرتها التاريخية، وتعبيراً صادقاً عن ذاتها الأصيلة.

وأرى أنها تحوي في حناياها نظرة إنسانية تركزت فيها نتيجة خبرتها التاريخية

(٩) محمد المويلحي، حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧)،

مذ حملت رسالة إنسانية، وأتبعها برسالة حضارية (فتحت الباب على مصراعيه لمساهمة الشعوب الأخرى وأخذت من مختلف الحضارات) فقدمت للبشرية خبرات وقيماً دفعت المد الحضاري خلال قرون.

وحين نعرض للجذور فإنما نريد فهم ذاتنا فحسب، لنستطيع الحركة عن وعي وإدراك، وحين نمعن في ذلك نرى أن الوعي العربي الحديث هو توثب يسير إلى الأمام ويهدف إلى البناء. إنها ثورة عربية ولكنها تنطوي على روح إنسانية. ونفهم من وعي الخبرة التاريخية أن نسير بأذهان متفتحة لا تقبل تقليد الماضي أو الأمثلة الخارجية، فالروح الثورية التي تتطلبها المرحلة الثورية لا تقلد بل تبدع.

ومثل هذه الوجهة تتطلب الحرية الشاملة، حرية الفكر، وحرية النقد الإيجابي، وحرية العمل. وتتطلب وجهة الباب المفتوح. فمن العيب أن نتحدث عن أخذ خير ما في التراث، وعن أخذ خير ما في المدنية الحديثة، فهذا كلام شعري لا يقره الواقع. وما دمنا اجتزنا مرحلة الخوف، الخوف من أن تغمرنا الأمواج المندفعة من الخارج، وما دمنا وقفنا على أقدامنا وسرنا في الطريق، فإننا نحتاج إلى سبيل آخر. يلزمنا أن نفهم التراث كله، وأن نفتح كنوز المدنية الحديثة وإمكاناتها ككل أمامنا لا أن نقوم بتجزئة مصطنعة، ثم ندع الفكر العربي في جو من الحرية ومن الثقة والنقد الذاتي يأخذ ما يناسبه وما يحتاجه ويترك ما لا يتقبله. دع المعدة العربية تهضم ما تستطيع وتلفظ ما لا تتحمل، وللزمن والنمو المتصل دورهما. هذه خبرتنا التاريخية وهذه هي الوجهة الطبيعية.

ويهمنا أن نلاحظ من دراسة الجذور أن الآراء والمثل لا معنى لها إن لم ترسم لها خطط التطبيق، وإن لم تنقل إلى الواقع، ولا معنى للثورة إن لم تستند إلى برامج تطبيقية شاملة عميقة ترتفع إلى سويتها، تستمد من الجذور، وتستند إلى واقعنا، وتنتظر إلى مستقبلنا الذي نريد. وعندئذ نطمئن إلى أن الثورة أصيلة وعميقة وأنها ستحقق لنا بناء قاعدته في تربتنا وشرفاته في السماء.

لقد تعرض الوعي القومي لهزات ومحن، كما تعرضت الأمة لهزات، وجددير بها حين تفتح عيونها على الحاضر أن تقوي ذاكرتها التاريخية لتعي الخبرات ولتسير في طريق مستنير في جهادها لخير الأمة العربية ولخير الإنسانية.

الفصل السابع

خاتمة واستطرد

إن دراسة الجذور التاريخية تفيدنا في تركيز المفاهيم القومية وتوضيحها على مستوى أرسخ من العاطفة، وتمكنا من وضع خطوط فلسفية للقومية العربية.

وقد لاحظنا أن القومية العربية ثقافية، فهي لا تستند إلى العنصر أو النسب، لأن مفهوم الأمة العربية تكوّن حول اللغة والتعريب والتراث الثقافي والدور التاريخي للعرب.

وليست الفكرة القومية فكرة طارئة أو مقتبسة، بل إنها نتيجة تطور الوعي العربي الذي تفجّر قبل حوالي أربعة عشر قرناً، ثم اتضح بالتدرج وتحدد خلال مسيرة العرب في التاريخ ليظهر في العصر الحديث في وعي ذاتي يتمثل في حيوية جديدة تريد بعث الحياة في الأمة العربية، وتريد كياناً خاصاً لها، وهذا هو الوعي القومي الحديث.

ولاحظنا أن الوعي العربي بدأ شعبياً شاملاً، وأنه أصابه بعض التصدع أحياناً خلال التاريخ نتيجة عوامل سياسية أو فكرية. فقد حمل المثقفون لواءه حين جابهه التحدي في العصر العباسي، ولكنه عاد إلى الشمول واتخذ طابعاً شعبياً لما طغت الشعوب الأخرى على العرب. وحين ظهر الوعي القومي في العصر الحديث ظهر بين الفئات المتنورة أو بين المثقفين في البدء، ومرّ بفترة اختبار وتطور حتى اتخذ من جديد وجهته الشعبية الشاملة.

ولاحظنا أن طابع الوعي العربي كان إنسانياً لأنه حمل رسالته إلى العالم، دينية أو حضارية. وحين انبثق في الوعي القومي وقف في وجه التحكّم والاستبداد وأراد تحرير العرب وبناء مجتمع عربي جديد. فهو اتجاه سلمي في أساسه، إنشائي في وجهته.

ولهذا نرى الوعي القومي يؤكد إحياء تراث العرب الفكري، وفهم مسيرة

الأمة العربية في التاريخ، ويرى في هذا سبيلاً لفهم الذات ولتوضيح الشخصية العربية والنفسية المشتركة.

وربما كانت دراسة الجذور أكثر جدوى إن ربطت بواقع التفكير القومي والحركة القومية، كما تبدو الآن. وما دما وقفنا عند الحرب العالمية الأولى في دراسة الجذور فإننا نحتاج إلى ملاحظة تطور الوعي القومي في الفترة التالية، فترة ما بين الحربين ثم ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ولنذكر هنا أن الوعي القومي - حتى الحرب العالمية - كان يهدف إلى الإصلاح بصورة عامة، ويرى أن لا سبيل إلى ذلك إلا بحل المشكلة السياسية، فاتجه إلى تحقيق الكيان الخاص والحكم الذاتي ثم الاستقلال. فلم تكن لذلك برامج إصلاحية تذكر.

وشهدت الحرب العامة توسع النزعة الاستقلالية، ثم سيطرة الغرب المباشرة وما رافق ذلك من تجزئة وحدود مصطنعة. وبعد أن كانت البلاد العربية (في آسيا) في نطاق سيطرة واحدة أصبحت تحت كابوس دول عريقة في الاستعمار والاستغلال.

التهب الوعي القومي في كل بلد، ودخلت الحركة القومية في السنوات ١٩١٩ - ١٩٢٧ - ١٩٣٦ مرحلة كفاح مسلح، هو أكثر تنظيماً من قبل. وجوبه الاستعمار بسلسلة حركات تحررية وثورات في مصر والعراق وسورية، فعدل أسلوبه وتظاهر بالاستجابة إلى المطالب القومية فأبدل الحكم المباشر بمعاهدات تضمن مصالحه وتحفظ سيطرته، وسعى إلى تكوين كيانات مصطنعة وإلى إيجاد حلفاء وأعوان في البلاد، وكون فئة من الإقطاعيين، وعمل على استمرار التأخر الاقتصادي ليربك مجال التقدم من جهة، وليعرقل ظهور طبقة متوسطة تستطيع الوقوف بوجهه من جهة أخرى. وأمعن في مكافحة الحركة القومية حين أدخل نظاماً تتسم بمظهر الديمقراطية وليس فيها من روح الديمقراطية شيء، وسعى إلى إثارة النزعات الإقليمية ومختلف النزعات الضيقة. وحاول تغريب البلاد العربية فاتحاً الباب لمؤثرات غربية معينة، يريد بذلك طمس الذات العربية واقتلاع الجذور.

ولما كان الوعي القومي يمثل حيوية الأمة أو جانباً أساسياً منها، فإنه يتفاعل مع المؤثرات المختلفة في حياة الأمة وظروفها السياسية والتطور الثقافي والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية.

هذه الظروف الجديدة ولدت تطورات في الوعي القومي وفي الحركة القومية، وتأكيداً للمقدمات التي ظهرت من قبل، وفيها جوانب جديدة. فإن سيطرة الغرب وما رافقها من نكث للوعود ولدا مرارة شديدة وعداء للغرب وما يمثله، وأصبح المفهوم الأول للموجة الغربية هو الاستعمار. وبانت الفجوة بين المثل والقيم التي يدعيها الغرب، ووجهه في البلاد العربية، فأورثت شكاً متأصلاً فيه وفيما يمثل.

وتجلت في الحركة القومية فكرة أساسية، وهي أن الهدف الرئيسي هو مكافحة الاستعمار، فهو مصدر كل تدهور وترد، ولا أمل في أي إصلاح أو نهضة صادقة إلا بالتححرر. وهذا بدوره أخرج التفكير في معالجة النواحي الداخلية. ورغم ظهور مصالح واتجاهات إقليمية، فإن التفكير بالأمة العربية كوحدة كان من أسس الوعي القومي، وظهر ضمن البرامج القومية بشكل أو بآخر رغم تزايد العقبات. وكانت قضية فلسطين في هذه الفترة من العوامل المهمة في تقوية هذا الاتجاه.

لقد فرضت الموجة الغربية نفسها على المجتمع العربي، وهددت التراث والذات بصورة قوية. ولا يخفى أن تقليد الغرب في بعض البلاد العربية بلغ حداً مقلقاً. فأدى هذا بالقوميين إلى التشديد على التراث، وإلى الاهتمام الخاص بالتاريخ العربي، وبالتراث العربي. وبدأت نهضة فكرية تتمثل في كثرة ما كتب عن العرب وتراثهم، وفي كثرة ما نشر من هذا التراث، وكانت هذه الظاهرة مهمة في توسع الوعي القومي. وهذا الاتجاه على ما فيه من تأكيد للذات ودعم الثقة بالإمكانات تطور أحياناً إلى وجهة رومانتيكية لازمت الوعي القومي في الفترة بين الحربين العالميتين ولا تزال آثارها إلى الآن.

وجابه الفكر القومي الحضارة الغربية، وناقش الموقف منها. وكانت النظرة بين تحذير من الخطر الذي يهدد الذات الأصيلة، وتنديد بالتقليد. ولكن ظهر اتجاه هو الدعوة إلى الأخذ من الحضارة الغربية على أساس الانتقاء، انتقاء الأصلى. ويقابل ذلك الدعوة إلى أخذ خير ما في التراث العربي، ومزج هذا بالاعتباس الغربي لتكوين مجتمع عربي حديث. واستمرت هذه النظرة إلى ما بعد الحرب، حين ظهرت أصوات تتساءل عن إمكانية تحيئة الحضارة والانتقاء.

ومن المنتظر أن يتأثر الفكر القومي بالآراء الغربية، وأن يتجه إلى اتخاذ نظرة مفتوحة. ولكننا نشير هنا إلى بوادر غريبة عن الجذور التاريخية للقومية العربية.

ذلك أن الحركات القومية التي ظهرت في أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى وجدت صدى عاطفياً عند البعض لأن وجهتها كانت ضد الدول الاستعمارية الكبرى وضد الصهيونية. ولم يكن هذا العطف نتيجة تفهم لدلولها، بل لسبب سلبي وهو العداء للاستعمار. وظهر هذا الصدى لدى بعض السطحين والمتشدقين في نبرة كأنها عنصرية، وفي أحاديث عن بروسيا العرب في دور لم تكن بروسيا هذه متحررة من الاستعمار. ومن الطبيعي أن يزول مثل هذا الزبد بسرعة، ولكن خصوم القومية العربية من الاستعمار وعملائه (بأشكالهم المختلفة) استغلوا هذا الوتر الشاذ للتهجم على القومية ولاتهامها بالعنصرية وما شابه، وهي بتكوينها وطبيعتها نقيض ذلك.

وأدرك القوميون، وخاصة بعد الثلاثين من القرن العشرين، أهمية تركيز الفكرة القومية، ووضع برامج توضح وجهة الحركة القومية. وظهر عدد من الكتاب في هذا المجال. وإن نحن نظرنا إلى ما كتب حول القومية العربية - حتى نهاية الحرب العالمية الثانية - نجده في الغالب عرضاً موجزاً للفكرة القومية، ثم محاولة لتحديد مفهوم القومية العربية ومقوماتها، وموقفها من الموجة الغربية. وتعرض بعضها بصورة مباشرة أو طارئة لدلولها في النواحي الاجتماعية والثقافية.

انتشر الوعي القومي في هذه الفترة بالكفاح ضد الاستعمار، وباننتشار الثقافة، فلم تعد الحركة القومية تقتصر على فئة محدودة من الأحرار بل صارت حركة الواعين من المثقفين من مدنيين وعسكريين. وتعددت الأندية والمنظمات القومية. ولكنها كحركة بقيت - في الفترة بين الحربين العالميتين - تقتصر بالدرجة الأولى على المثقفين ولم تمس الجماهير إلا بصورة عاطفية عامة وغير مباشرة.

ولم يصبح نطاقها شعبياً نتيجة شيوع الأمية ونتيجة الخبرة المحدودة لرجال الحركة القومية.

- ٢ -

وجاءت الحرب العالمية الثانية، وحصلت تطورات في البلاد العربية. فقد شهد العراق سنة ١٩٤١ ثورة قومية قام بها الجيش وأيدها الشعب، تبعها تنكيل شديد بالحركة القومية. وشهدت فترة الحرب تحرر سورية ولبنان، وارتفاع المد القومي. وكانت مصر قد بدأت تعود إلى التيار العربي بعد أن قطعت شوطاً في نضالها للتحرر.

ولعل أهم التطورات في الفترة التالية لهذه الحرب هي توسع الحركة القومية واتخاذها بالتدرج وجهة شعبية، وتأكيد الاتجاه الاشتراكي في التفكير القومي، ووضوح الاتجاه الثوري الشامل في القومية العربية، ودخول الوعي القومي مرحلة نقد ذاتي. وبعبارة موجزة ازداد الوعي القومي عمقاً وسعة.

لقد برزت في هذه الفترة المصالح المركزة التي رافقت الكيانات القائمة، وبنات مساوي الإقطاع والاستغلال بصورة قوية، وتجلت جنب ذلك إهمال عامة الشعب. وهذا وجه الوعي القومي إلى الاهتمام المتزايد بالأوضاع الداخلية، ودفع الحركة القومية إلى الدعوة إلى الإصلاحات الجذرية، واتجهت بالتدرج وجهة اشتراكية حتى أصبحت الاشتراكية، لفترة، من أسس التفكير القومي.

وتبين للحركة القومية أن المشكلة الكبرى هي الذهنية الحاكمة التي تقف في وجه كل تحرر أو إصلاح شامل. واتضح للكيانات القائمة وللمصالح المركزة أن وجهة الحركة القومية تؤدي إلى إزالتها، وأدركت أن لا سند لها إلا الغرب، فراحت تتشبث بمتابعته وتحاول فرض الانحياز إليه. وتبين بالتدرج أن معركة القومية العربية مع الاستعمار ومعركتها مع المصالح المحلية المركزة واحدة. وهكذا اكتسب الوعي القومي وضوحاً وشمولاً جديدين.

وهذا التناحر بين عقلية حاكمة تريد إبقاء أوضاع هزيلة، وتمسك بالتبعية، والحركة القومية أدى إلى أن تتخذ القومية العربية وجهة ثورية. وسار التناحر في جو من الكبت فرضته السلطات الحاكمة. وأدى الصراع بين المد الثوري المتزايد، والعقلية المحافظة التي تقف ضده إلى تركيز مفهوم الحرية، وإلى تأكيد على أهميتها في أية نهضة. وأصبحت معركة القومية العربية معركة الحرية والتحرر: التحرر من الاستعمار، والتحرر من التعسف الداخلي والاستبداد الأوليكاركي، والتحرر من كل استغلال وتبعية.

وكانت كارثة فلسطين أقسى وأعنف تحدٍ للقومية العربية. وقد دلت على أن التجزئة والتأخر في الوطن العربي كانا أهم عوامل الفشل. وأزالت النكبة القناع عن هزال تلك الكيانات الجوفاء فكانت حجر الزناد الذي أشعل نار الثورة في الوعي العربي، وتبعتها سلسلة من الوثبات والثورات في سورية ومصر والعراق، فركزت لذلك الاتجاه الثوري للقومية العربية.

وكشفت كارثة فلسطين نهائياً عن وجه الاستعمار، وأزالت كل حجة في

جدوى أي ارتباط مع الغرب، وكانت بذلك نقطة انطلاق إلى الاتجاه الحيادي والدعوة إلى الوقوف خارج دائرتي الحرب الباردة، ودفعت إلى اتخاذ وجهة تستوحي مصالح العرب المتميزة المستقلة.

دخلت القومية العربية خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها في مرحلة نقد ذاتي، وهذا دليل نضج متزايد وثقة أقوى بالإمكانات. فقد صارت تشعر بأهمية توسيع قواعدها، وترك الأبراج والسعي إلى بث مفاهيمها واتجاهاتها بين الشعب بمختلف فئاته. وركزت تفكيرها على العناية بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. ولما كان واضحاً أن الكيانات القائمة تكافح مثل هذه الاتجاهات، فقد ظهرت في الحركة القومية أحزاب سرية وشبه سرية، تعمل لبث الآراء والمفاهيم القومية بروح ثورية بين الشعب. وهذا الاتجاه في العمل يعبر عن تصميم القومية العربية على الكفاح في كل الظروف وعرض المبادئ والأهداف بوضوح وجراً.

وشهدت هذه الفترة تأكيد الاتجاه نحو التضامن العربي، وكان تأسيس جامعة الدول العربية تعبيراً أولاً عن هذا الاتجاه. ولن نتناول تفاصيل الحوادث والظروف التي أدت إلى قيام الجامعة، ويكفي أن نبيّن، أن المد القومي الذي تغلغل في الأمة العربية أدى إلى هذه المحاولة. وكان دستورها تسوية بين القوى القومية من جهة والمصالح المحلية والضغط الخارجي من جهة أخرى. وظهر بوضوح أن الاستعمار يزداد ضراوة وتشبهاً كلما ازدادت القومية العربية قوة. ولئن كانت فكرة الوحدة أصيلة في الحركة القومية فإنها في هذه الفترة لم تعد مجرد شعور وحاسة بل انتقلت إلى نطاق التفكير العملي والوسائل الإيجابية. كما إن أحداث الوطن العربي، وخاصة بعد العدوان الثلاثي على مصر، وتجدد العدوان الاستعماري وإمعانه في تحدي التيار القومي، كل ذلك زاد في حدة الوعي القومي ودعوته إلى التضامن الكلي، وأكسبه طابع الشمول في الوطن العربي بصرف النظر عن الأوضاع القائمة.

واتسع نطاق التفكير القومي، فكثرت الكتابات التي تحاول توضيح المفاهيم القومية أو إعادة مناقشتها وعرضها، وتعرض لنواح جديدة اجتماعية واقتصادية وتتناول تاريخ الحركة القومية، وتحاول وضع فلسفة قومية. وهذا كله يشير إلى توسع الحركة وتوثبها.

لقد ظهر الوعي العربي في التاريخ في حركة شعبية شاملة، وظهر الوعي القومي في مطلع النهضة في حركة المثقفين، ومتى ما حقق الوجهة الشعبية الشاملة وركز عليها حقق النهضة التي تخلق المجتمع العربي المنشود. فأما الزبد فيذهب جُفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.

المراجع

١ - العربية

كتب

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. الكامل في التاريخ.
- ابن الأنباري، محمد بن القاسم. كتاب الأضداد. عني بتحقيقه أبو الفضل إبراهيم. الكويت: مطبعة الحكومة، ١٩٦٠.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. المعارف.
- ابن المعمار، أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم. الفتوة. حققه ونشره مصطفى جواد [وآخرون]. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨.
- ابن منقذ، أسامة. العصا.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. الفهرست. ١٠ ج في ١.
- الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب. تاريخ ملوك العرب في الجاهلية. نشره محمد حسن آل ياسين. بغداد: [د. ن.]، ١٩٥٩.
- الأعظمي، أحمد عزت. القضية العربية: أسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها.
- البغدادي، عبد القاهر. الفرق بين الفرق.
- التوحيدي، أبو حيان. الإمتاع والمؤانسة. ٢ ج. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٢٩.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد. فقه اللغة. القاهرة: [د. ن.]، ١٨٦٨.
- ثورة العرب: مقدماتها، أسبابها، نتائجها. بقلم أحد أعضاء الجمعيات العربية. القاهرة: مطبعة المقتطف والمقظم، ١٩١٦.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين.

— . رسائل الجاحظ. نشرها فان فلوتن. ليدن: [مطبعة بريل، د. ت].

جودت، م. الأخية والفتيان.

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت. معجم الأدباء.

دروزة، محمد عزة. الوحدة العربية: مباحث في معالم الوطن العربي الكبير ومقومات وحدته والعقبات التي تقف في طريقها ومعالجاتها والمراحل التي يجب أن يسار فيها إلى تحقيقها. بيروت: المكتب التجاري، ١٩٥٧.

الدوري، عبد العزيز. العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي. بغداد: [مطبعة التفيض الأهلية]، ١٩٤٥.

— . مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. بغداد: [د. ن.].، ١٩٥٠.

رسائل البلغاء. اختيار وتصنيف محمد كرد علي.

سعيد، أمين. الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في نصف قرن. ج ٣. القاهرة: مطبعة مدبولي، ١٩٩٧.

ج ١: النضال بين العرب والترك.

شريف، محمد بديع. الصراع بين الموالي والعرب: وهو بحث في حركة الموالي ونتائجها في الخلافة الشرقية. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٤.

الشهابي، مصطفى. القومية العربية: تاريخها وقوامها ومراميها: محاضرات ألقاها مصطفى الشهابي على طلبة المعهد. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٩.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الطبري.

القاسمي، صلاح الدين محمد سعيد. الدكتور صلاح الدين القاسمي ١٣٠٥ - ١٣٣٤هـ. : آثاره، صفحات تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين. قدم له وحققه محب الدين الخطيب. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبها، ١٩٥٩.

الكواكبي، عبد الرحمن بن أحمد. أم القرى. حلب: [د. ن.].، ١٩٥٩.

— . طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.

المويلحي، محمد. حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧.

هارون، محمد عبد السلام (محقق). نوادر المخطوطات. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٥٤.

دوريات

الدوري، عبد العزيز. «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام». مجلة كلية الآداب (بغداد): العدد ١، حزيران/يونيو ١٩٥٩.

مؤتمرات

المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية في باريس من ١٨ حزيران إلى ٢٣ حزيران، ١٩١٣.

٢ - الأجنبية

Books

Antonius, George. *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. London: Hamish Hamilton, 1938.

Azoury, Negib. *Le Reveil de la nation arabe dans l'Asie turque*. Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1905.

Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takâi-D-Dâin Ahmad B. Taimâiya*. Le Caire: Imp. de l'institut français d'archéologie orientale, 1939.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon press, 1950.

Tapiero, Norbert. *Les Idées réformistes d'al-Kawakibi: Contributions à l'étude de l'Islam moderne*. Paris: Editions arabes, 1956.

Zeine, Zeine N. *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism*. Beirut: Khayat, 1958.

فهرس

- أ -

الآرية : ٣١

ابن تيمية الحرافي، تقي الدين أبو العباس
أحمد بن عبد الحليم : ٤٨

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم :
٣٣-٣٤

أبو مسلم الخراساني : ٢٥

الإرث الثقافي العربي : ٥٠

الإرساليات الأجنبية : ٥٠ ، ٥٢

الإسلام : ١١-١٣ ، ١٨-١٩ ، ٢١ ،

٢٣-٢٤ ، ٢٦ ، ٢٩-٣١ ، ٣٣-

٣٤ ، ٣٦-٣٨ ، ٤٧-٤٨ ، ٥٣-

٥٤ ، ٦٦

الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن

قريب : ٣٦

الأعجمية : ٣١

الأمية : ٧٤

- ب -

البداوة : ١٢ ، ٢٢

البعث الأدبي : ٥٠

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر :
٣٦

البيزنطيون : ١١ ، ١٣

- ت -

التبادل الثقافي : ٢٠

التبعية : ١٢ ، ٤٧ ، ٧٥

تعريب الدواوين : ٢٠

التكامل الثقافي : ٣٤

- ث -

الثقافة السامية : ١٨ ، ٢١ ، ٣١

الثقافة العربية : ١٩-٢٠ ، ٣٠-٣١ ،

٣٣ ، ٤٣ ، ٥٠

ثورة رشيد عالي الكيلاني (١٩٤١)
(العراق): ٧٤

- ج -

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:
٣٣، ٣٥

جامعة الدول العربية: ٧٦

الجرأة العلمية: ٢١

الجزائري، طاهر: ٥٠

جمال باشا (السفاح): ٦٥

جمعية الاتحاد والترقي: ٥٣، ٥٥، ٦٥

جمعية الإخاء العربي: ٥٩-٦٠

جمعية بيروت الإصلاحية: ٦١، ٦٣

جمعية بيروت السرية: ٥٢-٥٣

جمعية الشورى العثمانية: ٥٤

جمعية العربية الفتاة: ٦٢

الجمعية العلمية السورية: ٥٠

جمعية العهد: ٦٢

الجمعية القحطانية: ٦١-٦٢

جمعية لسان العرب: ٦٠

جمعية النهضة السورية: ٥١

جمعية النهضة العربية: ٥٠-٥١، ٥٣

الجمعية الوطنية العربية: ٥٤

- ح -

الحج: ١٢

حرب السويس (١٩٥٦): ٧٦

الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٤٨): ٤١

حركة الأسواق التجارية: ١٢

حركة التعريب: ١٨، ٢٠، ٢٦

حركة الفتوة: ٤٢-٤٣

الحركة الوهابية: ٤٧

حروب الردة: ١٧

الحروب الصليبية: ٤١، ٤٣

حرية الضمير: ٢١

حرية العمل: ٦٨

حرية الفكر: ٢١، ٦٨

حرية النقد الإيجابي: ٦٨

الحزب العلوي: ٢٢

حزب اللامركزية الإدارية العثماني:

٦١، ٦٣

الحضارة العربية: ٢٠-٢١

الحضارة الغربية: ٧٣

حملة نابليون بونابرت على مصر

(١٧٩٨): ٥٠

الحياة الحضارية: ٢٢

- خ -

الخلافة العربية: ٥٢

الخلافة العباسية: ٤٣

الخلفاء الراشدون: ١٧، ٢٤

الخوارج: ٢٢

- د -

الدستور العثماني (١٩٠٨): ٥٩ ، ٥٥
الدولة الأموية: ٢٩ ، ١٩ ، ١٧
الديمقراطية: ٧٢

- ش -

الشعبية: ٣٦-٣٠
الشورى: ٣٧

- ذ -

الذات الثقافية العربية: ٢١
ذو الرمة: ٢٥

- ص -

صدر الإسلام: ٢٩ ، ٢٣ ، ٢٠-١٩
الصهيونية: ٧٤

- ر -

الرابطة العثمانية: ٦٠
رضا، محمد رشيد: ٤٨

- ط -

الطورانية: ٦٠

- ع -

عبد الحميد الثاني (السلطان العثماني):
٥٣-٥٤ ، ٦٠

- ز -

الزندقة: ٣٠
الزهرابي، عبد الحميد: ٦٤-٦٥

عبده، محمد: ٤٧-٤٨

عثمان بن عفان: ١٧

العدالة الاجتماعية: ٢١

العدالة الفردية: ٢١

العرب البائدة: ١٣

العرب العاربة: ١٣

العرب المستعربة: ١٣

العروبة: ١٨-١٩ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٩-

٣١ ، ٣٥-٣٦ ، ٥١-٥٢ ، ٦٦

العريسي، عبد الغني: ٦٣

العصبية القبلية: ٢٢ ، ٢٦ ، ٣٧

- س -

الساسانيون: ١١-١٣
السامية: ٣١
سقوط بغداد (١٢٥٨): ٥٣
سقيفة بني ساعدة: ٢٤
السياسة البيزنطية: ١٢
سياسة التتريك: ٥٣ ، ٦٠ ، ٦٥

العصر العباسي: ٢٠، ٢٥، ٢٩، ٧١

العلاقات العربية - التركية: ٦١

عمر بن الخطاب: ٢٤

- غ -

الغزو البويهي: ٤١

الغزو السلجوقي: ٤١

- ف -

الفتوحات العربية: ١٧-١٨، ٢٦

- ق -

القاسمي، صلاح الدين: ٦٥

القبلية: ١٢، ٢٤

قحطبة بن شبيب: ٢٤

القضية الفلسطينية: ٧٣

- ك -

الكواكبي، عبد الرحمن: ٤٨-٤٩، ٥٣

- ل -

اللامركزية: ٦٠-٦١، ٦٣-٦٤

اللامركزية الإدارية: ٤٩، ٦١

اللغة العربية: ١١، ١٨-١٩، ٣٠،

٣٦-٣٥، ٤٤، ٥٠، ٥٢-٥٣،

٦١، ٦٣-٦٥

- م -

المانوية: ٣١

المتوكل (الخليفة): ٤١

المدنية الغربية: ٤٧، ٦٦

المزدكية: ٣١

المسيحية: ١٢

معركة ذي قار (٦٠٩ م): ١١

مفهوم الأمة: ٢٢-٢٣، ٢٥، ٣٥،

٣٧، ٦٥، ٧١

مفهوم الأمة العربية: ٢٥، ٦٥، ٧١

مفهوم الحرية: ٧٥

المنتدى الأدبي (الآستانة): ٦٠-٦١

منظمة الشطّار: ٤٢

منظمة العيارين: ٤٢

منظمة الفتیان: ٤٢

المهتدي (الخليفة): ٤٢

المؤتمر العربي (١: ١٩١٣: باريس):

٦١-٦٣

المويلحي، محمد: ٦٦

- ن -

الناصر لدين الله (الخليفة): ٤٣

نصر بن سيار: ٢٥

- و -

الوحدة الثقافية: ٣٤

٥٢-٥٤ ، ٥٩ ، ٦٣-٦٨ ، ٧١-٧٧

الوعي القومي الحديث : ٤٥ ، ٤٧ ،
٥٠ ، ٧١

- ي -

اليازجي ، إبراهيم : ٥٠

اليهودية : ١٢

الوحدة السياسية : ١٢ ، ٦٤

الوعي الديني : ٣٢

الوعي السياسي : ٥٠

الوعي العربي : ٨-٩ ، ١١-١٢ ، ١٥ ،

١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٩-٣٠ ، ٣٣ ،

٣٥-٣٩ ، ٤١-٤٤ ، ٤٧ ، ٤٩-

٥٠ ، ٥٣ ، ٦٤-٦٨ ، ٧١ ، ٧٥

الوعي القومي : ٣٢ ، ٤٥ ، ٤٧-٥٠ ،

هذا هو الكتاب السابع من الأعمال الكاملة للمؤرخ العربي المعاصر الأبرز الدكتور عبد العزيز الدوري، يقدمها مركز دراسات الوحدة العربية إلى القارئ العربي.

إن كتاب الجذور التاريخية للقومية العربية بحث معمق في بدايات الوعي العربي، ودور الفتوة وتأكيد الذات، والاعتزاز بالعربية، ثم توسع الوعي من الصعيد الثقافي المحدود إلى الصعيد الشعبي الواسع، مع وقفة على بدايات الوعي القومي الحديث، والعمل على إقامة كيان عربي متميز.

وفي رأي الدكتور الدوري أننا حين ندرس جذور القومية العربية، وأننا حين نبحث نمو الوعي العربي في التاريخ فإننا لا نقصد بذلك تعداد المآثر أو التغيي بالأجناد، مع أنها غذاء متصل للوعي العربي، وبالتالي لا نريد تبرير بعض الآراء السائدة لدينا بالبحث عن سند لها في الماضي، كما يفعل أصحاب الوجهة الرومنتيكية، بل إننا نريد أن نفهم الوعي العربي، من حيث جذوره، ومقوماته، أو القوى التي تكوّنه، والتي يتصل تأثيرها عبر الأجيال.

ويرى مؤرخنا الكبير أن القومية العربية هي الوعي العربي بمظهره الأخير. وأن هذه القومية لم تكن صدى لحركات قومية أخرى، بل إنها تعبير عن تنبيه ذاتي وتجديد لهذا الوعي في طريق التحرير والحياة الكريمة. كما يرى أن الوعي العربي الذي يعبر عن شعور الأمة بذاتها ويدفعها إلى تحقيق آمالها وأمانيتها قديم عند العرب، ولعلهم في مصاف أعرق الشعوب في تكوينه.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثلث: ٤ دولارات

أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-228-0



9 789953 822280



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٨)

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في علم التاريخ

منتدى أقرأ
www.igra.ahlamontada.com

الدكتور عبد العزيز الدوري

أوراق في التاريخ والحضارة
أوراق في علم التاريخ

كلمة شكر

يشكر مركز دراسات الوحدة العربية
مؤسسة عبد الحميد شومان
على المساهمة في تمويل جزء من نفقات طبع وإصدار
الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (أ)

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في علم التاريخ

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الدوري، عبد العزيز

أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في علم التاريخ / عبد العزيز الدوري.
٣٢٠ ص. - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٨)
بيلوغرافية: ص ٢٩٧ - ٣٠٩.
يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-256-3

١. التاريخ - البلدان العربية. ٢. المؤرخون العرب. ٣. البحوث التاريخية -
البلدان العربية. أ. العنوان. ب. السلسلة.
907.20174927

العنوان بالإنكليزية

Papers on Arab History and Culture

Papers on Arab Historiography

by Abdul Aziz Duri

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز
الطبعة الأولى عن مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٩

المحتويات

٧		مقدمة
٩		الفصل الأول : ملاحظات توجيهية على تدريس التاريخ العربي
٢١		الفصل الثاني : ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة عن الدولة العباسية حتى سنة ٣٣٤هـ
٥٣		الفصل الثالث : دراسة في سيرة النبي (ﷺ) ومؤلفها ابن إسحق
٧٧		الفصل الرابع : الجغرافيون العرب وروسيا
١٠٥		الفصل الخامس : نظرة إلى التاريخ
١١٩		الفصل السادس : فلسفة التاريخ
١٤٧		الفصل السابع : كُتُب الأنساب وتاريخ الجزيرة
١٧٣		الفصل الثامن : ابن خلدون والعرب : مفهوم الأمة العربية
١٩١		الفصل التاسع : كتابة التاريخ عند العرب : الفكرة والمنهج
٢١٥		الفصل العاشر : كتابة التاريخ العربي
٢٢٩		الفصل الحادي عشر : البحث في التاريخ العربي

٢٤٥		الفصل الثاني عشر : فترات التاريخ العربي : نظرة شاملة
٢٥٣		● الحقبة الأولى : بين ظهور الإسلام/ مطلع القرن السابع الميلادي ، والقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي
٢٥٦		● الحقبة الثانية الكبرى : بين القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ، والقرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي
٢٦٠		● الحقبة الثالثة : بين القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي ، والقرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي
٢٦٣		الفصل الثالث عشر : أبو الفداء وتاريخه
٢٧٩		الفصل الرابع عشر : ابن خلدون والعرب : البداوة والحضارة
٢٩٧		المراجع
٣١١		فهرس

مقدمة

«أوراق في علم التاريخ» عنوان مجموعة من مقالات الأستاذ الدوري، تنتظم في باب البحث في التاريخ كعلم ومفهوم ولعله يكون من مفاتيح الإبداع في دراسة التاريخ لدى الأستاذ الدوري التفاته المبكر زمنياً والعميق فكرياً إلى هذا الموضوع.

ففي سياق استجلاء مفهوم التاريخ جاءت مقالاته الثلاث الأولى: «التاريخ والحاضر» (١٩٦٤م) الذي سلط الضوء فيه على نفي فكرة الحتمية التاريخية وبطلان التفسير الواحدي، مادياً كان أو جغرافياً أو سواههما. ثم جاءت مقالته: «نظرة إلى التاريخ» (١٩٦٩م) قدّم فيها إطاراً عاماً لآراء المذاهب السياسية والاجتماعية المختلفة وموقفها من تفسير التاريخ. ثم جاءت مقالته التي حملت عنوان: «فلسفة التاريخ» التي تضمنت عرضاً تاريخياً لأشهر مدارس الفلسفة الحديثة في النظر إلى التاريخ، جمع فيه بين جهود الفلاسفة وجهود المؤرخين في بناء فلسفة التاريخ.

وكان جهد الأستاذ الدوري منصباً على التاريخ العربي، لِيُبرز خصوصية هذا التاريخ، في مضامينه وفي مصادره؛ فقدّم أكثر من مقالة، كان منه مقالته: «كتاب التاريخ العربي» (١٩٩٢م) ومقالته الأخرى: «البحث في التاريخ العربي» (١٩٩٢م). ثم قام بإبراز أحد أهم جوانب الخصوصية في التاريخ العربي على نحو واضح في مقالته: «فترات التاريخ العربي: نظرة شاملة» (١٩٩٥م) التي قدّم فيها نظرية متكاملة لتحقيق التاريخ العربي، وتقسيم فتراته المختلفة، مستندة إلى طبيعة التطور في التاريخ العربي واتجاهاته.

وجاء اهتمام الأستاذ الدوري بمناهج المؤرخين ودراسة المصادر التاريخية جزءاً هاماً مكملًا لبناء نظرة جديدة للتاريخ العربي، ففي هذا السياق جاءت جملة

من مقالات الأستاذ الدوري منها: «دراسة في سيرة النبي (ﷺ) ومؤلفها ابن إسحق» (١٩٦٥م) التي سلّط فيها الضوء على منهج ابن إسحق ومصادره، وبعض الأجزاء المخطوطة من الكتاب في حينها. ومقالته «الجغرافيون العرب وروسيا» (١٩٦٦م) الذي أبرز فيها تقدّم المصادر العربية في أخبارها عن بداية نشوء الدولة الروسية على غيرها من المصادر زمانياً، كما حلّل مجموعة من المصادر التاريخية العربية المبكرة في مقالته:

«كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة» (١٩٧٩م). وقدّم تقييماً جاداً لكتاب المختصر في تاريخ البشر لمؤلفه أبو الفدا في مقالته: «أبو الفدا وتاريخه» (١٩٧٤م). وكانت له وقفات جادة مع العلامة ابن خلدون في بعض القضايا كموقف ابن خلدون من العرب في مقالته: «ابن خلدون والعرب» (١٩٦٢م) ليكشف بعضاً من غموض الموقف، ويزيل بعضاً مما أصابه من سوء الفهم أحياناً أخرى.

وكانت مقالته «كتابة التاريخ عند العرب: الفكرة والمنهج» (١٩٨٧م). محاولة لتقديم إطار شمولي لكتابة التاريخ عند العرب، تناول فيها فكرة الكتابة التاريخية العربية وأهم مناهجها منذ عصر نهضتها في العصر العباسي إلى العصر الحديث وأهم المشكلات التي واجهتها.

ومن قبل كانت مقالته التي حملت عنوان: «ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي: الدولة العباسية حتى سنة ٣٣٤هـ نموذجاً» (١٩٦٠م) فكانت محاولة مبكرة لدراسة الجهود التاريخية العربية في بدايات القرن العشرين وتقييمها.

وقد جاءت مقالات الأستاذ الدوري عن علم التاريخ لتكمل جهداً مهماً ومتميزاً لكتابة تاريخ التاريخ عند العرب كان قد بدأه في كتابه بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (١٩٦٠م)^(١) الذي يعد الأول في بابهِ، وشق طريقاً لمن بعده.

د. زيد أبو الحاج

(١) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠). وقد صدر الكتاب بنفس العنوان عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٥ ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٢.

الفصل الأول

ملاحظات توجيهية على تدريس التاريخ العربي^(*)

(*) المعلم الجديد (بغداد)، السنة ١٢، العددان ٥ - ٦ (١٩٤٩)، كتب لفائدة مدرسي التاريخ في المدارس المتوسطة والثانوية في العراق.

يشمل التاريخ العربي الذي ندرسه تاريخ العرب قبل الإسلام وتاريخهم في العصور الإسلامية حتى سقوط بغداد، هذا مع ملاحظة أن ما قبل الإسلام يدرس تمهيداً لدراسة تاريخهم في الإسلام.

ولتأكيدنا على هذه الفترة أسباب، منها؛ أنها فترة تكون فيها البلاد العربية وحدة سياسية ثقافية، أو ثقافية على الأقل، بالرغم من وجود التجزئة، سياسية أو غيرها. وفيها شعر سكان البلاد العربية بروابط الإسلام واللغة العربية والثقافة المشتركة وهي روابط قوية متينة على الرغم من كل عقبة. ومنها أن هذه الفترة على علاقتها هي فترة سيادة العرب والمسلمين وهي فترة الإنتاج الحضاري والتقدم الفكري وهي فترة يسودها الطابع الديني. ولها ميزاتها الخاصة المشتركة في المجتمع والسياسة والأخلاق.

وقد اشتركت في تكوين تاريخ هذه الفترة شعوب غير عربية، نخص منهم الفرس والترك بالذكر. ولكن الدولة كَوْنها العرب، ودينها السائد والمنظم لحياتها هو دين النبي العربي، ولغتها هي اللغة العربية، والشعب الفعّال فيها سياسياً وثقافياً هو الشعب العربي. كما أن العرب خلقوا الجو الموحد والبيئة المناسبة لنمو الحضارة المشتركة. ومع هذا فللشعوب الأخرى أهميتها ودورها الذي هو مثل لما للتعاون والجو الحر من أثر مهم في نمو الحضارة وفي ازدهارها.

ولكي نضمن هذا التوجيه في تدريس التاريخ العربي نرى من الواجب على مدرسي التاريخ أن يتفهموا الأسس التالية، ويحاولوا جهدهم تطبيقها عند تدريسه:

أولاً: تاريخ الأمة العربية

من الضروري أن يدرس التاريخ العربي باعتباره تاريخ أمة متصل الحلقات وليس تاريخ أسر تعاقبت على الحكم. وإذا ما درسنا التاريخ العربي على هذا الأساس فإننا سنحقق عدة أمور، أهمها:

- يفهم الطالب أن الأمة هي التي تكون التاريخ وأن الشخصيات التي تلعب الأدوار في تاريخها - على عظمتها أو خبثها - هي نتاج وضع الأمة وظروفها، وفي هذا يكون الطالب أقرب إلى فهم سر تطور تاريخ أمته، ويتجنب الكثير من

الأحقاد والنفرة التي تتولد عن دراسة التاريخ حين يدرس تاريخ أسر وعوائل.
ثم إن دراسة التاريخ في ضوء الأسر يفقده وحدته وانسجامه، وينسى الطالب أن هذا تاريخ أمته في سيره. فبدل أن يرى الصورة كاملة يرى أجزاءً مبتورة.

- كما أن هذه الطريقة أقرب إلى الروح العلمية من طريقة التجزئة. ولتوضيح ذلك نبين أن دراسة التاريخ العربي على أساس أنه تاريخ الراشدين وتاريخ الأمويين وتاريخ العباسيين يجعل الطالب لا يفكر إلا بالراشدين أو بالعباسيين. فهو يمجّد دور الخلفاء الأتقياء وهو يستنكر أو يستغرب كثرة الأعاجم في العصر العباسي ويلوم الخلفاء العباسيين على ذلك، أو ينسب إلى كل جماعة أشياء لا تكون من صنعها بل نتيجة ظروف سابقة. وهو يكيل اللوم للأشخاص ناسياً الاتجاهات العامة.

إلا أنه عندما يدرسه كتاريخ أمة يرى أن عصر الراشدين نتيجة تعاليم النبي (ﷺ) الجديدة القريبة التأثير، ويلحظ ثورة الروح القبلية والعصبية العربية بين الناس في وسط ذلك العصر فيفهم الفتنة الأولى التي أدت إلى مقتل عثمان، وما تلاها في ضوء ذلك، ويرى مجيء الأمويين نتيجة طبيعية لاستعلاء التيار القبلي. ويرى العصر الأموي على عروبه عصر نزاع بين الاتجاه القبلي والاتجاه الإسلامي الداعي إلى المساواة بين المسلمين، ثم يرى تعاظم نفوذ الموالي في العصر الأموي، ويرى في تقريبهم وإشراكهم في الدولة أمراً تقتضيه الظروف والأوضاع، ويرى أن الأمة أصبحت إسلامية بانتشار الإسلام لا عربية إسلامية كما كانت زمن الراشدين. ويرى إشراك غير العرب في الحكم أمراً منتظراً، ويرى سياسة العباسيين نتيجة طبيعية لتغير ظروف الأمة، ثم يرى فشل هذا الاشتراك نتيجة ثورة الروح القومية في شعوب الدولة العباسية لدرجة تعلقوا على قوة الأثر الديني. وهكذا يرى الطالب تطور الأمة بوضوح ويفهم أسرار نموها في استعلائها وفي انهيارها.

ثانياً: إنماء الروح العربية وخلق الثقة في نفوس الطلاب

يجب أن يدرس التاريخ بروح توجيهية دون إغراق، وأن يكون الاتجاه نحو خلق نوع من الشعور بقابلية هذه الأمة على الإنتاج والتقدم، وتقوية الروح العربية في نفس الطالب. وبذلك تتكون عنده الثقة بقابلية هذه الأمة على النهضة والتقدم فيخدم أمته ويحترم نفسه، وهذا يتم بالتأكيد على نواحي الإنتاج الحضاري، وبتوضيح دور الأمة العربية في نمو المدنية العالمية وفي إنتاجها في هذا المضمار.

فالعناية بالحياة الثقافية وبمؤسسات العلم وتأكيد خدمات العرب في الكيمياء والطب والرياضيات والفلك، وتوضيح تنظيماتهم البلدية والتقدم الاقتصادي يحقق

هذا التوجيه. فكم تترك من تأثير في نفس الطالب حين تفهمه أن العرب كانوا المنظمين الأولين للمصارف وما يتصل بها من معاملات مالية؟ وأنهم أنشأوا أعظم المعاهد والجامعات في العصور الوسطى، وأنهم ساروا خطوات بعيدة في الطب فانتبهوا للأوبئة ولطرق العدوى واستعملوا فن التشريح بمهارة، وأنهم ساروا خطوات بعيدة بالكيمياء والجبر والمثلثات حتى جعلوها علوماً عامة؟

ثالثاً: صحة المعلومات التاريخية (الروح العلمية)

ويساعدك في تحقيق هذا التوجيه الوقوف عند مواقف البطولة والتضحية والمثابرة على العمل في مختلف حقول الحياة، فأنت ترى في شخص الرسول (ﷺ) وأعماله ومآثره مثلاً رائعاً للطالب، وتستطيع أن تسهب في وصف أثر الإسلام في حياة العرب وفي رفع مستواهم الخلقي والأدبي وفي توحيدهم والنهضة بهم. وفي ذلك فائدة تفوق كثيراً تأكيد تفاصيل معركة الخندق أو حصار خيبر.

ويجب أن تكون المعلومات التي يعطيها المدرس صحيحة سالمة الأسس، خالية من التهويلات، قريبة من الروح العلمية، فالتوجيه يكون قبل كل شيء في اختيار مادة الدرس وفي طريقة عرضها لا في الدعاية الجوفاء.

فمثلاً تستطيع في حديثك عن المنصور أن تظهره قاسياً فتاكاً بخيلاً حين تؤكد بعض نواحي سيرته، كأن تشير إلى فتكه ببعض رجال الدولة والثوار، وإلى جمعه للمال وعدم إنفاقه على الشعراء ومن يباه به الناس، وتستطيع من ناحية أخرى أن تظهره سياسياً قديراً وإدارياً حازماً يسير على سياسة مالية مستنيرة، بأن تؤكد أنه وضع مصلحة الدولة ووحدتها فوق كل اعتبار، وأنه كان يراقب وزراءه وعماله ليقفل من جشعهم ومطامعهم، وأنه كان لا ينفق المال إلا لضرورة إدارية أو سياسية ويرفه شعبه بإصلاحه لنظام الضرائب في العراق.

رابعاً: ضرورة فهم العقد التاريخية

ومن الضروري أن لا يمر البحث بصورة مستعجلة على العقد الاجتماعية والسياسية في تاريخنا تحنباً للقبل والقال، إذ إن هذه نقاط ضعف وخرج، يجب أن تعالج بكشفها وتحليلها وإرجاعها إلى أصولها، وتوضيحها بروح تاريخية مستنيرة لتفهم على حقيقتها، ولنجرد من الأغطية والتعاويد والترسبات التي رسخت فيها خلال العصور فبدلت حقيقتها البسيطة، وخلقت منها داء عضالاً للأمة يفتك بها ويولد لها أزمات لا تنقضي حتى تتجدد.

وفي التاريخ الإسلامي أمثلة كثيرة لمشاكل سياسية اتخذت مظهراً دينياً وقد نسي الناس أصلها وظنوها أموراً تتعلق بالدين والعقيدة، فساعدت على تشتيت الشمل وعلى فصم عرى الوحدة. وهي إن درست بعناية بانّت أصولها وظهر أن الظروف الموجبة لها زالت وأنها مسائل منتهية زالت مسبباتها، ويجب أن تزول بصورة بديهية نتائجها.

خامساً: تأكيد الاتجاهات والتيارات العامة

ولا يستحسن الوقوف على الشخصيات في عرض الحوادث ومناقشتها بل الأفضل أن تعرض الاتجاهات العامة ثم يبين أثر هذه الشخصيات خلال هذا العرض. فهذا بالإضافة إلى كونه أدق تاريخياً وأقرب إلى الصدق، فهو يخدم غاية أخرى مهمة وهي أنك تبين أن الأمة وما فيها من اتجاهات هي الكائن الاجتماعي الذي نتحدث عنه، وفي هذا تقليل من النزعة الفردية وتقوية لروح الجماعة، وإظهار للكيان الاجتماعي، وما أحوجنا كأمة ناشئة إلى ذلك.

ولتوضيح ذلك أذكر المثل التالي:

ينسب كثير من المؤرخين نشاط الحركة العلمية في خلافة المأمون إلى رغبة شخصية للخليفة في العلم، ويعزون حرصه على الفلسفة إلى رؤيا شاهد فيها الفيلسوف اليوناني أرسطو يحثه على تعلم الفلسفة. ولكن أين هذا من الظروف المحيطة والاتجاه التاريخي الموجب لتشجيع الحركة العلمية. فهناك نفوذ المعتزلة وسيادتهم وحاجتهم إلى الفلسفة والمنطق اليونانيين في جدلهم الديني، وفي كلامهم، مما يستوجب الإكثار من نقل المؤلفات اليونانية في هذين الموضوعين لدعم آرائهم والدفاع عنها. وهناك الجدل بين المسلمين وبين الزنادقة والطوائف الأخرى، والتجاء تلك الجماعات إلى الفلسفة والمنطق وحاجة المسلمين من علماء وجدليين إلى السلاح بأسلحتهم لمناقشتهم والرد عليهم. وهناك تقدم المجتمع الإسلامي في الحضارة واهتمامه بالعلوم كضرورة لازمة للتمدن وشعور الخليفة كفرد مثقف في هذا المجتمع بنفس الحاجة. وهناك شعور الناس بأهمية علم الفلك لوجود صلة - في رأيهم - بين حركات النجوم والكواكب وبين الحوادث الأرضية وحاجتهم إلى المؤلفات في هذا الموضوع ليستنبروا بها.

وهكذا نفهم تطور المجتمع ونذكر سير الحوادث، وبهذا فقط يتضح لنا كيف نجحت حركة الترجمة في عصر المأمون حين لم تنجح في السابق عندما حاول بعض خلفاء بني أمية كهشام بن عبد الملك تشجيعها لأنها كانت آنئذ تمثل رغبات فردية بينما أصبحت في زمن المأمون ضرورة عامة.

سادساً: التحليل والنقد

ولا يكفي أن يكون التاريخ وصفيًا يسرد الحوادث ويصف ما حصل بل من الضروري إعطاء شيء من التحليل بذكر المقدمات وتوضيح النتائج، وهذا يساعد على الوحدة والانسجام في البحث التاريخي، ويجعله ملاذاً شائعاً للطلاب، كما أنه يحقق غاية أخرى مهمة جداً وهي تربية ملكة النقد والتحري وحب الاطلاع عند الطالب.

فمثلاً يمكنك أن تسرد قصة حروب الردّة، وتروي ما هو مشهور عنها من أنها ثورة قبائل ارتدت عن الإسلام وخرجت على حكومة المدينة. ولكنك متى حاولت تحليل هذه الحركة وتمعن في المطالعة فيها تبين لك أن الرسول (ﷺ) لم يتسع له الوقت لنشر الإسلام في أنحاء الجزيرة كافة، وتبين لك كذلك أن مبادئ الإسلام لم ترسخ في نفس بعض من أسلم، وأدركت أن الردة حركة دينية سياسية وأن دوافعها مختلفة. فهناك أناس ثاروا لأنهم خضعوا سياسياً للرسول واعتبروا هذا الخضوع تعاقداً شخصياً مع الرسول (ﷺ)، فلما توفي لم يروا ما يسوغ بقاء سلطان المدينة عليهم، وهناك أناس دفعتهم العصبية القبلية إلى الثورة، فهم لا يفهمون ولا يقبلون أن يحكمهم أبو بكر وهو من غير قبيلتهم، فثاروا دفاعاً عن تقاليدهم القبلية السياسية. وهناك قبائل مسلمة ترى في دفع الزكاة ذلاً وخضوعاً، فهي غير مستعدة لدفعها وإن كانت مسلمة وترى ذلك مهيناً، فهي إذن تثور على واجب إسلامي وترى فيه معنى سياسياً وهو الخضوع للمدينة. وهناك قبائل وشخصيات طموحة ترى أن قريشاً سادت بنبوّة الرسول (ﷺ)، فيظهر فيها من يدعي النبوة ويريد السيادة على طريقة قريش ولا بد لها من الاصطدام بحكومة المدينة. وبذلك نفهم أن حروب الردة كانت لتوحيد الجزيرة سياسياً أولاً ولنشر الدين الإسلامي. وفي ضوء هذا تستطيع أن تفهم الحركة الثانية، وهي حركة الفتوحات، بشكل أتم مما هو مألوف، كما أنك تؤثر في تفكير الطالب وتثير فيه قابلية النقد وتشجعه على التفكير وتوسع أفقه.

سابعاً: التاريخ والعقائد الدينية

على المدرّس أن يوضح للطلبة أن موضوع التاريخ ليس موضوع ديانة أو عقائد وإن كل ما يتصل بالعقائد والديانة يجب أن يدرس في مواضيع أخرى غير التاريخ. فالتاريخ يتناول أعمال البشر وتصرفاتهم ولا يتصل بعلاقتهم بالله وصلتهم بالخالق إلا من الناحية التاريخية.

وإذا تحدث المدرّس عن أمور لها صلة بالعقائد كالفرق الدينية مثلاً، فإننا

نطلب إليه أن يعرض هذه الأمور بالصورة التي يفهمها أصحاب تلك العقائد، أي أن مهمته تكون عرض العقيدة أو الرأي من الناحية التاريخية حسب مفهوم أصحابه. فمثلاً إذا تحدث المدرّس عن المعتزلة فعليه أن يعرض آراءهم بالصورة التي يفهمها المعتزلة وكانوا ينادون بها، وبذلك ينقل آراءهم دون تعليق، وليس من شأن المدرّس مناقشة تلك العقائد لإصدار حكم عليها من حيث التخطئة أو التصويب، فهذا لا يتعلق بالتاريخ المدرسي، بل مهمته توضيح الأمور وإفهامها.

ثامناً: التاريخ وسيلة لفهم الحاضر في ضوء الماضي

وليتذكر المدرّس دائماً أنه لا يدرس مادة جامدة عن أمور ذهبت وانقضت، بل عليه أن يبين للطلاب أن التاريخ متصل الحلقات، وأن الوضع الحالي هو نتيجة تطورات الماضي، وأن فهم الماضي هو خير وسيلة لفهم الحاضر، فيسعى إلى ربط الماضي بالحاضر وإلى توضيح الصلة بين حياة الأمة في حاضرها وماضيها، خصوصاً في النواحي الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وبذلك يجعل الموضوع مفيداً ويقوي من رغبة الطالب في التاريخ وينمي فيه روح التساؤل ومحاولة معرفة جذور الوضع الحالي وأصوله بربطه بمقدماته ومهمداته.

وينتظر من المدرّس أن يجعل هدفه توضيح تاريخ هذه البلاد للطلبة وإفهامهم إياه بصورة حسنة، مع الإشارة إلى ما يتصل بهذا التاريخ من حضارات وأقوام بشكل يجعل الطالب يكوّن فكرة واضحة عن الإطار الشامل الذي يحيط بتاريخ بلاده.

وفي الحقيقة يصعب فهم تاريخ العرب ما لم توضح علاقته بتواريخ الأمم المحيطة بالبلاد العربية أو التي كانت وثيقة الصلة بها، كتاريخ البابليين والفرس والبيزنطيين لفهم بدء التاريخ الإسلامي، وكتاريخ العثمانيين لفهم تاريخ العرب في الفترة المظلمة والعصر الحديث.

تاسعاً: طريقة التدريس ووسائله

إننا نعتقد أن مدرّس التاريخ العربي كغيره من مدرّسي التاريخ لا يستطيع أن ينجز مهمته بموجب هذه التوجيهات التي اعتبرناها أساسية في تدريس التاريخ العربي ما لم يتخذ لذلك عدة كافية من الأمور والوسائل التي تسهل له مهمته كفهم مستويات طلابه وحسن استعمال الكتب المقررة ووسائل الإيضاح وغيرها. لذا نرى من الضروري أيضاً أن يتفهم المدرّس ما سنشير إليه فيما يلي من الوسائل التي تساعد في إنجازه واجبه:

١ - ضرورة فهم مستوى الطلاب

يجب للمدرس أن يحاول فهم مستوى طلبته في أول العام الدراسي وأن ينزل إلى مستواهم ويبدأ بذلك المستوى. وليس الغرض من هذا أن نطلب إلى المدرس أن يهبط بمادته وبدروسه، بل نريد منه أن يتأكد من نقطة الابتداء أو الأساس الذي يبنى عليه، فإن الابتداء في مستوى فوق مستوى الطلبة يمنع فهمهم له فإما أن يرتبك كل شيء أو أن يحفظوا ما يقوله بصورة ميكانيكية، والبداء بمستوى دون مستواهم يحط من مستواهم ويضيع قسماً من وقته ووقتهم دون جدوى.

ولذا وجب على المدرس أن يبدأ بمستوى ينسجم وقابلية الطلبة أول العام، ويتدرج في توسيع معلوماتهم ورفع مستواهم ليأخذهم في النهاية إلى المستوى الذي يقرره المنهج وروحية الموضوع.

ولأجل أن يحقق المدرس ذلك، فهو بحاجة إلى فهم نفسية الطلبة الذين يدرسهم، وإلى معرفة ميولهم جهد الإمكان، وأن يكون يقطاً فيستفيد من اختبارات كل سنة لتحسين طريقته للسنة التي تليها.

٢ - الاهتمام بأسئلة الطلاب ومناقشتها

وعلى المدرس أن لا يحاول فرض آرائه على الطلبة فرضاً لأن ذلك يقتل فيهم قابلية النمو والإبداع، بل عليه أن يشجعهم على التفكير وأن يتقبل أسئلتهم مهما كانت، وأن يحاول الإجابة عنها دون ملل أو استخفاف مهما كانت بسيطة. ولتحقيق ذلك يستحسن منه أن ينظم لهم بين الحين والآخر مناقشات فيما درسوه من مواضيع، وأن يحاول تشجيعهم على عرض الأسئلة، وعلى بيان رأيهم فيما يعرض عليه من أسئلة قبل أن يعطي بدوره الجواب المطلوب.

إننا لا نريد أن ننفي التوجيه، ولكننا نؤكد أن الآراء التي يعرضها المدرس يجب أن يقرن قبولها بالاعتناء.

٣ - العناية باللغة والأسلوب

ونطلب من المدرس أن يعنى بصورة خاصة بعرض مادته باللغة التي يستعملها أثناء ذلك. فالعناية بلغة الكلام مهمة ويجب أن لا تكون عامية بحال من الأحوال بل عربية فصيحة تتناسب في مستواها مع مدارك الطلبة ومستواهم.

ويستحسن منه أن يقدم التاريخ بشكل قصصي أو شبه قصصي في مرحلة

الدراسة الابتدائية، وأن يكون تسلسل المعلومات بشكل يعطي الطالب فكرة عن التسلسل الزمني للأحداث، وأن يكثر من اللجوء إلى وسائل الإيضاح في كل خطوة، ولا مانع من أن يقرب مفاهيم الحوادث والأوضاع بأمثلة حديثة أو قريبة يدركها الطالب.

أما في مرحلة الدراسة المتوسطة والثانوية فالأسلوب السهل للحديث مفيد أيضاً. ومنتظر من المدرس الإكثار من الأمثلة لتوضيح الآراء التي يعرضها أو الاستنتاجات التي يريد التوصل إليها، ولن تتم الفائدة بعرض الآراء والاستنتاجات دون توضيح لأنها تبقى حينئذ جوفاء لا تلبث أن تنسى بسرعة.

٤ - استعمال الكتاب المقرر

ولا نحبذ للمدرس قراءة الكتاب فقرة فقرة في الصف بل الأفضل أن يؤشر على بعضه ويطلب من الطلبة محاولة مطالعته وفهمه قدر الإمكان خارج الدرس. وعندما يكون المدرس ملماً بقابليات الطلاب فإنه يستطيع توضيح الغامض وإكمال الموجز، وبذلك يكمل مادة الكتاب من جهة ويثير الرغبة في نفوس الطلبة من جهة أخرى. ومما يساعد المدرس في هذه المهمة تشجيعه للطلبة على السؤال عما يستعصي عليهم.

٥ - ضرورة تنظيم خطة بتوزيع مفردات المنهج

ومن الضروري للمدرس أن ينظم محاضراته ودروسه، ويوزعها حسب خطة مرسومة منذ أول العام، بشكل يضمن إنهاء المنهج وتخصيص قسم من الوقت آخر السنة للمراجعة. وهذا يتم حين يعرف المدرس عدد ساعاته في السنة، ويوزع مواضيع المنهج على هذه الساعات لئلا يفرط في التفصيل في بعض المواضيع ويضيق به الوقت عن إنجاز أخرى. فكلما مرّ قسم من السنة أكمل الجزء المخصص لها، حتى إذا ما جاء وقت المراجعة يكون قد أنجز كل شيء فيناقش الطلبة فيما درسوه، ويتأكد من فهمهم للموضوع، ويوضح لهم المشكل أو الملتبس قبل الامتحان.

٦ - توجيه الطلاب في مطالعاتهم

وعلى المدرس أن يفهم الطلبة كيفية المطالعة، وكيفية الاستفادة من الكتاب المدرسي ومن غيره إن طالع كتاباً مساعداً أو كتاباً خارجياً. وهدفه أن يفهم الطالب أن التاريخ ليس مجموعة أسماء وتواريخ تحفظ بصورة ميكانيكية، بل الأمر عكس ذلك فلا يحفظ من التواريخ إلا القليل المهم الذي يساعد على فهم اتجاه

الحوادث التاريخية، ولا يحفظ من الأسماء إلا ما استقر في ذهنه دون مجهود لأن الأسماء المهمة تبقى في الذهن بتكرار ورودها.

وعليه أن يجذب للطالب التأشير على العبارات المهمة ويوضح له ذلك بالأمثلة، ليمرّنه على تمييز المهم من الثانوي، وليعبد له السبل لأخذ الملاحظات من الكتب التي يطالعها، وليشجعه على القراءة بإمعان، لأن الطالب لا يميز إلا حين يفكر، ومتى فكر تجنب الحفظ كبيغاء لا تعي ما تقول.

ومن المستحسن في المرحلة الثانوية أن يمرن المدرّس التلميذ على المطالعة الخارجية، بأن يشير على طلبته بين الحين والآخر مطالعة بحث مفيد في مجلة، أو قراءة فصل في كتاب أو مراجعة رسالة. كما أن تمرينهم على عمل المختصرات لما يطالعون أمر مفيد ومهم. ومن المستحسن كذلك أن يشجعهم على كتابة رسائل قصيرة في مواضيع لهم فيها رغبة خاصة، بأن يدلهم على بضعة كتب تبحث في الموضوع ويرشدهم إلى طريقة أخذ ملاحظات عنها كخطوة لكتابة الرسالة المطلوبة. وربما كان في قراءة هذه الرسائل في الصف على الطلبة الآخرين ومناقشتها من قبلهم فائدة للكاتب ولزملائه.

ولا بأس مبدئياً أن يشير المدرّس على طلبته بمطالعة روايات تاريخية تتعلق بموضوع دراستهم مثل روايات جرجي زيدان لسهولة مطالعتها ولفائدتها من جهة، ولأنها تساعد على تعويد الطالب على المطالعة.

٧ - الاستعانة بوسائل الإيضاح

كما أن من الضروري أن يستعمل المدرّس بعض وسائل الإيضاح، ومنها الخرائط التاريخية، ويجوز الاستعانة بالخرائط الاعتيادية بدلها لتبيان الكثير من النقاط كالمعارك الحربية والموقع الجغرافي للبلاد وطرق التجارة. ومنها زيارة المتاحف والآثار لأنها صورة حية لفترات التاريخ وهي خير عامل على توضيح الموضوع وتأكيد بعض نواحي الحضارة.

ومن المناسب أن يشجع المدرّس الطلبة على تمثيل روايات تاريخية في بعض المواضيع التي يدرسونها مستهدفاً تلك النواحي التي تربي الكرامة والثقة في نفوسهم. كما أنه بذلك يبيئ لهم وسيلة محبة من وسائل الإيضاح.

ومن المفيد لتيسير ذلك أن يأخذ المدرّس طلبته لمشاهدة الروايات التاريخية التي تتصل بموضوعهم سواء أكانت مسرحية أم سينمائية.

٨ - ضرورة شرح العلاقة بين التاريخ وغيره من المواضيع

وعلى المدرّس أن يربط بين موضوعه والمواضيع التي تتصل به اتصالاً وثيقاً. فيجب أن لا يغرب عن باله الصلة الوثيقة بين التاريخ والجغرافية وأهمية الجغرافية في تطور التاريخ وفي أحداثه من جهة، وفي توضيح مسرح الحوادث التاريخية من جهة أخرى، ومن الضروري أن يكون تعاون بين منهجي الجغرافيا والتاريخ، وبين مدرّسي الموضوعين، كما أن موضوع تاريخ الأدب قد يكون مساعداً على فهم التاريخ الفكري والثقافي، ومن المفيد أن يكون اتصال بين الموضوعين في الفترات التاريخية.

وقد يستطيع مدرّس التاريخ الاستفادة من بعض ما يدرسه الطلبة في موضوع (المدنية) لتوضيح بعض المواضيع التاريخية. ومن اللازم للمدرّس أن يوسع معلوماته بالمطالعة في المواضيع التي يدرّسها وأن يرجع إلى أمهات الكتب اللازمة لذلك، وأن يحاول تتبع البحوث ومعرفة ما يستجد من آراء وما يصدر من كتب. فأفة التاريخ جهود البحث وإعادة المدرّس إلى مادته التي يدرّسها كل سنة بصورة ميكانيكية، إنما ينتظر منه أن يتطور في معلوماته وأن يزيد في ثقافته بصورة مستمرة. فالدرس لا يكون على الطالب وحده بل ذلك من واجب المدرّس أيضاً، وخير المدرّسين من كانوا تلامذة ومدرّسين في آن واحد.

٩ - العناية بمكتبة المدرسة

ويجب أن تكون في كل مدرسة نواة مكتبة تاريخية تحوي أهم الكتب التي يحتاج إليها المدرّس لتحضير محاضراته بصورة مقبولة. هذا إضافة إلى الكتب التي يسهل على الطالب مطالعتها والاستفادة منها. فمن الصعب على المدرّس أن يقتني كل ما يحتاج إليه من كتب، وقد تكون المشكلة أعقد وأمر إذا كان المدرّس في منطقة يصعب فيها الحصول على الكتب عن طريق الشراء أو غيره.

أما صعوبة الطالب في اقتناء الكتب فهي ولا شك أعظم من صعوبة المدرّس - في حالات خاصة - سواء أكان من الناحية المالية أم من ناحية الاختيار.

لذا كانت المكتبة أول أساس لتدريس التاريخ وعرضه بصورة منظمة، ووسيلة مهمة لتنمية روح البحث والتتبع لدى الطلبة في المرحلة الثانوية.

هذه ملاحظات نرجو أن تنير بعض الطريق ولا شك أن ملاحظات المدرّس وشعوره بمسؤوليته ورغبته الصادقة في موضوعه أكبر الأثر في النجاح.

الفصل الثاني

ما ساهم به المؤرخون العرب
في المئة سنة الأخيرة
عن الدولة العباسية حتى سنة ٣٣٤هـ^(*)

(*) نشر في : محمد توفيق حسين [وآخرون]، ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي وغيره، أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية (بيروت : الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، ١٩٥٩).

أولاً: اتجاهات وآراء

إن عنوان محاضرتي بتحديد هذه واضح في دراسة التاريخ السياسي وتناول فترة مهمة من التاريخ العباسي. ولكنه قلق حين ننظر إلى النواحي الحضارية لصعوبة تطبيق مثل هذا التحديد على دراسة الحضارة. ومن المتعذر أن نقصر حديثنا عما «ألفه المؤرخون العرب... من دراسات في التاريخ العربي» على الجانب السياسي وحده. ولذا فإنني سأشير إلى أهم المؤلفات في الحضارة - رغم إدراكي بأن هذا يؤدي أحياناً إلى تداخل مع فترات أخرى - مع توخي الدقة والتحديد قدر الإمكان.

أما تقدير قيمة هذه المؤلفات، فأمر عسير يدخل فيه عنصر ذاتي ونظرة خاصة، ويتطلب سعة وعمقاً أكثر مما أستطيعه. هذا إلى أنه يتطلب وقتاً أكثر مما يتيسر لي. وقد يكون من الأفضل إعطاء فكرة عن الخطوط الرئيسية والإطار العام للمؤلفات التاريخية الآن، وترك التفاصيل إلى دراسة أخرى.

١ - إن الكتابة عن العباسيين منذ بدء حركتهم حتى الغزو البويهي تكون صفحة متواضعة من الحركة الثقافية وتعكس شيئاً من تطور الفكر عامة وتطور الفكر التاريخي بصورة خاصة.

وإذا كانت الكتابة التاريخية تتصل اتصالاً وثيقاً بالوعي العام وبالنهضة الثقافية، فإنها من جهة أخرى تعكس التفاعل الفكري بين الآراء والنظرات الموروثة، وبين الآراء والأفكار الغربية والشرقية الحديثة.

واستعراض المؤلفات التاريخية بصورة عامة يشير إلى أن دراسة هذه الفترة من ناحية سياسية وحضارية نالت قسطاً ملحوظاً من العناية، فهي فترة ازدهار الحضارة الإسلامية واتخاذها طابعها المميز، وهي فترة «العصر الذهبي» بنظر الأجيال التالية وفي الخيال الشعبي، ومن المنتظر أن يتجه الفكر إليها في بحث التاريخ العربي الإسلامي.

وفي هذه الفترة بالذات قرن العصر الذهبي بالرشيد وببغداد، ولن نتساءل من ناحية تاريخية عن مدى دقة هذه النظرة، فإنها ما تزال شائعة، وقد لعبت ألف

ليلة وليلة والقصص الشعبي دوراً كبيراً في ذلك، حتى صارت بغداد الرشيد رمز العصر الذهبي، ومن هنا نفهم الكثرة النسبية للمؤلفات عن عصر الرشيد وعن بغداد، وخاصة إذا قورنت بما كتب عن موضوعات أخرى.

٢ - ويبدو أن دوافع الكتابة التاريخية متباينة بالنسبة إلى فترتنا. ولعل أولها وأهمها الوعي العربي ونموه المتزايد، والشعور بأهمية التاريخ في التكوين الوطني وفي النهضة. فقد نمت فكرة إحياء التراث، واتجه الاهتمام إلى نشر الصفحات اللامعة من تاريخ العرب لبعث الثقة في النفوس ولتقديم حافز للسير إلى الأمام. وكان طبيعياً أن يخصص التاريخ العباسي في فترتنا هذه باهتمام وعناية.

ورافق ذلك الشعور بأهمية الحضارة وضرورة بحثها باعتبارها خير ما تنتجه الأمم، ولصلة بعض جوانبها، كالفقه، بحياتنا الحاضرة مما دفع إلى العناية بدراساتها في عصورها المشرقة.

وكانت صلة المؤلفين أحياناً بقطر معين سبب عناية البعض بتاريخه. وهذا يصدق بصورة خاصة على فترات سابقة أو لاحقة، ومع ذلك فإنه لا يخلو من أثر في بعض المؤلفات عن هذه الفترة، وخاصة عن بغداد.

وهناك الحاجة إلى وضع كتب دراسية وخاصة للدراسة الجامعية، وكان لهذه الحاجة أثر في وضع كثير من المؤلفات، سواء أكانت تواريخ عامة أو دراسات خاصة بالعصر العباسي. ويقابل ذلك الرسائل الجامعية - التي لم ينشر بعضها حتى الآن - والتي يتناول قسم منها جوانب من تاريخ هذه الفترة.

ولكتابات المستشرقين أثر سلبي أو إيجابي في الدفع إلى الكتابة. فقد كتب البعض للرد عليهم، (الإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد علي مثلاً)، وكتب آخرون عن جوانب أهملها المستشرقون وهي بنظرهم مهمة. وكتب آخرون في موضوعات معتمدين على جهود المستشرقين (مثل الإلحاد في الإسلام لعبد الرحمن بدوي).

ويمكننا أن نضيف إلى ما مر الميول العلمية والرغبات الفردية، وكذا الشعور بأهمية التاريخ في الثقافة العامة. وربما كانت النقطة الأخيرة سبب ما ظهر في السلاسل المبسطة (بغداد لطفه الراوي في سلسلة اقرأ، هارون الرشيد لأحمد أمين في سلسلة الهلال، وهارون الرشيد لعمر أبو النصر).

٣ - وتأثرت الدراسات التاريخية بالمنهج التقليدي في كتابة التاريخ كما تأثرت بمنهج الدراسة الحديثة. ويمكننا أن نقول مبدئياً إن أثر الفكر الحديث

يتمثل في بحث نواح معينة كالنواحي الحضارية، كما يتمثل في طرق معالجة بعض المواضيع.

وتبدو المناهج التقليدية في أسلوب الكتابة. ففي تواريخ المدن نجد المقدمة التاريخية الطبوغرافية وتراجم العلماء تكوّن هيكل الدراسة (كما في أخبار بغداد لمحمود شكري الألوسي، وتاريخ سامراء لذبيح الله المحلاتي). وفي التاريخ العام نراها في سرد الحوادث على السنين يعقب ذلك تراجم رجال حسب الوفيات (مثل تاريخ العراق بين احتلالين لعباس العزاوي) ولم أجد تطبيقاً لهذا في فترتنا.

ويبدو أن ما كتب في التاريخ العباسي يمثل مزيجاً من الوجهتين التقليدية والحديثة، ويظهر في درجات بالنسبة إلى الصلة بالمنهج الحديث. فهو يتفاوت بين سرد للتاريخ على توالي الخلفاء دون إشارة إلى مصدر ودون تحليل (مثل دول الإسلام لمنقربوس)، ودراسة بضوء الاتجاهات وتقسيم للتاريخ على أساس ذلك (التاريخ العباسي لشاكر مصطفى)، ويتدرج بين عرض للمعلومات دون إشارة إلى المصادر (الخضري مثلاً) وبين ذكر المصادر أو بعضها في نهاية الكتاب (عصر المأمون لأحمد فريد رفاعي) وبين ذكر المصادر جملة أو تفصيلاً في هامش كل صفحة.

وقد جاء التأثير الحديث من مناهج المستشرقين ودراساتهم ومن كتب الثقافة العامة. وربما كان هذا سبب نوع من التخلف في دراسة التاريخ الإسلامي إذا قورن بدراسة التاريخ الغربي ومناهجه. ذلك لأن الاستشراق في أساليبه ما يزال متخلفاً بالنسبة إلى الدراسات التاريخية الأخرى، كما أن ناحية التخصص لم ترع بدقة في الاستشراق أحياناً، إذ إن البعض أجاز لنفسه دراسة نواح مختلفة مثل تاريخ الأدب والفقه والنواحي الاجتماعية والاقتصادية، وكل ناحية منها تتطلب نوعاً من التخصص.

ويهمنا أن نرى ما تنطوي عليه الكتابات التاريخية من نظرات تاريخية إن وجدت، وأن ننظر أسلوب الكتابة التاريخية.

أما ناحية الأسلوب، فيجلب انتباهنا أن المادة الأولية من مصادر تاريخية وأدبية لم يتناولها النقد والتمحيص بدرجة تذكر، بل إن النصوص نفسها تشكو من الأخطاء والتحريف. كما لم تدرس التيارات والدوافع التي تأثرت بها مصادرنا الأولية، ومعنى ذلك وقوع التأليف الحديثة بصورة غير مقصودة تحت تأثيرها. ونحن بأمس الحاجة إلى دراسة نشأة علم التاريخ وتطوره عند العرب، دراسة تاريخية نقدية، وإلى تثبيت النصوص بصورة وثيقة.

ويتباين الكتاب في مدى استفادتهم من المصادر الأدبية، بين استفادة محدودة ونحوال واسع. ولكن الاستفادة من الكتابات والنقود وأوراق البردي ونتائج الحفريات الأثرية ما تزال مهمة ولم تدرك أهميتها بعد.

وبعد هذا نلاحظ عدم استيفاء المصادر كما يلزم، فالنظرة السائدة، كما يبدو، هي الرجوع إلى كتب التاريخ العامة المعروفة وكتب التراجم والطبقات أحياناً، أما الكتب التي تعتبر من الأدب (ككتب الجاحظ) ودواوين الشعراء، وكتب الفقه والفتاوى، وكتب الجغرافية والرحلات، وكتب القصص التاريخي الدقيق (مثل كتب التنوخي) فإنها ندر من حاول الاستفادة منها، رغم أنها تحوي مادة تاريخية مهمة لا تتوفر في غيرها.

٤ - ولننظر إلى الأفكار التاريخية التي تتخلل المؤلفات الحديثة. فقد حدث تحول عن الأفكار التاريخية الموروثة. فمؤرخونا القدامى كتبوا التاريخ ليعبروا عن فكرة «الأمة» وأهمية تطورها التاريخي تعبيراً عن المشيئة الإلهية، أو ليظهروا وحدة الرسالات، أو ليقدموا مثلاً في السلوك والإدارة، أو ليسجلوا حياة العلماء والناهين والمحدثين لصلتهم بدراسة الحديث والتشريع والأدب، أو ليعرضوا حوادث إقليم وتاريخ مدنية، أو ليقدموا أخباراً تتصل بحزب أو بوجهة سياسية.

أما الأفكار التاريخية الآن فقد أصابها تطور واضح. نعم توجد مؤلفات تجعل محورها الأمة أو الإسلام، ولكن من الواضح أن فكرة الأمة بمفهومها البشري لا الديني حلت محل تلك النظرة، فأصبحت الأمة بالمفهوم الثقافي (أو غيره) هي محور التفكير والكتابة، ومن هنا نرى التركيز على تاريخ العرب، (تاريخ العرب لفيليب حتي والإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد علي). وهذه الظاهرة سائدة حتى في المؤلفات التي تحمل اسم الإسلام (تاريخ الإسلام السياسي لحسن إبراهيم حسن والتملن الإسلامي لرجي زيدان).

ثم إن فكرة الوطن، وهي فكرة حديثة، ومثلها فكرة الدولة، كانت أساساً آخر للكتابة التاريخية، سواء أكان ذلك في مؤلفات تتعلق بإمارات محلية أو بتقسيم التاريخ العام.

وهناك فكرة قديمة حديثة وهي تأريخ فترة ما حول حكم خليفة، والجديد في هذا هو التمهيد للفترة وتناولها من جوانبها المختلفة (كما في هارون الرشيد لعبد الجبار الجومرد). وقد تكون الخطة أكثر إبهاماً كما في عصر المأمون لأحمد فريد رفاعي الذي يتناول العصر الأموي والفترة العباسية حتى إلى ما بعد المأمون،

حيث يتعذر ملاحظة أية فكرة تاريخية رغم أن جلّ الدراسة يتناول فترة الخليفة (المأمون) من النواحي العامة والثقافية.

هذا وهناك تواريخ المدن. وهنا نجد جنب الطريقة الموروثة نظرة حديثة في بعض الدراسات حيث تقتصر الدراسة على الناحية الطبوغرافية والتطور التاريخي المعماري (دليل خارطة بغداد المفضل في خطط بغداد قديماً وحديثاً لأحمد سوسة ومصطفى جواد) أو تتناول التطور العام من كافة نواحيه (بغداد مدينة السلام لظه الراوي).

وتظهر الأفكار التاريخية الحديثة في مجالات أخرى. فلم تعد الدراسة التاريخية تقتصر على سرد الحوادث العامة بل شملت النظرة التاريخية تاريخ الحضارة، وكان كتاب حضارة الإسلام في دار السلام^(١) - الذي يعطي صورة شاملة للعصر العباسي الأول بين المنصور والرشد - باكورة ممتعة في هذا الاتجاه.

ونمت هذه النظرة حتى اتجهت إلى تأكيد الحضارة وإعطائها أهمية خاصة. وهذا يفسر ظهور مؤلفات عديدة خاصة بالحضارة أو بجوانب منها (ولزidan سبق وأثر في ذلك). ومع أن هذا التحول نتج من التأثير بالفكر الحديث، إلا أنه له ما يسنده، فدراسة الحضارة تتصل بالنظرة الواعية إلى الماضي، كما أن دراستها تساعد على فهم بعض أوضاع الحاضر.

وهنا ترد فكرة قديمة حديثة وهي أن الكتابة التاريخية يمكن أن تساعد في فهم الحاضر. وهذا ينطبق على ما بعد العصر العباسي بالدرجة الأولى، ويفسر ظهور بعض الدراسات التي تتناول الفترات الأخيرة من تاريخ البلاد العربية، ومع ذلك فإنه يتمثل في بعض الدراسات عن الفترة العباسية (مثلاً، ري سامراء في عهد الخلافة العباسية لأحمد سوسة).

ولكن هل أثرت الفلسفات التاريخية الحديثة في كتابة التاريخ؟ وهنا يبدو أن الأثر محدود، لأسباب منها موروثة ومنها ناشئة عن وجود فجوة بين دراسة تاريخنا والدراسات الأوروبية. فالحركات الاجتماعية الكبرى التي تكونت نتيجة جهود مشتركة طويلة، كالدعوة العباسية والدعوة الإسماعيلية، ما تزال تنسب إلى أفراد كأبي مسلم الخراساني وعبد الله بن ميمون القداح، وهذه نظرة موروثة من المصادر الأولية. والنظم الإسلامية تدرس مثلاً وكأنها دون حياة، فلا نرى أولياتها ونموها لأن

(١) جبل نخلة المدور، حضارة الإسلام في دار السلام (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٣٢).

هذه الوجهة لا تجد أي التفات في المصادر الأولية. ودراسة الحضارة ما تزال تسند في الغالب إلى الفترات السياسية، مما يفقدها جانبها الأساسي وهو التطور والاستمرار ويعطي صورة مشوشة لبعض الفترات كالقرن الأول الهجري. ولكن نظرة الاتصال الثقافي والنمو الحضاري بدأت تظهر، وكتابات أحمد أمين أثر مشكور في ذلك.

وبعد هذا فإننا نجد مؤلفات تعكس نظرات وفلسفات تاريخية حديثة.

لقد أدرك البعض أهمية الأوضاع الاقتصادية وأثرها في الحياة العامة. فهناك من درس جوانب معينة كنظام الضرائب، لأهميته الذاتية أو لأثره في فهم بعض الثورات (الخراج والنظم المالية في الإسلام حتى منتصف القرن الثالث الهجري لمحمد ضياء الدين الرئيس، والنظم الإسلامية لعبد العزيز الدوري) وهناك من درس الأوضاع الاقتصادية في فترة معينة لإظهار أهميتها ولبیان أثرها في التطورات العامة (التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة لصالح العلي، وتاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري لعبد العزيز الدوري). وهناك من حاول تفسير التطور التاريخي والحركات الاجتماعية بضوء العامل الاقتصادي (من تاريخ الحركات الفكرية لبندلي جوزي).

وحاول البعض دراسة الحركات الاجتماعية بضوء الظروف المحيطة بها، اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية، وإخراجها من النطاق الموروث الذي يعتبرها مجرد هرطقات أو ثورات سياسية. ومن أمثلة ذلك دراسة حركات الخرمية وثورة الزنج والحركة الإسماعيلية وإخوان الصفا (الدوري، محمد كامل حسين، السامر، بندلي جوزي). ويلاحظ فيها الانتباه إلى النواحي الاجتماعية الاقتصادية.

واتجه البعض إلى تطبيق «النظرة الشاملة» في دراسة التاريخ، وذلك بتحليل التاريخ الإسلامي بضوء التيارات الكبرى التي تؤثر فيه، والنظر إلى الحوادث باعتبارها مظاهر للتيارات والاتجاهات الرئيسية. وهذه محاولات تتصل بفلسفة التاريخ الإسلامي. ومن أمثلة ذلك تحليل الفترة العباسية (حتى سنة ٣٣٤هـ) بضوء الاتجاهات المختلفة سياسية، اجتماعية، اقتصادية، فكرية، بصورة تظهر تشابكها وتأثيرها المتبادل لكشف التطورات الهامة (دراسات في العصور العباسية لعبد العزيز الدوري، المقدمة) وهذا نوع من التفسير الشامل للتاريخ.

وتنعكس في بعض الكتابات التاريخية وجهة هذا العصر في التشديد على الشعوب لا الأمراء. فالذين بحثوا الحياة الاجتماعية والاقتصادية والحركات العامة أكدوا هذه الناحية، وبعض من درس التاريخ العام حاول أن يعطي فكرة موجزة

عن الخلفاء لينصرف إلى نواحي الحياة الأخرى من حياة حزبية إلى ثقافة إلى مالية إلى إدارة (مثل حسن إبراهيم حسن، أحمد شلبي)، أو تخلى عن تجزئة التاريخ على أساس الخلفاء، واستعاض بفترات ليدرس الاتجاهات فيها بصورة أفقية (في التاريخ العباسي لشاكر مصطفى). وقليلون تطرقوا إلى حياة العامة مثل الظرفاء والشحاذين (المنجد) والأصناف والحرف (الدوري) والفتوة والفتيان (مصطفى جواد). ولكن هذه المحاولات ما تزال تنتظر الكثير من ناحية الفكرة لا الشكل.

٥ - ولا بد أن نشير إلى بعض الثغرات في الدراسة التاريخية. وأول ما نلاحظه قلة التحليل والتقد في معالجة المشاكل التاريخية، إذ يندر من يأتي بآراء جديدة أو بوجهات جديدة وتكاد تكون الآراء معادة في أكثرها، بل إن المعلومات نفسها تتكرر في بعض التأليف بشكل ممل أحياناً. وإذا كنا نشكو من عدم استيفاء المصادر الأولية في الدراسة، فإننا نلاحظ قلة الاستفادة من المؤلفات الحديثة.

ثم إن مناهج البحث التاريخي ما تزال في طور التكوين لحداثتها ولقلة من توفر عليها. وحين ننظر إلى ما كتب في مصطلح التاريخ أو في مناهج البحث التاريخي - وهو قليل - نجد أنفسنا نتعثر بين مصطلح الحديث وبين منهج البحث في التاريخ، التاريخ الأوروبي، ولا نرى محاولة تذكر لوضع مناهج بحث ثلاث مقتضيات التاريخ الإسلامي.

ويلاحظ في الدراسات الحضارية أن جلها اتجه إلى النواحي الفكرية، ناهيك عن الأدبية، أما النظم فكان نصيبها من العناية محدوداً لصعوبة بحثها ولأن أهميتها تاريخية صرفة في الغالب. وكان نصيب النواحي المالية والاجتماعية أقل من غيرها لحداثة الاهتمام بها ولضرورة التوسع في مفهوم المصادر الأولية، عند دراستها، بشكل خاص. وتبدو أساليب البحث قلقه بصورة خاصة في هذه النواحي لعدم وضوح الوجهة التاريخية من جهة، ولدراستها منفصلة عن جوانب الحياة الأخرى. ويبدو لي أن دراسة أي جانب حضاري تتطلب فحص الجذور والأوليات مبدئياً، ثم ملاحظة دور مختلف المؤثرات، داخلية وخارجية، وتتبع مراحل التطور. ويلزمنا أيضاً أن نلاحظ الترابط الموجود بين النواحي المختلفة والتأثير المتبادل بينها. فدراسة علم التاريخ عند العرب مثلاً تتطلب ملاحظة تطور علم الحديث، والتطور الأدبي، والالتفات إلى الآراء السياسية السائدة والتيارات الحزبية والاجتماعية. ودراسة التطور الاجتماعي لا يمكن أن تكون أدبية ولا بد من ملاحظة التطورات العامة، اقتصادية وفكرية وسياسية، والرجوع إلى العقائد والآراء الاجتماعية وحتى الخرافات والأساطير.

وأخيراً نذكر أن تاريخنا بحقائقه وقصصه ما يزال يلعب دوراً كبيراً في حياتنا وفي كثير من الاتجاهات الفكرية والاجتماعية السائدة. فنحن حين نبحث موضوعاً نتحسس في الغالب بمشاكله، وقد تكون لنا أفكار وآراء شائعة عنه. وقد يكون في هذا ما يدفع إلى الاهتمام بالتاريخ، ولكنه من جهة أخرى يترك أثره سلباً أو إيجاباً في كثير مما يكتب وقد يعرقل سير البحوث التاريخية.

ثانياً: الدعوة العباسية

سأتناول مشكلة الدعوة العباسية، وهي الحركة التي أنهت السلطان الأموي وجاءت بالدولة العباسية، لأتخذ منها مثلاً يبين سوية بعض المؤلفات وأساليبها.

وهي أول حركة شاملة تشتبك فيها المبادئ الدينية والأهداف السياسية والدوافع الاجتماعية، وتتغلغل جذورها في صميم الأوضاع التي كانت تكتنف مجتمعات الخلافة.

وقد نجحت في ضم جل عناصر التذمر، وساهمت فيها جماعات من أجناس ومذاهب وأديان مختلفة بفضل تنظيماتها ووعودها وتقديرها للظروف.

ثم إن الكثير من الحركات والثورات الإيرانية في العصر العباسي الأول تتصل جذورها بالدعوة العباسية، مما يدل على أثرها في تاريخ القرن الثاني الهجري.

وبعد، فإنها امتدت فترة تناهز ثلث قرن بصورة سرية ثم علنية ثورية، وفي هذا ما يشعر بأهميتها وصعوبة بحثها.

وسأقدم عرضاً موجزاً لما نجده في المؤلفات التاريخية العربية الحديثة، ثم أعقب ذلك بعرض شامل للخطوط الأساسية للموضوع.

١ - الخضري^(٢). يبدأ بمعلومات عن البيت العباسي (العباس، عبد الله بن العباس، علي بن عبد الله وانتقاله إلى الحميمة، محمد بن علي)، ثم يتناول انتقال الخلافة في الراشدين إلى علي وخلافته، ثم الحسن ونهايته، ثم الفتنة الثانية، ويتدرج إلى حركة المختار ودعوته لمحمد بن الحنفية، وظهور الكيسانية ومجيء ابنه أبي هاشم. وترأس أبو هاشم حركة الكيسانية، وجاء أجله وهو يقيم بالحميمة عند علي بن عبد الله فأوصى إليه بالإمامة، فصارت الشيعة الكيسانية - وهي حركة شيعية

(٢) محمد بن عفيفي الباجوري الخضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة العباسية (القاهرة:

المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢١)، ص ٦ - ٣٦.

ثورية - بجانبه، ومن هنا بدأت فكرة الإمامة للعباسيين، وكان الدور الأساسي لمحمد بن علي، إذ رأى ضرورة الإعداد لنقل السلطة فأرسل الدعاة يدعون إلى ولاية آل البيت دون تسمية خوفاً على الإمام. ورأى محمد بن علي وأنصاره أن أفضل الأماكن للدعوة هي الكوفة مهد التشيع، وخراسان لأن الإيرانيين يفهمون فكرة الوراثة الشرعية ولأنهم يشكون من سوء معاملة بني أمية لهم. ثم يذكر تأليف «الجمعية السرية للدعوة»، وأنها بدأت زمن عمر بن عبد العزيز، واختار محمد علي (١٢) نقيباً و(٧٠) داعياً يأثمرون بأمرهم، وكتب لهم كتاباً يتبعونه (يقصد الوصية). وصارت الكوفة نقطة مواصلات، وخراسان محل الدعوة الحقيقي. ومرت الدعوة بفترتين، فترة الدعوة المحضة حين كان الدعاة يدورون بزي تجار ويدعون سراً وتنتهي هذه بمجيء أبي مسلم، ثم فترة استعمال القوة. ثم يورد بعض المعلومات عن سير الدعوة (من الطبري كما يبدو). ثم يذكر بعض الظروف المؤاتية ومنها انقسام البيت الأموي، والعصية القبلية في خراسان، ويشير إلى العصية القومية في خراسان. ويتحدث عن وفاة محمد بن علي ومجيء إبراهيم، واتصال أبي مسلم بالعباسيين وتعيينه لقيادة الحركة في خراسان سنة ١٢٩هـ. ويفصل في تدابيره العسكرية ومناوراته مع القبائل حتى دخوله مرو، ثم تقدم القوات العسكرية العباسية. ويذكر نهاية إبراهيم، ومجيء أبي العباس إلى الكوفة، وانتصارات العباسيين، ومحاولة الخلال نقل البيعة إلى العلويين وفشله، ثم البيعة لأبي العباس.

وهكذا يعطي الخضري خلاصة وافية دون ذكر مصادره، ولم يستفد من بحوث المستشرقين كما يظهر. وهو يصور تنظيم الدعوة وكأنه كامل منذ البداية، ولا يوضح الصلة بين أبي هاشم والعباسيين، ولم يتطرق إلى الغلو الذي تعود إليه الكيسانية، ويقدم الدعوة وكأنها حركة سياسية فلا يحاول تحليل الأوضاع الاجتماعية أو الاقتصادية ولا يتناول النواحي العقائدية.

٢ - وتناول أحمد فريد رفاعي^(٣) الدعوة العباسية بصورة موجزة. وهو يرى وجود دعوة عباسية مركزها الحميمة، ثم قويت بتنازل أبي هاشم زعيم الحزب الكيساني لمحمد بن علي على أثر سمه بإيعاز من عبد الملك، وبتنازله ثم توحيد حزبين قوين الحزب العباسي والشيعة الكيسانية. ثم يعود ليقول: إن العباسيين ألفوا «الجمعيات السرية» للدعوة، فاختار محمد بن علي ١٢ نقيباً و٧٠ داعياً يأثمرون

(٣) أحمد فريد رفاعي، عصر المأمون، ج ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧)، ج ١،

بأمرهم وكتب لهم كتاباً ليعملوا به. وبث الدعاة الدعوة سرّاً بزّي تجار حتى مجيء إبراهيم الإمام، فكتب مشايخ خراسان وأرسل أبا مسلم لرئاسة الحركة هناك (سنة ١٢٨هـ). ويشيد بعبقرية وإخلاص أبي مسلم، ويعتبر وصية إبراهيم المزعومة أساس خطته وأنه نفذها وأسرف في القتل. ويبين استغلال أبي مسلم للعصبية القبلية ونجاحه عسكرياً، وغفلة الأمويين إلى أن سجنوا إبراهيم وقتلوه. ثم مجيء أبي العباس إلى الكوفة ومؤامرة الخلال وفشلها والبيعة لأبي العباس.

وبهذا يجعل الدعوة العباسية نتاج عبقرية محمد بن علي ودهاء أبي مسلم. وهو لا يدخل في تفاصيل الدعوة أو خططها أو الأوضاع والظروف.

٣ - ويتطرق حسن خليفة^(٤) إلى الدعوة العباسية، فيعالج بإيجاز فرق الشيعة ويأتي إلى الكيسانية ويشير إلى انتقال الإمامة من أبي هاشم إلى عبد الله بن علي «وأنه عرفه أسرار الدعوة» وانتقال ولاء الكيسانية إلى العباسيين. ثم يبين البدء زمن عمر بن عبد العزيز في مركزي الكوفة وخراسان (كما جاء في الخضرى)، ويشعرنا بوجود النقاء الاثنى عشر والدعاة السبعين منذ البداية. ويشير إلى تكتم الدعاة ومطاردتهم في ولاية أسد بن عبد الله. ويذكر وصية إبراهيم لأبي مسلم (سنة ١٢٧هـ)، واستفادة هذا من العصبية القبلية وفتكه بالعرب. وما أورده لا يتعدى معلومات موجزة لا تشعر بأهمية الموضوع، كما في الخضرى، وهي بعيدة عن كل تحليل أو إدراك لطبيعة الحركة.

٤ - أما فيليب حتى^(٥) فيمس الموضوع مساً خفيفاً، فهو يذكر تدمير الخراسانيين لعدم تحقيق المساواة في المعاملة، ولشعورهم بماضيهم المجيد، ويذكر تعاون العباسيين والعلويين، والمشاكل الأخرى في الحكم الأموي والعصبية القبلية، ولكننا لا نرى أثراً للدعوة.

٥ - ويتطرق حسن إبراهيم حسن^(٦) إلى الدعوة بإيجاز. وهو يرى أن الحدث الهام هو انتقال الإمامة من الشيعة إلى العباسيين بعد أن دس سليمان علي أبي هاشم من سمّه، فخرج على الحميمة وأوصى لمحمد بن علي لأنه لم يجد بين العلويين من

(٤) حسن خليفة، الدولة العباسية قيامها وسقوطها (د.م.أ.: المكتبة الحديثة، ١٩٣١)، ص ٥ - ٢٩.

Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, (٥) 1963), p. 278.

(٦) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨)، ص ٢٦ - ٣٣. وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٤٥.

فيه الكفاية. وينسب تنظيم الدعوة إلى عبقرية محمد بن علي، وأنه وجد الكوفة وخراسان المكانين المناسبين، ويعطي نفس تفسير الخضري لذلك. ويبين أن محمد ابن علي وجه «أبا ميسرة» داعياً إلى الكوفة وثلاثة إلى خراسان أحدهم أبو عكرمة السراج، فاختار هذا النقباء (١٢) والدعاة (٧٠). وبعد أن يشير إلى دوري الدعوة، يفسر تأييد الخراسانيين للدعوة، برأي براون - وهو نظرية الحق الإلهي في الحكم وزواج الحسين من شهربانو بنت يزديجرد.

وبعد أن يذكر الغموض في أصل أبي مسلم يبين خطواته العملية في الاستفادة من العصبية القبلية ونجاح تدابيره العسكرية ونهاية الأمويين.

ومع أن الكاتب ترجم السيادة العربية لغيرلوف فان فلوتن^(٧)، واطلع على بعض كتب المستشرقين، إلا أن عرضه للدعوة لا يدل على شعور بخطورة أو تقدير لمحتواها الاجتماعي، حتى إنه لا يربط حديثه عن الدعوة بعرضه للأحوال الاجتماعية والاقتصادية التي تناولها في محل آخر.

٦ - وعرض أحمد شلبي^(٨) إلى الدعوة، وهو يرى أن أبا هاشم توفي بالسم زمن هشام، وأنه أوصى لعلي بن عبد الله، وأن «زعماء الحميمة» أصبحوا (وارثين لعلي إضافة إلى وراثة العباس)، أي أن العباسيين لهم دعوة قبل وصية أبي هاشم. ويرى أن محمد بن علي هو الرأس المفكر، وأنه وضع الأسس بأن تكون الدعوة للرضا من آل محمد، وأن تمهد بإثارة الناس، وأن تكون الحميمة مركز التخطيط والكوفة نقطة الاتصال وخراسان مركز العمل. ويفسر صلاح خراسان للدعوة بميلها إلى فكرة الوراثة المقدسة، وبرغبتها في الثأر لكرامتها وإرجاع مجدها. ويشير إلى دوري الدعوة، ويبين أن الحميمة كانت ترسل الدعاة في الدور الأول إلى خراسان وتتصل بهم سراً. ثم أرسل أبو مسلم لبدء الدور الثاني وليقود المناضلين ضد الأمويين. ويذكر وصية أبي مسلم لأتباعه بالجرأة والإكثار من ذكر الضغائن والتمسك بالطاعة. ويمجد عبقرية أبي مسلم التي حققت الظفر. ثم يشير إلى استغلال أبي مسلم للعصبية وانتصاراته ونهاية إبراهيم والبيعة لأبي العباس.

وهنا نلاحظ التشديد على دور محمد بن علي في رسم خطوط الدعوة

(٧) غيرلوف فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٣).

(٨) أحمد شلبي، في قصور الخلفاء العباسيين: دراسة تاريخية ونفسية للمعصر العباسي الأول (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٤)، ص ٣-١٨.

ووجهتها، ونسبة النجاح إلى أبي مسلم. هذا في حين إن بدء الدعوة تأخر إلى زمن هشام. كما أنه أعطى دوراً ثانوياً للكوفة ولرئاسة الدعوة فيها. وليس في عرضه ما يشعر بوجود حركة شاملة.

٧ - ويقدم الجومرد^(٩) خلاصة للدعوة تدل على تفهم أكثر. فهو يشير إلى اتجاه الأنظار إلى محمد بن الحنفية بعد مقتل الحسين، ثم إلى ابنه أبي هاشم بعده، وبه بدأت فكرة الدعوة السرية، إذ إنه نظمها وأحسن قيادتها، ولم ينكشف دوره للأمويين حتى سنة ٩٧هـ حين وفد على سليمان. ثم يذكر سم أبي هاشم وعهده لمحمد بن علي وإطلاعه على أسرار الدعوة، وهو يفترض انتشار الدعوة آنئذ في العراق وخراسان. ويفسر هذا العهد بحرج موقف أبي هاشم وصغر أحفاد علي وتوفر القيادة في العباسيين، ثم يذكر نشاط محمد بن علي وتوسع الدعوة على يده بعد اختياره الكوفة وخراسان. ولا طريف في ما تلا ذلك سوى قوله: إن الأمويين عرفوا بدعوة محمد بن علي فسجنوه وخنقوه، دون أن يأتي بسند لذلك.

٨ - وتناول الدوري^(١٠) الدعوة العباسية بصورة شاملة. فلاحظ أن دراستها تستوجب بحثها كحركة اجتماعية شاملة تضافرت فيها جهود جماعية متواصلة ولا تتضح إذا نسبت إلى عبقرية أفراد قلائل كمحمد بن علي وأبي مسلم الخراساني، وتتطلب فهم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للموالي، لأهمية هذه الناحية وأثرها في مشاركتهم في الثورات.

وتأخذنا الدعوة إلى فحص النواحي الفكرية والآراء الدينية، والتفاعل بين المبادئ الإسلامية والعقائد الموروثة، وخاصة دراسة الغلو ومفهومه الاجتماعي، وملاحظة بقايا الحركات الاجتماعية الإيرانية في الإسلام.

هذا إلى أهمية إدراك الصلة بين العباسيين والكيسانية (الهاشمية) من الغلاة وظروف التفاهم بين الاثنين.

ويمكن بعدئذ فحص تدرج الدعوة وتنظيماتها ونجاح خططها بضوء الأوضاع العامة.

(٩) عبد الجبار الجومرد، هارون الرشيد: دراسة تاريخية، اجتماعية وسياسية، ٢ مج (بيروت: المطبعة العمومية، ١٩٥٦)، مج ١، ص ١٧ - ٢٨.

(١٠) عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، منشورات دار المعلمين العالية؛ ١ (بغداد: مطبعة التقيض الأهلية، ١٩٤٥)، ص ٥ - ٤٠. وصدر الكتاب بنفس العنوان عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٦ ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣.

وعلى هذه الأسس بحث الدوري الدعوة، فتناول:

أ - مسرح الدعوة، الكوفة وخراسان من ناحية: الحالة الاجتماعية للموالي، ونظام الضرائب ومساوئه، والحالة المعنوية «الفكرية». وهنا تناول أثر الوضع الاجتماعي ونظام الضرائب في تدهور وضع الموالي، وفي تدميرهم من الأوضاع، وبهذا كشف عن الجانب الاجتماعي الاقتصادي. ثم بحث الآراء الموروثة - إيرانية وإسلامية، ثم ظروف ودوافع انتشار الإسلام في خراسان وموقف الجماعات المختلفة: بين من أسلم لطمع فخاب ظنه بما يؤمل من امتيازات، ومن أسلم عن عقيدة فخاب ظنه بالمساواة، وبين محافظ متستر على آرائه ويخشى الإسلام. وكلها جماعات ساخطة. ولاحظ تفاعل الآراء الإيرانية القديمة والدين الإسلامي في الخرمية مثلاً، ثم بوادر الوعي الإيراني.

ب - الدعوة العباسية، وهنا مهد بمقدمة عن تطور الدعوة العلوية حتى أبي هاشم ثم اتصالها بالعباسيين. ثم تناول جذور الغلو واستمرار الآراء الدينية القديمة «خاصة الإيرانية» فيه، ولاحظ أن الغلو ينطوي على استمرار لحركات اجتماعية إيرانية انتشرت في العراق قبل الإسلام، واستمرار تلك الآراء تحت شعار إسلامي لتعبر عن سخط الجماعات المثقلة اجتماعياً من جهة، ورد فعل الديانات التي غمرها الإسلام من جهة أخرى. وبهذا كشف عن معنى الكيسانية بضوء ذلك.

ثم تناول دور أبي هاشم في تنظيمه دعوة سرية، وتفاهمه مع محمد بن علي بعد أن أخذ هذا عنه العلم، وعهد أبي هاشم لمحمد بن علي، وهنا بدأت نواة الدعوة العباسية.

ج - نمو الدعوة العباسية وأساليبها في الدورين السلمي السري (١٠٠ - ١٢٧هـ) والعلني المسلح (١٢٨ - ١٣٢هـ)، والآراء التي استفادت منها الدعوة، فأوضح دور الكوفة مركز الحركة في الدور الأول، وبيّن أن جل الدعاة فيها والذين أرسلوا منها إلى خراسان من الموالي الإيرانيين من الباعة، وأن التبشير كان في أشد المناطق تدمراً في خراسان، ثم التكتّم في الدعوة وإخفاء الغلو عن المعتدلين. وأشار إلى دور خدّاش، الداعي المشهور بخراسان، وكيف تفاهم مع الخرمية والعقائد المحلية غير الإسلامية، فوسع نطاق الدعوة.

وأشار إلى إعادة تنظيم الدعوة بعد مقتل خدّاش، وأهمية الإشراف المباشر، وإرسال أبي مسلم. وهنا أشار إلى تدابيره العملية واستفادته من الآراء المحلية وتفاهمه السري مع الخرمية. والخرمية حركة اشتراكية هي استمرار لحركة مزدك. ثم

أساليب الدعوة في جمع كافة العناصر المتدمرة من الغلاة والخرمية والعمامة والدهاقين وأصحاب النزعة القومية. وأوضح قابلية أبي مسلم في ثبات الرأي وحسن التنظيم والاستفادة من الأوضاع المضطربة ومن العصبية القبلية.

وبيّن صلة السواد - شعار العباسيين - بالملاحم والنبوءات التي استفاد منها العباسيون، وربطه براية الرسول وبالمنقذ الذي يمهد لظهور المهدي. ونقد الروايات عن بداية الدعوة ورجح أنها سنة ٩٨هـ.

٩ - ويبحث شاعر مصطفى^(١١) الدعوة العباسية بشيء من التفصيل. ويبدو الشبه قوياً بين ما جاء به من معلومات وآراء وبين ما أورده الدوري. ولكن الخطأ فيها تعديل، فقد تناول الأوضاع في أواخر أيام الأمويين في القسم الأول من كتابه^(١٢)، فتعرض للسكان، والاتجاهات الاجتماعية، ثم الاتجاهات السياسية والدينية، حتى تطرق إلى السبائية ثم الكيسانية، وبين أن الشيعة فسحوا المجال للموالي، خاصة الفرس، ليكسوا آراءهم الدينية بثوب إسلامي. ثم تناول السياسة المالية والسياسة الإدارية للأمويين ليكشف تدمير الموالى. ثم تعرض للدعوة في فصل خاص^(١٣)، فتحدث عن إرث الكيسانية، وأن أبا هاشم أوصى لمحمد بن علي بعد أن تحالف مع العباسيين. ثم تحدث عن الفترة السرية للدعوة وعن دور الكوفة ودعاتها، وعن انحراف خدّاش إلى الخرمية (معتمداً على الطبري والدوري وفان فلوطن - والمعلومات مشابهة لما ذكر في فقرة ٨). ويرى أن اسم خدّاش مأخوذ من خداه «إله» لا من الخدش. ويذكر أساليب الدعوة (كما ورد في فقرة ٨). ثم يتناول الفترة العلنية، فيبين تعيين أبي مسلم إثر تجربة خدّاش، ويشك في وصية إبراهيم له. ويناقش السواد كشعار، ويرى أن الملابس دليل الحزن بينما الرايات دليل الحق، فهي مثل راية الرسول (ﷺ) وضد الضلال. ويرى أن صفوة جند أبي مسلم من «الكفية» ويفسر ذلك بتفاسير، لم يورد مصدرها، وهي أن الكف مأخوذ من أنهم يكتفون من الرزق بكف من الحنطة، أو أنهم لا يأخذون مالاً ويقدمون مالهم يبتغون الخير مقابل الكف. وفي الحاليين تعني التجرد والإخلاص، وهو يميل إلى التفسير الثاني. ويختتم بحثه بذكر مبادئ الدعوة والجماعات التي استغلتهما الدعوة.

ومع ذلك بقيت نقاط مهمة غامضة في الدعوة، بعضها مجهول وبعضها في

(١١) شاعر مصطفى، في التاريخ العباسي (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧).

(١٢) المصدر نفسه، ص ١ - ٤٠.

(١٣) «الدعوة العباسية»، في: المصدر نفسه، ص ٤١ - ٦٤.

إطار الفرضيات. منها صلة أبي هاشم بالعباسيين، وغموض بداية الدعوة، وصلة الكوفة بخراسان، ودور العرب والموالي في الدعوة، ودور خدّاش، وتنظيم مجلس الدعوة في خراسان، وحقيقة دور أبي مسلم.

وعاد الدوري إلى الموضوع وبحثه من جديد^(١٤)، مستعيناً بمصادر جديدة (وخاصة بمخطوط عن الدعوة من القرن الثالث الهجري، جل معلوماته من رجال الدعوة البارزين ومن العباسيين). وبعد النظر في المعلومات السابقة والجديدة توصل إلى النتائج التالية:

١ - إن أصل الشيعة العباسية يرجع إلى الخنفية (الكيسانية ثم الهاشمية)، وأن محمد بن علي أول عباسي اعتبرته الهاشمية (شيعة أبي هاشم) إماماً.

فقد نظم أبو هاشم دعوة سرية نشطة، ثم وُشي به لدى الوليد بأنه «له شيعة من أصحاب المختار (الكيسانية) يأترون به ويحملون صدقاتهم إليه»، فسجنه الوليد، ثم فرض عليه الإقامة الإجبارية في دمشق. وكان علي بن عبد الله العباسي يطمح إلى الخلافة، فلم تكن علاقته بالوليد أو بأبي هاشم حسنة، وكان يقيم بالحميمة منذ اختلافه مع ابن الزبير (حوالي ٧٠ هـ). ولكن محمد بن علي وفد إلى دمشق، بأمر أبيه، وهناك تعرف على أبي هاشم وتلمذ له (وكتب عنه العلم). وهذه الصلة لم يرتح لها والده. ويبدو أن أبا هاشم لم يقطع نشاطه، فأمر بترك دمشق، فرافقه محمد بن علي. وكان أبو هاشم معتلاً واشتد به المرض، فمال به محمد بن علي إلى الحميمة يمرضه، وتوفي بعد قليل، أيام سليمان. وكان مع أبي هاشم بعض أتباعه، فأوصى لمحمد بن علي ودفع إليه «الصحيفة الصفراء» وفيها العلم، وطلب من أتباعه الإخلاص له وقال لهم: «لا أعلم أحداً أعلم منه». وإذن فالعهد على أساس «العلم» والبنوة الروحية، وهذا ما تدين به الكيسانية.

وهذا يعني أن بداية الدعوة العباسية هي استمرار لدعوة أبي هاشم «الكيسانية» وأن جذورها الاجتماعية والفكرية تتصل بالغلو.

٢ - انتقل دعاة أبي هاشم إلى محمد بن علي، وبدأ هذا بتنشيط الدعوة. وكان رئيسهم الأول سلمة بن بحير الذي أملى على الإمام الجديد أسماء أتباعه المهمين وعددهم ٩ - ١٣ وكلهم موالي كوفيون، بينهم بكير بن ماهان، وأبو عكرمة

(١٤) عبد العزيز الدوري، «ضوء جديد على الدعوة العباسية»، مجلة كلية الآداب والعلوم (بغداد)،

العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٥٦)، ص ٦٤ - ٨٣.

السراج، وأبو سلمة الخلال. وطلب محمد من أتباعه التعاون والحذر، والترث في فترة سليمان بن عبد الملك.

واقتصرت الدعوة في البدء على الكوفة حتى مرت سنة ١٠٠ هـ، ولم يتوسع عدد الأتباع كثيراً. وتبين أن الكوفة بميولها العلوية واتجاهاتها القبلية وعصبيتها العربية لم تكن المحل المناسب. وعقد الأتباع في الكوفة مجلساً وتداولوا في محل جديد لبث الدعوة واختلفوا بين الشام وخراسان. وكان بكير يميل إلى خراسان، لأنه «ما وجد قوماً أرق قلوباً عند ذكر آل الرسول - علويين أو عباسيين - من أهل المشرق». فقرر محمد بن علي أن تكون خراسان.

وطلب محمد بن بكير أن يختبر الوضع في خراسان سنة ١٠١ هـ، ففعل ومكث شهرين في مرو وبذر بذور الدعوة، ومن تابعه سليمان بن كثير الخزاعي. وفي السنة التالية أرسل محمد بن علي أبا عكرمة السراج إلى خراسان مع تعليمات للاتصال بالأتباع ولبث الدعوة وأوصاه «أنه محرم عليكم أن تشهروا سيفاً على عدوكم. كفوا أيديكم حتى يؤذن لكم». ولذا سمي الأتباع بـ «الكفية» وشمل الاسم الشيعة العباسيين بخراسان حتى قيام أبي مسلم بالثورة.

وكان اختيار خراسان حدثاً فاصلاً في الدعوة، ولذا ارتبك المؤرخون بين البداية الحقيقية الغامضة وبين بداية الدعوة. ولكن الدعاة في خراسان كان جلهم من الكوفة وكانوا تابعين لرئيس الدعوة فيها.

٣ - وتوسعت الدعوة في خراسان تدريجياً ودخلها كثيرون في منطقة مرو خاصة، وكانت بين الموالي بالدرجة الأولى وعلى الأسس الكيسانية. وعين خدّاش داعياً أول قبيل سنة ١١٨ هـ، فقام بحركة جديدة خطيرة أملت عليها الظروف المحلية، وهي أنه تفاهم مع الخرمية ليجلبهم إلى جانبه، والخرمية استمرار للحركة المزدكية بثوب إسلامي. وتجاوز الحدود المرسومة للدعاة حين تحلى عن التكتّم وصرح بتفاهمه مع الخرمية وعرض مفهوم الدعوة للخطر أمام بقية المسلمين. وقد قتل سنة ١١٨ هـ وتبرأ محمد بن علي منه وأرسل بكير بن ماهان لمعالجة الموقف.

ونجح بكير بن ماهان في مهمته، وقام بتنظيم جديد للدعوة بموافقة الإمام. فقد اتعظ بتجربة خدّاش، ولاحظ انتشار الدعوة وضرورة الحذر من دخول من يشبهه في ولائهم ومن أناس من أهل «السخف» و«الطمع» لئلا ينكشف أمر الدعوة، فعين اثني عشر نقيباً في مرو، وعين داعية في كل كورة يكون «النقيب» فيها، وله أن يختار أمناء من أهلها. وهذا وسع حلقة الدعاة المسؤولين وساعد على

بث الدعوة على نطاق أوسع، كما أنه يفسر الإشارة إلى وجود سبعين داعياً في خراسان. وكون نقباء مرو مجلساً أعلى للدعوة أكسبها «قيادة جمعية». وكانت نسبة العرب إلى الموالي في المجلس ٥ إلى ٧. وهذا يدل على أهمية العرب في مركز القيادة، وعلى أن الدعوة لم تكن موجهة ضد العرب بل ضد السلطان الأموي. واختار سليمان بن كثير الخزاعي، وهو عربي من شخصيات مرو ليكون الممثل الأول للدعوة في خراسان. وكان لهذا التنظيم الأثر القوي في نجاح الدعوة حتى بعد مجيء أبي مسلم.

٤ - وكان للدعوة أساليب وأساطير في دور «الكف» أو الدور السلمي. فقد أكد الدعاة جور بني أمية، ودعوا في الظاهر إلى الرضا من آل محمد، ولكنهم في حلقاتهم الداخلية دعوا للإمام العباسي، واستفادوا من تفسير الأحلام ومن النبؤات ليبشروا بانتقال السلطة إلى العباسيين. وأكدوا مبدأ «التأويل»، وورثة العباسيين لعلم الباطن من الرسول، على الطريقة الكيسانية. وبشروا بفكرة المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً وخيراً. وربطوا السواد وعدد النقباء والدعاة بالأخبار عن الرسول (ﷺ) وبقصص وأساطير أهل الكتاب. وتوضح أهمية هذه التوجيهات بضوء الأهمية الكبرى للنبوءات والملاحم في تلك الفترة.

ونلاحظ شكوك العباسيين في هذه الفترة بالكوفة لميولها العلوية، وتأكيدهم قبول «أهل البصائر» منهم فقط. وأكدوا عدم تأييد أية ثورة علوية، كثورة زيد بن علي.

وأكد محمد بن علي ضرورة كتمان اسم الإمام عن «العامة» وذلك على أساس «التقية». وجعل له ممثلاً في دمشق وطلب أن تكون مراسلات خراسان بواسطة رئيس الدعوة في الكوفة، أو بطريق ممثل دمشق. وحدد الموقف من أهل خراسان بقوله لبكير: «إذا قدمت مرو، فاحلل في أهل اليمن، وتألف ربعة، وتوق مضر، وخذ بنصيب من ثقافتهم، واستكثر من الأعاجم فإنهم أهل دعوتنا وبهم يؤيدنا الله». ومن هذا نرى كيف أن الموقف من العرب يختلف من توقع التأييد إلى توقع المقاومة وأهمية مراعاة ذلك. أما الباقر فهم ينتظرون الخلاص، ولذا يجب الاستكثار منهم. وهنا ننبه إلى أن التشديد كان على الأعاجم عامة لا الاقتصار على الموالي.

ونلاحظ أن اختيار السواد كان من قبل إبراهيم تيمناً باللون، فسودت الرايات والثياب استعداداً للثورة، وقبل الأتباع اللون بعد تلكؤ.

٥ - ويأتي دور أبي مسلم. فيظهر أنه مولى ولد في قرية قرب أصفهان، وأنه دخل الدعوة سنة ١٢٤هـ وانتقل إلى خدمة إبراهيم، وجرب فأظهر قابلية وحماًساً فأرسل إلى خراسان سنة ١٢٨هـ.

ويظهر أن إبراهيم نظم الصلة بين أبي مسلم وأبي سلمة، إذ إنه أفهم أبا مسلم أن يكتب أبا سلمة بصفته رئيس الدعوة، ولكنه وعده في حالة نجاحه أن يوليه المناطق الإيرانية من همدان شرقاً، وهذا يفسر الاحتكاك بينه وبين أبي سلمة فيما بعد وطرده للعمال الذين أرسلهم أبو سلمة بعد النصر.

أما الوصية المنسوبة إلى إبراهيم فتبدو موضوعة، وإن كانت تعكس تصرفات أبي مسلم بعد نجاح الثورة. وتشير الدلائل إلى أنها وضعت من قبل الأمويين للتنكيل بإبراهيم ولتشويه الدعوة بنظر العرب. وقد روى أبو مسلم نفسه وصية الإمام إليه فقال: «أمرني الإمام أن أنزل في اليمن، وأتألف ربيعة، ولا أدع نصيبي من صالح مضر واحذر أكثرهم من أتباع بني أمية، وأجمع إلي من العجم وأحتضنهم». وهذا يتمشى مع الخطة العباسية ومع الأوضاع في خراسان.

ولقي أبو مسلم جفاء من سليمان بن كثير، ولكن مجلس النقباء أيدوه لأنهم فضلوا رئاسة أجنبي، عنه، ولأنهم ملأوا غطرسة سليمان. ولكن الخطوط السياسية بقيت بيد مجلس النقباء واستمرت القيادة جمعية.

ويتركز دور أبي مسلم في الدعوة في نقطتين، الأولى أنه شجع العبيد على الانضمام إليه، فكثرت الهاربون منهم إليه، وكوّن فرقة خاصة منهم. ثم إنه تفاهم سراً مع الخرمية، وقام بنشاط خاص لجلبهم إلى صفه، ويبدو أن ولاءهم كان إلى حد كبير لشخصه كما يتبين من ثورات الخرمية فيما بعد. والخرمية (المزدكية) كانت نائمة على الوضع الطبقي الإيراني في العصر الساساني، واستمرت ثورتها على النظام الاجتماعي في إيران وعلى الإسلام الذي لم يغير ذلك الوضع. وبهذا جمع أبو مسلم الأعاجم بصرف النظر عن إسلامهم.

٦ - ونلاحظ تعديلاً في السياسة العامة للحركة العباسية في فترة الثورة، إذ حاول الدعاة جلب أكبر عدد ممكن لتأييدها بصرف النظر عن الدوافع - وخاصة في العراق - لزيادة القوات العباسية ولهدم السلطة الأموية، وهذا يتمثل في تدابير أبي سلمة خاصة.

وجاءت نهاية إبراهيم صدمة مفاجئة لرؤساء الحركة أورثت حيرة وارتباكاً، ويتمثل ذلك في تردد أبي سلمة. ولكن ولاء المسودة أنقذ الموقف.

ونلاحظ أخيراً أن دعامة القوات العباسية في خراسان بقيت إلى الأخير من «الهاشمية» أو الكفية.

وكان أنصار الدعوة في الكوفة من الموالي، أما في خراسان فكان جمهور الأتباع من الأعاجم دون التقيد بالموالي. ولعل كثيراً من اليمانية وبعضاً من ربيعة وقلة من مضر اشتركوا، ولكن بعض العرب في خراسان لم يتحمسوا للدعوة العباسية.

وبعد انتصار العباسيين لم تعد أوضاع الثورة مقبولة. وبدأ العباسيون بتطهير صفوفهم ووضع أساس إسلامي متين لكيانهم. فكان لا بد لهم من التخلص من الانتهازيين والتخلي عن الحرمة ونبذ الغلو المتمثل في الكيسانية والهاشمية. كما أن الإمامة يجب أن تكون عباسية، وتم تحقيق هذا الاتجاه في زمن المهدي «المهدي العباسي الذي بشر به الدعاة» إذ نادى بإثبات الإمامة للعباس ونبذ الاتجاه الكيساني الهاشمي نهائياً.

٧ - ومما مر نلاحظ أن الدعوة العباسية حركة اجتماعية سياسية شاملة، فقد أكدت للمسلمين تحقيق العدل بالسير على الكتاب والسنة بعد إرجاع السلطة إلى أهلها الشرعيين «آل البيت». وأثارت في الإيرانيين أملاً، بإرجاع شيء من كيانهم إضافة إلى تحقيق المساواة الاجتماعية.

ولكنها استندت في مبادئها الأساسية إلى الغلو - كما يتمثل في الكيسانية - ومبادئ مزيج من الآراء الدينية الإيرانية والإسلام، وجل أتباعها من الموالي وينطوي على ثورة الطبقة العامة. وأخذت بفكرة المهدي القريب الظهور ليملاً الأرض عدلاً وبركة.

ويتمثل هذا الازدواج في تنظيم الدعوة، فالإمامة عربية، ورياسة الدعوة إيرانية، ومجلس الدعاة خليط من الاثنين. ولكن التأييد الواسع والقوات المحاربة كانت من الأعاجم، وعلى التخصيص من مجموعتين: الأولى من الغلاة عامة والهاشمية خاصة، والثانية من الحرمة وهي حركة اجتماعية إيرانية قديمة.

أما الارستقراطية الإيرانية فإنها انضمت إلى الدعوة بعد الإصلاحات المالية لنصر بن سيار، لأنها فقدت امتيازاتها، ولأنها كانت ذات وعي إيراني واضح. ولم يكن دورها مهماً خلال الدعوة.

وختاماً، فإن المحتوى الاجتماعي للدعوة العباسية كان سبب تأييدها الواسع، كما أن التنكر له بعد وصول العباسيين إلى الحكم يفسر الثورات الواسعة في إيران في العصر العباسي الأول.

المصادر

الأشعري، أبي الحسن علي بن اسماعيل. كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.
ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد. شرح نهج البلاغة.
ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. العقد الفريد.
ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. الإمامة والسياسة.
الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. الوزراء والكتاب.
الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. الأخبار الطوال.
الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. تاريخ دول الإسلام.
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. الملل والنحل.
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. أخبار العباس وولده.
المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل.
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر.
المقدسي، المطهر بن طاهر. البدء والتاريخ.
النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى. فرق الشيعة.
اليقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. تاريخ اليعقوبي.

ملحق بمؤلفات

بعض ما كتب عن الدولة العباسية حتى سنة ٣٣٤هـ (*)

أ - تواريخ عامة:

جميل نخلة المدور. حضارة الإسلام في دار السلام. ط ٢. القاهرة: مطبعة المؤيد،
١٩٠٥. ٣٧٦ ص.
رزق الله منقربوس الصدي. تاريخ الإسلام. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٠٧. ج ١.
ص ٨١ - ١٤٢.

(*) رتب الكتب حسب تواريخ صدورها لتعطي فكرة عن سير التأليف وأضيفت قائمة ببعض المقالات على سبيل المثال لا الحصر.

محمد الخضري . محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية : الدولة العباسية . القاهرة : مطبعة دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٢١ .

أحمد فريد رفاعي . عصر المأمون . القاهرة : مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٢٧ .
٣ مجلدات . (الأول ط ١ ، ٣١٤ ص . الثاني ط ٢ ، ٤٣٩ ص . الثالث ط ٢ ، ٣١٤ ص) .

Philip K. Hitti. *History of the Arabs*. 1st ed. London: 1973 (767 pages) pp. 288-470.

عبد العزيز الدوري . العصر العباسي الأول . بغداد : مطبعة التفيض الأهلية ، ١٩٤٥ .
٣٠٤ ص .

عبد العزيز الدوري . دراسات في العصور العباسية المتأخرة . بغداد : مطبعة الرابطة ، ١٩٤٥ . ٣٠٧ ص .

حسن إبراهيم حسن . تاريخ الإسلام السياسي والديني - والثقافي والاجتماعي ج ٢ :
العصر العباسي الأول ، ٤٠٤ ص . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط ٢ ،
١٩٤٨ ، ج ٣ : العصر العباسي الثاني ، ٤٩٩ ص ، القاهرة : مكتبة النهضة
المصرية ، ١٩٥٨ ، ط ٤ .

تأريخ العرب «مطول» . فيليب حتي وإدورد جرجي وجبرائيل جبور . ٣ أجزاء .
بيروت : دار الكشاف ، ١٩٤٩ ، ترجمة مبروك نافع . القاهرة : مطبعة العالم العربي ،
١٩٤٩ .

محمد رضا الشبيبي . مؤرخ العراق ابن الفوطي ، ج ١ ، ٢٦٠ ص ، مطبوعات المجمع
العلمي العراقي ، بغداد ، مطبعة التفيض الأهلية ، ١٩٥٠ (يتناول فترة تأسيس
الدولة العباسية ، ويفصل في العلاقة بينهم وبين العلويين) .

عبد الحميد العبادي . صور وبحوث من التاريخ الإسلامي . (عصر الدولة العباسية
والغرب والأندلس) ، يتناول صفحات من العصر العباسي الأول ، ج ١ - ١٤٤ ،
القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٣ .

أحمد شلبي . في قصور الخلفاء العباسيين . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٤ .
٣٤٤ ص

شاكر مصطفى . في التاريخ العباسي . دمشق : مطبعة الجامعة السورية ، ١٩٤٧ . ج ١ ،
٣٩٠ ص .

محمد مختار . التوفيقات الإلهامية (في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنيين الإفرنكية

والقبطية) ٧٥١ ص، القاهرة: بولاق، ١٣١١ ص، ١٨٩٣ م. يذكر أهم الأحداث في العالم الإسلامي وخارجه (حسب تقديره) في كل سنة وهو بين ص ٦٦ - ص ١٦٣ يتعلق بفترتنا.

ب - الرشيد والبرامكة وتراجم أخرى :

- طنطاوي جوهري . براءة العباسة أخت الرشيد. القاهرة: مطبعة البابي، ١٩٣٦.
- عباس محمود العقاد. ابن الرومي حياته من شعره. القاهرة: مطبعة مصر.
- عبد اللطيف حمزة. ابن المقفع. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٣٧.
- مجيد خدوري. الصلات الدبلوماسية بين هارون الرشيد وشارلمان. بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٣٩. ٦١ ص،
- محمد أبو زهرة. مالك. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٤٦. ٢٣٩ ص.
- محمد عبد الهادي أبو ريذة. إبراهيم بن سيار النظام. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، ١٩٤٧. ١٨٣ ص.
- عبد الحليم العباسي. البرامكة في بلاط الرشيد. القاهرة: مطبعة الجريدة التجارية، ١٩٤٧. ١٢٦ ص.
- محمد أحمد برانق. البرامكة في ظل الخلفاء. القاهرة: دار المعارف. ٣٣٥ ص.
- عبد الله الفياض. تاريخ البرامكة. ١٦٧ ص.
- أحمد أمين. هارون الرشيد. سلسلة الهلال.
- محمد صبيح. هارون الرشيد. كتاب الشهر.
- عمر أبو النصر. هارون الرشيد.
- محمد أبو زهرة. أبو حنيفة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧. ٤٧٩ ص.
- محمد أبو زهرة. الشافعي. القاهرة: دار الفكر العربي، ٤٣٥ ص.
- محمد أبو زهرة. ابن حنبل. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧. ٤١٦ ص.
- شفيق جبري. الجاحظ، معلم العقل والأدب. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨.
- أمين الخولي. مالك بن أنس. ترجمة محوره، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- محمد كرد علي. كنوز الأجداد. مجموعة تراجم، دمشق، ١٩٥٠.
- محمد حسين المظفري. الإمام الصادق. جزآن. ط ٢. النجف، ١٩٥٠.

I. M. Huseini. *The Life and Works of Ibn Qutayba*. Beirut: American Press, 1950.

محمد عبد الجواد الأصمعي . أبو الفرج الأصبهاني وكتابه الأغاني. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١.

محمد أحمد خلف الله . صاحب الأغاني أبو الفرج الأصفهاني الراوية. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٣.

حمودة غرابة . الأشعري. القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٥٣. ٢٠٤ ص.

عبد العزيز سيد الأهل . جعفر بن محمد الإمام الصادق. بيروت، ١٩٥٤.

الدكتور عبد الجبار الجومرد . هرون الرشيد. جزآن. بيروت، المكتبة العمومية، ١٩٥٦. ٦٤٨ ص.

محمد زغلول سلام . ابن قتيبة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧.

ج - تواريخ المدن :

نابليون بن ميخائيل الماريني . تنزه العباد في مدينة بغداد. بيروت : المطبعة اللبنانية، ١٨٨٨. (تاريخ بغداد، ثم حالتها المعاصرة في اقتصادياتها وجوامعها وكنائسها ومكاتبها ومقابرها).

محمود شكري الالوسي . أخبار بغداد وما جاورها من البلاد. خط. المجمع العلمي العراقي «صورة فوتوغرافية» رقم ١٨٤ ، (يتناول تاريخ المدينة ووصف محلاتها وجسورها وقصورها وأنهارها والقرى المحيطة بها، وبعض الأديرة، ثم وصف بغداد في زمن المؤلف).

عبد الرحمن بن إبراهيم المصري (الدندي) . الهدية المصرية للخطبة العراقية. بغداد: مطبعة الولاية، ١٩٠٩.

محمد صادق الحسني . عمران بغداد. ٢١٣ + ٧ ص، بغداد: مطبعة دار السلام، ١٩٢٠.

علي ظريف الأعظمي . مختصر بغداد. بغداد: مطبعة الفرات، ١٩٢٦. ٢٦١ ص. (يتناول تاريخ المدينة إلى أواخر العصر العثماني).

طه الراوي . بغداد، مدينة السلام. ١٥٥ ص (سلسلة اقرأ؛ رقم ٢٧)

علي ظريف الأعظمي . مختصر تاريخ البصرة. بغداد: مطبعة الفرات، ١٩٢٧. ١٦٢ ص. (يتناول تاريخ البصرة إلى الحرب العالمية الأولى).

أحمد سوسة وأحمد حامد الصراف ومصطفى جواد . بغداد قديماً وحديثاً. (خارطة) نشرها المجمع العلمي العراقي، بغداد: مطبعة المساحة، ١٩٥١.

أحمد سوسة. أطلس بغداد. (خرائط تاريخية لبغداد في مختلف العصور)، بغداد: مطبعة المساحة، ١٩٥٢.

أحمد الصوفي. خطط الموصل. جزآن. الموصل: مطبعة أم الربيعين، ١٩٥٣.

سليمان صايغ. تاريخ الموصل. ثلاثة أجزاء، ج ١، القاهرة، ١٩٣٣، ج ٢، بيروت ١٩٢٨، ج ٣، بيروت ١٩٥٦.

مصطفى جواد وأحمد سوسة. دليل خارطة بغداد. ٤٠٥ ص (تاريخ طوبوغرافي لبغداد خلال العصور)، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٨.

ذبيح الله المحلاتي. مآثر الكبراء في تاريخ سامراء. ثلاثة أجزاء (يتناول الجزء الأول تاريخ المدينة ووصف بعض مبانيها) النجف، المطبعة المرتضوية.

حسين أجمد البراقى. تاريخ الكوفة. ٤٦٣ ص، (يتناول تاريخ الكوفة في العصر الإسلامي ومساجدها وأثارها وبعض المراقد، ليست له خطة واضحة)، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٥٦هـ.

A. A. Duri. «Bagdad.» *Encyclopedia of Islam*. New Ed. Vol. I. pp. 894 - 908.

د - الثورات والحركات الاجتماعية:

عبد الفتاح السرنجاوي. النزعات الاستقلالية في الخلافة العباسية. ط ٤. القاهرة، ١٩٤٥.

عبد العزيز الدوري. «الإسماعيلية» عرض وتحليل (مقدمة ترجمة «أصول الإسماعيلية» لبرنارد لويس ص ٥ - ٤٠) القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٤٧.

عمر الدسوقي. إخوان الصفا. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧.

عمر الدسوقي. الفتوة عند العرب أو أحاديث الفروسية والمثل العليا. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥١.

مصطفى غالب. تاريخ الدعوة الإسماعيلية. (دراسة للدعوة على توالي الأئمة حسب رأي الإسماعيلية الآن، ص ٧٩ - ١٢٠ تتعلق بفترة دمشق، ١٩٥٣).

سعد محمد حسن. المهدي في الإسلام. (دراسة لتاريخها العقدي والسياسي والأدبي)، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٣.

محمد جابر عبد العال. حركات الشيعة المتطرفين، وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدينة العراق، إبان العصر العباسي الأول. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٤. ٣٧١ ص.

جبور عبد النور. إخوان الصفا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤. ١٢٧ ص. (سلسلة نوابع الفكر العربي)

محمود الملاح. حقيقة إخوان الصفا. بغداد: مطبعة دار المعرفة، ١٩٥٤. ٩٥ ص.

فيصل السامر. ثورة الزنج. ١٦٥ ص (دراسة الثورة بضوء الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية)، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٤.

عارف تامر. حقيقة إخوان الصفا. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧.

عبد الرزاق الحصان. المهدي والمهدوية. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٧. ٢٣٠ ص.

بندلي جوزي. من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. (١) الحركات الاجتماعية، القدس، ١٩٢٨، أعيد طبعه في بيروت: دار الروائع، ١٩٥٩.

محمد كامل حسين. طائفة الإسماعيلية: تاريخها، نظمها، عقائدها. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩. ١٨٦ ص.

هـ - تاريخ الحضارة:

أ - عامة، ونظم

جرجي زيدان. التمدن الإسلامي. ٥ ج. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩١٨.

أحمد زكي. الرق في الإسلام. ط ٢. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٩.

محمد كرد علي. الإسلام والحضارة العربية. جزآن. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، ١٩٣٦ (الجزء الثاني يتصل بفترتنا في العلوم والمذاهب في الإسلام، الإدارة في الإسلام، والسياسة في الإسلام).

محمد كرد علي. الإدارة الإسلامية في عز العرب. ١٨٦ ص، (يتناول إدارة العباسيين حسب الخلفاء إلى المقتدر، دون ذكر مصادر)، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٣٤.

حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن. النظم الإسلامية. ٣٨٤ ص، (يتناول النظم السياسية والإدارية والمالية والقضائية ونظام الرق، استعراض عام) القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٩.

نعمان ثابت (رئيس ركن). الجندية في الدولة العباسية. بغداد: مطبعة بغداد، ١٩٣٩. ٣١٧ ص.

محمد أحمد برانق. الوزراء العباسيون. القاهرة: المطبعة النموذجية، ١٩٤٨. ٢٢٤ ص. (مقدمات في الوزارة والكتابة، ثم الوزارة في العصر العباسي الأول إلى زمن الهادي حسب تسلسل الوزراء).

عبد العزيز الدوري . النظم الإسلامية . بغداد : مطبعة نجيب ، ١٩٥٠ . ج ١ ، ٢٣٧ ص
(يبحث في تطور مؤسسة الخلافة ، ونظرياتها ، والضرائب والدواوين ، والوزارة ،
حتى القرن الرابع الهجري)

منير العجلاني . طبقات المجتمع الإسلامي . ج ١ ، مطبعة الجامعة السورية .
A. M. Fahmy. *Muslim Sea - Power in the Eastern Meiterranean (7th - 10th cent. A. D.)* London, 1950.

(يتناول دور الصناعة في مصر والشام وأفريقية وكريت . مواد بناء السفن . تنظيم
الأساطيل . سفن الحرب).

نظير حسان سعداوي . نظام البريد في الدولة الإسلامية . القاهرة : دار مصر للطباعة ،
١٩٥٣ . ١٧٥ + ٣ ،

Antoine Fattal. *Le Statut des Non - Mussulmans en pays d'Islam*. Beyrouth, 1959.

ب - الناحية الفكرية

جرجي زيدان . تاريخ آداب اللغة العربية . ط ٢ . باعتناء شوقي ضيف ، دار الهلال .
إسماعيل مظهر . تاريخ الفكر العربي . القاهرة ، ١٩٢٨ . ١٨٢ ص .
زكي مبارك . النثر الفني . جزآن . القاهرة : مطبعة دار الكتب ، ١٩٣٤ .
بطرس البستاني . أدباء العرب في العصر العباسية . ط ٣ . بيروت ، ١٩٣٤ .
أحمد أمين . ضحى الإسلام . ج ١ ، ٤٣٢ ص ، ج ٢ ، ٣٦٣ ص ، القاهرة : ط ٢ مطبعة
لجنة التأليف ، ١٩٣٨ ، ضحى الإسلام ، ج ٣ ، ٣٩٤ ص ، القاهرة ، ط ٣ ، مطبعة
لجنة التأليف ، ١٩٤٣ .

ظهر الإسلام ، ج ١ ، ٣٤٤ ص ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف ، ١٩٤٥ .
زكي محمد حسن . الرحالة المسلمون في العصور الوسطى . القاهرة : دار المعارف ،
١٩٤٥ .

جبور عبد النور . نظرات في فلسفة العرب . بيروت : دار المكشوف ، ١٩٤٥ .
عبد الرحمن بدوي . من تاريخ الإلحاد في الإسلام . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ،
١٩٤٥ . ٢٣٩ ص .

أمين أسعد خير الله . الطب العربي . بيروت : المطبعة الأميركانية ، ١٩٤٦ . ٢٧٤ ص .
حبيب زيات . الخزانة الشرقية . أربعة أجزاء ، ج ١ ، ١٦٩ ص ، ١٩٥٢ ؛ ج ٢ ،
١٦٩ ص ، ١٩٣٧ ؛ ج ٣ ١٩١ ص ، ١٩٤٦ ؛ ج ٤ ، ١٣٥ ص ، ١٩٤٨ ،
بيروت : المطبعة الكاثوليكية .

مصطفى عبد الرزاق . تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة، ١٩٤٦. ٣٥٧ ص.
إبراهيم مذكور. في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه. القاهرة: دار إحياء الكتب
العربية، ١٩٤٧.

زهدي جار الله. المعتزلة. القاهرة، ١٩٤٧. ٢٧٥ ص.

كوركيس عواد. خزائن الكتب القديمة في العراق. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٨.
٣٤٦ ص.

موسى سليمان. الأدب القصصي عند العرب. بيروت: دار الكتاب، ١٩٥٠.
ألبير نصري نادر. فلسفة المعتزلة. جزآن، ج ١، الإسكندرية؛ ١٩٥٠، ج ٢، بغداد،
١٩٥١.

عبد الرحمن زكي. السلاح في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١.
محمود عبد الرحيم غنيمة. تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى. تطوان، ١٩٥٣.
حنا فاخوري. تاريخ الأدب العربي. ط ٢. بيروت، ١٩٥٣.
علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،
١٩٥٤. ٢٢٨ ص.

أحمد شلبي. تاريخ التربية الإسلامية. بيروت: دار الكشاف، ١٩٥٤. ٤٤٧ ص.
سعيد الديوه جي. بيت الحكمة. ٩٣ ص، (يتناول بيوت الحكمة وبعض دور العلم)،
الموصل، ١٩٥٤.

قدري حافظ طوقان. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك. ٤٥٧ ص،
(الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية)، ط ٢. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف،
١٩٥٤.

حسين نصار. نشأة الكتابة الفنية في الأدب العربي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،
١٩٥٤.

محمد يوسف موسى. محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي (٢) عصر نشأة المذاهب.
القاهرة: دار معهد الكتاب العربي، ١٩٥٥. ١٧٩ ص،

فايد العروسي. الجوارى والمغنيات. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥. ٢٧١ ص.

التراجم والسير. «سلسلة فنون الأدب العربي، الفن القصصي»، القاهرة: دار
المعارف، ١٩٥٥، (فيه عن نشأة التراجم والسير وتطورها).

علي حسن عبد القادر. نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي. ط ٢. القاهرة: مكتبة
القاهرة الحديثة، ١٩٥٦.

الرحلات. «سلسلة فنون الأدب العربي، الفن القصصي»، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦ (ملاحظات عن بعض الجغرافيين والرحلات).

قدري حافظ طوقان. العلوم عند العرب. القاهرة، ١٩٥٦.

أحمد عبد الستار الجوارى. الشعر في بغداد. بيروت: دار الكشاف، ١٩٥٦.

كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم. أعلام الفلسفة العربية. بيروت، ١٩٥٧.

حنا الفاخوري و خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية. جزآن. بيروت: دار المعارف ١٩٥٧ - ١٩٥٨.

صلاح الدين المنجد. الظرفاء والشحاذون في بغداد وباريس. القاهرة: مطبعة الرسالة. ١٢٧ ص.

صلاح الدين المنجد. بين الخلفاء والخلعاء في العصر العباسي. بيروت: دار الحياة، ١٩٥٧. ١٧٦ ص،

عبد النافع طليمات. أهل الكدية أبطال المقامات في الأدب العربي. حصص: دار ابن الوليد، ١٩٥٧. ١١٨ ص.

ج - النواحي الاقتصادية

S. A. Huzayyin. *Arabia and the Far East*. Cairo, 1942. p 319.

أحمد نسيم سوسة. مأساة هندسية أو النهر المجهول، نهر المتوكل. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٧. ٨٨ ص.

أحمد نسيم سوسة. ري سامراء في عهد الخلافة العباسية. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٧ - ١٩٤٨. ج ١، ٢٨٤ ص؛ ج ٢، ٢٨٥ - ٧٢٩ ص.

عبد العزيز الدوري. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٨. ٣٠٢ ص.

بدر الدين حي الصيني. العلاقات بين العرب والصين. القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٥٠.

G. Hourani. *Arab Sea - Faring in the Indian Ocean*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1951 (131 p).

جورج حوراني. العرب والملاحة في المحيط الهندي. ترجمة يعقوب بكر. القاهرة: «منشورات فرانكلين»، ١٩٥٩. ٤١٣ ص. (وهو ترجمة للكتاب السابق).

ناصر النقشبندی. الدينار الإسلامي في المتحف العراقي. منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد: مطبعة الرابطة، ١٩٥٣. ج ١، ٢٣٥ ص، ٨ لوحات.

أحمد الصوفي. أرض السواد: دراسة في الجغرافية التاريخية والحراج. الموصل: مطبعة الاتحاد الجديدة، ١٩٥٥. ١١١ ص.

عبد الرحمن فهمي محمد. صنع السكة في فجر الإسلام. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٥٧. ٢٢٤ ص، ٣٦ لوحة.

مقالات:

فؤاد أفرام البستاني. «بغداد عاصمة الأدب العباسي». المشرق: السنة ٣٢، ١٩٣٤. ص ٦٥ - ١٠٨.

فؤاد أفرام البستاني. «تمازج العناصر البشرية في بغداد العباسيين». المشرق: السنة ٣٢، ١٩٣٤. ص ٤٠٩ - ٤٤٠.

عبد العزيز الدوري. «ضوء جديد على الدعوة العباسية». مجلة كلية الآداب والعلوم (بغداد): العدد ٢، ١٩٥٧. ص ٦٤ - ٨٣.

عبد العزيز الدوري. «نشأة الحرف والأصناف في الإسلام». مجلة كلية الآداب (بغداد): ١٩٥٩.

رزوق عيسى. «اسم بغداد». لغة العرب: ج ٦، ص ٣٨٧ - ٣٩٢.

«بعض آراء في معنى بغداد». لغة العرب: ج ٢، ١٩١٢ ص ٥٤٩ - ٥٥٤.

يوسف غنيمه. «معنى اسم بغداد». لغة العرب: ج ٤، ١٩١٤، ص ٨٠ - ٨٣.

Sidqi Hamdi «The Pro-alid Policy of Ma'mun».

مجلة كلية الآداب والعلوم (بغداد): ج ١، ١٩٥٦، ص ٩٦ - ١٠٦.

روسان صباح فالح. «تحقيق في نكبة البرامكة». العرفان: ج ٢٣، ١٩٣٣.

محمد عبد الهادي شعيبة. «الممالك الخليفية، أو ممالك ما وراء النهر والدولة الإسلامية إلى أيام المعتصم». مجلة كلية الآداب (جامعة فاروق)، مج ٤، ١٩٤٨. ٤٣ ص.

يوسف غنيمه. «النقود العباسية». سومر: ج ٩، ١٩٣ ص ٩٨ - ١٣١.

زكي محمد حسن. «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي». سومر: ج ١١، ١٩٥٥. ص ١٥ - ٤٧.

أحمد عارف الزين. «بغداد». العرفان: ج ٢، ١٩٣٣ - ١٩٣٤، ص ٤٦٥ - ٤٨٣.

توفيق وهبي. «القصد والاستطراد في أصول معنى بغداد». مجلة المجمع العلمي العراقي: ج ١، ١٩٥٠، ص ٤٦ - ٩٤.

ناجي الأصيل. «مدينة المعتصم على القاطول». سومر: ج ٣، ١٩٤٦. ص ١٦١ - ١٧١.

- صدقي حمدي. «بحث في الدعوة العباسية». المعلم الجديد (بغداد): مج ٢٢، ١٩٥٩، ص ١ - ٢٠.
- م.ع. شعيرة. «تقسيمات إقليمية في العصر العباسي الأول». مجلة كلية الآداب (جامعة فاروق): مج ٢، ١٩٤٤، ص ٨٥ - ١٠٢.
- حبيب زيات. «السفن والمراكب في بغداد في عهد العباسيين». لغة العرب: ج ٥، ١٩٢٧.
- . «دور البطيخ في بغداد ودمشق». المشرق: ج ٢٧، ١٩٢٧.
- صلاح الدين المنجد. «حكومة النساء لدى الخلفاء من بني العباس». الرسالة: العدد ٦٥٤.
- . «الخلفاء العباسيون والهدايا». الرسالة: العدد ٦٨٣.
- . «سجون بغداد زمن العباسيين». الرسالة: العددان ٦٤٠، ٦٤٧.
- . «مآكل الخلفاء العباسيين». الرسالة: العدد ٦٥٨.
- سليم محمود الأعظمي. «كيف اختار المنصور موقع بغداد». الرسالة: العددان ٢ و ٢٨.
- عبد المتعال الصعيدي. «لقب السفاح». الرسالة: الأعداد ٣٤٦، ٣٤٧ و ٣٤٩.
- محمد خليفة التونسي. «الزندقة في عهد المهدي العباسي». الرسالة: الأعداد ٦٣٧، ٦٤١، ٦٤٥، ٦٥٢، و ٦٦٢.
- أحمد تيمور. «تفسير الألفاظ العباسية في كتاب نشوار المحاضرة». مجلة المجمع العلمي (دمشق): مجلد ٢، ج ١٠، ج ١١، مجلد ٣ ج ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢.
- جواد علي. «موارد تاريخ الطبري». مجلة المجمع العلمي العراقي: ج ١، ١٩٥٠؛ ج ٢، ١٩٥١؛ ج ٣ ق ١، ١٩٥٢.
- أسعد طلس. «الحياة الاجتماعية في القرن الثالث والرابع». مجلة المجمع العلمي العراقي: ج ٢، ١٩٥١، العدد ٢٤٠، ١٩٥٢.
- عبد الحميد العبادي. «عبد الله بن علي العباسي». الثقافة: السنة ١، العدد ٥٠.
- علي أدهم. «يوم الهاشمية». الثقافة: السنة ١، العدد ٣٢.
- يوسف غنيمه. «الجهيزة والجهابذة زمن العباسيين». مجلة غرفة تجارة (بغداد): ١٩٤٢، ص ٥٤٣ وبعدها.

الفصل الثالث

دراسة في سيرة النبي (ﷺ)
ومؤلفها ابن إسحق (*)

(*) ورقة قدمت إلى : ندوة مجمع اللغة العربية المنعقدة في بغداد في رجب ١٣٨٥ هـ - تشرين الثاني/

نوفمبر ١٩٦٥ م.

تمهيد

لقد تناول عدد من الباحثين ابن إسحق وسيرته، ضمن دراسة السيرة أو الحديث عامة، ومن هؤلاء: ليون كيتاني، *حوليات الإسلام*، سير وليم ميور، مقدمة كتابه *Life of Muhammad*، لامنس وكارل بيكر، *Islam IV* 263 off، نولدكه، *Islam V*, 160 - 170، ليفي ديلا فيدا^(١) إدورد سخاو، في مقدمة الجزء الثالث من *طبقات ابن سعد*، جب^(٢)، وبلاشير^(٣) في مقدمة كتابه *Le Problème de Mahomet*، أحمد أمين^(٤)، جواد علي، في مقاله: «موارد تاريخ الطبري»^(٥)، الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب وحسين نصار، نشأة الكتابة الفنية عند العرب.

وخص ابن إسحق باحثون آخرون بدراسات خاصة، منهم وستنفلد^(٦)، وبروكلمان^(٧) تاريخ الأدب العربي^(٨)، ومرغليوث^(٩)، وهذه جميعاً دراسات عامة مختصرة.

ثم كتب فوك رسالة جامعية عن ابن إسحق^(١٠)، فكانت أول دراسة علمية

(١) Levi Della Vida, in: *Encyclopedia of Islam*, art. «Sira».

(٢) Gibb, in: *Encyclopedia of Islam*, suppl. art. «Tarikh».

(٣) Régis Blachère, *Le Problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'islam* (Paris: Presses universitaires de France, 1952).

(٤) أحمد أمين، *ضحى الإسلام*، ج ٣، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨)، ج ٢، ص ٣٢٨-٣٣٣.

(٥) جواد علي، «موارد تاريخ الطبري»، *مجلة المجمع العلمي العراقي*، العدد ١ (١٩٥٠).

(٦) F. Wüstenfeld, *Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke* (Göttingen: Dieterichsche Verlagsbuhh und Lung, 1882).

(٧) Carl Brockelmann, in: *Encyclopedia of Islam*, art. «Ibn Ishaq».

(٨) كارل بروكلمان، *تاريخ الأدب العربي*، ترجمة عبد الحليم النجار، ج ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١-١٩٦٢)، ج ٣، ص ١٠-١٢.

(٩) D. S. Margoliouth, *Lectures on Arab Historians* ([Calcutta]: University of Calcutta, 1930), pp. 84-85.

(١٠) Johann Fück, *Muhammad Ibn Ishaq* (Frankfurt am Main: [n. pb.], 1923).

شاملة. وتلاه هوروفتس ببحث عن المغازي الأولى وخص ابن إسحق بنصيب حسن منها^(١١)، وقد عربه الدكتور حسين نصار بعنوان *المغازي الأولى ومؤلفوها*^(١٢).

ثم نشرت الدكتورة نابية أبوت قطعة من *تاريخ الخلفاء لابن إسحق* مكتوبة على ورقة بردي مع ملاحظات وافية عنه^(١٣).

وقام ألفرد غيوم بترجمة سيرة النبي لابن إسحق، فحذف زيادات ابن هشام وأضاف مقتطفات باقية في كتب أخرى وخاصة الطبري، وتناول ابن إسحق في مقدمة الترجمة^(١٤).

وبحث الأستاذ مونتغمري وات: «مواد سيرة ابن إسحق»^(١٥).

إن هذه البحوث تتباين في نتائجها. فبعضها مثل بحوث بيكر ولامنس شككت في قيمة مواد السيرة واعتبرت العنصر التاريخي فيها محدوداً، واعتبرت تأخر زمن ابن إسحق دليلاً على ضعف الأساس التاريخي متعلقة بتأخر التدوين وارتباك الأسانيد.

وحاول وات أن يبين أن مواد السيرة فيها من التاريخ أكثر مما ظن لامنس وبيكر. واقتصرت بعض الدراسات على تلخيص الأخبار الواردة عن ابن إسحق، كما فعل وستنفلد ومرغليوث. وحاول البعض مثل جب وهوروفتس وسخاو وضع ابن إسحاق في إطار تطور كتابة السيرة. وأفاد كل من فوك وهوروفتس من كتاب السيرة إلى حد ما في دراسة ابن إسحق.

إن هذه الدراسات كشفت الكثير عن حياة ابن إسحق وجهوده ولكنها تركت قضايا أساسية تحتاج إلى توضيح.

وأود أن أبين أن أسلوب دراسة أي مؤرخ أو مدرسة تاريخية يتطلب فحص الآثار التاريخية (النصوص) التي كتبها المؤرخ أو خلفتها المدرسة، ولا يمكن تكوين

Josef Horowitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, Islamic Culture (١١) [n. p.: n. pb.], 1927, pp. 22-50, 164-182, 415-520 and 535-539.

(١٢) جوزف هوروفتس، *المغازي الأولى ومؤلفوها*، ترجمة حسين نصار (القاهرة: البابي، ١٩٤٦).

Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Oriental Institute Publications; v. 75-77, (١٣) 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1957), pp. 80-100.

Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad* (London: Oxford University Press, 1955). (١٤)

Montgomery Watt, «The Materials Used by Ibn Ishaq,» in: *Historical Writing on the Peoples of Asia*, 4 vols. (London; New York: Oxford University Press, 1962), pp. 23-34. (١٥)

أي رأي علمي أو فكرة تاريخية دقيقة إذا اكتفينا بما أورده المؤرخون الآخرون عن موضوع الدراسة. ومن ناحية ثانية، تبين لي أن مواد السيرة وهيكلها كانت في الأساس معروفة قبل زمن ابن إسحق، وأن الزهري أستاذ سبقة إلى ذلك. ثم إن كتابة الروايات والأخبار لم تبدأ في عصر التدوين، كما ظن الكثيرون، بل كانت مألوفة قبل نهاية القرن الأول للهجرة. كما أننا نعرف الآن أن الإسناد لم يكن السبيل الوحيد لتدقيق الروايات، بل كان تدقيق المحتوى أو المتن سبيلاً آخر لا يقل أهمية عن ضبط الإسناد، وذلك خلال القرن الأول والقسم الأكبر من القرن الثاني للهجرة. ومتى لوحظت هذه الأمور فإن أثرها يغير كثيراً من نتائج الدراسة.

وبعد كل هذا وصلنا أخيراً قسم من سيرة ابن إسحق بصورتها الأصلية قبل تهذيب ابن هشام، وهذا يعطينا مادة مهمة لدراسته.

لقد حاولت في هذه الدراسة أن أبحث بعض المشاكل المتعلقة بحياة ابن إسحق وسيرته. فبعد عرض موجز لنشأة ابن إسحق، تناولت أسباب اختلافه مع بعض أهل المدينة وخروجه منها وصلة ذلك بأسلوبه في دراسة التاريخ، ثم حاولت تحديد الإطار الذي اتخذته للسيرة ومحتواها. وبحث نهج ابن إسحق وأسلوبه التاريخي في السيرة، ثم ناقشت دور ابن هشام في تهذيب سيرة ابن إسحق، وتطرقت في الأخير إلى ميوله. وأرجو أن يلقي هذا البحث بعض الضوء على سيرة ابن إسحق، والله الموفق.

- ١ -

محمد بن إسحق من الموالي، كان جده يسار مسيحياً من سبي عين التمر في العراق، أرسله خالد سنة ١٢هـ مع الأسرى إلى المدينة^(١٦)، والظاهر أنه كان عربياً مسيحياً^(١٧)، وقد أعطي إلى قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف، فأعتقه بعد إسلامه وصار ولاؤه لآل المطلب.

وكان إسحق أحد ثلاثة إخوة، تزوج ابنة مولى فأنجبت له محمداً. ويحتمل أنه

(١٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: أخبار العباس وولده، ص ٢١٢٢، وتاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، طبعة دي غويه، ص ٢٤٧.

(١٧) ينفرد الخطيب البغدادي في قوله إنه فارسي وهذا غير ممكن لأنه كان رهينة بيد الفرس، انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزمى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١، ص ٢١٥.

ولد في حدود سنة ٨٥هـ/ ٧٠٤ م^(١٨)، وكان إسحق وأخوه محدّثين معروفين^(١٩).

ومحمد بن إسحق مولى عبد الله بن قيس بن مخرمة بن المطلب وكنيته أبو بكر^(٢٠)، وتباین الروایات في تاريخ وفاته، فيذكر أقدمها أنه توفي سنة ١٥١هـ^(٢١)، وأما الروایات التالية فتضطرب بين ١٥٠ - ١٥٤هـ، ولكنها ترجح سنة ١٥١هـ^(٢٢)، ومن هذا يرجح أن وفاته كانت سنة ١٥١هـ/ ٧٦٨م ببغداد ودفن في مقبرة الخيزران^(٢٣).

نشأ ابن إسحق ودرس في المدينة^(٢٤)، وكان أبوه محدثاً، وكثيراً ما يروي ابنه عنه في كتاباته. ويبدو أنه بدأ مثل كثيرين من جيله بدراسة الحديث وجمع كثيراً من الأحاديث، ولكنه اهتم بصورة خاصة بمغازي النبي (ﷺ).

ويظهر أن ابن إسحق اتصل في دراساته بكافة الأوساط من محدّثين وأهل كتاب ورواة وقصاص وأخذ عن الجميع كما سنرى.

ومعلوماتنا عن حياته في المدينة محدودة وهناك تناقض حاد حوله. وتلقي بعض الروایات ظلاً على شخصه، منها جلوسه في مؤخرة المسجد مع النساء وتحذره إليهن مما أدى إلى ضربه بالسياط^(٢٥)، ويذكر عنه أنه كان يلهو ويلعب

(١٨) هوروفتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ص ٧٦، وكارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، ج ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١ - ١٩٦٢)، ج ٣، ص ١١.
(١٩) انظر: Füek, Muhammad Ibn Ishaq, p. 28.

(٢٠) وفي الفهرست، وردت كنيته أبو عبد الله، ص ٩٣.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٩٤؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، ج ٢ (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٩٤٤)، ج ١، ق ١، ص ٤٠، وأبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ٦٧.

(٢٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ١٦٤، يورد سنة ١٥١هـ. ويضيف: قيل سنة ١٥٢هـ؛ ابن خلكان يذكر: ١٥٠هـ. و١٥٣هـ. ويرجح ١٥١هـ، أما شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج ٦، ص ٣٩٩، فيذكر ١٥١هـ. وانظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣هـ، ج ١، ص ٢٢٣ - ٢٢٤؛ فتح الدين أبو الفتح محمد بن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ج ١، ص ٨ - ٩، وأبو الفتح علي بن محمد البستي، علماء الأمصار، ص ٤٠.

(٢٣) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٦٧، وأبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ١، ص ٢٣٠.

(٢٤) ورد اسمه ١٥ مرة في الطبري.
(٢٥) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج ٤، ص ٤٠٠؛ ابن النديم، الفهرست، ص ٩٢، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال [رجال الحديث]، ج ٤ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٧م])، ج ٢، ص ٢٣.

بالديوك^(٢٦). وعرف ابن إسحق بذاكرته الممتازة. يورد الخطيب رواية: كان ابن إسحق من أحفظ الناس^(٢٧)، وقال شعبة عن يونس بن بكير: «محمد بن إسحق أمير المحدثين لحفظه»^(٢٨).

ويظهر أنه بدأ دراسته في وقت مبكر، وعندما ناهز الثلاثين سافر إلى الإسكندرية سنة ١١٥ هـ وحضر دروس يزيد بن أبي حبيب (ت ١٢٨ هـ) وأخذ عنه وعن محدثين مصريين آخرين^(٢٩)، وقد أخذ عن يزيد كتاباً فيه ذكر من بعث رسول الله (ﷺ) إلى البلدان وملوك العرب والعجم وما قال لأصحابه حين بعثهم^(٣٠)، ثم عاد إلى المدينة.

استمر ابن إسحق في دراساته وفي جمع أحاديثه ورواياته في المدينة. ولكنه كما يظهر أثار جواً من الاستياء حوله. ويشار بصورة خاصة إلى خصومة كل من مالك بن أنس وهشام بن عروة بن الزبير له. وتلمح الروايات إلى أسباب خاصة للاختلاف، منها نفي هشام بن عروة أن يكون ابن إسحق روى عن زوجته، ومنها تبجح ابن إسحاق بعلمه تجاه علم مالك وتعريضه بنسبه^(٣١). ويبدو أن الأسباب كانت أهم من ذلك، فهناك إشارات إلى أن سبب خصومة مالك له هو اتهامه بالقدر^(٣٢)، ويتعذر الجزم بصحة هذه التهمة^(٣٣).

ويبدو لي أن هناك سبباً رئيسياً للاختلاف مع ابن إسحق هو أسلوبه ونظرته في دراسة السيرة والحديث، إذ إنه لم يلتزم بأسلوب المحدثين في دراسته وكتابته،

(٢٦) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ١٦٤.

(٢٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٢٢٠.

(٢٨) البخاري، التاريخ الكبير، ج ١، ق ١، ص ٤٠.

(٢٩) هوروقنس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ص ٧٧.

(٣٠) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٤، ص ٢٥٥.

(٣١) انظر: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، ص ٩٢، يافوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٦، ص ٣٩٩ - ٤٠٠؛ الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال - [رجال الحديث]، ج ٣، ص ٣ - ٢١؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعارف، ص ٢٤٧، شمس الدين أبو العباس بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ٢، ص ٦٧٨؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٢٢٢، ويوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، الاستصحاب، ص ١١.

(٣٢) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ٩، ص ٤٢، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤.

(٣٣) انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال - [رجال الحديث]، ج ٣، ص ٢١ و ٢٤. ويظهر أنه روى أحاديث في الصفة.

وأنه خرج بذلك عن تقاليد الدراسة وأسسها في المدينة حين جمع معلومات من مصادر بعضها مشكوك فيه بنظر أهل المدينة^(٣٤).

وهذا بدوره يفسر الموقف السلبي من مغازيه في المدينة، إذ ينفرد إبراهيم بن سعد من بين رواته بأنه المدني الوحيد^(٣٥)، في حين إن مغازيه وجدت قبولاً واسعاً في العراق وإيران، إذ بلغ عدد رواته في المشرق سبعة عشر^(٣٦).

ويمكننا أن نفهم ذلك إذا لاحظنا الاختلاف بين مدرسة الإخباريين العراقية ومدرسة الحديث المدنية في كتابة التاريخ، إذ إن المدرسة العراقية كانت في هذه الفترة تتساهل في الإسناد وتذوق أسلوب قصص الأيام وتحبذ الخبر المتصل، في حين إن مدرسة المدينة تأثرت بأسلوب المحدثين.

رحل ابن إسحق إلى العراق بعد انتصار العباسيين سنة ١٣٢هـ/ ٧٤٩. وذهب إلى الجزيرة سنة ١٤٢هـ/ ٧٦٠م حين كان العباس بن محمد أميراً عليها، وفيها يرد أول ذكر لسماح مغازيه عنه في العراق. ثم قصد المنصور في الحيرة في الفترة بين ١٤٢هـ/ ٧٦٠م - ١٤٦هـ/ ٧٦٣م «فكتب له المغازي فسمع منه أهل الكوفة بذلك السبب»^(٣٧)، ولا ندري إن كان ذلك بتكليف من الخليفة، ولكننا نعرف أن المنصور في حرصه على تعليم ابنه المهدي طلب إليه أن يدرس المغازي على ابن إسحق^(٣٨)، وذهب ابن إسحق إلى الري فسمع منه أهلها، ثم جاء إلى بغداد وأقام بها إلى وفاته^(٣٩).

- ٢ -

تذكر مصادرنا أن ابن إسحق كتب في المبتدأ وفي السيرة والمغازي وفي تاريخ الخلفاء حتى أيام المنصور^(٤٠)، وتؤيد ذلك المقتبسات الكثيرة من كتاباته في كتب

(٣٤) انظر: ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج ١، ص ١٧.

(٣٥) ابن النديم، الفهرست، ص ٩٢؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ٦، ص ٨١-٨٦، وياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٦، ص ٤٠١.

(٣٦) انظر: Fück, Muhammad Ibn Ishaq, p. 144, and Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, pp. 89 and 92.

(٣٧) ابن قتيبة، المعارف، ص ٤٩١-٤٩٢؛ ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٩٩، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٧٧.

(٣٨) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٤٥.

(٣٩) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٩٩.

(٤٠) يلخص الخطيب البغدادي نطاق دراساته بقوله: «وكان عالماً بالسير والمغازي وأيام الناس وأخبار المبتدأ وقصص الأنبياء»، انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٥.

التاريخ والطبقات والسيرة، وهي مقتبسات مهمة لتوضيح نطاق كتاباته التاريخية.

وقد نشرت قطعة من تاريخ الخلفاء لابن إسحق كتبت على ورقة بردي^(٤١)، وهي قطعة فريدة تعطي فكرة عن نهجه وأسلوبه.

ولكن سيرة إسحق هي أول تاريخ للسيرة وصلنا بإطاره الكامل، وقد وصلتنا بعد أن هذبها ابن هشام (٢١٨هـ/٨٣٤م). وقد وجدت أخيراً قطعة من مؤلف ابن إسحق هذا بعنوان السير والمغازي^(٤٢).

وأول مشكلة تواجهنا هي معرفة إطار ما كتبه ابن إسحق. هل ألف كتاباً في ثلاثة أقسام - المبتدأ والمبعث والمغازي أم أنه ألف أكثر من كتاب اعتمدها ابن هشام في تهذيبه؟ يتجه الباحثون إلى أنه ألف كتابه في ثلاثة أقسام، المبتدأ والمبعث والمغازي^(٤٣).

ويبدو بروكلمان غير مستقر، ففي حين يذكر في دائرة المعارف الإسلامية^(٤٤) أنه ألف كتابين: أولهما يتناول الفترة من بدء الخليقة إلى الهجرة، والثاني يتناول المغازي، نراه في تاريخه للأدب^(٤٥) يتحدث عن كتاب واحد في ثلاثة أقسام. ولنتنظر الآن إلى المعلومات المتوفرة.

يجب أن نلاحظ مبدئياً أن ابن إسحق لم يكن واضح هيكلاً للمغازي، بل إن أستاذه الزهري سبقه إلى ذلك في دراساته الواسعة وفي الإطار الذي رسمه للسيرة وفي التسلسل الزمني الذي اتبعه. ويمكننا أن نقول إن إطار السيرة (بمعنى إيراد معلومات عن حياة الرسول قبل البعثة وبعدها) كان واضحاً لدى الزهري^(٤٦)، ومن ناحية ثانية فإن وهب بن منبه وضع مؤلفاً في المبتدأ ورسم إطاره وجمع مادة واسعة فيه وكان من المصادر الأساسية لابن إسحق في المبتدأ^(٤٧)، ويمكننا أن نذكر اثنين

(٤١) انظر: Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, pp. 80-100.

(٤٢) الخزانة العامة بالرباط رقم ٥٨ في ١٦٧ صحيفة.

(٤٣) انظر هوروفنس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ص ٨٢: Blachère, *Le Problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'islam*, p. 5; Abbott, *Ibid.*, pp. 87-89, and Guillaume, *The Life of Muhammad*, p. xvii.

(٤٤) دائرة المعارف الإسلامية، ج ١، ص ٨١.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١.

(٤٦) انظر: عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠)، ص ٧٨ وما بعدها.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣ وما بعدها.

من معاصري ابن إسحاق ومن تلاميذ الزهري وضع كل منهما كتاباً في المغازي هما موسى بن عقبة (ت ١٤١هـ/ ٧٥٨م) ومعمّر بن راشد (١٥٤هـ/ ٧٧٠م).

ومع أن وهب بن منبه درس المغازي في مؤلف له، إلا أنه لم يجمعها مع المبتدأ. ومع أن الزهري عني بموضوعات المبتدأ إلا أننا لا نجد ما يشعر بأنه جمعها مع السيرة.

لقد اعتمد ابن إسحق اعتماداً كبيراً على الزهري في السيرة وعلى وهب في المبتدأ، فهل جمع بين هيكليهما ليضع كتاباً واحداً يشمل المبتدأ والسيرة؟ انفراد الخطيب بالرواية التالية: «دخل محمد بن إسحق على المنصور وبين يديه ابنه فقال: اذهب فصنّف له كتاباً منذ خلق الله آدم إلى يومك هذا. قال: فذهب فصنّف له هذا الكتاب. فقال له: لقد طولته يا ابن إسحق فاخترصره، قال: فذهب فاخترصره، فهو هذا الكتاب المختصر. وألقي الكتاب الكبير في خزانة أمير المؤمنين. قال: ... صنّف محمد بن إسحق هذا الكتاب في القرايطيس ثم صير القرايطيس لسلمة يعني: سلمة بن الفضل، فكانت تفضل رواية سلمة على رواية غيره لحال تلك القرايطيس.». (٤٨). وهذا يشعر بأن ابن إسحق أخذ بفكرة المنصور ووضع تاريخاً شاملاً. ولا ندري شيئاً عن مصير هذا الكتاب أو محتواه، ولكن الإشارات تتكرر إلى كتابه تاريخ الخلفاء الذي بقي كتاباً متميزاً، ولذا فإن رواية الخطيب لن تحل أي إشكال نجده.

ومما يعقد الموضوع الإشارات المربكة إلى ما يفترض أنه كتاب واحد لابن إسحق. فهو يدعى كتاب المغازي والمبتدأ^(٤٩)، وكتاب المبتدأ والمغازي^(٥٠)، السير والمغازي^(٥١)، المغازي والسير^(٥٢)، السيرة والمبتدأ والمغازي^(٥٣)، المغازي والسير وأخبار المبتدأ^(٥٤).

(٤٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٢١١.

(٤٩) محمد بن إسحق بن يسار بن إسحق، المغازي والمبتدأ، ج ٧، ق ٢، ص ١١٠.

(٥٠) المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (النسب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، ج ١،

ص ٨٤، وياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٦، ص ٤٠٣.

(٥١) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠١.

(٥٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، ج ٤، ص ١١٦.

(٥٣) ابن النديم، الفهرست، ص ٩٢.

(٥٤) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٩١. يقول المسعودي: «وفي أيامه - المنصور - وضع محمد =

وهناك إشارات مغايرة. يقول ابن العماد: «ومن كتب ابن إسحق أخذ عبد الملك ابن هشام»^(٥٥)، ولفظه «كتب» واضحة الدلالة. ويقول ياقوت عند ذكر كتب ابن إسحق: «له من الكتب كتاب السير والمغازي وكتاب المبتدأ رواه عنه إبراهيم بن سعد ومحمد بن عبد الله بن نمير النخيلي»^(٥٦)، والتميز هنا واضح بين كتاب المبتدأ وكتاب السيرة. ويشير المقدسي إلى كتاب المبتدأ لابن إسحق ويقول عنه: «وهو أول كتاب عمل في بدء الخلق»^(٥٧)، وفي السخاوي ما يشعر بوجود كتابين، إذ يقول: «وأما قصص الأنبياء ففي المبتدأ لمحمد بن إسحق... صاحب السيرة النبوية»^(٥٨). ويشير إلى ابن إسحق بأنه صاحب المغازي^(٥٩). ويذكر كذلك أن سلمة بن الفضل الرازي روى المبتدأ والمغازي، وأن آخرين روى المغازي وحدها^(٦٠)، ونحن نعرف أن الرواية لا تكون لجزء من كتاب.

وهذه الإشارات تدل على أن ابن إسحق ألف كتابين متميزين المبتدأ والسيرة.

ومن المناسب أن نرجع إلى مخطوطة ابن إسحق علنا نجد فيها الإجابة القاطعة. ونلاحظ أن عنوانها هو السير والمغازي، وأن الموجود يبدأ برحلة أبي طالب إلى الشام واصطحابه للرسول (ﷺ)، وهو بداية الجزء الثاني، وتنتهي المخطوطة بالجزء الخامس الذي يبدأ بوفاة خديجة. ويبلغ عدد صفحات الأجزاء الأربعة ١٦٧ صحيفة، وهي تقتصر على الفترة المكية. ويقع كل جزء في حدود ٤٠ صحيفة، وإذا لاحظنا القسم الخاص بالفترة الأولى، أي إلى مبعث النبي ويقع في ٤٤ صحيفة، نجد أن الموضوعات هي نفسها الموجودة في سيرة ابن هشام التي تقع بين الصفحتين ١٩٠ و٢٤٨، مع وجود فقرات وروايات في مخطوطة ابن إسحق حذفها ابن هشام.

= ابن إسحق كتب المغازي والسير وأخبار المبتدأ ولم تكن قبل ذلك مجموعة ولا مصنفة. وهو هنا يشير إلى كتب لابن إسحق. وقد نتساءل عن قصده في العبارة الأخيرة فيما إذا كانت تعني أنه أول من فعل ذلك أو أنه أول من صنفها في تسلسل واضح. ولكن يتعذر علينا التوسع في التفسير إلى القول إن العبارة تعني أنه جمعها في كتاب واحد كما ظنت الأستاذة أبوت، في:

(٥٥) ابن العماد الخنيلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ١، ص ٢٣٠.

(٥٦) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٦، ص ٤٠١.

(٥٧) المقدسي، البدء والتاريخ (النسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، ج ١، ص ١٤٩، وج ٢، ص ٣٨.

(٥٨) شمس الدين محمد بن عبد الله السخاوي، الإعلان بالتبويب لمن ذم [أهل] التاريخ، ص ٩٤.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٩.

ومن ناحية أخرى فإن الجزء الأول من المخطوطة وهو الجزء المفقود، ولنفرض أنه في حدود (٤٠) صحيفة، لا يمكن أن يوازي الـ ١٩٠ صحيفة في سيرة ابن هشام، ولنتذكر أن شؤون اليمن تشغل ص ١٥ - ٧٨، أي ٦٤ صحيفة والباقي يتعلق بنسب الرسول (ﷺ) وبقریش وبالكعبة وعبادات العرب. وهذا يعني بوضوح أن هذا المخطوط لا يمكن أن يكون تناول المبتدأ بحال من الأحوال، وأنه اقتصر على سيرة النبي وما يلقي ضوء على ظهور الإسلام في مكة والمدينة.

وحين ننظر إلى نهج ابن هشام في تهذيب السيرة كما عرضه، نجد تناول نسب الرسول إلى إسماعيل في الخط المباشر - وترك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل - للاختصار، ثم تناول السيرة وحذف منها ما ليس لرسول الله فيه ذكر... إلخ^(٦١).

فابن هشام ترك الحديث عن فروع سلسلة ولد إسماعيل لغرض الاختصار، وليس في هذا ما يشعر أنه حذف المبتدأ لأن هذا يشمل بدء الخليقة وتاريخ النبوات وبعض الشعوب. ومع ذلك تعرض ابن هشام لتاريخ اليمن، ولا نجد لهذا تفسيراً في النهج الذي عرضه.

يتبين لنا مما مر أن ابن إسحق وضع كتابين أحدهما في المبتدأ والثاني في المغازي بمفهومها العام، كما فعل أستاذه الزهري، أي حياة النبي (ﷺ) قبل البعث وبعده، ولكنه توسع في الحديث عن شؤون قریش ومكة وعبادة الأوثان.

ويبدو لي أن ابن هشام أضاف من المبتدأ إلى مغازي ابن إسحق، وأرجح أن تكون هذه الإضافة شملت القصص التاريخي عن اليمن وربما بعض ما يتصل بالنسب، وليس ذلك بالأمر العسير خاصة إذا تذكرنا أن بعض تلاميذ ابن إسحق، ومنهم البكائي، روى المغازي والمبتدأ معاً.

- ٣ -

نشأ ابن إسحق في المدينة حيث درس على شيوخها وجمع مادته في السيرة والمغازي فيها. ولم يترك المدينة إلى العراق إلا بعد الخامسة والأربعين. ويبدو أنه استقر في دراسته هذه قبل ترك المدينة، إذ إن تلميذه المدني إبراهيم بن سعد

(٦١) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٤.

(١١٠ - ١٨٤هـ/ ٧٢٨ - ٨٠٠م) سمع مغازيه منه^(٦٢)، وقد انتهت البحوث الحديثة إلى أن مادته في المبعث والمغازي والمبتدأ تعود إلى مصادر مدنية مع قليل من المصادر المصرية، وليس بينها مصادر شرقية من العراق أو إيران^(٦٣).

ومن ناحية أخرى فإن بين ثمانية عشر من تلاميذ ابن إسحق الذين روى مادته التاريخية كلاً أو بعضاً، لا نجد إلا واحداً من المدينة^(٦٤) والباقون من العراق وإيران. وهذا يشعر بعدم تقبل المدينة لدراسته ولنهجه. ومما يؤكد ذلك أن الواقدي - وهو في خط مدرسة المدينة، والذي أفاد من دراساته كما يبدو - لم يشر إليه، وأن البلاذري الذي يعتمد على المدينة بالدرجة الأولى في رواياته عن أحداثها، استند إلى الواقدي وشيوخ المدينة بالدرجة الأولى ولم يعط ابن إسحق مكانته (الجزء الأول من أنساب الأشراف)، في حين إن خليفة بن خياط والطبري استندا بالدرجة الأولى إلى ابن إسحق.

يظهر، إذن، أن ابن إسحق لم يلتزم بوجهة مدرسة المدينة التاريخية في دراساته، بل جمع مادته من جماعات متباينة تمثل مختلف اتجاهات الاهتمام بتاريخ ما قبل الإسلام ودور الرسالة. فأخذ من الإسرائيليات ومن القصص العربي القديم ومن قصص القصاص والقصص الشعبي ومن الحديث، واستعان بالآيات القرآنية وحتى بالشعر، لغرض التوثيق.

وأضعف أقسام السيرة ذلك الذي يسبق المبعث، وفي هذا القسم يعكس ابن إسحق الإسرائيليات والقصص العربي. فيورد قصص العرب عن شق وسطيح الكاهنين^(٦٥)، ويورد معلومات عن انتشار الوثنية عن كعب بن مالك القرظي^(٦٦)،

(٦٢) ابن النديم، الفهرست، ص ٩٢؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهي عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ٦، ص ٨١-٨٩، وياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٦، ص ١٠٤.

(٦٣) انظر: هوروفتس، المغازي الأول ومؤلفوها، ص ٨٧؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم (لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٥)؛ Abbott, *Studies in Arabic Literar Papyri*, pp. 87-88, and Fück, *Muhammad Ibn Ishaq*, pp. 34-41.

(٦٤) يقول ياقوت الحموي: «وخرج من المدينة قديماً فلم يرو منهم أحد غير إبراهيم بن سعد». انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٩٩. انظر أيضاً: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهي عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٢١١.

(٦٥) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١ وما بعدها. ونجد إشارة ماثلة في التيجان.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤.

وحين يتناول تاريخ اليمن نجد صدى القصص الشعبي اليمني وأقاويل أهل الكتاب. ففي أخباره عن مأرب يأخذ من القصص الشعبي الجنوبي، ويذكرنا بما جاء في كتاب التيجان المنسوب إلى عبيد بن شريه، مع إشارة إلى القرآن^(٦٧).

ويأخذ عن وهب قصة انتشار النصرانية بنجران على يد فيميون^(٦٨). وفي حديثه عن ذي القرنين يقول: فحدثني من يسوق الأحاديث من الأعاجم فيما توارثوا من علمه... إلخ^(٦٩). وأسلوبه في غزو الحبشة لليمن يذكر بأسلوب أيام العرب ويعكس أثر القصص^(٧٠). وفي حديثه عن غزو أبرهة لمكة نجد القصة الشعبية جنب الإشارة القرآنية مع كثير من الشعر على طريقة الأيام^(٧١). وفي حديثه عن الوثنية وعن الكعبة نجد القصص العربي والأسطورة جنب الإسرائيليات^(٧٢). وهو يعتمد على أهل الكتاب - اليهود خاصة - في الإشارة إلى قرب ظهور النبي (ﷺ)^(٧٣). وهو في حديثه عن حلف الفضول يروي قصته ويكتفي بذكر الإسناد حين يورد قول الرسول (ﷺ): «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان... إلخ»^(٧٤).

ومع أن أكثر أخباره دون إسناد إلا أنه يعطي أسانيد لبعض رواياته. ففي قصة انتشار النصرانية بنجران مثلاً يورد رواية عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد ابن عمر بن حزم^(٧٥). وفي كلامه عن حفر بئر زمزم يأخذ عن يزيد بن أبي حبيب المصري^(٧٦). وفي معلوماته عن الحج والكعبة يورد بعض الأسانيد^(٧٧). وفي كلامه عن إنذار يهود بظهور النبي يورد رواية عن عاصم بن عمر^(٧٨). وفي

(٦٧) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٩.

(٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠ - ٣٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٨.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦ وما بعدها.

(٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥ - ٥٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١ - ٩٩، ومخطوطة ابن إسحاق، ص ١٦ وما بعدها.

(٧٣) ابن إسحاق، المصدر نفسه، ص ٩ - ١٣.

(٧٤) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١ - ٨٦.

(٧٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١.

(٧٧) في مخطوطة ابن إسحاق (يرد ذكر وهب بن سنان، ص ١٧؛ عطاء بن أبي رباح، ص ١٧، ١٩

و ٢١؛ سلمة بن عبد الله القرشي عن عبد الكريم بن أمين، ص ١٨؛ هشام بن عروة، ص ١٩ - ٢٠؛

عبد الله بن أبي بكر، ص ١٩، وابن أبي نجيع، ص ٢١).

(٧٨) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٤.

حديثه عن شعائر الحج يورد رواية عن هشام بن عروة^(٧٩). وفي كلامه على الخمس يورد رواية هشام بن عروة^(٨٠). كما أنه يحاول الاستشهاد بآيات قرآنية في بعض ما أورد^(٨١). ولكن بعض أسانيده ضعيف. كما أنه لجأ إلى الشعر كوسيلة للتوثيق، على طريقة رواة الأيام، وأكثر منه دون تمييز فكان ذلك ثغرة خطيرة في كتاباته، كما سنرى.

ويزداد اهتمام ابن إسحق بالأسانيد بعد البعث، لتوفر الأحاديث التاريخية، ولكن هذه الأحاديث تختلط بشكل واضح بأخبار وقصص بعيدة عن نهج أهل المدينة، فحين يذكر بدء الوحي يأخذ عن عروة، ولكنه يذهب إلى إيراد روايات مأخوذة عن بعض أهل العلم^(٨٢). ونرى القصص الشعبي يتداخل مع الحديث، وهنا يبتعد كثيراً عن أسلوب الزهري مثلاً^(٨٣).

وحين يتحدث عن وضع المسلمين عند بدء الدعوة يرجع إلى قصص مجالس السمر فيقول: «وذكر بعض أهل العلم أن رسول الله (ﷺ) كان إذا حضرت الصلاة خرج إلى شعاب مكة... إلخ»^(٨٤). ويورد قصصاً محلية عن موقف المشركين من الرسول دون إسناد، ثم يرجع ويستشهد بالآيات، ولعله أراد أن يسند ما ذكر بها. وحين روى قصة وفد قريش الذي فيه عتبة بن ربيعة ليستمع إلى تلاوة القرآن بصورة سرية، نجدها خالية من الإسناد وبشكل قصصي، ومثله عن فشو الإسلام في قريش^(٨٥). وحين يتحدث عن طلبات زعماء قريش «فأسقط علينا كسفاً من السماء...»^(٨٦) أو «تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء»^(٨٧) نجده يستهله بـ «حدثني بعض أهل العلم» وفي كلامه صدى القرآن والتفسير، وأثر الشعر^(٨٨).

(٧٩) مخطوطة ابن إسحق، ص ٢٠.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢١ و ٢٩، وابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٥٥.

(٨٢) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥١.

(٨٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢ - ١٥٤.

(٨٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٩.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٨٧، و Wüstenfeld, Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke.

(٨٦) القرآن الكريم، «سورة الشعراء»، الآية ١٨٧.

(٨٧) المصدر نفسه، «سورة الأنعام»، الآية ٣٥.

(٨٨) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ١٨٧، و Wüstenfeld, Ibid.

ولكن قوة ابن إسحق تتجلى في القسم الخاص بالمغازي في المدينة، وهنا يغلب الإسناد ويعتمد ابن إسحق على أساتذته المدنيين، وأهمهم الزهري الذي وضع إطار السيرة ووضع دراسة المغازي على أسس راسخة، ثم عاصم بن عمر ابن قتادة وعبد الله ابن أبي بكر، وأضاف إليهم المعلومات التي جمعها^(٨٩). وأخذ كثيراً عن يزيد بن رومان، مولى عروة بن الزبير، وعن هشام بن عروة بن الزبير وعن زبيرين آخرين^(٩٠). إن قلب مغازي ابن إسحق يتألف من أحاديث الزهري (وعروة) وعاصم بن عمر بن قتادة وعبد الله بن أبي بكر. ويبدو لي أن شهرة ابن إسحق استندت إلى مغازيه^(٩١).

ولا بد أن نذكر أن ابن إسحق حاول أن يتحفظ في رواياته وأخباره حتى قبل المبعث، كأن يقول: «فيما يزعمون»^(٩٢)، أو مثل قوله حين يذكر قولاً ينسب إلى الرسول عن ذي القرنين «فأله أعلم أي ذلك كان! أقال ذلك رسول الله (ﷺ) أم لا، فإن قاله الحق ما قال»^(٩٣)، أو كقوله: «وزعم الناس فيما يتحدثون والله أعلم»^(٩٤)، أو قوله: «فكان فيما بلغنا من حديث الأخبار والرهبان عن رسول الله (ﷺ) قوله: ...»^(٩٥)، أو مثل قوله: «وحدثني ثور بن يزيد عن بعض أهل العلم، ولا أحسبه إلا خالد بن معدان الكلاعي، أن نقرأ من أصحاب رسول الله ... إلخ». ويورد أحياناً ما يشعر برأيه، فهو يذكر قصة الطير الأبابل ثم يضيف: «حدثني يعقوب بن عتبة أنه حدث أن أول ما رؤيت الحصبة والجدري بأرض العرب ذلك العام»^(٩٦).

(٨٩) الذهبي، في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)* (1896)، p. 417.

(٩٠) انظر: جواد علي، في: *مجلة المجمع العلمي العراقي*، السنة ١ (١٩٥٠)، ص ٢٠٩.

(٩١) قال الزهري: من أراد المغازي فعليه بمولى قيس بن غرمة هذا (البخاري، *التاريخ الكبير*، ج ١، ص ٤٠). وقال الشافعي: من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحق، انظر: الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد* أو *مدينة السلام*: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٢٢٦؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، *البداية والنهاية في التاريخ*، ج ١٠، ص ١٠٩؛ ابن خلكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، ج ١، ص ٦٨٧، والذهبي: *تذكرة الحفاظ*، ص ١٦٢، وميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج ٣، ص ٢٣.

(٩٢) ابن هشام، *السيرة النبوية لابن هشام*، ج ١، ص ١٩٤.

(٩٣) انظر: Wüstenfeld, *Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke*.

(٩٤) ابن هشام، *المصدر نفسه*، ج ١، ص ١٧٨.

(٩٥) *مخطوطة ابن إسحق*، ص ٩.

(٩٦) Wüstenfeld, *Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke*, p. 55.

كما أن ابن إسحق حفظ لنا بعض الوثائق وانفرد بوثيقة مهمة هي «الكتاب» الذي وضعه الرسول في المدينة^(٩٧) لتنظيم العلاقة بين المسلمين من جهة وبينهم وبين اليهود من جهة أخرى.

إن معلومات ابن إسحق عن الفترة المكية قليلة الإسناد، وكثيراً ما نجد كلمة «قصة» عنواناً لأخباره مما يشير إلى أثر القصص^(٩٨). أما أخباره عن فترة المدينة ففيها عناية أوضح بالإسناد، ومع ذلك نجد فيها أثر القصص الشعبي، وأثر التقوى في المبالغة، كما أنه يورد الشعر عادة مجموعاً في نهاية الحادث، وهذا يشعر بأثر أسلوب القصص.

لقد تعرض ابن إسحق لنقد شديد^(٩٩)، لاعتماده على أهل الكتاب في الرواية^(١٠٠) ولإيراده كثيراً من الشعر الموضوع^(١٠١) ولأخطائه في الأنساب^(١٠٢)، ولأنه لا يمحص مصادره، كما ينقل من كتب الآخرين مباشرة

Wüstenfeld, Ibid.

(٩٧) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ٣٤١ - ٣٤٤، و

(٩٨) مثلاً: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٣ و ٢٢٤.

(٩٩) يقول الذهبي: «وهو صالح الحديث حاله عندي إلا ما قد حشا في السيرة من الأشياء المنكرة المنقطعة والأشعار المكذوبة». انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال [رجال الحديث]، ج ٣، ص ٢١.

(١٠٠) وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميه في كتابه أهل العلم الأول، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٦، ص ٤٠٠، وابن النديم، الفهرست، ص ٩٢ - ٩٣.

(١٠١) يقول ياقوت: «كانت تعمل له الأشعار فيضعها في كتب المغازي فصار بها فضيحة عند رواة

الأخبار والأشعار». انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠٠. ويقول ابن النديم في الفهرست

ص ٩٢: «وكان يعمل له الأشعار ويؤتي بها ويسأل أن يدخلها في كتابه في السيرة فيفعل، فضمن كتابه من

الأشعار ما صار به فضيحة عند رواة الشعر»، وقد هاجمه ابن سلام قائلاً: «وكان ممن هجن الشعر وأفسده

وحمل كل غثاء محمد بن إسحق مولى آل مخزومة بن المطلب بن عبد مناف وكان من علماء الناس بالسير فنقل

الناس عنه الأشعار، وكان يعتذر منها ويقول: لا علم لي بالشعر إنما أوتي به فأحمله. ولم يكن ذلك له عذراً

فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن أشعار الرجال ثم جاوز

ذلك إلى عاد وثمود أفلا يرجع إلى نفسه فيقول: من حل هذا الشعر ومن أداه منذ آلاف من السنين، والله

يقول: «وإنه أهلك عاداً الأولى. وثموداً فما أبقى»، وقال في عاد: «فهل ترى لهم من باقية» وقال: «وعادٍ

وثمود والذين بعدهم لا يعلمهم إلا الله»، [القرآن الكريم: «سورة النجم»، الآيتان ٥٠ و ٥١: «سورة

الحاقة»، الآية ٨، و«سورة إبراهيم»، الآية ٩ على التوالي]، وأبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، طبقات

الشعراء (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٣)، ص ٤. ويتهمه البعض بأنه كان يعطي الأحاديث وأخبار المغازي إلى

الشعراء ويسألهم أن يقولوا فيها الشعر ثم يدخله. وهذه مبالغة، انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد

الرجال - [رجال الحديث]، ج ٣، ص ٢٢.

(١٠٢) قال ابن النديم في الفهرست: «وأخطأ في كثير من النسب الذي أورده في كتابه» ص ٩٣،

وتعليق ابن هشام يؤيد هذا.

دون سماعها^(١٠٣). ولم يكن ابن إسحق دقيقاً في الإسناد كما يتطلب أهل الحديث^(١٠٤). فهو يبدأ بعض رواياته بما يثير النقد والشك مثل قوله: «بلغني» و«ذكر لي» و«حدثت» و«حدثني من لا أتهم» و«حدثني بعض أهل العلم» و«حدثني بعض أصحابنا» و«كان هذا الحلي من الأنصار يتحدثون»^(١٠٥). وانتقد على استعماله الإسناد الجمعي، مع أنه طور هذا الإسناد واستطاع أن يقدم قصة جذابة من رواياته^(١٠٦).

أما في الشعر فقد تورط ابن إسحق وكان يعتذر بقوله: «لا علم لي بالشعر، إنما أوتى به فأحمله»^(١٠٧). ولا نريد التوسع في الموضوع ويكفي أن نقول: إن كثيراً من هذا الشعر يعكس حوادث وقعت بعد فترة الرسالة، وأنه يلقي الضوء على التيارات السياسية في النصف الثاني للقرن الأول الهجري، وخاصة المنافسة بين الأنصار وقريش^(١٠٨).

ولا بد لنا أن نلاحظ أن تأكيد الإسناد لم يكن في عصر ابن إسحق كما أصبح فيما بعد، وأن المتن كانت له أهمية في نقل الأخبار والأحاديث، وأن كثيراً من المعلومات عن المغازي كانت تنقل دون إسناد لأنها معروفة لدى جماعات أو أسر^(١٠٩)، ومن ذلك قوائم من اشترك في بعض المغازي ومن استشهد. ثم إن النقل من الكتب لم يكن أمراً غريباً في عصره. وبعد هذا فإن ابن إسحق انتقد

(١٠٣) قال الخطيب البغدادي: «ذكر محمد بن إسحق، فقال ابن حنبل: رجلاً يشتبه الحديث فيأخذ كتب الناس فيضعها في كتبه»، انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٢٣٠، وابن سيد الناس، عيون الأثر في فتون المغازي والشمال والسير، ج ١، ص ١٢.

وقال ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد: كان لا يبالي عمن يحكي عن الكلبي وغيره. وقيل عنه: «إنما أوتي من أنه يحدث عن المجهولين أحاديث باطلة»، الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧، وانظر: ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣.

(١٠٤) انظر: المصدران نفسيهما، ج ١، ص ٢٢٠، وج ١، ص ١٣ و٧ على التوالي.
(١٠٥) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ١٠٦، ١٧٨، ١٩٢ - ١٩٣ و٢١٤، ومخطوطة ابن إسحاق، ص ٣١ و٣٦.

(١٠٦) انظر: الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٢٨ - ٣٠.

(١٠٧) ابن سلام، طبقات الشعراء، ص ٤.

(١٠٨) انظر:

Guillaume, *The Life of Muhammad*, p. 28.

Watt Montegemri, «Historians of the Middle East», in: *Historical Writing on the Peoples of (١٠٩) Asia*, pp. 23-35.

على أخذه من أهل الكتاب بخصوص المغازي ولم ينكر ذلك في المبتدأ^(١١٠).

ولدينا ثلاث روايات مشهورة لمغازي ابن إسحق، الأولى رواية سلمة بن الفضل (ت ١٩١ هـ الري) وقد اعتمد الطبري نسخته. ويخبرنا الخطيب أن ابن إسحق حين صنف كتاب التاريخ للمنصور صيره في قراطيس «ثم صير القراطيس لسلمة - يعني ابن الفضل - فكانت تفضل رواية سلمة على رواية غيره لحال تلك القراطيس»^(١١١).

والثانية رواية يونس بن بكير (ت ١٩٩ هـ، الكوفة)، وقد استفاد من نسخته ابن الأثير في «أسد الغابة». ويوجد قسم من هذه النسخة مخطوطاً في جامع القرويين بفاس (وهي التي أشرنا إليها).

والثالثة رواية البكائي (زياد بن عبد الله ت ١٨٣ هـ، الكوفة)، وقد دون نسختين كاملتين اعتمد إحداها ابن هشام. ويرى السخاوي أنها أوثق من رواية يونس بن بكير الشيباني^(١١٢). ويذكر ابن النديم نسخة النفيلي^(١١٣).

- ٤ -

ويهمنا أن نلاحظ نهج ابن هشام في تهذيبه لسيرة ابن إسحق. لقد أوضحت أنه ذكر في البداية نسب الرسول إلى إسماعيل في الخط المباشر، «وترك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل للاختصار»، ثم تناول السيرة فترك «بعض ما ذكر ابن إسحق... مما ليس لرسول الله فيه ذكر وما نزل فيه من القرآن بشيء وليس سبباً لشيء من هذا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً عليه لما ذكرت من الاختصار، وأشعاراً لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها، وأشياء بعضها يشنع الحديث به وبعض يسوء بعض الناس ذكره، وبعض لم يقر

(١١٠) يقول ابن سيد الناس: «ولم يكن يقدح فيه مالك من أجل الحديث إنما كان ينكر عليه تتبعه غزوات النبي من أولاد اليهود الذين أسلموا وحفظوا قصة خيبر وقرينة والنضير وما أشبه ذلك من الغرائب عن أسلافهم»، انظر: ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال، ج ١، ص ١٧.

(١١١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٢٢١.

(١١٢) شمس الدين محمد بن عبد الله السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ، ص ٨٨، وأفاد ابن سعد من رواية هارون بن أبي عيسى ومن رواية البكائي، ج ٣، ق ٢، ص ٥١.

Guillaume, *The Life of Muhammad*, p. 17.

(١١٣) انظر:

لنا البكائي بروايته، ومستقص إن شاء الله ما سوى ذلك بمبلغ الرواية له والعلم به»^(١١٤).

وفيدنا أن نرجع إلى مخطوطة ابن إسحق (وإن كانت برواية يونس بن بكير) لغرض التوضيح.

ولنبداً بالشعر، ويظهر أن ابن هشام حذف كثيراً منه في السيرة^(١١٥). وحين ننظر إلى الحذف لا نجد تفسيراً إلا ما أورده ابن هشام في موقفه من الشعر، بل إنه يثبت القصيدة أحياناً، ثم يشكك فيها إذ يقول: «هذا ما صح لي من هذه القصيدة وبعض أهل العلم بالشعر ينكر أكثرها»^(١١٦). ومن ناحية ثانية أثبت قصائد لزيد بن عمرو بن نفيل لا توجد في المخطوطة^(١١٧).

لننظر الآن إلى الحذف في الروايات على سبيل التمثيل: حذف ابن هشام مجموعة من الروايات عن علم أهل الكتاب بظهور نبي، وأن زمانه قد أطل^(١١٨). والذي نلاحظه أن بعض الروايات مسند^(١١٩). وحذف الكثير من الروايات عن الكعبة وعن الحجر الأسود وعن شعائر الحج في الجاهلية، وعن أصول الشعائر وبعض ما أدخله الإسلام فيها^(١٢٠).

إن الكثير من المعلومات الواردة فيها قصصية أو أسطورية ولعله حذفها لهذا السبب، ولكن القليل منها يرد بأسانيد أفضل من كثير من الروايات التي أثبتتها

(١١٤) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ٤.

(١١٥) في المخطوطة: قصائد لأبي طالب في مسيره برسول الله إلى الشام، ص ٤ - ٥؛ قطعتان شعريتان للزبير بن عبد المطلب حول بناء الكعبة، ص ٢٨ - ٢٩؛ قطعة شعرية للوليد بن المغيرة حول بناء الكعبة؛ ص ٢٩؛ قصيدة لورقة بن نوفل يستطع فيها بعث النبي (ﷺ)، ص ٧٣؛ قصيدتان لورقة ابن نوفل، ص ٤٠؛ قصائد لأبي طالب، ص ٦٤، وتوجد قصيدة أخرى طويلة في السيرة المطبوعة، ص ٢٩١ - ٢٩٩ في حين لا يوجد منها في المخطوطة سوى سبع أبيات، ص ٦٤، وقصيدة لصفية بنت عبد المطلب، وقصيدتان لأبي طالب، ص ٦٥.

(١١٦) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٢٩٩، وص ٢٤٢ في تعليقه على قصيدة تنسب إلى زيد بن عمرو بن نفيل.

(١١٧) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١ وبعدها.

(١١٨) مخطوطة ابن إسحاق، ص ٩ - ١٠ و١٣.

(١١٩) رواية عن عاصم بن عمر بن قتادة، ص ٩، ورواية عن صالح بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن

عوف عن يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة، ص ١٠.

(١٢٠) مخطوطة ابن إسحاق، ص ١٦ و٢٢.

ابن هشام^(١٢١). وحذف ابن هشام بعض الروايات عن بناء الكعبة^(١٢٢). وحذف روايات عن الأحناف^(١٢٣)، وبعض ما فيها مهم. وحذف روايات عن ورقة بن نوفل^(١٢٤)، كما حذف روايات مختلفة عن الرسول قبل البعث^(١٢٥).

وإذا فحصنا هذه الروايات المحذوفة نلاحظ أن ابن هشام حذف روايات تتصل بحياة النبي (ﷺ) قبل البعث، منها رواية عن محمد بن عبد الله بن قيس بن مخزومة عن الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «ما هممت بشيء مما كان أهل الجاهلية يلهون به إلا ليلتين كلتاها عصمني الله عز وجل فيهما...». ثم يسرد محاولتين للهو بريء وهو التفرج على حفلة عرس^(١٢٦)، ومنها رواية العين، «ابن إسحق قال: حدثني عبد الله بن أبي بكر عن أبي جعفر قال: «كان رسول الله (ﷺ) يصيبه العين بمكة فتسرع إليه قبل أن ينزل عليه الوحي، فكانت خديجة تبعث إلى عجوز بمكة ترقيه، فلما نزل عليه القرآن فأصابه من العين نحو ما كان يصيبه فقالت له خديجة: يا رسول الله ألا أبعث إلى تلك العجوز فترقيك فقال: أما الآن فلا»^(١٢٧). ومنها روايتان عن دعوة الرسول قبل البعث لزيد بن عمرو بن نفيل، وهو من الأحناف، إلى تناول طعام، فيعتذر زيد بأنه لا يأكل ما ذبح على النصب ويهاجم الأوثان بأنها باطل لا تضر ولا تنفع، وأن الرسول لم يأكل بعدها شيئاً ذبح على النصب وأنه ما تمسح بوثن قط بعد ذلك. وإحدى الروايتين تبدأ بـ «فحدثت»، والثانية رواها «يونس عن المسعود عن فضيل بن هشام عن أبيه»^(١٢٨). ويلاحظ أن الروايتين الأولى والثانية جاءتا بأسانيد مقبولة، وأن هذه الروايات جميعاً تتعلق بفترة تقل عنها المعلومات، وهي مع روايتين عن رعي الرسول (ﷺ) للغنم، تكون مجموع الروايات الشخصية في المخطوطة والتي لم يوردها ابن هشام. فهل أنه لم

(١٢١) مثلاً: رواية عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة حول طواف القرشين، ص ١٩، ورواية أخرى عن هشام بن عروة عن أبيه حول السعي بين الصفا والمروة، ص ٢٠.
 (١٢٢) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ص ٢٤، ٢٩ و ٣١.
 (١٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٣ - ٣٤ و ٣٦.
 (١٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٤١ و ٤٦ - ٤٧.
 (١٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٤١.
 (١٢٦) المصدر نفسه، ص ٧ - ٨.
 (١٢٧) مخطوطة ابن إسحاق، ص ٤٠.
 (١٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٦.

يطمئن لدلائلها أو أن البكائي لم يروها؟ يبدو أن الاحتمالين جائزان.

هناك روايات حذفها ابن هشام لأنها تسيء إلى بعض الناس. فمثلاً الرواية عن سرقة كنز الكعبة^(١٢٩). وحذف ابن هشام رواية عن دور العباس في بدر^(١٣٠).

ويتضح من المقارنة بين المخطوطة ونص ابن هشام أنه حذف بعض الروايات التي يتعذر تفسير حذفها إلا باختلاف بين روايتي البكائي ويونس بن بكير. مثلاً الرواية عن كيفية نزول الوحي، «عن هشام بن عروة عن عائشة رضي الله عنها، قالت: سألت الحرث بن هاشم رسول الله (ﷺ) فقال: كيف ينزل عليك الوحي؟ فقال رسول الله (ﷺ): كان ذلك يأتيني أحياناً مثل صلصلة الجرس وهو أشق علي فيفصم عني وقد وعيته، ويتمثل الملك أحياناً في صورة رجل فيكلمني فأعي ما يقول»^(١٣١).

وفي المخطوطة رواية واضحة عن دعوة علي وكيفية إسلامه لا نجدها في ابن هشام^(١٣٢)، ورواية أخرى توضح إسلام أبي بكر لا نجدها لدى ابن هشام^(١٣٣).

كما أن تسلسل الروايات في المخطوطة يختلف أحياناً عما جاء في ابن هشام فمثلاً يرد الحديث عن الصحيفة والمقاطعة في المخطوطة^(١٣٤) قبل الهجرة إلى الحبشة. وهذا يدعو إلى الاعتقاد بتصرف تلامذة ابن إسحق أحياناً في تنظيم الروايات.

وقد أكد ابن هشام على دلالة الآيات القرآنية أو تفسيرها في إثبات الروايات أو حذفها كأساس في تدقيقه. وهذه وجهة مقبولة في عصر ابن هشام وصار لها أثرها في تدقيق مواد السيرة^(١٣٥).

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٣٠) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ق ١، ص ١٣٤١، وهودوفتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ص ٨٣.

(١٣١) مخطوطة ابن إسحاق، ص ٥٧، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٩٧.

(١٣٢) مخطوطة ابن إسحاق، ص ٥٠.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٣٥) انظر: Blachère, *Le Problème de Muhomet, essai de biographie critique du fondateur de l'islam*, p. 7.

وإن دلت الملاحظات السابقة على شيء فإنما تدل على أن ابن هشام اجتهد، وأنه من الصعب تفسير حذفه لرواية ما وإبقاء رواية أخرى تماثلها في المحتوى أو في طريقة الرواية، أو حذف رواية تبدو أقوى إسناداً، إلا إذا كان ذلك نتيجة لتكون نظرة تاريخية أو نقدية في عصر ابن هشام إلى مجموعة من الروايات أو إلى محتوى بعض الروايات (كما أننا لا نرى محلاً للقسم الخاص بالتاريخ القصصي لليمن لدى ابن هشام سوى اعتزازه بأجداد اليمانيين ومكانتهم تجاه أجداد عرب الشمال).

- ٥ -

ولا بد من التعرض للإشارات إلى ميول ابن إسحق، فقد عُذ من القدرية^(١٣٦) ولكن البعض نفى عنه ذلك^(١٣٧). وليس في سيرة ابن إسحق ما يشعر بميله إلى القدرية، ولكننا نذكر أنه أورد روايتين عن عمرو بن عبيد. ويحتاج الموضوع إلى دراسة أحاديثه ومقتطفات تاريخه عن الخلفاء للتثبت.

وقيل إنه كان يتشيع^(١٣٨). وهذه ناحية تحتاج إلى تدقيق. ففي «ياقوت» إشارة عامة: «قال أحمد بن يونس: «أصحاب المغازي يتشيعون كابن إسحق وأبي معشر ويحيى بن سعيد الأموي وغيرهم»^(١٣٩). ويمكن تفسير ذلك بأن دراسة السيرة تشير نبرة احترام وعطف على العلويين. ويمكن الإشارة إلى قول ابن إسحق أن علياً كان أول الذكور إسلاماً دون أن يشير إلى روايتين - أوردتهما الطبري - مفادها أن زيد بن حارثة أو أبا بكر أول من أسلم من الذكور. ثم إن إسحق يورد روايات عن العلويين إذ يروي عن عبد الله بن الحسن^(١٤٠)، ويذكر ياقوت: «كان له انقطاع إلى عبد الله بن حسن بن حسن وكان يأتيه بالشيء فيقول له أثبت ذا في علمك فيثبته ويرويه عنه»^(١٤١)، ويورد عن أبي جعفر محمد بن علي^(١٤٢).

(١٣٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٢٢٤ - ٢٢٥، وابن قتيبة، المعارف، ص ٣٠١.
 (١٣٧) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٦.
 (١٣٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤.
 (١٣٩) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج ٦، ص ٤٠٠.
 (١٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢ - ١٥٤ و ٢٩٥.
 (١٤١) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠٠.
 (١٤٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٥، ومخطوطة ابن إسحاق، ص ٤٠.

ولكننا في الوقت نفسه نجد روايات تشعر بنظرة ودية إلى العباسيين. فهو يورد رواية تجعل العباس بين المسلمين الأولين ولكنه يكتّم إسلامه^(١٤٣)، بل ويورد رواية تجعل العباس يلحظ دليل نبوة الرسول، فيحفظه سرّاً خوفاً من اتهام ابن أخيه بالجنون^(١٤٤). ولنتذكر أن علاقات ابن إسحق كانت حسنة كما يبدو مع المنصور والعباسيين.

ويبدو لي أنه في محاولته لجمع الروايات أخذها من كافة المصادر، وأنه اتخذ موقفاً بعيداً عن الانحياز.

وقد لقيت سيرة ابن إسحق، وخاصة بعد أن هذبها ابن هشام، تقديراً واستحساناً واسعاً وأصبحت من أهم مصادر السيرة^(١٤٥).

(١٤٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ٥ و ٧.

(١٤٤) مخطوطة ابن إسحاق، ص ٦.

(١٤٥) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ١٦٣ - ١٦٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١، ص ١٠٩؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ١، ص ٢٢٥ و ٢٣٠، وابن خلكان، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ٢، ص ٧ - ٨.

الفصل الرابع

الجغرافيون العرب وروسيا(*)

(*) نشر هذا المقال في : مجلة المجمع العلمي العراقي، السنة ١٣ (١٩٦٦).

الفصل الرابع

الجغرافيون العرب وروسيا^(*)

(*) نشر هذا المقال في : مجلة المجمع العلمي العراقي ، السنة ١٣ (١٩٦٦).

إن المعلومات التي تقدمها المصادر العربية عن بداية الدولة الروسية تعتبر في طليعة الآثار عن روسيا وتسبق التواريخ الروسية زمنياً.

ولكننا لن نتناول جميع الشعوب التي تسكن روسيا، بل سنقصر ملاحظتنا على (الروس). ولا يخفى أن الشعب هو الأساس في تحديد الدولة لدى الكتاب العرب، وأما رقعة الأرض فتالية وكذا الحدود.

ومن المفيد هنا أن نقدم مدخلاً للموضوع لتكون معلومات الجغرافيين أو المؤرخين العرب مفهومة في نطاقها.

لنبدأ بكلمة روس (Rus)، والخلاف حولها إذ ينسبها البعض إلى أصل سلافي ويقولون إنها من الصفة Rusyi وتشير إلى الحمرة في الشعر أو الجلد، وهذا هو رأي المدرسة السلافية.

وينسبها غيرهم إلى أصل اسكندنافي، وأن الكلمة انتقلت إلى السلاف من الفنلنديين، إذ تعني كلمتهم Rosti (الآن Ruosti) المهاجرين من وراء البحر، ويفترضون أن الكلمة سويدية الأصل وينظرون إلى السويدية القديمة ليجدوا فيها Rosti Rus وهذا هو رأي المدرسة النورمانية.

تبقى هذه المشكلة قائمة غيرها عن البدايات الروسية، مثل أصلهم وأساس لغتهم وموطنهم الأصلي ومحل دولتهم الأولى «الخاقانية الروسية».

يرى البعض أن بدايات التكوين السياسي في روسيا مرتبطة بنشاط الشماليين، أو النورمان (Norsemen, Varangians). ويرى باسكفيج^(١) أن الموطن الأول للروس كان على بحر البلطيق ويسند رأيه بتفسير للنصوص العربية (في المسعودي، والبيروني، ومسكويه، وابن حوقل، إضافة إلى المصادر الأخرى) وأنهم

Henryk Paszkiewicz, *The Making of the Russian Nation* (Chicago, IL: H. Regnery Co., 1963), (١) pp. 119-120.

انطلقوا من شبه جزيرة اسكندنافية وتوسعوا في شرق أوروبا، وخاصة في حوض نهر الفولغا. ويّين أن مراكزهم الثلاثة التي يذكرها الاصطخري لا علاقة لها بالدنيبر بل بالفولغا، وأن العرب ليست لديهم معلومات عن الدنيبر، ولم يصل أحد منهم إلى «روس كييف» في القرن التاسع أو العاشر. ثم يبين أن مجموعات النقود الإسلامية التي وجدت من القرنين الثامن والتاسع وجدت في مناطق الفولغا وغربي دويّنا (W. Dwina) وحول بحيرة إلّمن (Ilmen) وفي منطقة بحيرة لادوكا (Ladoga). نعم وجدت نقود في حوض الدنيبر، ولكنها ليست كبيرة وهي من القرن العاشر. وينتهي إلى أن الروس أصلهم نورمان، وهذا يؤيده أصل الوفد الروسي الذي مر بأنكلهايم عام ٨٣٩ م لأنه سويدي^(٢).

ويرى أن هؤلاء الروس (النورمان) هم جماعات جنود وحكام. وبدأوا يتأثرون بالسلاف المحيطين بهم في القرنين العاشر والحادي عشر بصورة تدريجية حتى ذابوا فيهم^(٣).

ثم يتحدث عن أول دولة روسية في كييف ويبين أنها قامت نتيجة تحالف قبائل سلافية تتباين في اللهجة والعادات والثقافة، لأسباب متعددة، وأن بداية استعمال الاسم Rus كانت في كييف ثم استعمل لشرق أوروبا السلافي^(٤).

ويعطي فرنادسكي (Vernadesky) تفسيراً آخر، فهو يرى أن الشماليين (النورمان) تخللوا مجرى نهر دويّنا الغربي (W. Dwina) منذ القرنين السادس والسابع للميلاد ولم يمض زمن طويل حتى وصلوا القسم الأعلى من نهر الفولغا ونهر أوكا (Oka). ويحتمل أنهم اكتشفوا (حوالي ٧٣٧م) منابع الدونتز ومن هناك انتهوا إلى بحر أزوف وإلى شمالي قوقاسيا. وهذا يعني أنهم سيطروا على طريق الدونتز - الدون فترة طويلة قبل طرق الفولغا والدنيبر. وعبر الشماليون في تقدمهم مدينة نوفكروود (Novgorod) ثم احتلوها فيما بعد.

وهو يرى أن الروس كوّنوا خاقانية قبل سنة ٨٣٩م، ويشير إلى اختلاف الرأي في مكانها بين نوفكروود (رأي P. P. Smirnov)، أو حول روستوف في أعالي الفولغا، أو كييف (برأي A. A. Vasiliev)، أو Tmutorokan، في شبه جزيرة تمان (Taman) (برأي V. A. Mosin, E. E. Golubinsky)، ثم يعرب عن تفضيله للرأي

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٥ - ١٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧ - ١٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

الأخير. فهو حين يعترف بوجود مستعمرة شمالية كبيرة في نوفكروود بعد منتصف القرن التاسع ويقر أن موقعها قرب بحيرة (إلزن) يجعلها قريبة من وصف ابن رسته، يعود لبيان أنها اكتسبت أهمية وصارت مركزاً مهماً بعد مجيء روريك (Rurik). أما كييف فأصبحت عاصمة الدولة الروسية بعد أخذها من قبل أوليك (Oleg) سنة ٨٧٨م، وهو إذ يعترف باحتمال أهميتها قبله بمدة طويلة إلا أنها كانت بيد البلغار حوالى منتصف القرن التاسع للميلاد. أما مدينة تموتوروكان (Tmutorokan) الواقعة على مصب نهر كوبان (Kuban River) في شبه جزيرة «تمان» فيرى أنها تنطبق عليها أوصاف ابن رسته عن مركز الخاقانية الروسية، وهي تمس بحر أزوف من الشمال والبحر الأسود من الجنوب، وتناسبها إشارات غرديزي، كما أنها يشار إليها في القرن السابع بـ Bog of the Rus.

ويرى فرنادسكي أن «تموتوروكان» كانت مقر الخاقانية الروسية الأولى، وهي دولة عسكرية وتجارية قوية ويحكمها خاقان ومجلس، والتجارة أساس اقتصادياتها كما أن القبائل السلافية تجهزها بالحبوب والمواد الغذائية، وكانت وسيطة في التجارة بين شمال أوروبا وشرقها والبلاد الإسلامية. وهؤلاء الروس كانوا مبدئياً تحت حماية مملكة الخزر ويعتمدون عليها لتسيير تجارتهم. ولكن الخزر تضعضعوا نتيجة الهجمات العربية خاصة بعد سنة ٧٧٩م، ثم ضعفوا بعد الهجوم العربي عام ٨٢٥م، فاعتمد هؤلاء الروس على أنفسهم واستعانوا بقوات من الشماليين وأعلنوا استقلالهم واتخذ أميرهم لقب «خاقان روس» وسيطروا على التجارة.

وأحسن الخزر بالخطر فاستعانوا بالبيزنطيين لبناء حصون على الدون والدونتر. وفعلاً أنشأوا قلعة بمعونتهم على الدون باسم ساركل (Sarkel)، وبهذه الطريقة سيطر الخزر على طرق التجارة إلى الشرق وهددوا المواصلات بين روس الأزوف وشمال روسيا. وفي خلال عدة سنوات استولى الخزر على سلاف منطقة «أوكا»، وسيطر المجر وأتباعهم على منطقة كييف. واضطرب وضع الروس وحاولوا التفاهم مع القسطنطينية، فلقيت سفارتهم سنة ٨٣٨م معاملة جافية. وأثر نشاط الخزر في الحياة الاقتصادية للروس، وفشا الخلاف بين القبائل السلافية. ثم عقد حلف بين الروس حول Rusa وال Chud والفنلنديين في أستونيا والسلوفين حول نوفكروود وال Krivichi حول سمولنسك وال VEZ وهم قبيلة فنلندية، ووجهوا دعوة إلى الشماليين لينجدوهم. وكانت هذه الدعوة سنة ٨٦٢م حسب الروايات، وهي في الواقع سنة ٨٥٦م. وجاء Rurik واستقر في نوفكروود، ولكن جماعة من

الروس (من السويديين) استولوا على كييف واتصلوا بروس «نمان» على الأزوف وقاموا بحملة على القسطنطينية سنة ٨٦٠م.

وتوفي روريك سنة ٨٧٣ م وخلفه أوليك (Oleg) (وهو نرويجي)، فاتجه إلى الجنوب واستولى على كييف وبدأت مملكة كييف المشهورة. وقد استندت كييف اقتصادياً إلى السيطرة على طريق الدنيبر بدل بحر الأزوف، وأصبحت الوسيلة بين الشمال والجنوب وبين بيزنطية وحاولت فتح طريق التجارة مع العرب. وشنت هجومات على القوقاس في النصف الأول من القرن العاشر كما هاجمت السواحل الجنوبية لبحر قزوين.

إن هذا العرض الموجز يبين صعوبة موضوع البدايات واختلاف الآراء. ويكفي أن أضيف الرأي الثاني وهو أن البعض يرى أن الروس هم سلاف، وأن الجماعات الشمالية سميت باسمهم وذابت فيهم، وأن الروس أكثر ثقافة ولهم لغة موحدة، وأن أول دولة تكونت في كييف بدافع اللغة الواحدة والمصالح الواحدة، وأن الدولة كانت تحكم بروح الشورى^(٥).

- ٢ -

وقد جاءتنا المعلومات العربية عن الروس من ثلاثة مصادر:

أولاً من شهود عيان مطلعين، وثانياً من تجار، وثالثاً من بحوث قام بها جغرافيون (مثل صاحب **حدود العالم**) في مناطق لها صلة مباشرة بالروس.

وتجدر الإشارة في الصنف الأول إلى شخصين: أولهما مسلم بن أبي مسلم الجرمي الذي أسره البيزنطيون وقضى في الأسر ثماني سنوات ثم أطلق سراحه في أيلول/سبتمبر سنة ٨٤٥م. وثانيهما محمد بن فضلان وهو قاض أرسله المقتدر بسفارة إلى البلغار على الفولغا في ٢١ حزيران/يونيو سنة ٩٢١م، ووصل عاصمتهم في ١٢ أيار/مايو سنة ٩٢٢م. وهو رجل مثقف واسع الأفق دقيق الملاحظة كثير السؤال [ويمكن أن نشير إلى إبراهيم بن يعقوب وهو يهودي

George Vernadsky: *The Origins of Russia* (Oxford: Clarendon Press, 1959), p. 193; *Ancient Russia* (New York: Yale University Press, 1969), pp. 261, 268 and 274, and *History of Russia*, 3rd ed. (New Haven, CT: Yale University Press 1951), pp. 23 and 283; Vladimir Minorsky, in: *Encyclopedia of Islam*, and *Hudud al'alam*; «*The Regions of the World*», translated and compiled by V. Minorsky, E.J.W. Gibb Memorial Series, new ser., 11 (London: Luzac, 1937), pp. 432-433.

أندلسي يعطي عام ٩٦٥م أوفر المعلومات التي وصلتنا عن السلاف في أوروبا. وترد بعض رواياته في البكري^(٦).

وقد التفت الجغرافيون العرب إلى النواحي الاقتصادية والاجتماعية إضافة إلى الجغرافية الطبيعية. ويبدو أن لديهم معلومات عن الروس منذ بدء ظهورهم في شرقي أوروبا. وسنورد معلوماتهم حسب تسلسلها الزمني (لأن ذلك يساعد على فهم تطور شؤون الروس) ملاحظين أن البعض يكتفي بإيراد معلومات سابقة أو يشترك مع غيره في الأخذ من المصدر نفسه.

يشير ابن خرداذبه (٢٣٢هـ / ٩٤٨م)، وهو أقدم جغرافي في هذا المجال، إلى الروس، ويعتبرهم صنفاً من الصقالبة ويتحدث عن فعاليتهم التجارية الواسعة. فيذكر أنهم يتاجرون بالفراء من جلود الثعالب السود وجلود الخنز والسيوف، ويبين أنهم يأتون من أقاصي أراضي الصقالبة إلى البحر الرومي (الأسود) حيث يدفعون ضريبة العشر. ويذكر أنهم يأتون في نهر تنيس (الدون) ويسميه نهر الصقالبة، ثم يعبرون إلى الفولغا ويصلون إلى خليج (مدينة الخزر) ومنها إلى بحر قزوين. وقد ينقلون بضائعهم على الإبل إلى بغداد حيث يترجم لهم بعض الخدم الصقالبة، وكانوا يدعون بأنهم نصارى ويدفعون الجزية.

وأحياناً يسلكون سبيل البر من الأندلس أو أرض الفرنجة بأحد طريقين - أولهما إلى شمال أفريقية ومصر وفلسطين (الرملة)، ثم إلى دمشق فالكوفة فبغداد فالبصرة ومنها إلى الأهواز وفارس وكرمان إلى السند ثم الهند ثم الصين. وثانيهما عبر الأراضي السلافية وراء روما (الشرقية) إلى خليج مدينة الخزر، ثم في بحر جرجان ثم بلخ إلى ما وراء النهر وأواسط آسيا إلى الصين. ويبدو أن الطريق الثاني هو طريق التجار من اليهود الرادانية^(٧).

نلاحظ أن ابن خرداذبه يميز بين الصقالبة والروس، ويبين أن موطن الروس هو في أقاصي أرض الصقالبة وراء نهر الدون، أو أنهم يأتون عن طريق الأندلس، وهذه المعلومات تشير بوضوح إلى الشماليين.

(٦) انظر: أغناطيوس يوليانونفوش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله إلى اللغة العربية صلاح الدين عثمان هاشم؛ مراجعة إيغور بلياييف (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥)، ص ١٣٤، وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، ص ١٩٠ - ١٩١. انظر أيضاً: معجم المطبوعات العربية والعربية وهو شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقية والغربية، تحقيق يوسف إليان سرקيس، ٣ مج (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٩)، مج ١، عمود ١١ - ١٢.

(٧) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبه، كتاب المسالك الممالك، ص ١٥٤.

ويبدو أن ابن الفقيه (٢٨٩هـ/٩٠٢م) أخذ من مصدر ابن خرداذبه ويكاد يورد النص نفسه، إلا أنه يتحدث عن تجار الصقالبة بدل تجار الروس^(٨). ولكننا نلاحظ أنه يدخل الروس وحتى الشماليين ضمن الصقالبة في نص آخر^(٩). إن معلومات ابن الفقيه لا تبرر رأي باسكفيج بأن ما ورد في ابن خرداذبه بأن الروس «جنس من الصقالبة» إضافة مدخولة عليه، بل يؤخذ هذا بالمفهوم العام للفظ الصقالبة^(١٠). ويبدو لي أن رأي لفجكي (Lewicky) أقرب إلى القبول هنا حين يرى أن كلمة «صقالبة» تعني السلاف أو الذين يتكلمون بالسلافية^(١١).

وبعد هذا نلاحظ أن ابن خرداذبه لا يشير إلى أرض روسية، ويسمي نهر تنيس «نهر الصقالبة»^(١٢)، ويبدو لي أنه يصف الوضع في الفترة التي سبقت تكوين أي كيان سياسي للروس في شرق أوروبا.

ولكن ابن الفقيه يورد ملاحظة أخرى حين يقول: «أو يأخذون - أي تجار الصقالبة - من بحر الصقالبة في هذا النهر الذي يقال له نهر الصقالبة حتى يجيئون إلى خليج الخزر (خليج مدينة الخزر - في ابن خرداذبه) فيعشرهم صاحب الخزر، ثم يصيرون إلى البحر الخراساني (أي بحر قزوين) فربما خرجوا بجرجان فباعوا جميع ما معهم فيقع جميع ذلك إلى الري»^(١٣). فهو يذكر نهر الصقالبة أي: نهر تنيس أو الدون، ويبين أنهم يخرجون من بحر الصقالبة إلى هذا النهر، وهذا يعني

(٨) يقول ابن الفقيه: «فأما تجار الصقالبة فيجمعون جلود الثعالب وجلود الخنز من أقصى صقلية فيجيئون إلى البحر الرومي فيعشرهم صاحب الروم، ثم يجيئون في البحر إلى مكوش (لعله سمكس Kerch) اليهود، ثم يتحولون إلى الصقالبة».

(٩) يقول: «أرض الروم.. من أنطاكية إلى صقلية ومن القسطنطينية إلى تولية والغالب عليهم رومي وصقلي والأندلس صقالبة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(١٠) يرى غيركوف (Gerkov) أن ابن خرداذبه يقصد بالروس منطقة كييف وبالصقالبة أهالي منطقة نوفكروود، انظر: Boris Dmitrievich Grekov, *Kiev Rus*, translated from the Russian by Y. Sdobnikov; edited by Dennis Ogden (Moscow: Foreign Languages Pub. House, 1959), pp. 597-598.

(١١) Paszkiewicz, *The Making of the Russian Nation*, pp. 148-150.

(١٢) يشير كتاب: أبو القاسم محمد بن حوقل، صورة الأرض (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩)، ص ٣٨٦ إلى نهر الروس، وكذا مؤلف حدود العالم ولعل الإشارة إلى نفس النهر. انظر: *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, art. «Russia», p. 1182.

ويسمي الإدريسي نهر الدون نهر الروسية، وإن كان معنى كلمة «الروسية» قد توسع في زمنه ليشمل سلاف روسيا.

(١٣) أحمد بن حمد بن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٥ (لیدن: مطبعة بريل، ١٩٠٢هـ/١٨٨٤م)، ص ٢٧١.

بوضوح أنهم يخرجون من بحر أزوف الذي يصب نهر الدون فيه. وهذه أول إشارة إلى أن التجار كانوا يأتون من بحر أزوف.

ويورد ابن رسته (حوالي ٣٠٠هـ/٩١٢م) بعض المعلومات الجديدة عن الروس، ولعله أخذها عن مسلم بن أبي مسلم الجرمي^(١٤). فهو يميز بين الروس والصقالبة ويذكر أن الروسية يعيشون في جزيرة وسط بحيرة. وتبلغ سعة الجزيرة مسيرة ثلاثة أيام «مشاجر وغياض»، وهي غير صحية ومرطبة.

وهنا تجابهنا مشكلة تحديد محل إقامتهم. فيرى مينورسكي (Minorsky) أن نص ابن رسته يشير إلى إقامة شيوخ النورمان (الشمالين) في منطقة البحيرات الروسية الكبرى وأن مدينتهم هي نوفكروود، وأن كلمة «Novgorod» تعني في الاسكندنافية «مدينة البحيرة»^(١٥). ويبين فرنادسكي أن أوصاف ابن رسته تنطبق على مدينة تموتوروكان (Tmutorokan) في شبه جزيرة «Taman» في القرم، إذ يحفها البحر الأسود من الجنوب ومضيق كيرش (Kerch) من الغرب، وبحر أزوف من الشمال، وهي في الواقع جزيرة لأنها مفصولة عن البحر بأذرع دلتا نهر كوبان. كما أن المشاجر والغياض التي يذكرها ابن رسته تكثر على ضفاف الأقسام السفلى من نهر كوبان^(١٦).

ويبدو لي أن الرأي الثاني أقرب إلى القبول. فغرديزي (الذي أخذ من مصدر ابن رسته) يبين أن «روس» جزيرة تقع في البحر، ويبين أن ملكهم يأخذ العشر من التجار^(١٧). ويقول البيروني في حديثه عن بحر نيطس «وحوله الأرمن وطوايف من الأتراك والروس والصقل»^(١٨). ويذكر الوطواط (محمد بن إبراهيم الوراق) أن الروس يعيشون في جزيرة في بحر ميوطس، أي الأزوف، وهو إنما ينقل من مصادر سابقة. ويعطي مباركشاه (فخر الدين) في تاريخه معلومات مماثلة^(١٩).

(١٤) انظر: Minorsky, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, art. «Russia», p. 1182.

ويرى مينورسكي أنه مصدر (حدود العالم) و(غرديزي) و(عوفي).

(١٥) *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, art. «Russia» and *Hudud al'alam*; «The Regions of the World», p. 432 ff.

(١٦) ويضيف فرنادسكي أن تموتوروكان كانت تسمى في القرن السابع الميلادي، «The Bog of the Rus»، انظر: Vernadsky: *The Origins of Russia*, p. 194 ff, and *Ancient Russia*, p. 284.

(١٧) Vernadsky, *Origins of Russia*, p. 190.

(١٨) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، *صفة المعمورة على البيروني*، ص ٤.

(١٩) R. Frye, in: *Muslim World* (January 1951), pp. 21 and 24-25. انظر:

ويذكر ابن رسته أن الروس لهم مدن كثيرة، ويلقب ملكهم بـ «خاقان»، ويبدو أن هذا يشير إلى مطلع القرن التاسع للميلاد حين أصبحت دولة هي «خاقانية أزوف»^(٢٠).

وكان الروس يقومون بغارات في قواربهم على الصقالية ويسبون بعضهم ليبيعوهم للخزر والبلغار. ولم تكن لديهم زراعة بل كانوا يأكلون مما يحملونه من أراضي السلاف^(٢١). وهم يعتمدون على سيوفهم، «وإذا ولد لرجل منهم مولود قدم إلى المولود سيفاً مسلولاً فألقاه بين يديه وقال له: لا أوريثك مالاً وليس لك إلا ما تكسبه لنفسك بسيفك»^(٢٢). ويضيف إلى ذلك بأنهم ليس لهم عقار ولا قرى ولا مزارع، بل إن مهنتهم المتاجرة بالسمور والسنجاب وأنواع أخرى من الفراء يبيعونها نقداً بالدنانير والدراهم. ولا بد أن نلاحظ التضارب بين إشارته إلى أن لهم مدناً كثيرة وبين قوله إن لا قرى لهم، وهذا يعني أن معلوماته تشير إلى فترتين مختلفتين.

وبين ابن رسته أن للروس سيوفاً ممتازة هي السيوف السليمانية. وقد تحدث البيروني عن طريقة معالجة حديد السيوف الروسية وعن مصدرها^(٢٣). وأشار مسكويه إلى روعة هذه السيوف وإلى «مضائها وجودتها»^(٢٤).

وتحدث ابن رسته عن تماسكهم، فإذا استنفرت طائفة منهم خرجوا جميعاً وقاتلوا متحدين ضد العدو، وإذا اختصم اثنان ولم يوافق أحدهما على حكم الملك في الخلاف احتكما إلى السيف ولجأت قبيلتهما إلى القتال. وهم يكرمون ضيوفهم ويحسنون إلى من يلوذ بهم. ولا يسمحون لأحد أن يسيء معاملتهم أو يعتدي عليهم. وإذا استغاث بهم أحد في مكروه أو ظلم أعانوه ودافعوا عنه.

وهم يحملون سيوفهم دائماً لأن أحداً لا يثق بالآخر. وقد عرفوا ببسالتهم وبقسوتهم المتناهية في الحرب. وكانت غزواتهم عادة في القوارب والسفن.

وإذا مات أحد كبرائهم حفروا له قبراً كبيراً مثل البيت الواسع ووضعوا فيه

Vernadsky, *Ancient Russia*, p. 284.

(٢٠) انظر

Vernadsky, *The Origins of Russia*, pp. 191-192.

(٢١) عن طبيعة تكوين خاقانية أزوف،

(٢٢) أبو علي أحمد بن عمر بن رسته، الأعلاق النفيسة، تحقيق م. ج. دي غوبه، المكتبة الجغرافية

العربية؛ ٧ (لندن: بريل، ١٩٦٧)، ص ١٤٥.

(٢٣) البيروني، صفة المعمورة على البيروني، ص ٩٨ و ١٠٠.

(٢٤) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٢، ص ٦٦.

ملابسه وأسورته وكثيراً من الطعام والشراب وقدرأ من النقود الذهبية والفضية، وجعلوا امرأته المفضلة معه في القبر وهي حية، ثم يسد عليها القبر فتموت هناك. ويورد مسكويه معلومات مباشرة عنهم في سنة ٣٣٢هـ في معرض حديثه عن حملتهم على مراغة ويقول: «فكان إذا مات الرجل منهم دفنوا معه سلاحه وثيابه والته وزوجته أو غيرها من النساء وغلّامه إن كان يحبه على سنة لهم»^(٢٥).

ويذكر ابن رسته أن الروس كانوا يرتدون الثياب النظيفة ويتأنقون بملابسهم ويتزينون بالأسورة الذهبية. ولهم سراويلات واسعة يتخذ الواحد منها في مئة ذراع «إذا لبسها اللابس منهم جمعها على ركبته وشدها عندهما»^(٢٦).

ويتحدث عن دور الأطباء بينهم فيقول: «ولهم أطباء منهم يحكمون على ملكهم شبه أرباب لهم... وإذا حكمت الأطباء لم يجدوا بدأ من الانتهاء إلى أمرهم». وهؤلاء يأمرورهم بتقديم الضحايا من البشر والكراع^(٢٧). ويرى البعض في هذا النص إشارة إلى مجلس الحكم (Volkhoy) لدى الروس^(٢٨).

نلاحظ أن ابن رسته يميز بين الروس والصقالبة (السلاف). ويشير إلى أول دولة لهم «الخاقانية»، التي تبدو دولة عسكرية وتجارية. وهم يتاجرون بانتظام مع شعوب الفولغا، وكانت سمكرز (Samakars) محطة لهم على دلتا نهر كوبان^(٢٩). وليس لهؤلاء الروس زرع بل تجهزهم القبائل السلافية التابعة لهم بالحبوب والمواد الغذائية الأخرى. ويفهم من غرديزي أنهم كانوا يجمعون الضريبة من السلاف بصورة منتظمة. وترد الإشارة إلى عاداتهم وبعضها غريب مثل تقديم الضحايا البشرية ودفن المؤن مع الموتى.

وفي كتابات ابن رسته بعض التناقض. فهو يذكر أن الروس ليست لهم قرى، ثم يرجع ويقول: إنهم «لهم مدائن كثيرة»، ولعل ذلك عن اتصال المعلومات بفترتين مختلفتين، بداية وتوسعاً^(٣٠). ويبدو أن المقدسي (٣٥٠هـ/٩٦٦م)، صاحب **البدء والتاريخ**، أخذ من المصدر الرئيس لابن رسته وأورد معلومات متسقة، إذ

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٦.

(٢٦) انظر: ابن رسته، **الأعلاق النفيسة**، ص ١٤٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥ - ١٤٧ و ١٤٩.

(٢٨)

Vernadsky, *The Origins of Russia*, pp. 191-192.

Vernadsky, *Ancient Russia*, p. 283.

(٢٩) ابن رسته، المصدر نفسه، ص ١٤١، و

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

يقول: «وأما روس فإنهم في جزيرة وبيئة تحيط بها بحيرة، وهي حصن لهم ممن أرادهم، وجعلتهم في التقدير زهاء مئة ألف إنسان، وليس لهم زرع ولا ضرع، يتأخم بلدهم الصقالبة فيغيرون عليهم ويأكلون أموالهم ويسبونهم. قالوا: وإذا ولد لأحد منهم مولود ألقى إليه سيف وقيل له: ليس لك إلا ما تكسبه بسيفك. ولهم ملك إذا حكم بين الخصمين بشيء فلم يرضيا به قال: تحاكما بسيفكما فأى السيفين كان أحدًا كانت الغلبة له»^(٣١).

- ٣ -

هنا يعتبر المقدسي الجزيرة حصناً للروس من الطامعين، ويبين أنهم يغيرون على جيرانهم الصقالبة فيأخذون منهم المواد الغذائية والسبي. وهو يجعل عددهم مئة ألف^(٣٢) ليس لهم زرع ولا ضرع، واعتمادهم على السيف. ونحن لا نرى هنا إشارة إلى جباية ضريبة أو إلى مدن، ومع كل هذا فإنهم لهم كيان سياسي.

ويورد الإصطخري (٣١٨ - ٣٢١ هـ / ٩٣٠ - ٩٣٣ م) في الأساس معلومات البلخي (ت ٣٠٨ / ٩٢٠ م) الذي كتب قبل ابن فضلان بقليل.

وهو يذكر أن الروس يسكنون بين البلغار (على الفولغا) وبين الصقالبة^(٣٣) ويتاجرون مع الخزر والروم (البيزنطيين) ومع البلغار. وهم كثيرون جداً بلغ من قوتهم أنهم ضربوا خراجاً على ما يلي بلادهم من بلاد الروم وعلى بلاد البلغار الداخل^(٣٤). ويميز الإصطخري ثلاثة أصناف من الروس، فيبدأ بالقرييين من البلغار ومقر ملكهم في كويابة (كليف) (Kuyava) وهي مدينة أكبر من بلغار. ويليهم الصلاوية، وأقصى هذه الجماعات هم الأرثانية وعاصمتهم أرثا أو أرتاب أو أربا^(٣٥).

(٣١) المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (النسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، ج ٤، ص ٦٦. وقد اقتبس ياقوت الحموي هذا النص وجاء فيه: «والصقالبة يغيرون عليهم ويأخذون أموالهم». انظر: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص ٨١٤، ويبدو لي أن هذا تحريف من النساخين.

Encyclopedia of Islam, vol. 4, art. «Russia», p. 1182.

(٣٢) انظر:

(٣٣) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، كتاب مسالك الممالك، ص ١٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٧. انظر أيضاً: طبعة القاهرة، نشر محمد جابر عبد العال الحيني عام

١٩٦١، ص ١٣٢.

(٣٥) أبو اسحق إبراهيم بن محمد الإصطخري، المسالك والممالك، ص ٢٥٥ - ٢٥٦.

ويصل التجار - من المسلمين كما يبدو - إلى مدينة كويابة، ولكن لم يذكر أن أحداً دخل أرثا لأن أهلها يقتلون كل من وطئ أرضهم من الغرباء. وينزل الأرثانية بتجاراتهم في قوارب ولا يجبرون أحداً بشيء من أمورهم ومتاجرهم، ولا يسمحون لأحد أن يصاحبهم أو يدخل بلادهم. ويحمل من أرثا فرو السمور الأسود والرصاص^(٣٦). هذا وتجلب جلود الخنز والشمع والعسل من الأراضي الروسية^(٣٧).

ويتحدث الإصطخري عن بعض عوائدهم، فيذكر أن الروس يحرقون الموتى، ومتى كانوا من المياسير أحرقوا معهم الجوّاري بمحض اختيارهن. ويخلق البعض لحيته بينما يسرح البعض الآخر لحيته فيمشطها ويجذلها في ذائب^(٣٨). ولباسهم قصير وهو القراطق القصار^(٣٩).

ويلاحظ الإصطخري أن (روس) اسم للمملكة لا للمدينة ولا للناس، وأن لهم لساناً خاصاً يختلف عن لسان الخنز وبرطاس^(٤٠).

ويتابع ابن حوقل الإصطخري مع إضافات محدودة. فيذكر أن الصلاوية اتخذوا (صلا) عاصمة لهم^(٤١)، وأن أرثا تقع على نهر الروس (الدون)^(٤٢). ويؤكد ابن حوقل أن التجارة الروسية تأتي دوماً إلى الخنز حيث يدفع التجار العشر، كما أن التجار الروس يواصلون تجارتهم مع الروم^(٤٣).

إن الإشارة إلى الأصناف الثلاثة إنما هي إلى كيانات قبلية سبقت تكوين دولة روسيا القديمة (Ancient Rus) وهي دولة كييف. فالإصطخري يذكر الاتحاد القبلي لـ Kuyavia ومركزه Kuyava أو كييف ويبدو أن القبيلة الرئيسية هي بوليانية (Polyane)، والمجموعة القبلية الثانية هي Slavia والسكان هم السلوفين (Slovene) في أرض نوفكروود والمركز مدينة نوفكروود. والمجموعة الثالثة أرثانية (Artania)،

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٣٩) القراطق سراويل معروفة عند الشماليين وتسمى بلغتهم (Kyrtil)، انظر: Frye, in: *Muslim World* (January 1951), p. 52.

(٤٠) الإصطخري، المصدر نفسه، ص ١٣٠ - ١٣٢.

(٤١) ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٢٩٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

وهي كما يبدو تشير إلى الروس حول بحر أزوف والبحر الأسود^(٤٤). وقد سبق أن أشرنا إلى أقوال الجغرافيين العرب عن وجود الروس على البحر الأسود.

ويبين ابن حوقل أن التجارة الروسية تأتي دوماً إلى الخزر، وكان على التجار فيما يوردونه نحو العشر من أموالهم. ويبين أن الذي يحمل من الخزر من العسل والشمع والوبر (الفرو) إنما يحمل إليهم من ناحية الروس وبلغار، وكذلك جلود الخزر^(٤٥).

كما أن الروس يتجرون مع الروم وبلغار الأعظم. ويحمل من أرثا السمرور السود والثعالب السود والرصاص وبعض الزيوق^(٤٦).

ويشير ابن حوقل إلى مآثرهم الحربية في زمنه، وسنرجع إلى ذلك. ويبين أنهم أخربوا بلغار والخزر سنة ٣٥٨هـ / ٩٦٨م. ومن دلائل توسعهم في زمنه أنه يذكر الأراضي التي توسعوا إليها ويسميها بلاد الروس. ثم يذكر من عوائدهم ولباسهم ما أورده الإصطخري^(٤٧) (وكان ابن حوقل معاصراً لسفياتوسلاف Svyatoslav (ت ٩٧٢م) ملك مملكة كييف).

ومن المفيد أن نذكر كلمة عن طرق التجارة. فقد كان التجار يأتون إلى البلطيق بطريق المجرى الأعلى للقولغا وفروعه، وآخر نقطة للتجار غرباً هي جزيرة غتلندة في البلطيق حيث وجدت كميات كبيرة من النقود العربية تعود إلى ما بين القرنين التاسع والحادي عشر. وتأتي التجارة إلى الخزر على الأكثر بطريق القولغا إلى مدينة سمندرواتل (قرب استراخان) في أرض الخزر. وأصبح الطريق من البلطيق إلى البحر الأسود في القرن التاسع مهماً للتجارة وهو طريق طويل من البلطيق إلى النيفا (Niva) إلى بحيرة لادوجا، ومنها في نهر فولخود إلى بحيرة إلن ولوفات (Lovat) ومن أعالي الدنيبر الذي يجري إلى البحر الأسود^(٤٨).

Grekov, *Kiev Rus*, pp. 597-598.

(٤٤) انظر:

وهناك آراء أخرى حول أرثا فيري «فرين» (Fraehn) أن الأرثانيين هم الفنلنديون (Mordvan) والمدينة هي أرزيا (Erzya). مينورسكي يرفض هذا ويرى أنهم (ur (a) man أو Northamen) (الشمالين) وفي الروسية (Marman) أو النرويجيين بالدرجة الأولى، انظر: V. Minorsky, *A History of Shervan and Darband* (Cambridge: [n. pb.], 1921), pp. 110-111.

ويرى موسين (V.A. Mosin) أن المدينة هي غوتوروكان في شبه جزيرة تمان على الأزوف انظر: Vernadsky, *The Origins of Russia*, p. 196.

(٤٥) ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٣٩٢.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٦ و ٣٩٧.

Grekov, *Kiev Rus*, p. 589.

(٤٨)

لننظر الآن إلى ابن فضلان (٣٠٩ - ٣١٠هـ/ ٩٢١ - ٩٢٢م) فهو يعطي معلومات مباشرة عن التجار الروس الذين رآهم لدى بلغار الفولغا. وهو يبين أن مدينة البلغار على بعد فرسخ من أتل^(٤٩). ثم يتبين بعدئذ أنه يقصد بأتل النهر العظيم الذي يصب إلى بلاد الخزر وهو نهر (الفولغا)، إذ إنه وجد ملك البلغار في منطقة قريبة من النهر المذكور على بعد فرسخ^(٥٠). وكان البلغار في أعالي الفولغا قرب خط عرض ٥٣°^(٥١).

تحدث ابن فضلان عن الروس، وجلب انتباهه صحة أبدانهم إذ يقول: «فلم أر أتم أبداناً كأنهم النخل شقر حمر». وهم لا يلبسون القراطق ولا الخفّاتين «ولكن يلبس الرجل منهم كساء يشتمل به على إحدى شقيه ويخرج إحدى يديه منه»^(٥٢). ويحمل كل رجل سيفاً وسكيناً وفأساً (وهي الفأس النورية). وسيوفهم عريضة «صفائح مشطبة إفرنجية». وهم يزينون أجسامهم بالوشم من العنق إلى أظفار القدمين فيرسمون الأشجار والصور وغير ذلك^(٥٣).

وتحمل كل امرأة حُقّة (للعطور) مشدودة على ثديها، وتصنع من حديد أو نحاس أو فضة أو ذهب «على قدر مال زوجها ومقداره»، وفي كل حقة حلقة تربط إليها سكينه وتشد على الثدي أيضاً. وهن يزين أعناقهن بأطواق من الفضة والذهب، وعددها يتناسب مع ثروة الزوج، فكل عشرة آلاف درهم يملكها الرجل يقابلها طوق يصوغه لامرأته، ولذا فربما كان في عنق المرأة الواحدة أطواق كثيرة.

وينتقد ابن فضلان التجار الروس لقلة نظافتهم وعدم اعتنائهم بالاغتسال. وهم يكثرون من شرب النبيذ صباح مساء^(٥٤).

ويأتي هؤلاء التجار في سفنهم ويرسون في نهر (أتل) ويبنون على شطه بيوتاً

(٤٩) أحمد بن فضلان، رحلة بن فضلان إلى بلاد الترك والروس الصقلية (ط. طوغان)، ص ٢٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥١) انظر: Pierre Kovalevsky, *Atlas historique et culturel de la Russie et du monde slave* (Paris: Elsevier, 1961).

(٥٢) يبدو أن الكلمة القديمة هي: (Nottalor Sikkia)، انظر: Frye, in: *Muslim World* (January 1951), p. 32.

(٥٣) أحمد بن العباس بن رشيد بن حماد بن فضلان، رحلة بن فضلان إلى بلاد الترك والروس الصقلية (ط. سامي الدهان)، ص ١٤٩ - ١٥٠، و(ط. طوغان)، ص ٣٦.

(٥٤) المصدر نفسه، (ط. الدهان)، ص ١٥١ - ١٥٢ و١٥٦، و(ط. طوغان)، ص ٣٦.

كبيرة من الخشب، ويجتمع في البيت الواحد العشرة والعشرون والأقل والأكثر ومعهم الجواري (البيع) ولكل منهم سرير.

ثم يصف احترامهم للصور الخشبية وتقديسهم لها وتقديسهم الهدايا لتيسر لهم بيع تجارتهم، ومتى باعوها ضحوا الأضحيان لهذه الصور^(٥٥). ومن الواضح أن هؤلاء وثنيون. وإذا تمرض أحدهم أقاموا له خيمة في ناحية ووضعوا معه شيئاً من الطعام من خبز وماء ويتركونه وحده، وخاصة إذا كان فقيراً أو عبداً، فإذا شفي عاد إليهم وإذا مات أحرقوه، وأما العبد فيترك للكلاب والجوارح^(٥٦).

ويشير إلى كرههم للسرقه، فإذا أمسكوا بلص أو سارق شدوا حبلاً في عنقه وعلقوه على شجرة وتركوه عليها حتى يتلف^(٥٧).

ويسهب ابن فضلان في وصف مراسم حرق الموتى وما يترك من مؤونة ومتاع مع الميت. وإذا مات أحد رؤسائهم أحرقوه مع من يرغب من عبيده رجالاً ونساء، وأكثر ما يفعل ذلك الجواري. ويصف مشهد سفينة أحرق عليها ميت مع الأضياعي حوله وطريقة قتل من يرغب أن يحرق معه بالخنق والطعن. وكانت العادة أن يشعل النار أقرب الناس إلى الميت، فإذا تعالى الدخان فإن مصير الميت أسعد، والجنة بنظرهم «حسنة خضراء»^(٥٨).

ويعتقد الروس أن أرواح أعدائهم الموتى تلاحقهم إلى العالم الآخر. ولذا فإنهم يقتلون أنفسهم حين يحسون بخطر تعرضهم للأسر، ويؤيد ذلك مسكويه^(٥٩).

ويحيط بملك الروس أربعمئة رجل من «صناديد أصحابه» وهم يموتون بموته ويقتلون دونه. ولكل منهم جارتان واحدة للخدمة والأخرى للفراش. وهم يحيطون بسرير الملك وهو سرير عظيم مرصع بنفيس الجواهر. وللملك خليفة «يسوس الجيوش ويدافع الأعداء ويخلفه في رعيته»^(٦٠).

ونلاحظ أن ابن فضلان يتحدث عن «ملك» الروس، ويبدو أن هذا يتصل

(٥٥) المصدر نفسه، (ط. الدهان)، ص ١٥١ و١٥٣ - ١٥٤ و(ط. طوغان)، ص ٣٦ - ٣٨.

(٥٦) المصدر نفسه، (ط. الدهان)، ص ١٥٤ - ١٥٥، و(ط. طوغان)، ص ٣٨.

(٥٧) المصدر نفسه، (ط. الدهان)، ص ١٥٥، و(ط. طوغان)، ص ٣٨.

(٥٨) المصدر نفسه، (ط. الدهان)، ص ١٥٦ - ١٦٥، و(ط. طوغان)، ص ٣٨ - ٤٢.

(٥٩) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٢ ص ٦٧.

(٦٠) ابن فضلان، المصدر نفسه (ط. الدهان)، ص ١٦٥، و(ط. طوغان)، ص ٤٢.

بانتهاة فترة الخاقانية ككيان متميز بعد قيام دولة كييف. وهذه المناسبة نذكر أن ابن فضلان يسمي ملك البلغار «ملك الصقالبة»، وهو محق في ذلك، فالمسعودي يقول عن البلغار: «وهم نوع من الصقالبة»^(٦١).

- ٤ -

ويعطي المسعودي، وهو مؤرخ وجغرافي في مروج الذهب (٣٣٢هـ/٩٤٣م) وفي التنبيه والإشراف. (٣٤٥هـ/٩٦٥م) معلومات جديدة مستقلة.

يبين المسعودي أن «بحر نيطس هو بحر البرغر والروس وغيرهم من الأمم». ثم يقول في محل آخر: «إن.. بحر مايطس (الأزوف) ونيطس (الأسود).. هو بحر البرغر والروس»^(٦٢) ولكن فكرته عن مايطس غير دقيقة إذ يقول: «ويتصل (نيطس) ببحيرة مايطس وطولها ثلاثمئة ميل وهي في طرف العمارة من الشمال وبعضها تحت القطب الشمالي». إن فكرته ليست واضحة عن مايطس (الأزوف) من ناحية السعة أو الامتداد، فهو يسميه مرة بحراً ومرة بحيرة ويراه يمتد إلى تحت القطب الشمالي. ولعل هذا الغموض يساعد على فهم نص آخر له يبدو عليه الارتباك. يقول المسعودي: «وفي أعالي نهر الخزر (القولغا) مصب يتصل بخليج من بحر نيطس وهو بحر الروس لا يسكنه غيرهم، وهم على ساحل من سواحله»^(٦٣). فلا يمكن أن يكون بحر الروس هو بحر نيطس لأن المسعودي نفسه أوضح أنه بحر لهم ولغيرهم، ثم إن نهر الخزر يصب في بحر الخزر (بحر قزوين) فلا بد أن تكون الإشارة إلى نهر آخر، والعرب يعرفون نهر تنيس (الدون) الذي يقرب في أعاليه من نهر القولغا. كل هذا يعني أن المسعودي يقصد نهر الدون الذي يصب في بحر أزوف ويمكنه أن يسميه بحر الروس، والذي سماه ابن الفقيه بحر الصقالبة، إشارة إلى فترة أسبق. وإذن فبحر الروس عند المسعودي هو بحر أزوف وليس بحر البلطيق، كما ظن بعض الباحثين^(٦٤).

(٦١) حاول كل من ميتورسكي في كتابه وزكي وليدي طوغان في إعطاء تفاسير أخرى بعيدة. انظر: Minorsky, «A History of Shervan and Darband», pp. 109-110, and *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* (ZDMG) (1936), p. 22.

انظر أيضاً: المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، ص ١٤١.

(٦٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٢٤ - ٢٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥.

(٦٤) انظر: البيروني، صفة المعمورة على البيروني، ص ٨٣ - ٨٤، وانظر أيضاً: Minorsky, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, art. «Russia», p. 1185.

ويعطي المسعودي تفسيراً لكلمة روس، فيقول: «والروم تسميهم روسيا بمعنى الحمر»، وهذه إشارة طريفة ينفرد بها^(٦٥). ويبين أن الروس «أمة عظيمة لا تنقاد إلى ملك ولا شريعة»، ثم يوضح بأنهم «أمم كثيرة ذات أنواع شتى فيهم جنس يقال له اللوذعانة (الكوزكانة في التنبيه) وهم الأكثر يختلفون بالتجارة إلى بلاد الأندلس ورومية والقسطنطينية والخزر»^(٦٦). وهذه إشارات شاملة إلى الروس الشماليين، وإلى أن هؤلاء لهم شيوخ وإمارات لا تنتظمها دولة واحدة.

ويذكر المسعودي أن الروس يتاجرون مع بلاد البرغر (البلغار) وأن معدن الفضة كثير في بلاد الروس^(٦٧)، ويظهر في أخباره أن تجارة الروس كانت نشطة عبر بحر مايطس ونيطس إلى خليج القسطنطينية، أو إلى بلاد الخزر، وبالعكس عبر مايطس ونيطس إلى بلاد الروس. كما أنه يشير إلى شعور البيزنطيين بخطرهم، فيبين أنه يوجد في أعالي خليج القسطنطينية (بحر مرمرة) «عمائر ومدينة للروم تدعى مسنة تمنع من يرد من ذلك البحر (أزوف والأسود) من مراكب الروس وغيرها»، أو في نص آخر: «من مراكب الكوزكانة وغيرهم من أجناس الروس»^(٦٨). ويبدو أنه يشير إلى ما بعد القرن التاسع للميلاد.

ثم يتحدث المسعودي بتفصيل عن حملة الروس على الأراضي المجاورة لبحر قزوين بعد الثلاثمئة وما سببوه من رعب وخراب^(٦٩).

ويبين المسعودي أنه يوجد سلاف وروس في مملكة الخزر، وأنهم «جند الملك وعبيده»، وهم يسكنون في أحد جانبي مدينة «أتل» ولهم قاض من بينهم «يحكم بحكم الجاهلية». ثم يتحدث عن عاداتهم في إحراق الموتى ويقول: «ويحرقون موتاهم ودوابهم . . . ، وإذا مات الرجل أحرقت معه امرأته وهي في الحياة،

(٦٥) المسعودي، كتاب التنبيه والاشراف، ص ١٤١، قارن برأي المدرسة السلافية في بداية هذا الفصل من هذا الكتاب.

(٦٦) المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ١٥ و ١٨، وكتاب التنبيه والاشراف، ص ١٤١. يرى مينورسكي احتمال كون الاسم (الكوزكانة) هو نفس الأرمان (Nordman) لدى عرب الأندلس ويبدو أنهم الشماليون أو النورمان.

(٦٧) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ١٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٧، والمسعودي، كتاب التنبيه والاشراف، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٦٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ١٨ وما بعدها.

وإذا ماتت المرأة لم يحرق الرجل، وإذا مات منهم عزب زوج بعد وفاته، والنساء يرغبن في تحريق أنفسهن لدخولهن عند أنفسهن الجنة^(٧٠). والمسعودي هنا يتحدث عن الروس قبل تنصرهم.

ولا بد من أن نبين أن المسعودي يجمع أخباره بين معلومات مباشرة استقاها من التجار والمسافرين الذي يعرفون الأراضي السلافية والذين قابلهم في بغداد أو في الأراضي المجاورة لبحر قزوين^(٧١) وبين معلومات قديمة، وجل معلوماته جديدة ومتينة.

ويورد مؤلف حدود العالم (٣٧٢هـ/ ٩٨٢م) معلومات أخذها في الأساس من المصادر السابقة (ابن خردادبه، ابن رسته، الإصطخري، ابن فضلان) منسقة بشكل جديد.

فهو يذكر أن بلاد الروس واسعة جداً وأن الطبيعة حبتها بكل ضرورات الحياة. ويبين أن الروس جفاة بطبعهم وفيهم عناد وغطرسة، يميلون إلى الشجار، وهم محاربون أشداء يقاتلون جميع الكفار حولهم ويتصرفون عليهم، وبينهم جماعة تمارس الفروسية، وللأطباء حرمة بينهم. وهم يدفعون عشر غنائمهم وأرباح تجارتهم سنوياً للسلطان. ويدعى ملكهم خاقان الروس. وتعيش وسطهم جماعة من السلاف يخدمونهم.

والروس يخيطون من نسيج القطن سراويل يستهلك الواحد منها حوالى مئة ذراع وحين يرتدونها يزررونها فوق الركبة. ويرتدون قلانس صوفية لها ذيول تتدل وراء الرقبة.

وأورد المؤلف معلومات عن مدنهم هي عين معلومات الإصطخري. ولكنه يعطي صورة أخاذة لسيوفهم فيذكر أن (أرتاب) تصنع سيوفاً وحراباً نفيسة يمكن أن تطوى تماماً ثم تعود إلى وضعها عند رفع اليد عنها^(٧٢).

ويحاول المؤلف أن يصف الدون والفلغا، كما يحاول أن يعطي حدود البلاد

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩ و ١١ - ١٢.

(٧١) يقول المسعودي: «فلم أر فيمن دخل بلاد الخزر من التجار ومن ركب منهم في بحر مايطس ونيطس إلى بلاد الروس»، ج ٢، ص ٣١٢، وانظر: Al-Masu'di, «Millenary Commemoration», (Aligrah: Muslim University, 1960), pp. 11 ff and 14 ff.

Hudud al'alam; «The Regions of the World», p. 159.

(٧٢)

الروسية بالإشارة إلى العوارض الطبيعية من جبال وأنهار وبالإشارة إلى الأقوام المجاورة، ولكنه مضطرب في ذلك^(٧٣).

ويعطي الإدريسي معلومات جديدة عن الروس، وقد وضع المعلومات القديمة جنب الجديدة كما فعل غيره. فهو يكرر المعلومات المألوفة عن حرق الموتى بين الروس، وعن ملابسهم وأشكال لحاهم، وعن تقسيمهم إلى ثلاثة أصناف.

ويبين أن روسيا تقع في الإقليم السابع، في القسمين الرابع والعاشر، ولكن الجزء الأهم منها يقع في القسم الثاني. وهو يشير إلى أراضي المراعي وإلى قرى مهجورة وإلى الثلج. ويتحدث عن مدن روسية مثل هلمغارد (Novgorod) وهي مدينة كثيرة السكان تقع على جبل صعب المرتقى وأهلها يتسلحون خوفاً من اللصوص (من الروسية). ويذكر سمولينسك (Smolensk) وهي على نهر ديزنا (Desna) ومدينة سنوفسك (Snovesk) وهما مدينتان عامرتان.

ثم يبين الإدريسي أن بلاد الروس شاسعة، وأن القسم الخامس من الإقليم السابع يحوي القسم الشمالي من بلاد الروس ويشمل الخوض الأعلى لنهر الدنيبر والخط الساحلي لشبه جزيرة كولا (Kola)، وهذا الجزء ضيق ومحصور بين جبلين^(٧٤).

— ٥ —

وإذا استثنينا الإدريسي فإننا لا نكاد نجد أية معلومات جديدة بعد القرن الحادي عشر للميلاد.

لقد اعتمد عوفي (قبل ٦٢٣هـ/١٢٣٦م) في كتابه جامع الحكايات على معلومات المروزي (٢٧٤/٨٨٧م) وأضاف إليها معلومات متأخرة. فهو يصف موطن الروس بأنه في جزيرة في البحر، ويبين أنهم يعتمدون على السيف، ويشير إلى عاداتهم في الإرث فإذا توفي رجل وخلف ابناً وبناتاً فإنهم لا يعطون الابن إلا السيف، ثم يضيف إلى ذلك بقية معلومات ابن رسته.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٢ و ٤٣٦ - ٤٣٧.

(٧٤) انظر: كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج ١، ص ٢٧٩ - ٢٩٤، وقد استفدت من مخطوطتي باريس وأكسفورد ومن ترجمة (Joubert)، ٢ مج، باريس، ١٨٣٦ - ١٨٤٠، مج ٢، ص ٣٩٥ - ٣٩٨ و ٤٠٠ - ٤٠٣.

ويذكر عوفي أن الروس اعتنقوا المسيحية في سنة ٣٠٠هـ / ٩١٢م ويبين أن ملكهم فلاديمير (Vladimir) نصرهم. ويضيف إلى ذلك أنهم أغمدوا سيوفهم، ثم وجدوا أنهم لا يستطيعون العيش دون حروب، فندموا وأرسلوا إلى الخوارزمشاه وفداً عارضين اعتناق الإسلام لأن الجهاد ركن فيه، فرحب بهم الخوارزمشاه وأكرمهم وأرسل معهم إماماً يعلمهم مبادئ الإسلام. ويذكر أن غزواتهم كانت في سفن، يهاجمون في البحر كل من صادفهم. وهم أقوى من الشعوب الأخرى إلا أنهم لا خيل لهم ولو كانت لهم خيول لغلّبوا كثيراً من الأمم^(٧٥).

ويقدم ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) في معجم البلدان معلومات مقتبسة من أسلافه فيبدأ بفقرة من المسعودي، ويورد ما جاء في كتاب البدء والتاريخ للمقدسي بنصه، ثم يأخذ اقتباساً طويلاً من رحلة ابن فضلان^(٧٦).

ويورد القزويني (ت ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م) في كتابه آثار البلاد بعض المعلومات عن الروس ولكنها مرتبكة لا تجدي عدا ما أورده عن بحر ورنك (البلطيق)، وهو ما يسمى بحر نيّش أو بحر الروس^(٧٧).

ويقدم ابن سعيد المغربي (ت ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م) في كتابه بسط الأرض معلومات قليلة. فيبين أن بحر مانيطش (الأزوف) فيه جزائر يسكنها الروس، «وهم الآن على دين النصرانية»، ويبين أن هذا البحر يدعى بحر الروس، ويذكر أن الروس لهم مدن كثيرة على بحر نيّش ومانيطش.

ثم يشير ابن سعيد إلى مدينة «روسيا» ويسمّيها «قاعدة الروس»، ويبين أنها على ضفة نهر يخرج من بحيرة طوما الكبيرة ويصب في البحر الأسود، وهذا ارتباطك فهي على مشارف نهر يخرج من بحيرة طوما (بحيرة إلن)، ويخلط بين نهر لوفات (Lovat) ونهر الدنيبر الذي يبدأ بتلال فلداي (Valdai) القريبة من نهر لوفات. ويعطي موقع مدينة روسيا بخطوط الطول والعرض. وأخيراً يقول عن الروس: «وهم خلق كثير من أشجع خلق الله وفي وجوههم طول»^(٧٨).

Frye, in: *Muslim World* (January 1951), pp. 21-22.

(٧٥)

(٧٦) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص ٨٣٤ وما بعدها.

(٧٧) أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ص ٦١٢ و ٦١٧.

(٧٨) انظر: ابن سعيد المغربي، بسط الأرض في الطول والعرض، ص ١٣٦، وكراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج ١، ص ٣٥٨.

ويقدم الدمشقي (٧٢٧هـ/١٣٢٦م) معلومات منقولة في الغالب عن سبق ولكنه نسقها حسب اجتهاده. فيبين أن الروس ينتسبون إلى مدينة اسمها روسيا على شمال بحر الروس. وهو أقل دقة من ابن سعيد في هذا، إذ إن الإشارة تتجه إلى مدينة Staraya Russa وهي قريبة من بحير إلمن (Ilmen) إلى الجنوب منها^(٧٩). ويذكر أن نيطس أو البحر الأسود هو بحر الروس، ويقول: «وبجزايره أمة تسمى الروسية» وأنهم نصارى. ولكنه غير واضح بالنسبة إلى موضع هذا البحر ويعكس الارتباك الحاصل في الروايات. فيذكر، على حدّ قوله، أن بحر نيطس «بحر مستقل بنفسه يخرج من خليج القسطنطينية ويصب في بحر الروم»، وهذا يصدق على البحر الأسود. ثم يعود ويورد قولاً آخر وهو: «ويقال إنه خليج يخرج من البلطيق على ظهر بلاد الصقالية، وظهر بلاد البلطيق... إلخ» وهذا يصدق على بحر البلطيق. وهو يعترف بأنه يردد أقوال «المعنيين بعلم ذلك»^(٨٠).

ويبين الدمشقي أن الروس لهم جزائر في بحر مانيطس (الأزوف) يسكنونها، ولهم مراكب حربية يقاتلون عليها الخزر، وهذا أقرب إلى الدقة مما أورده عن جزر في البحر الأسود.

ثم يتطرق إلى طريق تجارتهم وحملاتهم، فهم يسبرون في فرع للقولغا يجري إلى البحر الأسود، وعند وصولهم إلى النهر الرئيسي (القولغا) ينزلون إلى بحر قزوين. وهذا يحتاج إلى توضيح إذ يبدو أنه يعتبر نهر الدون فرعاً لنهر القولغا، إذ يذهب الروس في الدون من بحر أزوف ثم ينتقلون إلى القولغا ويسبرون فيه إلى بحر قزوين.

ويبين أن الروس كانوا مجوساً ثم تنصروا، ويورد رواية ابن الأثير عن

(٧٩) شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص ٢٦١، ويضيف عن أصل الروس: «ويقال إنهم ينتسبون إلى روس بن ترك بن طوج» كما قال المسعودي.

(٨٠) يقول المسعودي عن نيطس: «وهو بحر الروس لا يسلكه غيرهم»، ج ١، ص ٢٧٣، وج ٢، ص ١٥، و ٣١٧، وفي: البيروني، صفة المعمورة على البيروني، يسمي البلطيق بحر ورنك، ص ٨٣، ويشير إليه أيضاً ببحر الصقالية، ويبين أن الروس على بحر نيطس (الأسود)، ص ٤، ويسمي: أحمد بن حمد بن الفقيه، في كتاب: مختصر كتاب البلدان، الأزوف بحر الصقالية، ص ٢٧٠ - ٢٧١، ويسمي: القزويني، في: آثار البلاد وأخبار العباد، بحر أزوف بحر الروس، وبحر البلطيق بحر ورنك، ص ٦١٧، ويبين عماد الدين اسماعيل بن علي أبو الفداء، أن للروس عمائر كثيرة على بحر نيطس (الأسود)، ص ٢٢٢ - ٢٢٣، ويرى ابن الوردي مبدأ نيطس من البحر الشمالي وأنه يتصل ببلاد الروسية، ص ٨١.

سبب تنصرهم عام (٣٧٥هـ/٩٨٥م)^(٨١). يقول ابن الأثير: «وعبر ورديس الخليج وحصر القسطنطينية وبها الملكان ابنا أرمانوس وهما باسيل وقسطنطين وضيق عليهما فراسلا ملك الروسية واستنجدها وزوجاه بأخت لهما فامتنعت من تسليم نفسها إلى من يخالفها في الدين، فتنصر وكان هذا أول النصرانية بالروس»^(٨٢).

من هذا يتضح أن الدمشقي جمع المعلومات المتيسرة بما فيها من اضطراب وقدمها بأمانة.

ولم يورد أبو الفداء في تقويم البلدان (٧٢١هـ/١٣٢١م) من جديد يستحق الذكر، ولكن وجهته لها دلالتها. فهو يبين أن بلاد الروس شمالي العمارة، وأنهم شمال مدينة (بلغار)، ويشير إلى قوم شمالي الروس «يبايعون مغابية» يتصلون بساحل البحر الشمالي.

وقد أخذ معلوماته عن «بعض من سافر إلى تلك البلاد»^(٨٣). ثم يذكر مدينة روسيا (Staraya Russa) ويبين أنها في شمال الإقليم السابع، وقد نقل معلوماته عنها من ابن سعيد. كما أشار إلى كوتابا أو كويافا (Kuyava) (كليف) «مدينة الروسية». ويجلب انتباهنا قوله: «ولهم - للروس - على بحر نيطش عمائر كثيرة خاملة الأسماء»^(٨٤). وهذا يشعر بتحول مركز الفعالية الروسية من البحر الأسود إلى منطقتي كليف ونوفكروود. وأضاف بأن الخزر أفنأهم الروس^(٨٥).

- ٦ -

وحين نصل إلى ابن الوردي (ت ٨٥٠هـ/١٤٢٦م) نجد محاولة أخيرة لجمع المعلومات وتنظيمها. فهو يتحدث عن أرض الروس ويبين أنها «أرض واسعة الأقطار إلا أن العمارات بها متقطعة لا متصلة، وبين البلد والبلد مسافة بعيدة». ثم يصف أرضهم الرئيسية ويقول: «وأرضهم بين جبال محيطة بها وتخرج من هذه

(٨١) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٨٢) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني

وغيره، ج ٩، ص ٣١.

(٨٣) عماد الدين إسماعيل بن علي أبو الفداء، تقويم البلدان، ص ٢٠١.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

الجبال عيون كثيرة تقع كلها في بحيرة تعرف بطوهي^(٨٦) وهي بحيرة كبيرة في وسطها جبل عال فيه وعول كثيرة. ومن طرفها يخرج نهر دياتوس». وهذا الوصف ينطبق بوضوح على منطقة نوفغورود، منطقة البحيرات الوسطى، ويبدو أنها تتسع في موسم الأمطار. وأما النهر المشار إليه فيحتمل أن يكون نهر دويتا الغربي، ولكن الأرجح بالنسبة إلى معلومات الجغرافيين العرب اعتباره نهر الدينير^(٨٧).

ويذكر ابن الوردي أن بحر نيطنش (الأسود) هو بحر الروس، وأن الروسية على ساحله الشمالي^(٨٨). ويبين في محل آخر أن الروس بين بلغار والصقالبة، ويشير إلى قصر النهار عند الروس في الشتاء إلى ثلاث ساعات ونصف ويستشهد على ذلك بقول الجواليقي الذي شهد ذلك في بلادهم^(٨٩). وهذا يعني أن ابن الوردي يتحدث عن مراكز الروس شمال البلغار في منطقة نوفغورود، وفي منطقة كييف، وعلى ساحل البحر الأسود.

وفي حين يورد معلومات المسعودي حين يقول عن الروس: «وهم أمم عظيمة لا ينقادون لأحد من الملوك ولا لشريعة من الشرايع» يشير أيضاً إلى الطوائف الثلاث للروس كما جاء في الإصطخري. ويبين أيضاً أن الروس اكتسحوا بلغار وأتل (مدن الخزر) سنة ٣٥٨ هـ وفق إشارات ابن حوقل.

إن استعراض معلومات الجغرافيين العرب، يعطي فكرة عن بدايات الدولة في روسيا وعن التطور السياسي، وإن كان ذلك لا يخلو من اضطراب. فقد عرف الجغرافيون العرب بدايات الفعاليات التجارية للصقالبة ومنهم الروس، كما ينعكس ذلك في ابن خرداذبة وابن الفقيه والمروزي. كما تركزت معلوماتهم الأولى على نشاط الروس التجاري بين البحر الأسود وأزوف إلى الفولغا وبحر قزوين.

ويكشف الجغرافيون العرب عن تكوين أول دولة للروس وهي خاقانية أزوف، وهذا ما لا تذكره المصادر الروسية الأولى، وخاصة أن أقدمها يرجع إلى نهاية القرن الحادي عشر للميلاد.

وقد انتبه الجغرافيون العرب إلى الطابع القبلي للروس في الفترة الأولى،

(٨٦) انظر: ابن سعيد المغربي، بسط الأرض في الطول والعرض، ص ١٣٦، حيث يتحدث عن البحيرة ويسمها طوما. ويتحدث عن النهر أيضاً.

(٨٧) زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، كتاب خريدة العجائب وفريدة الغرائب، ص ٢٢.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٨.

وإلى أنهم يعتمدون على التجارة والحرب في حياتهم العامة.

ثم يتحدثون عن الأصناف الثلاثة للروس، وهم يشيرون بذلك إلى اتحادات قبلية تتركز حول مدينة من المدن، وسموا ثلاثة مراكز لاتحادات ثلاثة هي نوفغورود وكييف وأرتا (قرب أزوف). ويبدو أنه كان لكل من هذه المدن كيائها الذاتي في تلك الفترة، ولكل رئيس.

ولم يميز العرب بين الشماليين (الورنكيين) وبين الروس، إذ إن الشماليين كانوا يجهزون المقاتلين الأجراء (المرتزقة)، ولم يعرفوا كيف توصل بعض هؤلاء إلى السيادة وأصبحوا سادة بعض المدن.

وقد أشار العرب إلى ملوك هذه المدن الثلاث، ثم أخذوا يتحدثون في القرن الرابع عن ملك الروسية، والإشارة في ابن الأثير واضحة إلى الملك الذي استنجد به البيزنطيون، أمير كييف الذي وحد منطقتي نوفغورود وكييف وامتد سلطانه إلى البحر الأسود، وهو فلاديمير (Vladimir) (٩٧٨-١٠١٥م) الذي ازدهرت في عصره مملكة كييف^(٩٠).

وقد لاحظ الجغرافيون العرب انتقال الروس من المجوسية (عبادة الصور والأوثان) إلى النصرانية، وأشاروا إلى البدايات في القرن التاسع للميلاد وإلى تنصر ملكهم فلاديمير في أواخر القرن العاشر وشيوع النصرانية بينهم.

وقد كان ابن الأثير قريباً من الدقة حين جعل السنة ٩٨٥م سنة تنصر فلاديمير، وحين أوضح ظروف التنصر، إذ يبدو أنه في سنة ٩٨٧م وجدت القسطنطينية نفسها مهددة بشورة في آسيا الصغرى أعلنت «Vardas Phokas» إمبراطوراً، فاستنجد الأخوان باسيل وقسطنطين الإمبراطوران بأمر كييف فلاديمير (Vladimir)، فوافق على النجدة مقابل يد الأميرة آن اختهما، فوافقا على أن يتنصر هو، وقد وافق فلاديمير وتنصر في نهاية سنة ٩٨٧م مع ولده وشعبه^(٩١).

وانتبه الكتاب العرب، من جغرافيين ومؤرخين، إلى حياتهم العسكرية وخاصة في منطقة بحر قزوين، وهذا مكنهم من تقديم معلومات مباشرة عن قابليتهم وأدوات قتالهم ومراكبهم وعاداتهم.

(٩٠) انظر : Jerome Blum, *Lord and Peasant in Russia, from the Ninth to the Nineteenth Century* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961), pp. 13-14.

Kovalevsky, *Atlas historique et culturel de la Russie et du monde slave*, pp. 18 and 31.

(٩١)

ويلاحظ أن الجغرافيين المتأخرين ركزوا معلوماتهم على منطقة نوفغورود وكيف، دون منطقة بحر آزوف والأسود، فكثرت إشاراتهم إلى مدينة روسيا ومدينة كويافا (كييف)، وقد جاءت بعض معلوماتهم من تجار أو مسافرين بعد القرن العاشر الميلادي وإن كانت قليلة.

ويبدو لي أن معلومات الإدريسي تحتاج إلى دراسة خاصة وتحليل واف لتحديد دلالتها ولتوضيحها.

ويؤخذ على الجغرافيين العرب المتأخرين جمعهم للمعلومات من فترات مختلفة وإغفال التدرج التاريخي وإن كان ذلك مظهراً لأمانتهم العلمية.

وقد حاولت في هذه الدراسة أن أعرض مضمون النصوص العربية ودلالاتها. وكان ضرورياً أن أشير إلى آراء الباحثين من روس وغيرهم، وخاصة أن هذه النصوص لها أهمية خاصة ودور بارز في دراسات الباحثين الغربيين. ولكنني لم أظفر بجميع تلك الدراسات لعدم توفرها هنا، بل اطلعت على خلاصات ونتف منها، كما أن بعضها بلغات لا أعرفها كالروسية والهولندية. ولكنني أرجو أن أكون ساهمت في الموضوع باستيفاء النصوص العربية وبتوضيح دلالتها بعد أن وضعت إطاراً عاماً لبدايات تكوين الدولة في روسيا حسب الدراسات الحديثة.

ملحق - نشاط الروس العسكري

تنصب بعض معلومات المؤرخين والجغرافيين على فعاليات الروس العسكرية وهي معلومات مهمة. ويرد أقدم تقرير إسلامي عن اكتساح الروس للساحل الجنوبي لبحر قزوين في فترة حكم الحسن بن زيد العلوي في طبرستان (٢٥٠ - ٢٧٠هـ/ ٨٦٤ - ٨٨٤م) حين هاجم الروس أبسكون في الزاوية الجنوبية الشرقية لبحر قزوين، ولكنهم أبيدوا وفي سنة ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م وصل الروس في ست عشرة سفينة وهاجموا نفس الساحل ولكنهم صدوا ثانية وهزموا.

وفي سنة ٢٩٨هـ/ ٩١٠م تقدم الروس بأعداد كبيرة وهاجموا (ساري) ولكنهم هزموا في جيلان إذ أحرقت بعض سفنهم وتراجع الباقون^(٩٢). ولا بد أن هذه الحملة كانت بعد مجيء إيغور (Igor) إلى الحكم. ويرى البعض أن هذه هي الحملة

(٩٢) بهاء الدين محمد بن حسن بن إسفنديار، تاريخ طبرستان، ص ١٨٩، المختصر باللغة

الإنكليزية G. M. S.

التي يصفها المسعودي بتفصيل. ويبين المسعودي أن الحملة كانت بعد سنة ٣٠٠هـ/ ٩١٢م في زمن حكم شيروان شاه علي بن هيثم^(٩٣).

ولدينا تفاصيل عن الغزو الروسي في سنة ٣٣٢هـ/ ٩٤٣م في زمن المرزبان المسافري حين صعدوا في نهر الكر واستولوا على برذعة. وقد جاء التقرير عن هذه الحملة وعن بعض عادات الروس وعن أسلحتهم في مسكويه بشيء من التفصيل^(٩٤). كما أورد ابن الأثير مختصراً له^(٩٥).

وعرف العرب حملة سفياتوسلاف (Svyatoslav) أمير كييف ضد شعوب شرق أوروبا، من البلغار وبرطاس والخزر^(٩٦). ويبدو أن هذه الحملة أربكت حياة القبائل المحلية كلياً، كما أن مملكة الخزر التي كانت يوماً عظيمة لم تنهض بعد هذه الحملة المدمرة، إذ اكتسح الروس بلغار وخزران وأتل وسمندر.

ولدينا تقرير قيم عن أثر هذه الحملة لدى ابن حوقل الذي كان عام ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م على الساحل الجنوبي لبحر قزوين في جرجان. وقد وضع ابن حوقل تاريخ هذه الحملة سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م بدل ٩٦٥ كما جاء في المصادر الروسية، ويبدو أن معلوماته مأخوذة من تحرياته في جرجان^(٩٧).

ثم وصلتنا معلومات من تاريخ الباب، الذي يشير إلى الحملات الروسية حتى القرن الحادي عشر للميلاد. وترد أول إشارة إلى الروس لديه في الفصل عن باب الأبواب في سنة ٣٧٧هـ/ ٩٨٧م^(٩٨). وترد إشارة إلى مجيء الروس إلى شيروان سنة ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م بثمانٍ وثلاثين سفينة، ومقابلة شيروان شاه منوشهر ابن يزيد لهم قرب باكو وتكبده بعض الخسائر، وصعود الروس في نهر الكر ومحاولة منوشهر منعهم وإغراقهم جماعة من المسلمين. وجرت بعدها أحداث محلية ثم عادوا إلى بلادهم^(٩٩).

(٩٣) انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ١٨ - ٢٥.

(٩٤) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٢، ص ٦٢ - ٦٧.

(٩٥) ابن الأثير، تاريخ الكامل وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره، ج ٨، ص ٦٨.

(٩٦) Minorsky, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, art. «Russia», p. 1182.

(٩٧) ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٢٨٦ وما بعدها.

(٩٨) Minorsky, *A History of Shervan and Darband*, p. 114.

(٩٩) أحمد لطف الله منجم باشي، فصول من تاريخ الباب وشروان، تحقيق و. مينورسكي (كمبردج:

[د. ن.]، ١٩٥٨)، ص ٨.

وبعد سنتين (سنة ٤٢٧هـ/ ١٠٣٢م) عادوا وعاثوا في شيروان، ولكنهم تراجعوا عبر بلاد داغستان. ويبدو أن غزاة الباب بقيادة أميرهم محمد بن منصور سيطروا على الممرات وأعملوا السيف في الروس واستولوا على غنائمهم، ثم عادوا في السنة التالية إلى الباب ليثأروا، ولكنهم هزموا في كرخ على يد هيثم بن ميمون^(١٠٠).

وفي الأدب الروسي اتجه لربط حملات الروس على بحر قزوين بنشاط أمراء كييف ضد الإمبراطورية البيزنطية. ولكن يبدو أن بعضها قام به جماعات مختلفة من مناطق روسيا الجنوبية^(١٠١).

هذه ملاحظات سريعة عن نشاط الروس العسكري أوردتها إتماماً للمعلومات المتوفرة عنهم وهي حرة بدراسة أوفى.

Minorsky, *A History of Shervan and Darband*, pp. 113-116.

(١٠٠)

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١١٥.

الفصل الخامس

نظرة إلى التاريخ^(*)

(*) في الأصل محاضرة عامة أُلقيت في الجامعة الأردنية، ونشرت في: مجلة كلية الآداب (الجامعة الأردنية)، السنة ١، العدد ٢ (١٩٦٩).

- ١ -

التاريخ مجرى الحياة، نقف في نطاق مسيرته، نرنو بطرف إلى الماضي ونطلع من خلاله إلى المستقبل الذي نريد، متى ملكنا الإرادة، أو الذي ينتظرنا إن كنا دون ذلك.

لقد بدأنا تجديد حياة أمتنا على قاعدة من التاريخ، وحاولنا إثارة الوعي بالتاريخ، كما قاسينا الأمرين باسم التاريخ، أتانا الغزو الصليبي في إطار من التاريخ، وتجدد في مطلع هذا القرن يحدوه التاريخ، وابتلينا بشر ما بليت به أمة وراء ادعاءات وأساطير نسبت إلى التاريخ.

وتعددت المذاهب السياسية والاجتماعية وكل منها يعتمد على تفسير للتاريخ. ولعل كل هذا يبرر اختيار موضوع هذه المحاضرة.

إن النظرة إلى التاريخ - دراسة وكتابة - تتصل بصورة وثيقة باتجاهات الوعي العام وبالسوية الثقافية، ويتمثل فيها التفاعل أو التصادم بين الآراء والمفاهيم الموروثة وبين الآراء والاتجاهات الجديدة. ولئن كانت هذه فرضية أكاديمية بديهة، فإنها تحتاج إلى بعض التحديد والتعديل حين ننظر إلى الكتابة التاريخية لدينا.

فالكتابة التاريخية الحديثة عندنا، وهي لا تكاد تتجاوز القرن، لم تنم من الأساليب الموروثة، وإنما بدأت مع النهضة الحديثة متأثرة بالأساليب الغربية وبالأطر والنظريات الحديثة (شرقية وغربية). وهذا بث فيها حيوية جديدة، ولكنه أدخلها في فترة تقليد ومتابعة ما تزال تتخلل القسم الأكبر منها. وقد يكون هذا مفهوماً حين ننظر إلى التاريخ جزءاً من الحركة الثقافية، ولكن مثل هذه النظرة تصدق على العلوم الصرفة أكثر منها على العلوم الاجتماعية. ذلك أن حقل التاريخ كان وما يزال يتأثر بنظرات ومفاهيم عامة تؤثر فيه وقد تعرقل تقدمه.

إن صلة التاريخ وثيقة بالاتجاهات الفكرية وبالتطورات العامة، يتأثر بها ولا يخلو بدوره من أثر فيها، وهذا يوضح تباين الاتجاهات في تعريف التاريخ،

وبالتالي في تحديد دوره. فهناك من يراه البحث عن الحقائق وتدوينها، وهي نظرة تغلب في القرن التاسع عشر بصورة خاصة.

وهناك من يعتبره ربط الحقائق وتفسيرها. فالمؤرخ يختار المادة الأولية، ثم يكسبها مفهومها التاريخي. والمؤرخ في الحالين هو محور الموضوع. وبهذا المعنى قال كروجيه: «إن التاريخ كله تاريخ معاصر». يريد بذلك أن التاريخ يتكون في الأساس من رؤية الماضي بمنظار الحاضر وبضوء مشاكله، وإن العمل الرئيسي للمؤرخ لن يكون التسجيل بل التقدير.

ولذا، ففهم أي دراسة تاريخية يتطلب فهم المؤرخ: اتجاهاته ونظراته.

وهناك فريق يؤكد الصلة والتوازي بين المؤرخ وحقائق التاريخ، فالمؤرخ دون حقائق لا جذور له، والحقائق دون مؤرخ تبقى دون حياة أو معنى. فالتاريخ هو عملية تفاعل متصل بين المؤرخ وحقائقه، أو «حوار متصل بين الماضي والحاضر».

وتعريف التاريخ، وكذا تفسيره الحديث، يرتبطان أساساً بسير المجتمعات الغربية، وبتطور الفكر الغربي. إن نظرة خاطفة إلى علم التاريخ تظهر ذلك.

مر العصر الوسيط الذي سيطرت فيه الكنيسة وساد الاتجاه الديني، ونحا التاريخ فيه إلى تفسير المشيئة الإلهية، ثم خلفه عصر النهضة الأوروبية، وفيه ظهر الاتجاه إلى تأكيد دور البشر ومسؤوليتهم في أحداث التاريخ.

وتلت عصر النهضة فترة محافظة جديدة، اعتبر التاريخ فيها سبيلاً للمحافظة على الأوضاع القائمة، وانصبت العناية به على حفظ الكيانات.

وجاء عصر التنوير، فظهر اتجاه جديد، هو أن حقل التاريخ مفيد لفهم فعاليات البشر، ولكنه ليس طاغية يتحكم فينا، وظهرت النزعة العقلية، وسادت فكرة التطور والتقدم البشري. ولما قامت الثورة الفرنسية أعلنت - فيما أعلنت - انتصار العقل البشري، وبشرت بإقامة مجتمع جديد يستند إليه.

وظهرت الرومانتيكية بعد فترة الثورة، إثر خيبة الآمال فيما حققته الثورة الفرنسية، وراحت تعلن عضوية التاريخ، وأن فيه قوى استمرار واتصال، رغم أن بعض هذه القوى غير ظاهر أو واضح.

ولما حصل التقدم العلمي، ورافقه تأكيد قوانين الطبيعة، برز الاتجاه إلى ربط التاريخ بالعلم، وقامت المدرسة الإيجابية في القرن التاسع عشر، وحاولت أن تجد للتاريخ، ومن التاريخ، قوانين لتطور المجتمعات ونماذج لذلك التطور. فقام هيغل

يؤكد فكرة العقل الفعال، ونادى بأن البشرية تسير إلى عصر ذهبي، وأن الفكرة أو العقل وراء تطور التاريخ.

ومن هذه الفرضيات ذاتها، ظهرت وجهة توازي فكرة هيغل وتقلبها؛ فهي تؤكد أن تبدل طرق الإنتاج وتغير ملكية وسائل الإنتاج وما يحدثه ذلك من علائق عامة جديدة تكمن وراء حوادث التاريخ. وتحولت ديالكتيكية هيغل النظرية إلى ديالكتيكية مادية لدى ماركس. ولئن رأى هيغل في التاريخ مجالاً لتبرير فلسفته ولخدمة بروسيا المتوثبة، فإن ماركس رأى في التاريخ وسيلة لإحداث ثورة في صالح الطبقة العاملة. وكل منها انتهى أسلوبه الديالكتيكي عند فكرة اعتبرها نهاية المطاف.

وهكذا ساد اتجاه إلى تفسير التاريخ في أطر من القوانين والمراحل. ولعل آخر من حاول التعبير عن هذا الاتجاه في شيء من التوسع هو المؤرخ أرنولد توينبي في كتابه دراسة للتاريخ.

وهذا الاتجاه بدوره أدى إلى ردود فعل لدى كثير من المؤرخين، رأوا أنهم لا يستطيعون أن يهملوا دور «المجهول» في التاريخ، أو أن يغفلوا التعقيد في الظروف واختلاف الإمكانيات، وراحوا ينشدون توازناً بين الفرد والمجتمع، بين الظروف وإمكانيات الإبداع في التاريخ.

ومع أن بعض النظريات حالفها التفوق وكان لها الشيوخ في فترة ما، إلا أننا نرى دوماً تبايناً في الآراء وتعدد في وجهات النظر. وقد تباين الرأي بين من يأخذ بنظرية أو بفكرة أساسية في تفسير التاريخ، كفكرة (الحرية) أو (العقل المسيطر) أو (البطل) أو (الجماهير) أو (تبدل ملكية وسائل الإنتاج)، وبين من لا يرى ذلك ولا يريد إلا الاستقراء. وفي حين نادى البعض بالتحتمية أو التغيير الموجه في تاريخ المجتمعات، رفض الآخرون ذلك ولم يتبينوا شيئاً منه. وهذا يشير إلى أن البعض رأى في التاريخ وسيلة لإحداث ثورة أو تبدل. في حين إن البعض الآخر رأى فيه وسيلة للمحافظة على أوضاع أو كيانات قائمة أو بالأحرى عامل ركود وجود.

وإذا كانت هذه الآراء والتحليلات قامت في إطار سير التاريخ الغربي، فإن تطورات حديثة خارج أوروبا أثرت بدورها في فهم التاريخ. تلك هي النهضة القومية والحركات الاستقلالية والتحررية، خاصة في آسيا وأفريقيا.

لقد أدخلت هذه الحركات والتحولات. لأول مرة وبصورة مؤثرة، عاملاً جديداً في فهم التاريخ عند الغربيين، إذ جعلتهم يعيدون النظر في فكرة كانت

ملازمة لهم، وهي أن التاريخ العالمي إن هو إلا التاريخ الغربي، وأن كل خبرات البشرية انتهت إليه، وأن التاريخ الغربي هو منطلق التاريخ ونهايته. بدأ بعض المؤرخين يقدرّون أن هناك شعوباً وحضارات يجب أن تفهم، وأن النظر إلى التاريخ على أنه التاريخ الغربي نظر خاطيء وأدركوا أن هناك نظرات إلى التاريخ غير النظرة الغربية، بل إن فهم تاريخ أية أمة يبدأ في نطاق تجربتها التاريخية ولدى أبنائها. وكل دراسة تأتي من الخارج لتاريخ أمة ما إنما تعبر عن نظرة جانبية يتعذر في الغالب أن يتمثل صاحبها طبيعة تاريخ الأمة أو روح حضارتها.

- ٢ -

بعد هذا، لنا أن نتساءل عن نظرتنا إلى تاريخنا وعن صلة هذه النظرة بالحاضر.

ونحن نلاحظ مبدئياً صلة وثيقة بين الوعي العربي الحديث والاهتمام بالتاريخ العربي. فمنذ فجر النهضة ذهب البعض إلى دراسة التاريخ العربي لتكوين الثقة بالنفس وبالإمكانات، أو رداً على الذين رأوا الخمول ظاهرة متأصلة في تكوين الشعب وفي إرثه. وأدى هذا الاتجاه إلى الاهتمام بفترات معينة من التاريخ العربي، تلك التي تظهر القوة والازدهار.

ورافق ذلك شعور بأهمية الحضارة وبضرورة بحثها باعتبارها خير ما تنتجه الأمة ودليلاً على قدراتها الإبداعية، مما دفع إلى دراسة جوانب منها في عصورها المشرقة.

وهناك حافز آخر، أحدث مما ذكر، دفع إلى الدراسات التاريخية، وهو الشعور بأن فهم الماضي ضرورة لإدراك الحاضر، وأن تكوين الوعي التاريخي ضروري لفهم مشاكلنا الحاضرة وللإعداد لمستقبل أفضل. وقد أدى هذا في الغالب إلى كتابات في أطر عامة، كما أنه تمثل في دراسة فترات تقع خارج نطاق العصور الزاهرة.

وكانت الحاجة إلى كتب دراسية، وخاصة في الدراسة الجامعية، سبباً لوضع الكثير من المؤلفات، ويتصل بذلك كتابة الرسائل الجامعية في نواح مختلفة من التاريخ العربي، وبين هذه المجموعة مؤلفات قيمة.

ولئن قامت الجامعات بدور يستحق التنويه به في دراسة التاريخ العربي فإنها ما تزال متخلفة في هذا المجال، ذلك أنها صبت جهودها على التدريس، ولم تعر البحث أسلوباً ونتاجاً، ما يستحق من أهمية. وهذه ناحية أساسية في نطاق تاريخ

ما يزال جلّه لم يبحث، كما أنها ضرورة أولية لتكوين مؤرخي المستقبل.

وبعد هذا فهناك الميول العلمية والرغبات الفردية، وبعض الاتجاهات، عربية عامة أو إقليمية، جنب الشعور بأهمية التاريخ في الثقافة العامة، وهذه جميعاً حفزت على الكتابة التاريخية، ودورها يختلف من قطر إلى آخر.

ولكن هل لدينا تفسير أو تفاسير للتاريخ العربي؟ لقد عرض المؤرخون القدامى للتاريخ الإسلامي والبشري في نطاق نظرات معينة، فتخللت مؤلفاتهم تفاسير مختلفة.

فقد رأى البعض التاريخ البشري، بما فيه تاريخ العرب، تعبيراً عن المشيئة الإلهية، وهي نظرة تتمثل في عرض الرسائل المتتابعة، منتهية بالإسلام، ليصبح التاريخ بعده تاريخ أمة واحدة هي الأمة الإسلامية، وقاعدتها العرب، ولنا في الطبري تاريخ الرسل والملوك، النموذج الأول لهذا الاتجاه.

ورأى البعض في السيرة النبوية دليلاً وهدى، فانصببت الجهود على دراستها وتدوين ما يتصل بها لتكون قدوة، مؤكداً بذلك دور الرسول (ﷺ) في تكوين الأمة وأثره الكبير في تكوين الأجيال الجديدة، وكتاب مغازي الرسول للواقدي والسيرة النبوية لابن إسحق من النتائج الرائعة في هذا الاتجاه.

وفسر البعض التاريخ العربي - الإسلامي على أنه تعبير عن دور الأشراف العرب الذين خرجوا بالإسلام وحملوا رايته ونظموا دولته، ونشروا العربية وكونوا المجتمع الجديد، وأنت تجد في مؤلفات البلاذري وخاصة أنساب الأشراف تعبيراً عن هذه النظرة.

ورأى آخرون في التاريخ سجلاً لصراع بين الفضيلة والانحراف وفسروا التاريخ تفسيراً أخلاقياً، وأكدوا أنه في جوهره سجل يقدم العبرة بتصرفات البشر وتجاربهم، ويعطي الأدلة لتلافي الأخطاء ولتجنب الانحراف وللاهتمام للأفضل. ومن يطالع كتاب تجارب الأمم لمسكويه يجد نموذجاً لهذا المنحى.

وكما رأى البعض في التاريخ سجلاً لأفراد في مراكز القيادة، سياسية أو عسكرية، فإن البعض الآخر توسع ورأى التاريخ سجل فعاليات كافة المجموعات أو عدة منها، من فقهاء ومحدثين وأدباء وكتاب وزهاد، بل وحتى أبسط الأفراد، ونحن نجد في مثل جامع التواريخ للقاضي التنوخي وفي بعض مؤلفات ابن الجوزي صوراً ناطقة لهذا الاتجاه.

وأخيراً هناك تفسير اجتماعي حضاري للتاريخ، عرضه ابن خلدون وأراد أن يربط بين تطور المجتمعات من البداوة حتى الترف الحضاري من جهة، وبين قيام الدول وقوتها وضعفها وانهارها من جهة أخرى. فهو يقدم قوانين لنشوء المجتمع والدولة ولتطورها وانحلالها. وقد يكون ابن خلدون أول من حاول رسم قوانين لتطور المجتمعات البشرية.

وحين ننظر إلى هذه التفاسير، في إطار الفترات التي قامت فيها، نراها ذات صلة وثيقة بالتطورات العامة - سياسية واجتماعية وثقافية، في المجتمع العربي وتحليلاً للتاريخ بضوئها.

ولن يفوتنا أن نشير إلى أن جل التواريخ في القرون الأولى (بما في ذلك الطبري والبلاذري) تؤكد مسؤولية البشر، ودور الإرادة في سير المجتمع، وتولي الحركات الثورية اهتمامها، وهي تصورها مشروعة إن لم تدع بأنها واجبة. هذا في حين ظهرت فيما بعد مؤلفات تظهر الأمور مفروضة، ولا تترك مجالاً يستحق الذكر لحرية عمل أو إرادة.

وكان من أثر فترات الركود والتسلط الأجنبي أن ضمير الإنتاج التاريخي، وأن تحول إلى جمع أو تدوين دون فلسفة أو تطور في الأسلوب.

ومع مطلع عصر النهضة اتصلنا بالفكر الحديث وبتفاسيره التاريخية عن طريق الدراسة أو المطالعة، وبدأت الكتابة التاريخية الحديثة في جو من الرواسب من جهة، والتطلع والتوثب من جهة أخرى، ونحن لا نشكو القلة في المؤلفات التاريخية، فالإنتاج في التاريخ على تنوع مستوياته وافر لا يخلو من خصب، ولكن موضع التساؤل هو دقة الأسلوب ووضوح الفكر.

ومع تسليمنا بأن قسماً كبيراً من المؤلفات لا ينطوي على فكرة واضحة أو اتجاه معيناً، فإننا نلاحظ بعض الاتجاهات، وهي تشعر بفجوة بينها وبين المؤلفات القديمة، وتشير إلى تطور واضح في الوقت نفسه.

فهناك مؤلفات تتخللها فكرة العروبة وتتناول تاريخ العرب في هيكل متماسك، وبعضها تتخلله الفكرة القومية في التحليل والاستنتاج. إن فكرة الأمة محور هذه المؤلفات، ولكنها فكرة الأمة بمفهومها البشري الحديث لا بمفهومها الديني، وهذه الفكرة تظهر كذلك في مؤلفات في التاريخ والحضارة، بل إنها تسود مؤلفات تحمل اسم تاريخ الإسلام وهي في حقيقتها تتناول تاريخ العرب وحضارتهم.

ومن آثار هذا الاتجاه الالتفات إلى تاريخ الشعوب دون إغفال الخلفاء أو الأمراء، ليظهر الكاتب وحدة تاريخ الأمة واتصاله وليتجاشى الدراسة على أساس الأسر الحاكمة وما يرافقها من تجزئة وإغفال لمجرى التاريخ ولوحدة سيره.

وهناك مؤلفات ودراسات تحوي نظرات إسلامية في عرض التاريخ العربي وخاصة الصدر الأول منه، وهي في الغالب تلخيص لمصادر أولية معينة أو اقتباسات منها، وينطوي بعضها على شيء من التحليل، ويتمثل هذا الاتجاه بصورة أوضح في دراسات لمظاهر من الحضارة العربية الإسلامية أو في مؤلفات قصدت بها الثقافة العامة.

وظهرت دراسات محورها دور الأفذاذ في التاريخ العربي، ومع أنها ليست متبلورة بشكل يعبر عن فلسفة البطولة في التاريخ إلا أن البعض يحمل هذه الفكرة دون شك ويؤكددها. ولسنا ندخل في هذا الإطار ما كتب عن السيرة، وهو قائم بذاته ووافر، ولكننا نلاحظ أنه يتجه أحياناً إلى توضيح بداية تكوين المجتمع العربي الإسلامي، ومنطلق هذه الأمة في أهم أدوارها.

وظهر اتجاه إلى العناية بالنواحي الاقتصادية - الاجتماعية في التاريخ العربي، وتمثل في دراسة جوانب من التاريخ الاقتصادي العربي، كما تمثل في دراسة بعض الحركات الاجتماعية بضوء الظروف العامة المحيطة بها، وخاصة الاقتصادية، والخروج بها من نطاق المفاهيم التقليدية التي تسمها بأنها هرطقات أو ثورات سياسية إلى التنبيه إلى أثر التطور الاقتصادي الاجتماعي في قيام حركات تنادي بالعدالة الاجتماعية وبتغيير أوضاع المجتمع.

ومن المتعذر أن توضع مثل هذه الدراسات في إطار واحد، فهي تتراوح بين الاهتمام بجوانب من التنظيم المالي كالضرائب، إلى مؤلفات تهدف إلى إظهار دور العوامل الاقتصادية في أحداث أو حركات معينة، فتعبر عن تشابك كافة جوانب الحياة في إحداث التاريخ، أو أنها تتبنى فكرة التفسير الاقتصادي للتاريخ، كما أننا نحس بأثر فكرة التفسير المادي للتاريخ في قليل من المؤلفات، وإن لم نجد تفسيراً مادياً للتاريخ العربي.

إننا نرى اتجاهات وفلسفات تؤثر بعمق في هذا المجتمع العربي - إسلامية، أو قومية باتجاهها المثالي أو بمحتواها الاشتراكي العربي أو ماركسية - وجنب هذا نرى توفر إمكانيات البحث ووسائله أكثر من الفترات السابقة، كل هذا جعل بعض الباحثين يتحدث عن الاتجاه العربي، والاتجاه الإسلامي والاتجاه الاشتراكي في

كتابة التاريخ، وأنا لا أرى ذلك بوضوح خارج مؤلفات للثقافة العامة، وعلينا أن نميز بين الدوافع للكتابة، وبين احتوائها على فلسفة أو فكرة غالبية. ولست بهذا أدعو إلى فلسفة تاريخية معينة وتطبيقها على التاريخ العربي، ولكنني أريد أن أقول إننا لم نتكون لدينا مدارس تاريخية ولم نتكون لدينا فلسفة أو فلسفات تاريخية محددة.

وأريد أن أقول لتكن عندنا فلسفة أو اتجاهات، ولنفتح عقولنا ومواهبننا لفهم الفكر البشري وللإفادة منه، على أن ندرك أن ذلك لن يكون بقسر التاريخ في قالب الذي نريد، ولن يكون للفكر عندنا أصالة إن لم يستند إلى فهم تحليلي نقاد لتاريخ هذه الأمة ولخبراتها في الحقول المختلفة.

بل إننا ما نزال غير واضحين حتى في نظرتنا إلى التاريخ العربي ككل، بين من يرى أن التاريخ يشد إلى الوراء ويقف في طريق الحركة والانطلاق، وبين من لا يرى الخير إلا في العودة إلى التاريخ وانتقاء صفحات منه، وبين من يرى التاريخ ضرورة لفهم الحاضر وأن أي بناء جديد لا يستقيم دون جذور راسخة.

يرى التاريخ عبثاً أحد اثنين، واحد يريد تطبيق فلسفة حديثة، ويخيل إليه أن ذلك يوجب سحب الغطاء على الماضي والبدء على أرض جديدة. ولعل من ينظر هذه النظرة يظن التاريخ كتباً وحسب، وينسى أنه حي بشكل أو آخر، في ذاكرة الأجيال وفي الكثير من نظراتهم. وآخر يخشى هذا الاندفاع في تمجيد الماضي وفي إضفاء حرمة خاصة عليه، ويرى بريق الخيال يحيط بالماضي ويجر إليه، ويجد في ذلك سبيلاً لنسيان الحاضر وإغفال مشاكله والضياع في جو الماضي، وبذلك يستحيل الماضي إلى عائق عن الحركة والانطلاق.

ولا بد لنا أن نقر أن وجهة الكتابة التاريخية في الغالب تساعد على هذا التخوف. فقد انصب الكثير منها على صور مشرقة تتحاشى فترات الضعف أو المرض، وتظهر هذا التاريخ وكأنه حركة بناء متصل أو تقدم مستمر، دون مشاكل ودون قلق واضطراب، وبالتالي تعرض لهذا التاريخ صورة عاطفية، لا تنير في شيء ولا تمكن من الاستفادة في فهم المشاكل والأوضاع التالية أو الحديثة.

وبعد هذا فلعل دراسة التاريخ العربي التي تستند في الغالب إلى الشخصيات والأسر تعطي صورة مربكة، فنحن لا نجد التاريخ في الغالب إلا سجلاً للأمرء والخلفاء وكأن التاريخ من صنع أفراد وحدهم. ومع أن بعضهم له دور خطير، إلا أننا لا نرى الأمة ودورها، ولن نرى هذا التفاعل والارتباط بين الفرد والجماعة، وهذا اتجاه له أثر سلبي، يحول التاريخ إلى سلسلة تراجم ويتنافى

ومتطلبات حياتنا العامة وسويتنا الفكرية وبالتالي يزهد البعض وينفر البعض الآخر .

ومع أننا نقدر أننا ما نزال نعيش الكثير من أحداث تاريخنا بعواطفنا وبقصصنا وبنشأتنا، وأن ذلك يواجه الباحث بمشاكل معقدة إن لم نقل بأخطار في بعض الدراسات، إلا أن هذا بالذات يفرض بذل كل جهد للبحث العلمي الدقيق. ولئن خرق بعض الباحثين هذا الجدار، وحاولوا كشف جوانب معقدة أو حركات أو هزات اجتماعية، فإنها محاولات ما تزال محدودة في نطاقها وأثرها، ولن يقبل هذا في عصر سمي عصر التاريخ، وتتحرك القوى فيه باسم التاريخ، وتقدم النظريات الكبرى التي تحرك الفكر العالمي على أسس وتحليلات تاريخية.

إننا إن أردنا أن يكون لتاريخنا معنى، وأن تكون لدراسته قيمة وأثر، فلا بد لنا أن نعيد التفكير فيه، موضوعات وأساليب بحث، ونقطة البدء في ذلك الجامعات.

والجامعات بحاجة إلى أن تعيد النظر في أساليبها وبرامجها في حقل التاريخ، فليس المهم أن يستوعب الطلبة مادة، وإنما الأصل أن يتعودوا أسلوب البحث، وأن يتدربوا على النقد، وأن يوجهوا ليستطيعوا التفكير بأنفسهم، وإن صح هذا في الحقول المختلفة فإن في حقل التاريخ أوجب وألزم.

ولن يتيسر ذلك إلا إذا أكدت الجامعة البحث وإلا إذا توفر الأساتذة على ذلك. لقد صار تدريس التاريخ - أحياناً - قصة معادة وليس ذلك إلا لعدم إعطاء البحث حقه، فليس فيه ما يسترعي اهتماماً أو يثير تفكيراً جديداً، والبحوث وحدها كفيلة بفتح آفاق جديدة، وبالخروج من طوق الركود والتكرار، ومتى تمثلت روح البحث في عمل الأستاذ انتقلت إلى النابهين من طلبته واكتسب الموضوع أبعاده وحيويته.

وقد اعتدنا أن نتحدث عن الأسلوب العلمي في البحث التاريخي، وهذا مفهوم حديث، ولكنني أرى أن هذا الأسلوب إن أتى ثمراته في بحث التاريخ الغربي، فإنه لن يحقق ذلك وحده في تاريخنا لاختلاف طبيعة المصادر الأولية بين الثقافتين نتيجة اختلاف المفاهيم والأساليب. فنحن بحاجة إلى أن نعرف مصادرها وإلى أن نميز الأصول من الفروع والتاريخ من القصص، وإلى أن نحدد بعد ذلك تسلسل مصادرها التاريخية. وبجنب ذلك يلزمنا التحقق من صحة النصوص والتخلص من أخطار النساخين وتزييف الرواة والمذلسين، وقد نجد في مصطلح «الحديث» ما يساعد على هذا، ولئن ساعد مصطلح «الحديث» على نقد الروايات

والنصوص، فإن أسلوب البحث العلمي أساس في البحث التاريخي. إننا بحاجة إلى مصطلح للتاريخ العربي يأخذ من مصطلح «الحديث» ومن المصطلح التاريخي في عصرنا لنتمكن من نقد النصوص، ومن ثم بحث التاريخ العربي بروح تاريخية بناءة، ولنستطيع دراسته على أنه تاريخ بشر مر بتجارب في أمكنة وأزمنة محددة.

ولقد أفدنا من دراسات المستشرقين وأساليبيهم، ولكن الوقت حان لتكون لنا أساليب بحث ومواضيع اهتمام، ذلك أن المستشرقين على فضل بعضهم، أبناء بيئات أخرى، وطبيعي أن تتجه دراساتهم إلى نواح قد لا تكون ما يعيننا، كما أن كل دراسة من غير أبناء الأمة تبقى محدودة في نظر من يتطلع من الخارج إلى بيئة دون أن ينفذ دائماً إلى جوها وطبيعتها. وهذا من الفرضيات المألوفة الآن.

وهناك ناحية أخرى، هي أن البحث التاريخي لم يعد ساحة لكل متجول، فالذي يبحث تاريخ الفقه والتشريع يحتاج إلى إلمام بمبادئ القانون على الأقل، وباحث تاريخ الفكر العلمي يحتاج إلى أساس في العلوم، وباحث التاريخ الاقتصادي يحتاج إلى قاعدة من علم الاقتصاد. أما المؤرخ الذي يبحث كل شيء، كما فعل الكثير منهم، فلن يكون أكثر من جامع مادة دون استيعاب لمفهومها أو لدلولاتها، وبالتالي لن يكون نتاجه إلا متخلفاً عن مثله في البحوث التاريخية الحديثة.

- ٣ -

وحين أشير إلى الدراسات الخارجية، وأنقد جانباً منها فإنني لا أقلل من قيمتها في إطارها، ولكنني أرى صلة التاريخ الوثيقة بمشاكل الحاضر.

وليست هذه ظاهرة حديثة أو نتاج تيارات أو فلسفات جديدة، بل إن مؤلفاتنا التاريخية القديمة ذاتها تتضمن تعبيراً واضحاً عن هذا المفهوم، فاختيار المشاكل التي تبحث والعناية بنواح أو فترات معينة من التاريخ أكثر من غيرها، ليس إلا نتيجة لظروف المجتمع الذي يعيش فيه المؤرخ والباحث. وهذا ما نقصد حين نقول: إن التاريخ لن يكون له معناه إن لم يتصل بالحاضر، ومثل هذه الصلة تلقى الضوء على جوانب حيوية في حياتنا. ولأخذ مثلاً لذلك:

متى التفتنا إلى تاريخ الحروب الصليبية؟ هل كان ذلك إلا في السنين الأخيرة؟ إن التاريخ لا يعيد نفسه، ولكن هناك قوى ومؤثرات جغرافية وبشرية وذكريات تاريخية أحياناً يبقى دورها وتؤثر في صياغة الأحداث. لقد التفتنا إلى الحروب الصليبية ورحنا نحاول فهم القوى والأحداث، وقليل من حاول أن يحلل

نظرة أهل البلاد إلى هذا الغزو الأجنبي وأساليب مقاومتهم له، وتجمع القوى لضربه وما تطلب من جهود وتضحيات. وحين نعيش حاضر صراعنا المرير مع الصهيونية الغاشمة، تغتصب الأرض وتشرد الأهل وتهدد الأجيال بظلام وعبودية، وتهدد كل مقومات الأمة، تتخذ الدراسة روحاً ومعنى. لعلنا نبدأ بتفهم أسرار دوام الاحتلال الصليبي وتفهم دور السيطرة البحرية للغزاة وتوفر المواصلات البحرية - من جهة -، والهجرة المستمرة إلى فلسطين - من جهة أخرى - في إدامة هذا الغزو، ولعلنا ندرك بعد ذلك أن إرباك الطرق البحرية وانقطاعها، وقطع سبل الهجرة كانت بداية النهاية للغزو الأجنبي، ولعلنا نرى قبل ذلك وبعده أن التجزئة والأطماع وغلبة المصالح الضيقة المتضاربة ووجود الرؤساء في واد وشعوبهم في واد، وعشى الأبصار عن الخطر، كانت وراء الكارثة. ولعلنا نرى الإدراك المتزايد آنئذ بأن الغزو استهدف الأمة، وديار الأمة، وحين أدرك ذلك توحدت قوى الأمة، وأمكن انصهار أبنائها قادة وجماهير في وحدة الهدف، وأمكن اجتماع الأقطار المحيطة بفلسطين من الجنوب الغربي إلى الجنوب، فالشرق فالشمال الشرقي، في وحدة موحدة ضربت الغزاة وأعادت للأرض حريتها وللأمة كيانها.

ولأذكر مثلاً آخر. ندرس انتشار العرب - الفتوح، وهجرة القبائل وإنشاء مراكز حضارية.. إلخ. ولكن أين الجغرافية التاريخية، وأين الخرائط والأطالس التي توضح هذا التاريخ للقارئ أو للطالب حتى في أعلى المستويات الجامعية؟ لا تظنوا أنني أدافع عن الجغرافية، ولكنني أذكر بالأرض وبدورها في حركة التاريخ، أليس التاريخ تفاعل البشر والأرض في زمان ما؟ إننا ما نزال نغفل الأرض، وما نزال دارسين وباحثين، نفكر بالبشر وحدهم كأنهم يعيشون في فراغ، وكأن الأرض لمن نزل، ألا تشعرون معي الآن وفي واقعنا الذي نعيشه أن هذه نظرة ضياع، نشأت عن وضع الدراسة التاريخية على رف التاريخ بدل أن تكون شيئاً عضوياً يعبر عن حياة ذات أبعاد تتصل، وتتطلع إلى آفاق المستقبل؟

ولا بد لي أن أشير إلى التجزئة في تاريخنا، ودور النظرة العاطفية في ذلك، وهي نظرة تحفها الأخطار من كل جانب، هل ينتهي تاريخ العرب بسقوط بغداد أو بسقوط الأيوبيين؟ وهل يبدأ تاريخهم ثانية بالقرن التاسع عشر، أوله أو وسطه؟ ألا يلفت النظر أننا لا نجد مؤلفاً كتب بالعربية عن تاريخ العرب يتناول هذا التاريخ وحدة متصلة؟ نريد أن نقول: إننا ننكر قروناً طويلة، ننكر وقوعها وآثارها الخطيرة - مهما كانت سلبية - في حياتنا، لنستيقظ على أجزاء يتابع كل سبيله! وهل نتذرع بسعة الموضوع أو بصعوبته؟ لا أظن ذلك وأمامي الجامعات

تسير على النسق نفسه وتتبع النهج نفسه. وكيف يكون لتاريخ أمة صلة بحاضرها، بإرثه وبنقاط قوته وبمآسيه وآثاره، إن أغفلت قروناً من تاريخها تاركة فجوة واسعة قبل يقظتها؟ وإذن، فمن أي شيء استيقظت وأي مشاكل واجهت وما تزال؟

إن هذا نتيجة نظرة عاطفية، تريد أن تكون ثقة لدى أصحابها بأنفسهم بإظهار الماضي العظيم وإخفاء الماضي الأليم أو نسيانه، ولا تقتصر على ذلك، بل إنها تتجاوز الصفحات المقلقة من الفصول المشرقة، ثم تمنع في ذلك حتى تفضي إلى نوع من الغرور. ولكن الخطر هنا لا يقتصر على تقطيع تاريخ الأمة وعدم فهم تكوينها وواقعها، وهو أمر خطير، بل إنه يؤدي حتماً إلى ردود فعل لدى الشباب حين لا يجدون مجالاً لفهم واقع بضوء ماض، وحين تتعذر عليهم المقارنة فيندفعون في اتجاه مضاد، وخاصة إذا رافق مثل هذا الاتجاه نوع من التعصب، أو رافقه اهتمام بالتاريخ السياسي والعسكري، فلا يرى الجيل فيه إلا سلسلة مملّة من المعلومات لا تاريخ أمة متشابك النواحي تتمثل فيه المشاكل والإنجازات وتتوالى فيه فترات القوة والضعف، ولكل ظروفها وأسبابها، وقد يؤدي هذا الاتجاه أحياناً إلى الخمول أو التواكل.

إن فهم تاريخنا، بل وفهم ذاتنا ونقد إرثنا وتقويمه، وتكوين جيل يعي مرحلته وله فكره، إضافة إلى ما يفرضه البناء العلمي المتين ومتطلبات العصر، كل ذلك يوجب علينا أن ندرس تاريخنا بروح علمية ومن منطق الفكر لا العاطفة، وأن نعي أن تاريخنا متصل الحلقات، فالأمة التي تتنكر لوحدة تاريخها وتحشى أن تنقد ذاتها إنما تتنكر لوجودها ولمصيرها وتتنكر للعلم في وقت واحد.

وليس ما أقول مجرد تأمل عقلي، بل إنه جانب مما يتطلبه حاضرننا وسوية الفكر عندنا.

إنني أرى أن نعيد النظر في مفهوم التاريخ لدينا، وفي أساليب بحثه وتدريسه، وأن نبدأ التفكير بكتابة تاريخنا من وجهة نظرنا إن أردنا أن يكون لتاريخنا معنى ولفكرنا أصالة..

الفصل (الساوس

فلسفة التاريخ(*)

(*) نشرت تحت عنوان: «فلسفة التاريخ: عرض تاريخي»، عالم الفكر، السنة ٢، العدد ٢٤ (١٩٧١).

اختلفت النظرة إلى التاريخ باختلاف العصور، لصلتها الوثيقة بالوضع الحضاري وبالتطورات الثقافية. وتأثرت دراسة التاريخ وفكرته بتطور الفكر العلمي والفلسفي خاصة. وساهم الفلاسفة والمؤرخون معاً في فلسفة التاريخ، وربما كانت مساهمة الأولين أكبر.

ونحن أمام وجهات نظر وآراء متباينة في التاريخ ومفهومه، يمكن ملاحظتها في خطين عريضين: أولهما يحاول استنباط قوانين أو وجهات عامة لسير المجتمعات البشرية في التاريخ. وثانيهما لا يرى ذلك، ويقرر أن التاريخ مجموعة أحداث وأوضاع مفردة لا تنظمها قوانين أو مبادئ عامة، رغم ما قد يكون بينها من ترابط وصلات سببية.

ويختلف أصحاب الاتجاه الأول بين من يصدر عن تأملات فلسفية، يشق منها قوانين أو مبادئ يطبقها على التاريخ، ومن يقول بالتوصل إلى تلك القوانين والفرضيات بطرق تجريبية أو استنباطية من دراسة المجتمعات البشرية.

ويرى البعض في الخط الثاني، أن قصد الدراسة التاريخية هو فهم الماضي كما حدث، ويرفض الحكم في التاريخ. ويرى آخرون أنه لا يمكن عرض الماضي كما حدث، ولا بد من إصدار الأحكام. ويؤكد البعض أن جوانب دراسة الماضي تنطلق من مشاكل الحاضر واهتماماته، وأن هناك انتقاء في دراسة التاريخ، وأن هذه تصدر عن تمثيلها في نخيلة المؤرخ وذهنه، وأن الحكم أمر طبيعي بل وحتمي.

ولا يعني ظهور نظرة جديدة تفوقها، كما لا يعني مرور فترة على نظرية سابقة انتهاء أثرها. ولعل هذا يجعل الأسلوب التاريخي أنسب لدراسة الموضوع.

هناك فرعان مختلفان للبحث، يشار إليهما عادة بـ «فلسفة التاريخ»: الأول هو التحليل الفلسفي لعلم التاريخ، أي تشخيص منطق ومفاهيم وأساليب أعمال المؤرخين، والثاني محاولة اكتشاف معنى أو دلالة في طبيعة المسيرة التاريخية، تتجاوز الفهم الذي يوصل إليه العمل التاريخي الاعتيادي^(١). ويشار إلى الأول بـ «الفلسفة النقدية» للتاريخ، وإلى الثاني بـ «الفلسفة النظرية» أو التأملية للتاريخ.

وستتناول الفرعين معاً في نطاق التسلسل الزمني، كما ظهر في المجتمعات الغريبة.

إننا لا نجد فلسفة للتاريخ في العالم القديم، وجاءت المسيحية فقدمت التاريخ على هيئة دراما، ببداية ونهاية حددتهما العناية الإلهية، ومراحل موسومة بحوادث لها دلالات عليا. وأنتج هذا التوجيه تفسيراً دينياً كلاسيكياً للتاريخ في مدينة الله^(٢) للقديس أوغسطين (٤١٢ - ٤٢٦م) امتد أثره إلى قرون، وتمثل في عدد من الكتاب المسيحيين، ووصل حده عند بوسويه سنة ١٦٨١م^(٣).

والتاريخ، حسب هذا المفهوم، يسير وفق خطة رسمتها العناية الإلهية، وهو تاريخ عالمي يسير في اتجاه واحد وله هدف يتعدى التاريخ؛ ففرض المشيئة الإلهية الخلاص لا مجرى الحوادث الدنيوية. وهذه النظرية للتاريخ تأخذ صورة ظهور قيام الحكومات والدول وسقوطها، معتمدة في التحليل الأخير على التوجيه الخفي للمشيئة الإلهية. وهي تميل إلى إظهار الشرور والنكبات التي تحل بالبشر - من أوبئة وحروب ومجاعات وما شابه - باعتبارها عقوبات مناسبة ومستحقة لأعمال سيئة سابقة، أو وسائل ضرورية لتحقيق خير أعظم يمكن أن يرى أخيراً لتبريرها. وسادت هذه النظرة الفكر الغربي حتى عصر النهضة، ثم خبت لتظهر بثوب جديد في العصر الحاضر.

(١) كان هذا المفهوم هو السائد في القرن التاسع عشر.

Saint Augustine, *The City of God*, translated by Marcus Dods (New York: Modern Library, (٢) 1983).

Jacques Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire Universelle a monseigneur le d'auhin* (Paris: (٣)

Chez Sebastien Mabre-Cramoisy, 1681), et Voltaire, *Essay on the Manners and Spirit of Nations* (In. p.: n. pb.), 1756).

وبدأ علم التاريخ الحديث بعصر التنوير. وقد سبقه عصر النهضة والرينسانس، ببعض التمهيد، إذ جاء من التراث الكلاسيكي بنماذج جديدة للكتابة التاريخية، وهياً لبدائيات النقد التاريخي، ووضع الإنسان وسط الصورة، وبدأ تحرير التاريخ من الأساطير. وكتب مكيافلي تاريخ فلورنسا (١٥٣٢) وجعل الأمة وحدة الكتابة التاريخية، وكتب جويكيارديني تاريخ إيطاليا (١٥٦١) فقدم المثل لدراسة أمة في علاقاتها الخارجية. وسار على نهجهما آخرون.

وقويت وجهة النقد في أثناء الثورة البروتستانتية، بينما وسعت الاكتشافات الجغرافية والثورة التاريخية أفق التاريخ ليشمل أراضي وشعوباً غير أوروبية.

وفي أوائل القرن السابع عشر، لخص بيبكون النظرة إلى التاريخ بأنه نطاق الذاكرة، أي أن عمل المؤرخ هو أن يستعيد الماضي ويسجله، وهذا يعني التخلي عن فكرة الخطة الإلهية. ورغم ظهور الشك بالمعرفة التاريخية وبعدم جدوى التاريخ، كما أعلن ديكرات، فقد ظهرت في أواخر القرن السابع عشر مدرسة جديدة للفكر التاريخي تعتمد على مبادئ النقد، وترى أنه لا يمكن لمصدر أن يقنعنا بحدوث ما نعرف أنه لا يمكن حدوثه، وأن من الضروري مقارنة المصادر بعضها ببعض والتنسيق بينها، إضافة إلى تدقيق المصادر المكتوبة بالبيانات غير الأدبية (وثائق، آثار).

ظهرت الكتابة التاريخية للتنوير في مدرسة فولتير وهيوم وجييون وآخرين في نموذج من التاريخ نُظِمَ وقدرت مادته بروح علمية متحررة، ووسعت فعاليتها إلى إطار التاريخ البشري كله وإلى مختلف عوامل المدنية، وفي نقدها للتراث. وهي في تفاسيرها النفسية وفي بحثها عن الأسباب تخطت العصور القديمة وعصر النهضة.

قال فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) إن المجتمعات البشرية تتحرك من ظلام الخرافات إلى النور المتزايد للعقل. ورأى مونتسكيو أن الاختلاف بين الشعوب والثقافات هو نتيجة اختلاف الجو والجغرافيا، وذلك يعني أن الحياة الإنسانية هي انعكاس للظروف المناخية والجغرافية، وأن التغيرات التاريخية ناشئة عن شيء واحد لا يتغير وهو فعل الطبيعة الإنسانية في ردها على المؤثرات المختلفة. فهناك صلة مركزة بين الثقافة وإطارها الطبيعي، ولكن الذي يقرر شكلها ليس حقائق البيئة بل ما يستطيع الإنسان عمله، وهذا يعتمد على أي نوع من الإنسان هو.

ومقابل شك هيوم^(٤) في الفلسفة هناك إدوارد جيبون (١٧٣٧ - ١٧٩٣) الذي يرى أن القوة المحركة في التاريخ هي اللاعقلانية البشرية، وغرض كتابه انحطاط وسقوط الإمبراطورية الرومانية^(٥) نقض دفاع القديس أوغسطين عن المسيحية، إذ أوضح أن الإمبراطورية الرومانية كانت رمزاً للحضارة انهار أمام الهجوم المشترك للبربرية والمسيحية.

وجاء كتاب كوندورسيه خطوط أولية لصورة تاريخية لتقدم الفكر البشري^(٦) تعبيراً بليغاً عن الإيمان بالتقدم البشري المتصل. وهو ينظر إلى مستقبل طوبائي يختفي فيه الطغاة وعبيدهم والقسس ومريدهم، ويتصرف الناس وفق العقل في التمتع بالحياة والحرية وفي متابعة السعادة.

وهكذا، فبدل التفسير المسيحي للتاريخ، وضع مؤرخو التنوير عقيدة جديدة تستند إلى فكرة تقدم البشرية وانتصار العقل كهدف أعلى لها، ولكنها كانت فكرة تقدم دون تطور، ولذا أدت إلى نظرة محدودة، بالمبالغة في تقدير عصرهم، وإلى عدم تقدير العصور التاريخية التي لم يكن سلطان العقل فيها سائداً.

- ٤ -

وظهرت أصوات معارضة لأفكار التنوير في إيطاليا وألمانيا، ثم في إنكلترا بعد الثورة الفرنسية لدى بيرك.

قال فيكو^(٧) إن التاريخ هو تاريخ نشوء وتطور المجتمعات البشرية ومؤسساتها، وأعلن مبدأ القيمة الذاتية لكل عصر، إضافة إلى التهيئة للعصر الذي يليه. وهو يرى أن بعض فترات التاريخ لها صفات عامة تتمثل في كل ناحية، وأن فترتين مختلفتين يمكن أن يكون لهما الطابع نفسه. ولاحظ أن الفترات المتماثلة في التاريخ تميل إلى التكرار بالتتابع نفسه، فكل فترة بطولية تليها فترة كلاسيكية ثم فترة انحطاط نحو بربرية جديدة، ولكنها بربرية تختلف عن بربرية فترة البطولة المعتمدة على الخيال؛ إذ

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton (Oxford; New York: (٤) Oxford University Press, [n. d.]).

Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Chalfont St.: Sadler and Brown, (٥) 1966).

Marie Jean Antoine de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human (٦) Mind*, translated by June Barraclough (London: Weidenfeld and Nicolson, 1795).

Thomas G. Bergin and Max H. Fisch, *The New Science of Giambattista Vico* (Ithaca, NY: (٧) Cornell University Press, 1725).

هي بربرية تفكير استنفد قدرته الخلاقة فلا ينتج إلا أشكالاً مصطنعة جافية. ولكن حركة التكرار في التاريخ ليست دائرية بل حلزونية، فالتاريخ لا يعيد نفسه، ولكنه يجيء إلى كل مرحلة جديدة بشكل يختلف عما حصل من قبل. وهكذا فسر فيكون المجري الكلي للتاريخ على مثال تنام وانحلال ثقافي متكرر، ولكنه متكامل. ولذا فسير التاريخ لا يسمح بمعرفة المستقبل. وعرض فيكون بعض مبادئ النقدية في الطريقة التاريخية، محذراً من بعض الفرضيات أو التحيزات عند المؤرخين، ومشيراً إلى بعض النواحي الإيجابية، مثل أهمية الدراسات اللغوية في فهم التاريخ، وإمكانية الإفادة من الأساطير في معرفة فكر أصحابها وفي فهم التكوين الاجتماعي.

ولكن عمل فيكون أهمل من قبل معاصريه، وترك الأمر إلى الفلاسفة المثاليين من أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، لتحويل العناية الإلهية إلى قوة تاريخية بشرية. وبين هؤلاء كان أبعدهم أثراً كانط وهيردر وهغل.

فالجيل الألماني، في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، كان يمزقه الصراع في قبول التنوير أو رفضه، وكان أن ظهرت الحركة الرومانتيكية.

فالرومانتيكية أكدت فكرة التطور المستمر في التاريخ، واعترفت بمعنى التراث، وقدرت دور الفردية واللاعقليه في التاريخ، ووجهت اهتمام المؤرخين إلى مشاكل جديدة، واقترحت أساليب جديدة لمعالجة التاريخ.

- ٥ -

وهنا نشير إلى سلسلة محاولات لوضع نظريات فلسفية للتاريخ، ووراءها فرضية مفادها أن التاريخ يمكن أن يدرس على سويتين: الأولى: إمكانية دراسات مفصلة لفترات أو جوانب من الماضي، بفحص وتوضيح أحداث وموضوعات وتطورات، ومحاولة فهم وتقدير خصائص المشتركين فيها. والثانية: لا ترى ما سبق كافياً، ولا بد من تجاوز الرواية والتحليل، إذا أريد أن يكون التاريخ أكثر من توالي أحداث لا طائل من ورائها. قال كانط: «فسيح التاريخ ككل يبدو محيلاً من الحماقة والغرور الطفولي، وكثير منه من الشرور وحسب التدمير». واقترح أن بإمكان الفيلسوف أن يجد غرضاً للطبيعة في الحركة الفردية للكائنات البشرية، وأن يسأل نفسه «فيما إذا كان ممكناً بضوء هذا الهدف، أن يكون تاريخ البشر - الذين يسرون دون خطة لهم - سائراً بضوء خطة مقررّة خلقية».

يرى كانط أن التقدم البشري في التاريخ يحدث وفق «خطة سرية» للطبيعة،

و«اجتماعية الإنسان الاجتماعية» التي تدفعه ضد إرادته تقريباً إلى بناء نظام مدني عقلي، قومي ودولي. فهو يرى أن التاريخ ليس سجلاً للحكمة البشرية، بل يغلب عليه كونه سجل حماقة البشر وغرورهم وشرهم. فالتقدم في حياة البشر ليس نتاج خطة بشرية، ولكنها خطة الطبيعة ينفذها البشر دون إدراكها^(٨). وقد وضع كانط فرضيته الدالة، أو الاقتراح بأن الطبيعة وضعت قابليات معينة في البشر وضمنت تحقيق تلك القابليات عن طريق تلك الميول الاجتماعية والتنافسية أصلاً (العناصر اللاعقلية واللاخلقية من غرور وطموح وطمع) والتي تبدو لأول وهلة بلاء البشرية. والصراعات التي تزرعها صفحات التاريخ هي ذاتها التي تمنع الجمود وتدفع البشر دون تقديرهم إلى الأمام لخلق منظمات اجتماعية أفضل على الدوام، ولعمل ترتيبات ملائمة لتطور مواهبهم الأصلية. وهذه الخطة^(٩) تبدو من الظواهر التي يدرسها المؤرخ، ولا يعني هذا أنه يوجد فكر فعلي يصنع إرادياً خطة تنفذ في التاريخ، بل يعني أن التاريخ يسير وكأنه يوجد مثل هذا الفكر. وخطة الطبيعة بنظر كانط، هي خطة تطور الحرية البشرية. فالطبيعة منحت الإنسان عقلاً ليكون عاملاً أخلاقياً، وغرضها من خلقه هو ظهور الحرية الأخلاقية، وسير التاريخ يدل على أنه تنفيذ هذا التطور. وسيأتي وقت يصبح فيه الإنسان عقلياً بالكلية، وعندئذ يأتي عصر السلم والعصر السياسي الذهبي، عن طريق تكوين نظام عقلي للحياة القومية والعلاقات الدولية.

كان كانط أبا التنوير، وجاء بعده هيردر وهو تلميذه، ولكنه ينتسب إلى عصر آخر. وإذا أراد كانط أن يوضح فكرة كتابه تاريخ فلسفي، فإن هيردر وضع كتابه التاريخ الفلسفي^(١٠).

يرى هيردر أن التاريخ هو نتيجة تبادل التأثير لمجموعتين من القوى: القوى الخارجية التي تكون البيئة الطبيعية، وقوة داخلية ويمكن وصفها بروح الإنسان أو بصورة أدق روح الشعوب المختلفة التي ينقسم إليها الجنس البشري. ولفهم تاريخ أمة ما، يلزمنا أن نلاحظ بيئتها الجغرافية والمناخية، ولكن هذا لا يكفي لتوضيح التطور

Immanuel Kant, «Idea for a Universal History from the Cosmopolitan Point of View», in: (٨) *On History*, edited, with an introd. by Lewis White Beck; translated by Lewis White Beck, Robert E. Anchor and Emil L. Fackenheim, Library of Liberal Arts (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963).

Critique of Reason.

(٩)

Johann Gottfried von Herder, *Ideas for a Philosophy of the History of Mankind* ([n. p.: n. pb.], (١٠) 1791).

بل يلزم إدراك أن كل أمة تحركها روح خاصة تجدد التعبير عنها في كل ما يفعله أفرادها.

ولاحظ هيردر أن كل مرحلة في التطور رسمت من قبل الطبيعة لتهيئ للمرحلة التالية. ولكن الإنسان يبقى هو الأساس، ومع أنه تكيفه البيئة، إلا أن كل جنس - بعد تكوينه - هو نموذج خاص من البشرية له صفات خاصة لا تعتمد على البيئة بل على مميزاته الذاتية. فالعامل المقرر في التاريخ إذن هو الصفات المميزة لهذا الجنس أو المميزات النفسية الموروثة.

حاول هيردر أن يلاحظ أن الأحداث التاريخية سارت حسب قوانين، مثل الأحداث الطبيعية، وأن مفتاح أي وضع تاريخي يكمن في الظروف التي حصل فيها. كما حاول اكتشاف غرض عام في التاريخ يعطيه معنى، وأعلن أن غرض التاريخ هو الوصول إلى الإنسانية أو بلوغ وضع يحقق الناس فيه ذاتهم بصدق.

وطورت هذه الآراء على يدي شيلر وفخته. فقد دعا شيلر (محاضرة في سنة ١٧٨٩) إلى كتابة تاريخ عالمي للتقدم من الأوليات البدائية إلى الحضارة الحديثة، ولكنه لم يجعل هدفه الوصول إلى عصر ذهبي، بل أكد أن الهدف هو أن يوضح كيف أن الحاضر صار إلى ما هو عليه. فالتاريخ لا يدل على المستقبل، ولا يمكن أن يذهب أبعد من تفسير الحاضر. كما أنه لم يقصر مهمة التاريخ على التطور السياسي بل تناول جوانب الحياة الأخرى.

ورأى فخته في محاضراته التي طبعت سنة ١٨٠٦م^(١١) أن كل عصر هو تجسيد لفكرة أو مفهوم، وأن الآراء الأساسية أو الأفكار للعصور المختلفة تكون تعاقباً منطقياً، وكل فكرة تؤدي إلى التي تليها. وهكذا، فالتاريخ ككل يعبر عن خطة، وهو يرى، مثل شيلر، أن الحاضر هو النقطة التي بلغها التطور التاريخي، وأن الفكرة الأساسية في التاريخ هي الحرية العقلية. وأن العصر الحاضر - أي عصره - هو تحقيق كل ما أراد التاريخ إنجازه، فهو كامل.

ومن هذه المفاهيم، طور هيغل نظرية مثالية جريئة للمسيرة التاريخية، ففي كتابه فلسفة الحق^(١٢) (١٨٢٦م)، وبصورة أوسع في محاضرات في فلسفة التاريخ^(١٣)

Johann Gottlieb Fichte, *The Characteristics of the Present Age* (n. p.: n. pb.), 1806). (١١)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of Right* (n. p.: n. pb.), 1821). (١٢)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of History* (n. p.: n. pb.), 1952). (١٣)

وطبعت بعد وفاته، وقد طبع الكتابان في مجلد واحد ضمن مجموعة الكتب العظيمة، لدائرة المعارف البريطانية رقم ٤٦، سنة ١٩٥٢.

حاول هيغل أن يفسر التاريخ لا بقوانينه الخاصة، بل بأسلحة الفلسفة ومفاهيمها مثل الصراع بين «الحرية» وعدمها، وتحقيق «الروح المطلقة» في التاريخ. وأعلن هيغل أن محور التاريخ هو تحقيق «المطلق» في الزمن، أو التطور الذاتي للروح نفسها عن طريق حياة عدد من الشعوب التاريخية في العالم، وما دام جوهر «الروح» هو «الحرية»، فإن خط التاريخ العالمي هو في الوقت نفسه تنمية الحرية البشرية كماً ونوعاً في نماذج متوالية من التنظيم الاجتماعي.

هذا المذهب التاريخي المثالي (المتافيزيقي) لهيردر وهيغل، وقف عند الوجهة التجريبية العلمية الفرنسية والإنكليزية. فالفلاسفة الكلاسيكيون للقرن الثامن عشر قالوا: بما أن الإنسان هو شيء في الطبيعة لا أكثر ولا أقل، وما دامت التجربة تمكن من معرفة قوانين الطبيعة، فيجدر أن نجد بالطريقة نفسها كيف يعيش البشر ويسلكون، ويكونون مؤسسات (عوائل، أمماً، ملكيات، أوليغارشيات، ديمقراطيات)، وإلى أن يكتشف ذلك لن يكون هناك علم حقيقي للمجتمع. وهذه التجريبية المتطرفة بدت لهيغل أنها تنطوي على عقائدية علمية قد تكون أكثر خطورة من الثيولوجيا.

جعل هيغل التاريخ فلسفياً لا تجريبياً، أي أنه لا يكفي بمعرفة الحقائق بل يفهم بإدراك الأسباب وراء الحوادث. وهذا التاريخ هو تاريخ عالمي للبشر، لا ينتهي بمجتمع طبائحي ولكن في الوقت الحاضر. وخطة هذا التاريخ هي تطور الحرية، وحرية الإنسان هي وعيه بحريته، أي أن تطور الحرية هو تطور الوعي. فهو يرفض النظر إلى التاريخ بطريق الطبيعة، ويرى أن الاثنين مختلفان، فالطبيعة تسير في طريق دائري، أي أنها تكرر نفسها، أما التاريخ فلا يكرر نفسه، وحركته حلزونية، والتكرار الظاهر فيه ينطوي دائماً على جديد.

وفكر هيغل بالتاريخ بأن له بعدين: البعد الأفقي، وفيه ترى حقول النشاطات المختلفة، والتي تحصل بين شعوب مختلفة في المرحلة نفسها من التطور، وترى عموماً مترابطة في نوع من النمط الموحد الذي يعطي كل فترة طابعها الواحد العضوي الفذ. ثم البعد العمودي، وفيه يبدو مقطع الحوادث جزءاً من تتابع زمني كمرحلة ضرورية في السير وبدلالة ما يحتويه ويجرعه سلفه في الوقت، وهو بدوره يحوي تلك الاتجاهات والقوى التي تعطي العصر التالي طابعه عندما تنضج. ولذا، إذا أريد فهم أي عصر فيجب أن يفحص لا في صلته بالماضي وحده، بل في أنه يحوي في خفاياه بذور المستقبل، وهذا ما لا يستطيع المؤرخ تجاهله.

وأوضح هيغل أن الظروف الطبيعية (المادية) تفسر ظواهر ثابتة، ولا توضح

التغيير، ويجب أن يكون هناك عامل حركي، وهو تغيير لا يتكرر. فكل عصر يرث شيئاً مما سبقه، ولذا يختلف عن كل عصر سابق، ومبدأ التطور ينفي التكرار. ولكن أين يوجد مبدأ هذه الحركة التاريخية؟ وللإستدلال، أخذ هيغل مثله من حياة الأفراد، وكيف أن صفات الشخص وطباعه وأغراضه ودوافعه وأهدافه تفسر أعماله وأفكاره لا على أنها متميزة منها بل باعتبارها نماذج تعبر عنها. ونقل هذا المفهوم إلى الحضارات والشعوب، وسماها «الفكرة» (Idea) أو «الروح» (Spirit). ولاحظ مراحل في تطورها وقرر أنها الدافع أو العامل المحرك في تطور شعوب وحضارات، بل العالم المحسوس ككل. فالظواهر الحضارية لفترة ما، وطرز الأحداث التي تكونها، هي تعبير عن العصر ككل، أي عن وجهة معينة للروح الإنسانية التي تسعى إلى فهم كل ما تقابله والسيطرة عليه، أي لمتابعة السيطرة على نفسها، وهي فكرة هيغل عن الحرية.

ويرى هيغل أن كل سير ينطوي على التوتر بين قوى متضادة، كل واحدة تجابه الأخرى، ويكون ذلك في كل النواحي، ويزداد التوتر ويخلق أزمة، ويرتفع إلى مستوى الصراع ثم الصدام النهائي الذي يدمر الطرفين، وهنا ينتهي التوتر وتحصل طفرة إلى مستوى جديد، حيث يبدو توتر بين قوى جديدة. هذا السير يسميه الديالكتيك، حيث الفكرة ونقيضها، ثم المحصلة التي تصبح بدورها الفكرة الجديدة. وهكذا فكل تحول كبير يتميز بطفرة ثورية واسعة، وفي كل حال تسير الروح أو الفكرة العالمية خطوة أقرب إلى تحقيق الذات، وتسير البشرية خطوة إلى الأمام.

ويرى هيغل أن القوة التي هي معين سير التاريخ هي العقل، إذ إن كل ما يحدث في التاريخ يحدث بإرادة الإنسان، وهذه الإرادة ما هي إلا أفكار الإنسان معبرة عن نفسها بالعمل. ومع ذلك فإن الإنسان عاقل وعاطفي، ولكن العقل يخدع العواطف ويسخرها لتحقيق غرضه، وهذا ما يعبر عنه بـ «دهاء العقل». والتاريخ كله تاريخ فكر يكشف عن التطور الذاتي للعقل. وقد حدد هيغل نفسه في فلسفة التاريخ بالتاريخ السياسي.

- ٦ -

وحين نتقل إلى النظرية التالية، يجدر بنا أن نتذكر أثر أساليب العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر، إضافة إلى أثر الثورة الصناعية والروح الثورية الجديدة. طور كارل ماركس في عدد من كتاباته نظرة مادية للتاريخ، لخصها في كتابه

نقد الاقتصاد السياسي^(١٤). وهي تحوي بعض المفاهيم التي اتخذها هيغل، ولكن بمحتوى جديد. ففكرة الحرية البشرية هنا تعني التحرر من الاستغلال. وإطار النظرية يشبه إطار هيغل، في أن تاريخ البشرية هو سير مفرد لا يتكرر، ويخضع لقوانين يمكن معرفتها. ولكن ماركس رفض فكرة هيغل بأن المحرك هو الروح العالمية، واعتبرها نوعاً من الميتافيزيقا الذي لا يمكن أن يبنى عليه علم. ورأى أنه ما دامت الظواهر موضوع البحث تتصل بالحياة الاجتماعية، فيجب أن يكون التفسير في البيئة الاجتماعية، في الإنتاج وعلاقاته. وأخذ فكرة الديالكتيك للتبدل التاريخي، ولكن في إطار المفهوم السابق. فالصراع برأيه يكون دائماً بين طبقات محددة اقتصادياً، والطبقة تعرف بأنها مجموعة أشخاص في مجتمع تتقرر حياتهم فيه بضوء طبيعة قوى الإنتاج وما يتصل بها من علاقات إنتاجية.

والتاريخ في جوهره، هو كفاح الإنسان لتحقيق إمكانياته البشرية إلى أقصى حد. والعمل هو الذي يحول دنيا الإنسان، وتاريخ المجتمع، هو تاريخ الجهود المبدعة التي تغير الإنسان ورغباته ونظراته. ومن مبتكراته تقسيم العمل الذي يطبق في المجتمع البدائي ويخلق ثروة تتجاوز حاجاته المباشرة، وهذا التراكم في الثروة يخلق بدوره مجال الفراغ وكذا الثقافة، ولكنه يخلق أيضاً مجال الإفادة من التراكم كوسيلة لحجز فائدها عن الآخرين ولإكراههم واستغلالهم من قبل جامعي الثروة، وبهذا ينقسم المجتمع إلى طبقات مهيمنة ومستغلة وأخرى مستغلة. وربما كان هذا أبعد نتائج الاختراع غير المقصودة من التقدم التقني وتجميع الثروة الناتج منه.

وفي الإنتاج الاجتماعي الذي يقوم به الناس يدخلون في علاقات معينة لا بد منها، مستقلة عن إرادتهم، وهذه العلاقات الإنتاجية تتناسب ومرحلة معينة في تطور قواهم المادية للإنتاج. ومجموعة هذه العلاقات الإنتاجية تشكل التكوين الاقتصادي للمجتمع، وهي القاعدة التي يقوم عليها البناء السياسي والقانوني وإليها ترجع أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. فطريقة الإنتاج في الحياة المادية تقر طبيعة الأحوال الاجتماعية والسياسية والروحية للحياة، فليس وعي الناس هو الذي يقرر وجودهم بل بالعكس، فإن وجودهم الاجتماعي يقرر وعيهم. وفي مرحلة معينة من تطورهم، تصير القوى المادية للإنتاج في المجتمع إلى صراع مع العلاقات القائمة للإنتاج أو مع علاقات الملكية التي كانوا يعملون ضمنها من

Karl Marx: *Capital: A Critique of Political Economy* ([n. p.: n. pb.], 1859), and *German* (١٤) *Ideology* ([n. p.: n. pb.], 1846).

قبل، إذ تتحول هذه إلى قيود لهم بعد أن كانت أشكالاً للتطور لقوى الإنتاج، ثم تأتي فترة ثورة اجتماعية. وهكذا يرى ماركس أن التقدم متقطع، لأنه حين يصل (التوتر) نقطة معينة، يؤدي إلى انفجار، إذ إن الزيادة في الكمية والمدة تصبح تحولاً في النوعية، أي أن التطور ينتهي في ثورة خلاقة هي اقتصادية اجتماعية. وحين تتبدل القاعدة الاقتصادية، فإن البناء الفوقي الواسع يتحول كله عاجلاً أو آجلاً. ولكن يجب أن يميز في ملاحظة كل تحول بين تحول الظروف الاقتصادية للإنتاج - وهو ما يمكن تحديده بدقة العلم الطبيعي - والوضع القانوني والسياسي والديني والفني والفلسفي، أي الأشكال الأيديولوجية، وفيها يصبح الناس واعين للصراع ثم يندفعون فيه.

والمجتمع البرجوازي هو آخر أشكال هذه الصراعات، وبعد اختفائه يختفي الصراع إلى الأبد ويبدأ أخيراً تاريخ الفرد الحر. ويرى ماركس أن التاريخ معركة بين الآراء، ولكن بمفهوم اجتماعي، أي الصراع بين الطبقات، وهذا الخلاف برأيه ذاتي في السير الاجتماعي، بل هو قلب التاريخ نفسه.

والإنتاج هو نوع من الفعالية الاجتماعية، وأي شكل للعمل التعاوني أو لتوزيع الإنتاج يخلق أهدافاً مشتركة ومصالح مشتركة، فإذا صار نتاج العمل الاجتماعي للمجتمع - كما هو الحال في المجتمع الرأسمالي - إلى أن يتملكه قسم منه لفائده الخاصة، فإن ذلك ضد الحاجات الطبيعية للمجتمع، أو ضد ما يحتاجه الإنسان ليطور نفسه بصورة أكثر حرية وأكمل. وهكذا ينقسم المجتمع إلى مستغلين ومستغلين، وتكون مصالح الطبقات - البرجوازية والبروليتاريا - متعارضة، ويبقى كل منهما يعتمد على مقدرته على هزيمة خصمه في حرب متصلة، وهي حرب تقررها كل مؤسسات المجتمع. وسيطرة الفئة المالكة على وسائل الإنتاج لا يمكنها من فرض سلطانها على الباقين وإجبارهم على القيام بمهام ضد حاجاتهم، بل إن الآراء والأيديولوجيات التي تسود لا تنسجم مع مصالحهم بل لخدمة البرجوازية، وهنا تنهدم وحدة المجتمع.

ويرى ماركس أن التحرير التدريجي للبشر سار في اتجاه واضح محدد، فكل عصر جديد حرر طبقة كانت مُستَغَلَّة وأنهى طبقة كانت تستغل، والتاريخ لا يرجع ولا يسير في حركة حلزونية بل إلى الأمام. فالعالم القديم حل محله الوسيط، ومرحلة الرقيق خلفتها مرحلة الإقطاع، وهذه خلفتها في العصر الحديث مرحلة البرجوازية. والتحول لم يحصل إلا بالحروب والثورات، ولا سبيل غير ذلك. والآن جاء دور البروليتاريا، آخر طبقة في السلم، وهي في تحررها تحرر البشرية،

وعليها أن تقاتل، ولا سبيل آخر مطلقاً، ولكنه صراع للبشرية كلها.

وأخيراً نلاحظ أن ديالكتيكية ماركس في التاريخ ليست مجرد زمنية، بل إنها خطة عملية. وهي وإن كانت تحاول تفسير التاريخ، فإنها في الوقت نفسه، صارت أداة للثورة، ولصنع التاريخ. وقد وجهت نظر الباحثين إلى العناية بالتاريخ الاقتصادي عناية خاصة.

- ٧ -

كان لتراجع أثر الفلسفة المثالية، ولتجدد الاهتمام بالعلوم الطبيعية وبأساليبها في القرن التاسع عشر أثره.

وكان لعمل رانكه مع معاصريه وأخلافه من مدرسة التاريخ البروسية النقدية أهمية لتطور التاريخ كعلم مستقل. وقاموا بتقديم ملحوظ في دراسة التاريخ بطريقة علمية نقدية. وهذا العمل هياً مواد تاريخية ضخمة للتأمل في التاريخ خلال القرن التاسع عشر. وجاء حافز جديد لمثل هذا التأمل في كتابات الفلاسفة الإيجابيين الذين حاولوا إقامة أسس نظرية لفيزياء اجتماعية.

وأول من استعمل تعبير «الإيجابية» هو سان سيمون، ليعني الطريقة العلمية لاستعمالها في الفلسفة. وترى الفلسفة الوضعية (Positivism) أن العلم هو الفرع الوحيد المقبول من المعرفة، وأن الحقائق هي الموضوعات الوحيدة للمعرفة، وأن مهمة الفلسفة هي أن تجد قوانين عامة مشتركة بين جميع العلوم وأن تستعملها كدليل للسلوك البشري.

وتأثر التاريخ بالوضعية المرتكزة على العلوم الطبيعية وبتبادل التأثير في العلوم الاجتماعية الأخرى. فكل من أوغيسست كونت^(١٥) وجون ستيوارت مل^(١٦) افترض وحدة البحث الأساسية، وطالب بتوسيع الأساليب الراسخة في العلوم الطبيعية إلى الحقل النامي في العلوم الاجتماعية، وكل منهما صور العمل التاريخي على أنه في الأصل تطبيق التعميمات المشتقة من العلوم الاجتماعية إلى ظروف خاصة في الماضي، وإن اختلفا على دور علم النفس في ذلك.

Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte* (London: J. Chapman, 1838), (١٥) p. 42.

John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive; Being a Connected View of the* (١٦) *Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (New York: Harper and Brothers, 1847).

انطلق كونت من قانون رئيسي للعقلية البشرية، مرت بموجبه المجتمعات البشرية بكل ظواهرها بمراحل ثلاث هي الثيولوجية، والمثالية (المتافيزيقية)، والوضعية وهي مرحلة العلم. وهو قانون يمكن - في رأيه - للمتأمل في التاريخ أن يعززه. ويرى كونت أن التقدم هو القانون الملازم للتاريخ البشري، وأن هذا ليس من عمل الأفراد الذين لا يعدون أن يكونوا أدوات، بل يرجع الموضوع الأساسي إلى التاريخ وهو البشرية. ونادى بأن تطور الحياة الفكرية هو أساس التاريخ، وأن لكل شعب نفسية جماعية ومنها نمت كل عاداته وأفعاله. وأضاف تين (Tain) فكرة البيئة والمحيط لتفسير الحوادث التاريخية. واقترح كونت أنه لا بد من علم جديد، يسمى علم الاجتماع، يبدأ باكتشاف الحقائق عن الحياة البشرية - وهذا عمل المؤرخين -، ثم يذهب أبعد من ذلك بأن يكتشف الصلات السببية بين هذه الحقائق.

وجاءت نظرية داروين لتزيل نقطة تناقض بين الفكر التاريخي والعلمي. فقد كانت مادة العلم تعتبر راکدة، في حين إن مادة التاريخ أساساً تطورية. ولكن بعد داروين تبين أن مادة العلم كذلك تطورية. وهذا ربما يفسر اعتماد التاريخ على قانون الطبيعة.

وطبق هربرت سبنسر^(١٧) على التاريخ في كتابه مبادئ علم الاجتماع ١٨٧٧ - ١٨٩٦م، وغيره، ما يمكن وصفه بنظرة كونية للتطور، وبموجبه فإن التطور الاجتماعي كأى نوع آخر يسير «من وحدة متفككة غير محدودة إلى تنوع متناسق».

من جهة أخرى نلاحظ قيام رد فعل للفلسفات التاريخية، وللإيجابية. ففي ألمانيا، ومنذ أوائل القرن التاسع عشر، حدث رد فعل للتكاثر في فلسفات التاريخ. وكان دور المدرسة التاريخية البروسية على يد رانكه وجماعته واضحاً في التناول العلمي للتاريخ. ولم يكن رانكه من الوضعيين، بل إن جذوره في الرومانتيكية، ولكنه ببحوثه الواسعة أوجد نظرة جديدة للتاريخ، وهي نظرة تجريبية دقيقة تحولت على يد بعض أخلافه إلى علم إيجابي.

أوجدت هذه المدرسة طرقاً نقدية لغربلة المصادر الوثائقية، واختيارها وجمعها وتقييمها، واتخذت مقاييس قاسية للحكم على حياد العمل التاريخي وموضوعيته. ودرست الأساليب الجديدة في «المدرسة التاريخية» وأقبل عليها الطلبة من أنحاء

Herbert Spencer, *Principles of Sociology*, 2 vols. (New York: D. Appleton and Company, (١٧) 1877), p. 96.

أوروبا، وتدريب جيل جديد من المؤرخين «العلميين» على أساتذتهم الكبار نيور ورانكه ودرويسن ومومسن في ألمانيا، وتين وفوستل دي كولانج في فرنسا، ولورد اكنن وبيوري في إنكلترا، وبان الأمل بأن التاريخ سيأخذ محله كعضو في عالم العلوم، وأنه قد اكتشف المنهج العلمي كعلاج للدراسة التاريخية.

كتب رانكه في مقدمة أول كتبه «لقد أوكل للتاريخ مهمة الحكم على الماضي، وتعليم الحاضر لفائدة المستقبل، ولا يطمح الكتاب الحالي لهذه المهام العليا، بل إنه يريد «أن يظهر ما حدث فعلاً»، وصارت العبارة الأخيرة شعار التجريبية الحديثة. وصار «تقديم الحقائق بدقة» القانون الأعلى لعلم التاريخ. وأعلنت المجلة التاريخية الألمانية (١٨٥٩م) لكتابتها وقراءتها: «يجب أن تكون هذه المجلة قبل كل شيء علمية، ومهمتها الأولى الآن أن تمثل الطريقة الحقة للبحث التاريخي».

ويتصل بهذا الاتجاه ظهور «التاريخ العلمي» في أواخر القرن التاسع عشر، وهو ينطوي على رد فعل للفلسفات في التاريخ. قال بيوري في محاضرة الأستاذية سنة ١٩٠٢م: «طالما نظر إلى التاريخ كفن، فإن حدود الحقيقة والدقة لا يمكن أن تكون قوية». لقد حلت الطريقة العلمية محل المعرفة الواسعة ونحن مدينون لألمانيا بهذا التقليد». واعتقد هؤلاء المؤرخون «العلميون» أنه من الممكن أن نعرف كيف حدث التاريخ بالفعل دون أية فلسفات سببية، وأن خير نظرة إلى التاريخ هي التي ترى تسلسلاً للسوابق واللواحق.

وفي هذا التيار نرى اتجاهاً ضد الإيجابية، ومحاولة لتثبيت التاريخ كفرع متميز للمعرفة. وقاد الحركة في إنكلترا برادلي؛ ففي كتابه فرضيات مسبقة للتاريخ النقدي (١٨٧٤م)^(١٨) رأى أنه يوجد تاريخ نقدي، والتاريخ النقدي يوجب أن يكون له مقياس، والمقياس برأي برادلي هو المؤرخ نفسه، فالمؤرخ له تجاربه وهو يستعين بها لتفسير البيانات التاريخية ولتقدير صدق الرواية. والتجربة تتكون من معرفة، هي برأيه المعرفة العلمية، أو المعرفة بقوانين الطبيعة، وهذه تدله على نوع الأشياء التي يمكن أن تحدث. وإذن فالتجربة هي المقياس الذي بموجبه ينقد البيانات.

وهكذا فالمعرفة العلمية للمؤرخ تعطيه أداة تمييز بين ما يمكن أن يحدث وما لا يمكن، وهي تستند إلى الاستدلال من الحقائق الملاحظة، ومن ذلك أن المستقبل سيشبّه الماضي، والمجهول سيشبّه المعروف.

Francis Herbert Bradley, *The Presuppositions of Critical History* (Oxford: J. Parker and Co., (١٨) 1874).

وجاء بيوري^(١٩) ليبين أن التاريخ هو مجموعة من الحقائق المفردة، كل منها قابلة لأن تبحث وتثبت دون إشارة إلى الحقائق الأخرى. وهاجم في رسالته «الداروينية والتاريخ» (١٩٠٩م)، فكرة تفسير أحداث التاريخ بالإشارة إلى قوانين عامة، ورأى أن الأحداث يقررها توافق بالصدفة، وأن التاريخ لا يقرره توالي أسباب كما هو الحال في العلوم بل الاحتكاك المتصادف لسلسلتين مستقلتين أو أكثر من الأسباب. وتوصل إلى أن التاريخ معرفة ما هو فردي، والفردي لا عقلي لأنه نتاج الصدفة، وعنصر الصدفة غالب عنده، في حين إن عنصر الضرورة محدود الأثر، ولكن بمرور الزمن يقل أثر الصدفة في التطور.

وبين أوكشوت^(٢٠) أن التجربة هي فكر، وحاول أن يميز بين الفكر كتاريخ وكعلم. وهو يرى أن التاريخ هو التجربة ككل ممثلة كنظام للحوادث الماضية. والتاريخ عنده كل ولا يتألف من أحداث معزولة، وهاجم النظرية الإيجابية للتاريخ بأنه سلسلة أحداث خارجية منفصلة، وقال: إنه عالم تمسك أجزاؤه ببعضها، ويجعل بعضها البعض مفهوماً. وهو يرى أن التاريخ هو عالم للأفكار، أو عالم أفكار المؤرخ، فالمؤرخ حين يظن أنه يقوم بمعرفة الحوادث الماضية كما حدثت فعلاً، إنما يقوم في الحقيقة بتنظيم إدراكه الحالي، وهذا يعني أن الماضي التاريخي ليس ماضياً تاماً، بل إنه الحاضر.

- ٨ -

وظهر الاتجاه لتأكيد استقلال التاريخ عن العلم في ألمانيا أولاً، ولعل المناقشات القائمة هناك جعلت ممثلي الاتجاه يذهبون من هذه النقطة إلى البحث عن منطق خاص بالتاريخ. فمن جهة كان هناك من يرى أن المؤرخ يجب أن يقول الحقيقة لا غير، وأن نزاهة المؤرخ وحياده وموضوعيته هي قوام المنزلة العلمية، وأن الانحياز أو الهوى أو الخضوع لمذهب السلطة لا تناسب مكانة المؤرخ. بينما رد الآخرون أن عقبات صعبة تعترض هذا الغرض، وأن التاريخ نفسه يضع حدوداً لنطاق الموضوعية والحقيقة لأنه يتأثر بعوامل شخصية وعاطفية

J. B. Bury: *The Idea of Progress; an Inquiry into its Origin and Growth* (London: Macmillan (١٩) and Co., Limited, 1920), and *A History of Freedom of Thought*, Home University Library of Modern Knowledge; no. 69 (New York: H. Holt and Company, 1913).

Michael Oakshott, *Experience and its Modes* (Cambridge, Eng: Cambridge University Press, (٢٠) 1933).

ولا عقلية في مادته وفي عقلية المؤرخ نفسه، وهو نقاش كان، وما يزال قائماً.

رأى فلهلم فندلباند (١٨٩٤م) أن التاريخ والعلم مختلفان، ولكل طريقته. فغرض العلم صياغة قوانين عامة، أما التاريخ فمعني بالحقائق الخارجية. وأضاف هينرش ريكوت (١٨٨٦م) أن التاريخ، بخلاف العلوم الطبيعية، هو حقل تقييم لا مجرد ذكر حقائق. وقال سميل (١٨٩٢م) إن المؤرخ لا يمكن أن يعرف الحقائق بصورة تجريبية لأن حوادثه مرت، ثم إن حقائق التاريخ هي غير حقائق الطبيعة لأنها ليست أمام المؤرخ. فهو لا يجد إلا وثائق وآثاراً يحاول أن يكون منها صورة الحقائق الماضية في ذهنه.

وكان ألمع أساتذة هذه المدرسة «التاريخية» فلهلم دلت (١٨٨٣ - ١٩١٠) (٢١)، وهو يرى أن المعلومات التاريخية تمكن المؤرخ من أن يعيش بفكره تلك الفعاليات الروحية التي أنتجتها، وهو بفضل حياته الروحية الخاصة يستطيع أن ينفث الحياة في المواد الميتة التي يجدها. وهكذا فالمعرفة التاريخية الحقيقية هي تجربة داخلية لموضوعها، في حين إن المعرفة العلمية هي محاولة لفهم ظواهر خارجية.

وتابع دلت بحوثه في اتجاهين: الأول: أنه اقترح أن التاريخ يحتاج إلى نوع جديد من علم النفس، وذلك لأن المؤرخ، وهو يعيش الماضي بفكره، يجب أن يفهمه بالدخول في تجربة آخرين في الماضي، لذا حاول أن يطور علم نفس «وصفي وتحليلي»، بدل علم نفس «علمي»، والثاني: أنه حاول أن يصوغ مجموعة مفاهيم ومقولات هي بداية تميز منطق العلوم الثقافية من منطق العلوم الطبيعية. وهذا التمييز صار جزءاً عضوياً من «التاريخية» الحديثة في نتاج آخرين مثل كروجه وكولنغود وهوينغا.

- ٩ -

بجانب هذه المدرسة التاريخية بقي تأثير الوضعية. وظهر بين المؤرخين في القرن العشرين من وضع نظاماً للتاريخ على أسس تبدو أكثر علمية. ونشير هنا إلى أوزفالد شبنغلر في ألمانيا وأرنولد توينبي في إنكلترا. وكل منهما ناقش تاريخ البشرية على ضوء مفاهيم وقوانين تحكم التطور الحضاري، واتخذ ذلك سبيلاً للتنبؤ بمستقبل الحضارة. وكل منهما ينظر بجدية إلى التمثيل على فرضياته

الأساسية، وإن كان توينبي أوضح في مفاهيمه، وأدق وأشمل في مادته، وأكثر سعة في وحداته الحضارية وفي توضيحاته.

يرى شبنغلر في كتابه تدهور الغرب (١٩١٨ - ١٩٢٢)^(٢٢) أن التاريخ دون مركز أو هدف نهائي، وهو قصة عدد من الوحدات الحضارية - والحضارة الغربية واحدة منها - تنمو «بنفس انعدام الهدف... كزهور الحقل». وسير هذه الحضارات في رأيه، يكون المعنى الوحيد في مجرى التاريخ، وهي جيوب، غير مرتبطة في دلالتها، في صحراء الحياة البشرية. وكل ما تستطيع الدراسة التاريخية محاولته هو «مورفولوجية مقارنة» للحضارات، أو بحث الشكل الخاص لحياتها وذبذباتها وربما قوانينها؛ وذلك لغرض التصنيف وتقديم إطار تفسيري لعلم التاريخ التجريبي.

وهو يعرض للحضارات كظواهر روحية وإن كان كل منها متأسلاً في بيئة طبيعية. والحضارة هي اتجاه روحي لمجموعة من البشر، توصلوا إلى نظرة موحدة لعالمهم، وهذه النظرة تتمثل في فعاليتهم كلها - في فنهم ودينهم وفلسفتهم وسياستهم واقتصادهم وحتى حربهم - ويعبر عنها في فكرة خاصة عن نطاقهم في المكان الذي فيه عيشهم وفعاليتهم. وهذه الفكرة هي بمثابة الرمز الأول للحضارة وهي مفتاح فهم تاريخها.

ويلاحظ شبنغلر تسع حضارات أو عشرين، ولكنه لا يستبعد اكتشاف غيرها. ولا توجد رابطة عقلية بين حضارة وأخرى، إذ ينفي أن حضارة ما تستطيع أن تفهم الأخرى أو تتعلم منها أو تتأثر بها. فهو يرى في الحضارات نموذجاً يتكرر على غرار دورة الحياة للكائنات الحية. وهو يفحصها بمدلول توالي الفصول الأربعة. فلكل حضارة ربيعها متمثلاً في عصر بطولة مبكر، وتكون الحياة ريفية زراعية إقطاعية، ويعرف روحياً بخيال ميثولوجي خصب، ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسي، وهو في الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا، ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين إلى الخلف ويقدم شكلاً علمياً من الوعي. وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملكيات مركزية، وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية، كما أن العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة. ثم تنحدر الحضارة إلى الشتاء الذي يتمثل في ذبول الإبداع الفني والزمني، وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة، وعبادة العلم بقدر فائدة العلم، وهو عصر طغيان

سياسي متزايد وحروب. وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتنقلب إلى مجرد مدينة، فهي تهبط إلى نوع جديد من البربرية، وهنا تنتهي حياتها.

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها. وكل مرحلة تظهر مجدداً في كل دورة، ومع ذلك فإن ما يعود إلى الظهور لا يكون المرحلة نفسها، فلا شيء يحدث مرتين، بل يظهر شيء مواز له، أي أن المرحلة في دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة في دورة ماضية، ومهمة المورفولوجيا هي أن نلاحظ التقابل بين الأجزاء وكذا التمايز بينها.

وواضح أن شبنغلر يرى في المورفولوجية المقارنة أساساً للتنبؤ بمستقبل الحضارة حين تتحدد مرحلتها. فليست مراحل الدورة محدودة فحسب، بل إن الزمن الذي تأخذه كل مرحلة محدود، ولكن شبنغلر لا يعطي تفسيراً للتبدلات التي تمر بها الحضارة، بل إن كل مرحلة فيها تنتقل بصورة أوتوماتيكية إلى المرحلة التالية حين يحين الوقت، بصرف النظر عما يمكن أن يقوم به المجتمع.

تبدو مورفولوجية شبنغلر مثل التشريح المقارن للفترات التاريخية. وشبنغلر بعد أن أعطى وصفاً تحليلياً للفرق بين التاريخ والطبيعة، وبعد أن بين أنه سيتصور «العالم كتاريخ»، ذهب إلى النظر إلى العالم كطبيعة. وحين ننظر إلى تصوره للتاريخ نرى أننا أمام علم طبيعي قيمته في التحليل الخارجي وفي تثبيت قوانين عامة.

- ١٠ -

وقام توينبي بدراسته في كتابه دراسة للتاريخ (١٩٣٤ - ١٩٥٤)^(٢٣). ويبدو أنه حاول مبدئياً أن يدرس تاريخ البشرية بصورة تجريبية ليتوصل إلى مبادئ وقوانين تصدق على التاريخ ككل. وهو يشير إلى أن طريقته استقرائية، وأنه يريد «أن يجرب تناول الشؤون البشرية بالأسلوب العلمي»، ولذا بدأ بالبحث عن وحدة تكون «حقلًا مفهوماً للدراسة» فوجدها في «الحضارة» الكاملة، بالمقابلة «لأجزاء معزولة منها بصورة مصطنعة مثل الدولة القومية».

وانطلق توينبي من مبدأ رئيسي هو أن مادة التاريخ هي حياة أقسام موحدة

Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*, 10 vols. (London: Oxford University Press, (٢٣) 1934-1954).

من البشرية، أسماها «مجتمعات». وذكر منها مجتمع «المسيحية الغربية»، ومجتمع «المسيحية الشرقية أو البيزنطية»، والمجتمع الإسلامي، والمجتمع الهندي، ومجتمع الشرق الأقصى، وهي مجتمعات ما تزال قائمة كحضارات في الوقت الحاضر. وبالإضافة يتبين ما يشبه المتحجرات التي تحمل آثار مجتمعات بادت مثل المسيحية النسطورية وأصحاب الطبيعة الواحدة. . ويصف العلاقات والفوارق بين هذه المجتمعات بأنها عالمية (Oecumenical)، بينما يسمي الفوارق والعلاقات في نطاق مجتمع واحد، مثل ما بين إنكلترا وفرنسا، قومية (Parochial). وأهم مهمات المؤرخ تتصل بملاحظة وتمييز هذه الوحدات، أي المجتمعات ودراسة العلاقات بينها.

واتخذ توينبي في دراسته بعض المفاهيم العامة أو المقولات مثل مفهوم التبعية أو الالتحاق (Affiliation) وإزاءه البنوة (Apparentation)، ولذا يمكن ترتيب المجتمعات حسب ذلك، ومنها مفهوم «المجتمع البدائي»، مقابل «الحضارة»، وهو ينفي وحدة الحضارة البشرية، ويعتبر انحلال ذلك وهماً في الفهم والتقدير. ومنها فترة الفصل (Interregnum)، وهي فترة الفوضى بين انحلال مجتمع وظهور آخر يلتحق به، ومنها مفهوم «البروليتاريا الداخلية» أو جماهير في مجتمع لا تشعر بارتباط في الوجهة به، مثل المسيحية قرب نهاية المجتمع الهليني. ثم «البروليتاريا» أو العالم البربري الذي يحيط بمجتمع معين.

وبعد هذا يقوم توينبي بدراسة مقارنة للحضارات، وأسئلته الرئيسية هي - كيف تظهر الحضارات ولماذا؟ ثم كيف تنمو ولماذا؟ وكيف تنهار وسبب ذلك.

وهو يبدأ بملاحظة حالة المجتمع البدائي، وفيها اطمئنان وركود، وحالة الحضارة، وهي حالة فعالية وحركة مستمرة. وسير التاريخ، برأيه، يصدر عن التحول من حالة الركود والمحافظة إلى حالة التقدم الخلاق، ويمثل هذا التحول تنمو الحضارات. وهذا يحصل حين تتعرض الحضارة لتحدي (Challenge) فتستجيب له استجابة (Response) ناجحة، وبذلك لا تقتصر على تجاوز المحنة، بل تولد في نفسها القدرة على مواجهة تحديات مقبلة. ويتوالى مواجهة التحديات باستجابات أكبر تنمو الحضارة وتنمو حيوية الناس الداخلية، ويتحول العمل والتحدي في الخارج إلى الداخل، ومن كفاح الناس للسيطرة على محيطهم إلى كفاح للسيطرة على نفوسهم. والحضارة في نموها تخلق تدريجياً لنفسها تحدياتها، وتصبح أكثر تقريراً لمصيرها، فمقياس النمو هو تقرير المصير.

ولكن لماذا تستجيب حضارة ولا تفعل ذلك أخرى؟ السبب - برأيه - وجود أقلية خلاقة في الحضارة الناجحة، وهذه تواجه التحدي وتجد الحل للمجتمع، وتجبر وراءها الجماهير غير الخلاقة بقوة المتابعة أو التقليد. ولكن المتابعة - التي تمكن من نقل آراء جديدة ومهارات إلى الحضارة النامية - هي بدورها مصدر ضعف في الحضارة، فالجماهير غير الخلاقة تندفع في الركود بسحر التأثير، لا بتقرير ذاتي، وحين يضعف هذا تنحل الرابطة، فيحدث انقسام، إذ يزول الانسجام بين النظم الأولى للمجتمع وبين الآراء الجديدة أو بين الأكثرية والأقلية. وهنا، إما أن تتسحب الأقلية من مسؤولية المجتمع إلى نوع آخر من تكرار ذاتي، وإما أن تفرض إرادتها بقوة فتجرف المجتمع كله، ولكنها لا تعود قادرة على مواجهة التحدي، فإذا وقع فقد تنتقل الحضارة من الانقسام (Breakdown) إلى الانحلال (Disintegration)، فالتحدي حين لا يواجه بنجاح، يتكرر بإلحاح يحول انعدام الانسجام إلى انقسام داخلي وتتسع الفجوة في جسم المجتمع. قد تظهر الفجوة بين المجتمعات القومية التي تنقسم إليها الحضارة، أو تقوم فجوة بين العناصر والطبقات التي تتكون منها، وتتجزأ الحضارة إلى ثلاث طبقات، فالأقلية الخلاقة تصبح «الأقلية المسيطرة» ويدها السلطة، وتظهر ضدها «بروليتاريا داخلية»، أي جماهير لم تعد ترتبط بها بالمتابعة فتفصل ولا ترى نفسها جزءاً من الحضارة، ثم «بروليتاريا خارجية» تتكون من جماعات بربرية انجذبت إلى أطراف الحضارة في دور قوتها، ولكنها الآن غير مستعدة لقبول دورها الذي أريد لها في الأصل. وباستمرار الانحلال، تتحول الصلة بين العناصر إلى حالة صراع، فالأقلية المسيطرة تحاول جاهدة أن تحافظ على وضعها، والبروليتاريا ترد بعنف. وأثناء هذا الصراع المدمر، يحدث تفجر في العناصر المذكورة.

ففي المرحلة الأخيرة، قد تكون الأقلية «دولة عالمية»، وتكون البروليتاريا الداخلية «كنيسة عالمية»، وتكون البروليتاريا الخارجية دولاً بربرية. وفي هذه الظروف الراكدة يشكل انفصال البروليتاريا الداخلية وحده رد فعل حركياً، يتضمن تحولاً من مجتمع راكد إلى فعالية وحركة. وبضوء ذلك فالكنيسة العالمية وحدها تتطلع إلى الأمام، وتكون المجال لحضارة جديدة، لأن الكنيسة تكونها أقلية جديدة من البروليتاريا الداخلية. وذلك أن انقسام المجتمع يكون انقساماً في الروح ويظهر قائد من نوع جديد هو المنقذ الذي يتبعه البعض، والباقيون يغمرهم تيار الانحلال، والانحلال يسير وفق ذبذبة - هزيمة (فترة الاضطراب)، تجمع (فترة سلم مؤقتة) ونكسة (حرب أشد قوة). ويجمع المجتمع المهدم قوته في محاولة

أخيرة على شفا الانهيار، ويبدو وكأنه استعاد قوته، فيشهد عودة التحدي وإلحاحه، وهو في محاولته لتلافي الموت، يكون الدولة العالمية، وحين تنهار هذه الدولة تموت الحضارة.

هذا ما حاوله توينبي في الأجزاء الستة الأولى. فبعد أن اتخذ الحضارة وحدته، شخّص إحدى وعشرين حضارة قديمة وحاضرة، ووجد - حين فحصها وقارنها - قدراً من التشابه له دلالاته، فبعض المراحل في توارنجها يتوافق بوضوح مع مثال ملحوظ - مثال للنمو والضعف والتدهور والانحلال -. ولاحظ بعض النبرات في هذا المثال؛ فحين يكون المجتمع في دور نمو، يقدم استجابة فعالة ومثمرة للتحديات التي يواجهها، وحين يتعرض المجتمع للضعف يصبح غير قادر على الاستفادة من المجالات أو مواجهة الصعوبات التي تعرض له والتغلب عليها. ولكنه لا يرى أن النمو أو التفسخ يستمر بالضرورة ولا ينقطع. وهو يلاحظ ذلك في أكثر من حضارة. وكان أسلوبه أسلوب عالم اجتماع حاول بالبحث التجريبي التعرف إلى العوامل التي تتحكم في قيام الحضارات وسقوطها.

وبعد هذا ففي القسم المذكور تصور خلقي للتاريخ. فهدف الحضارة الإنسان، وتقرير المصير. وهو يرى معنى في التاريخ البشري، أو غرضاً يحكم بموجبه على الحضارة، وهو نقل الإنسان إلى الإنسان الأعلى، ويرى في تقدم الحضارة أخيراً تقدم البشر إلى القداسة.

ولكن نظرته فيها بعض التغيير في الأجزاء الأخيرة، وإن لم تتغير الخطّة. فهو يلاحظ عالم اللاوعي (الباطني) في النفس البشرية ويراه أساس الحياة الاعتيادية، بينما يرى الوعي منطقة الحرية وأساس الاستجابة للتحديات الجديدة. وبينما نلاحظ انهيار الحضارة من الداخل حين تبدأ بتمجيد نفسها وتنحرف إلى الزيف، نرى انهيار الحضارة يتصل في هذا القسم بتأكيد اللاوعي لسلطانها.

وفي حديثه عن التحدي هنا، يبين أن مصدره الذات الإلهية، وأن إرادة الله في ذلك هي إثارة استجابة حرة تمزج الطاقات في الروح الإنسانية، وبذلك تقرب البشر إلى الكمال.

وهذا يتصل بتعديل في نظرة أخرى، ففكرة التعاصر وتساوي الحضارات فلسفياً كجنس تأثرت، إذ صار لتتابع الزمن أثره؛ ذلك أن الحضارة التالية قد تفيد مما تركته السابقة وقد ترتفع إلى منزلة أعلى، وحضارة تالية أقرب لأن تكون

«أكثر تقدماً» من التي قبلها، والتاريخ يسير إلى غاية. ولذا يمكن اكتشاف أصناف مختلفة من الحضارات تتميز من بعضها بالدين وبصلتها الوقتية ببعضها. فأولاً تأتي الحضارات الأولى (Primary) التي تظهر في المجتمعات البدائية، ودورها الرئيسي أن تكون حضارات ثانية، والهدف الرئيسي للحضارات الثانية (Secondary) أن تلد - وقت انحلالها - الديانات العليا، وقد تنتج حضارات ثالثة (Tertiary) ومن هذه الحضارة الغربية. ولكن هذه الأخيرة لا صلة لها بهدف التاريخ لأن الحضارة تحقق هدفها عند ظهور الديانات العليا.

والديانات العليا أربع: المسيحية والإسلام والهندية والبوذية (المتهيانا)، وهو ينظر إلى فترة تسود فيها العناصر المشتركة منها، ويعيش الكل بحرية ومحبة.

وهكذا نجد توينبي يتجه وجهة تقرب من أسلوب المثاليين في التاريخ، وهو يرى التاريخ يسير إلى غاية أخلاقية. ولم يكتف بتناول التاريخ كله بل تجاوزه إلى المستقبل، وحاول أن يشير إلى احتمالات الحضارة الغربية المقبلة. لقد تحول من الاجتماع إلى ما وراء الطبيعة.

لقد أثار هذه التفسير (العلمية) الكثير من الجدل والنقد. ومن ذلك أن نظريات تدعي وجود قوانين ثابتة في التاريخ - مثل تلك التي تحكم عوالم الفيزياء والبيولوجي - إنما تقف على أرضية ليست أقوى من نظريات للتفسير التاريخي اعتبرت ميتافيزيقية وغائبة، بل وتشترك في الكثير معها في حين أريد بالنظريات الجديدة أن تحلها.

ويؤكد أصحاب «التاريخية»، مثل كولنغود، أن التاريخ حقل متميز، يختلف أساساً عن العلم الطبيعي، ويستعمل أساليب ومفاهيم تناسب بصورة خاصة مادته، ولذا فإن محاولات تأخذ وجهتها من العلم لقسر المواد التاريخية تحت قوانين عامة - كما يقولون - هي مربكة ووفق أسلوب خاطئ.

وهوجمت هذه النظريات بأنها استعملت فرضيات ومقاييس غير واضحة أو محددة، وطبقت ما ادعته في قوانين عائمة أو غامضة، وفيها الكثير من التبسيط وعدم الدقة التاريخية أو القسر لتبرير الموضوع، وتجاوزت مهمة المؤرخ إلى غيره.

ومع ذلك، فقد كان أثرها كبيراً أحياناً، فنظرية ماركس، وغيره، أثرت كثيراً في تطور الكتابة التاريخية وقدمت الكثير من الاقتراحات والآراء التفسيرية الأصيلة، وفتحت عيون المؤرخين على آفاق جديدة للنظر إلى موضوعاتهم.

ومنذ مطلع هذا القرن، تقدم التفسير الفلسفي والنقدي للتاريخ على يد عدد من الفلاسفة المثاليين، وفي طليعتهم بنديتو كروتشه (Benedetto Croce). اهتم كروتشه بمقارنة الفلسفات المادية والإيجابية في التاريخ، وركز هجومه على محاولتها تفسير التاريخ بطرق تشبه الطرق المستعملة في العلوم بالنسبة إلى العالم الطبيعي. وهو يرى أن النظرة الطبيعية لا تفيد خصوصية ما هو تاريخي وفردية، كما يرى أن المعرفة الحقيقية بالمقابلة للمعرفة العلمية، أو شبه المعرفة، تأتي من فهم التاريخ فقط.

وناقش كروتشه صلة التاريخ بالفن^(٢٤) ثم بالفلسفة^(٢٥) ليؤكد استقلال التاريخ عن العلوم والفلسفة. ثم تناول التاريخ وفلسفته في أكثر من واحد من كتبه^(٢٦). وهو يرى أن التاريخ هو التطور الذاتي للروح البشرية، وهو كمثالي، أراد أن ينفي أي نطاق للوجود خارج الروح البشرية، إذ إنه فسر كل الحقيقة بأنها مشمولة بالتاريخ، فالحياة والحقيقة ليستا إلا الظواهر المتبدلة للروح. واستعمل «التاريخية» بهذا المفهوم بالدرجة الأولى.

ويبين كروتشه أن واجب التاريخ هو «أن يروي الحقائق»، وأن ما يسمى بالبحث عن أسباب تلك الحقائق لا يعدو أن يكون النظر بدقة أكثر إلى الحقائق وفهم الصلات الفردية بينها. وهو يرى أن المعرفة التاريخية هي كل المعرفة، وأن الفلسفة ما هي إلا عنصر من عناصر التاريخ، فهي العنصر العام في فكر وجوده الحقيقي فردي. فالفلسفة هي أسلوبية (Methodology) التاريخ، إذ إن التاريخ العادي يتضمن فلسفة في داخله.

وصور كروتشه التاريخ بأنه «بعث التجارب الماضية في ذهن المؤرخ»، وهو مبدأ يتمثل في الشعار «كل التاريخ هو تاريخ فكر» أو «كل التاريخ تاريخ معاصر»، فالحوادث التي يدرسها المؤرخ، وإن حدثت في ماض بعيد، فإن شرط

(٢٤) Benedetto Croce, «History Subsumed under the Concept of Art», (1893).

(٢٥) انظر: كروتشه، كتابه عن «المنطق» ١٩٠٩.

(٢٦) Benedetto Croce: *History, Its Theory and Practice*, authorized translation by Douglas Ainslie, His *Philosophy of the Spirit*; IV (New York: Harcourt, Brace and Company, 1921); *History as the Story of Liberty* (London: G. Allen and Unwin Limited, 1941), and *My Philosophy and Other Essays on the Moral and Political Problem of our Time*, selected by R. Klibansky; trans. E. F. Carritt (London: Allen and Unwin, 1951).

معرفتها تاريخياً هو في أن تتمثل في ذهن المؤرخ، والمؤرخ حين ينتقد ويفسر الوثائق والبيانات أمامه إنما يعيش من جديد حالات الذهن التي يدرسها. يقول كروتشه: «إن كل تاريخ حقيقي هو تاريخ معاصر»، وهو أساساً تفسير ذرائعي (Pragmatic) للتاريخ، لأنه يعني أن الماضي ميت إلا حين يتحد باهتمامات الحياة الحاضرة»، ثم يقول: «وهكذا فإذا كان التاريخ المعاصر يصدر مباشرة عن الحياة، فكذلك شأن التاريخ الذي يسمى غير معاصر، إذ من الواضح أنه بحياة الحاضر وحده يستطيع دفعي إلى بحث الحقيقة الماضية. وإذن فالحقيقة الماضية لا تجيب اهتماماً ماضياً، بل تستجيب لحقيقة حاضرة بقدر تمثلها باهتمام في الحياة الحاضرة». ويتصل بهذا رأيه أن مادة التاريخ ليست الماضي كماض بل الماضي الذي لدينا عنه بيانات تاريخية. ويتخذ هذا أساساً للتمييز بين التاريخ (History) وبين الإخبار (Chronicle)؛ فكل تاريخ يصبح إخباراً حين يرويه شخص لا يستطيع أن يعيش تجربة أشخاصه. يقول كروتشه: «فالتاريخ هو الأخبار الحية، والخبر هو التاريخ الميت. التاريخ من حيث المبدأ عمل الفكر، والخبر عمل الإرادة. وكل تاريخ يصبح خبراً حين لا يمكن أن يكون موضع تفكير، بل مجرد سجل في ألفاظ كانت في وقت ما واقعية ومعبرة». ومع ذلك فالسجلات هي أخبار مفيدة، لأنها قد تكون تاريخاً في الوقت المناسب. ويوضح كروتشه مفهومه هنا بقوله: «يستحيل فهم شيء من السير الفعال للفكر التاريخي إلا إذا بدأنا من المبدأ بأن الروح هي التاريخ، صانعة التاريخ في كل لحظة من وجوده وكذا نتيجة التاريخ الماضي كله. الروح تعيش تاريخها دون تلك الأشياء الخارجية التي تسمى روايات ووثائق، ولكن الأشياء الخارجية هي أدوات تعملها لنفسها، أعمال تمهيدية إلى ذلك الإحياء الذي تتمثل في تقريره. والروح تؤكد وتحفظ بحرص سجلات الماضي لهذا الغرض».

وتوصل كولنغوود إلى موقف مماثل لموقف كروتشه في كتابه **فكرة التاريخ** (٢٧). فهو يرى أن التاريخ في النهاية فلسفة، وأن الفلسفة هي تاريخ لا أكثر. وراح يؤيد كل التأييد النظرية المثالية - التي هي موضوع أخذ ورد - بأن التاريخ المكتوب ليس إلا إعادة تكوين حالة للفكر الماضي، في ذهن المؤرخ.

ولخص كولنغوود روح «التاريخية» (المذهب التاريخي) في مقدمته بقوله: «التاريخ هو المعرفة العقلية لما هو مؤقت وواقعي». وهو يتخذ الفرضيات الأساسية أن هناك ماضياً تاريخياً يحده زمان ومكان، وأن تفاصيله يمكن أن تستنبط من

بيانات موجودة الآن، وأن هذه التفاصيل تتكون من أفعال، لا مجرد حوادث، وأن الأفعال لها جانبها الفكري الذي يمكن للمؤرخ إعادة تفكيره. يقول كولنغود الأشياء التي يحاكمها المؤرخ ليست مجردة بل واقعية، وليست عالمية بل فردية، لا تتجاهل الزمان والمكان بل لها مكان وزمان، ولو أن المكان لا يفترض فيه أن يكون هنا، أو الزمان الآن. ولذا فالتاريخ لا يمكن أن يتمشى مع نظريات، موضوع المعرفة فيها نظري مجرد أو غير متغير».

وتأخذ كولنغود نظرة أكثر جدية من كروتشه إلى قضية تثبيت الغرض التاريخي بإعادة تكوين الماضي في ذهن المؤرخ، وهو يعتبر هذا الأسلوب ثورة تاريخية. يقول: «في عمل المؤرخ، الانتقاد والتكوين والنقد ضرورات، وبها فقط يستطيع أن يحفظ فكره على طريق المعرفة الأكيدة. وبإدراك هذا يمكن توقع الثورة الكوبرنيكية في التاريخ، وذلك باكتشاف أن المؤرخ بدل أن يعتمد على مصدر خارج ذاته وأن يلائم أفكاره له، فإن المؤرخ هو مصدر نفسه وأن تفكيره مستقل يعتمد على ذاته، وأن لديه المقياس الذي يجب أن تنسجم مصادره معه، وأن تنتقد بالإشارة إليه». وهو يتحدث بتوسع عن «الخيار التاريخي» الذي يعتبره مقياس المؤرخ.

وبعد هذا يؤكد كولنغود نسبيه الإنتاج التاريخي. ففي التاريخ لا يكون الإنتاج نهائياً، إذ «إن البيانات المتوفرة لحل مشكلة ما، تتبدل مع كل تبدل في الطريقة التاريخية ومع كتابة المؤرخين. كما أن المبادئ التي تفسر البيانات بموجبها تتبدل، ما دام التفسير مهمة يجلب إليها المؤرخ كل ما يعرف - المعرفة التاريخية -، وليس المعرفة وحدها، بل العادات الفكرية». لذا فكل جيل يعيد كتابة التاريخ بطريقته، إذ إن كل مؤرخ جديد لا يكتفي بإعطاء أجوبة جديدة على الأسئلة ذاتها، بل إنه يعيد النظر بالأسئلة.

- ١٢ -

لقد أخذ كثير من النظريين الحديثين بالفلسفة النقدية، التي تسمى أحياناً بمنطق التاريخ، وانتهت لدى البعض منهم إلى نفي أية فلسفة حقيقية للتاريخ. ورأى الفلاسفة التحليليون أن مهمتهم الأساسية هي في تحليل المفاهيم التكوينية للفكر التاريخي وتوضيحها. وما تزال كتاباتهم تعكس النقاش في القرن التاسع عشر بين الوضعيين والمثاليين في ماهية التاريخ واستقلاله. وهذا طبيعي لأنه إن لم يكن البحث التاريخي مثبراً بطرق منطقية أو فرضية أو أسلوية فلا حاجة إلى فلسفة نقدية للتاريخ.

ويمكن أن نشير إلى بعض من المشاكل الكثيرة والصعوبات التي تواجه المؤرخين، والفلاسفة النقديين وما تزال في صميم النقاش. ومن هذه طبيعة التفسير التاريخي بين الإشارة إلى قوانين أو فرضيات عامة أو تعميمات تجريبية، وبين رفض هذا كله وتأكيد الفردية والخصوصية في التاريخ وكونه حقائق تتوالى ولا تتكرر، كما في العلم، فهو علم الأشياء الخاصة والفردية، ويشار إلى دور الإرادة في الأعمال وإلى أهمية الصدفة ودور المجهول.

ومنها قضية الموضوعية في التاريخ ودرجتها. ذلك أن المؤرخ - بالضرورة - يصدر أحكاماً تنطوي على تقييم لا يكون في المنهج العلمي. وبينما يؤكد البعض (الوضعيون) إمكانية الموضوعية، يرفض آخرون (النسبيون) ذلك لأن هؤلاء يرون أن الفرضيات التاريخية يجب أن تفسر في ضوء نهج للقيم أو إطار ثقافي. ويشار إلى عدة سبل يدخل بها الحكم المستند إلى تقييم، منها التفسير المسبب. فالمؤرخ لا يفرق بين الظروف ذات العلاقة وغيرها، بل بين الظروف المسببة وغير المسببة من تلك التي لها علاقة، ومنها تشخيص الأعمال الفردية من قبل المؤرخين، والأعمال البشرية هي مادة مشحونة بالقيم.

ويتصل بهذا من يرفض الحكم في التاريخ لأسباب خلقية أو لغرض الموضوعية، يقابلهم من يؤكد حتمية إصدار الأحكام التقييمية، لأنه لا يمكن تحاشي ذلك في كثير من الحالات، ولأنه واجب خلقي.

ومنها مشكلة «الحقيقة التاريخية»، فهل هناك حقائق تاريخية، وهل هي قائمة في المواد التاريخية؟ وهو بدوره يقوم بـ «تقديم كل الحقائق ويدعها تتحدث عن نفسها»، أم أن الحقيقة التاريخية حدث مضى وأن ما يقدم هو رمز لها، وهو في ذهن المؤرخ الذي يدرس التاريخ.

وهناك مشاكل أخرى لا مجال للنظر فيها، ولعلنا أعطينا خلاصة موجزة لفلسفة التاريخ في العصر الحديث، دون أن نتطرق إلى فكرة التاريخ عند العرب، فذاك موضوع له مجاله.

الفصل السابع

كُتُب الأنساب وتاريخ الجزيرة(*)

(*) في الأصل، هذا البحث قدم إلى : مصادر تاريخ الجزيرة العربية = *Sources for the History of Arabia* (ندوة)، وقف على طبعه وتصحيحه عبد القادر محمود عبد الله [وآخرون]؛ إشراف عبد الرحمن الطيب الأنصاري، دراسات تاريخ الجزيرة العربية؛ الكتاب ١، ٢ ج في ١ (الرياض: مطبعة جامعة الرياض، ١٩٧٩)، ونشر أيضاً في: مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، السنة ٢، العددان ٥ - ٦ (١٩٧٩).

لا يُراد هنا بيان أهمية النسب ودوره في الحياة العربية، وتكفي الإشارة إلى أنه كان بصورة المتعددة أساساً في حياة القبائل قبل الإسلام، وعاملاً بعيد الأثر في الحياة العامة بعد الإسلام. وإذا كانت ظروف الحياة في البادية تؤثر في حجم الكيانات القبلية، بتحديدتها أو بتوسيعها عن طريق المحالفات وتداخل الأنساب، فإن الأنساب في العصر الإسلامي أثرت في تنظيم الديوان، وفي التمصير، وفي تنظيم المقاتلة، كما أثرت (وتأثرت بدورها) بالظروف السياسية في الدولة الإسلامية، وبالصراع على السلطة. وخلال ذلك كله كانت العناية بالنسب كبيرة، وتأكيداً واضحاً.

ظهرت العناية بالأنساب، بروايتها وكتابتها، خلال القرن الأول للهجرة، وتمثلت في مرحلتها الأولى بوجود نسابين في كل قبيلة، وبوجود كُتُب لدى القبائل بأنسابها وأخبارها وأشعارها. ويشير الهمداني إلى وجود سجلات (زُبر) لدى عرب اليمن بأنسابهم اطلع على بعضها^(١).

وظهر نسابون وسعوا اهتمامهم إلى أكثر من قبيلة، وبدأوا بجمع أنساب القبائل في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، جنب الاهتمام بنسب قريش خاصة؛ كما ظهر بين النسابين من اهتم بأخبار القبائل مع أنسابها، فأسهلوا في الدراسات التاريخية، وفي طليعة هؤلاء محمد بن السائب الكلبي^(٢).

ولم تصلنا مؤلفات عن الأنساب إلا من القرن الثالث، في مقدمتها **جمهرة النسب**^(٣)، ثم **نسب قريش**^(٤) (وقطعة من **جمهرة نسب قريش وأخبارها**^(٥) ٢٥٦هـ).

(١) أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، الإكليل، ج ١٠، ص ٧٠-٧١ و ١١١.

(٢) انظر: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، ص ٩١، عن اهتمام الوليد بن يزيد بالأنساب، وأبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ١٩، ص ٥٩، عن اهتمام خالد القسري بها.

(٣) أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي، **جمهرة النسب**.

(٤) أبو عبد الله المصعب بن عبد الله الزبيري، **نسب قريش**.

(٥) أبو عبد الله محمد الزبير بن بكار، **جمهرة نسب قريش وأخبارها**.

وتبلغ الكتابة في إطار النسب أوجها عند البلاذري (٢٧٩/٨٩٢). وستتناول في الملاحظات التالية المؤلفات الثلاثة المذكورة:

- ٢ -

جبهة النسب لابن الكلبي (٢٠٤هـ/٨١٩م) كتاب شامل في أنساب العرب^(٦).

ويبدو أن جبهة النسب جاء برواية محمد بن حبيب^(٧)، في حين إن كتاب النسب الكبير جاء عن ابن الكلبي مباشرة. كما يبدو أن ترتيب القبائل لا يخلو من اختلاف بين المخطوطين؛ ففي حين ترد الأزد أولى القبائل اليمنية في جبهة النسب، يبدأ كتاب النسب الكبير بكندة^(٨) ويتناول مجموعة من القبائل قبل أن يتناول الأزد^(٩). وهذا يتطلب دراسة مقارنة لتكوين فكرة عن أثر الرواية في تناقل الكتاب.

ويرد في آخر النسب الكبير: «آخر كتاب نسب معد واليمن الكبيرة، تأليف محمد بن السائب الكلبي»^(١٠). وهذا يناقض ما جاء في مطلع الكتاب وفي ثناياه؛ وهو غير دقيق بالنسبة إلى كتابنا، ولكن له دلالة. فهل وضع الكلبي كتابنا في الأنساب؟

لقد درس الكلبي (١٤٦هـ/٧٦٣م) أنساب العرب وحاول جمع الروايات القبيلة من نسابي القبائل، ومن أفضل نسبة في كل قبيلة، كما أفاد؛ ورجع إلى شعر النقائص، خاصة نقائص الفرزدق. وقد أفاد ابن هشام من دراساته وأتمها في وضع كتابه^(١١). ولكن لم ترد إشارة إلى كتاب له. إلا أن الإشارات في ثنايا الكتاب تشعر بأنه وضع كتاباً؛ فقد جاء: «وفي كتاب الكلبي»^(١٢) و«كتاب محمد

(٦) اطلعنا على مخطوطين له: الأول مخطوط المتحف البريطاني؛ فيه أنساب عرب الشمال، ونسب الأزد، وعنوانه جبهة النسب ونرمز له بـ ١، والثاني مخطوط الإسكوريال، وفيه نسب ربيعة، ثم أنساب القبائل اليمنية وعنوانه: كتاب النسب الكبير ونرمز له بـ ٢.

(٧) انظر: ١، ص ٢، ١١٩، و ١٩٤.

(٨) ٢، ص ٨٧.

(٩) ٢، ص ٢٥١.

(١٠) ٢، ص ٥٢٨.

(١١) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠)،

ص ٤٠ - ٤١.

(١٢) ١، ص ٧٤٩.

بن حبيب عن الكلبي^(١٣)، و«هذا ليس من كتاب الكلبي»^(١٤)، و«قال أبو جعفر: هذا من غير كتاب الكلبي»^(١٥)، و«عاد إلى كتاب الكلبي»^(١٦)، و«رجع إلى حديث الكلبي»^(١٧). هذا إضافة إلى إشارات مثل: «قال الكلبي»^(١٨) التي قد تشير إلى الأخذ من كتاب أو شفاهاً.

وهكذا يتبين أن محمد بن السائب الكلبي وضع كتاباً في النسب (ويبدو أن عنوانه: نسب معدّ واليمن الكبير)، وأن ابنه هشام روى هذا الكتاب كما يبدو من مطلع الهجرة^(١٩). ومن ثانياً الكتاب^(٢٠).

وأضاف ابن الكلبي دراساته وبحوثه، كما يتضح من بعض الإشارات. مثلاً: «قال ابن الكلبي: حدثنا خراش قال: سمعت أشياخاً لبكر بن وائل يقولون»^(٢١)، و«قال هشام بن الكلبي، قال خراش: كانوا..»^(٢٢)، و«قال هشام بن محمد الكلبي: حدثنا أبو خباب الكلبي عن يحيى بن عروة بن هانئ المرادي..»^(٢٣). وعند الحديث عن «أم عايد بن ثعلبة» يرد: «وأمة أسماء، وهي الجذماء بنت جل بن عدي بن عبد مناة.. وكان شرقي بن القطامي يقول: هي الجذماء بنت عبلة.. بن عميرة بن أسد. قال هشام: وهذا من قوله باطل لا يعرف، والقول هو الأول»^(٢٤).

ويرد ذكر بعض من أخذ عنهم ابن الكلبي، فعند الإشارة إلى لقيط الرواية يقول ابن حبيب: «وكان صدوقاً.. وقد لقي هشام ابن الكلبي لقيطاً»^(٢٥)، وعند ذكر العلاء بن المنهال (من غني بن أعصر) يرد: «كان شريفاً لقيه ابن الكلبي

(١٣) ق ١، ص ١١٨.

(١٤) ق ١، ص ٦٥ب.

(١٥) ق ١، ص ٦٤أ، و٧٠ب.

(١٦) ق ١، ص ٦٥ب و٧١أ.

(١٧) ق ٢، ص ١٤٢ و١٤٤.

(١٨) ق ١، ص ٤٨ب.

(١٩) ق ١، ص ٢ب.

(٢٠) ق ١، ص ٦٠أ، «نسب ولد طابخة بن مضر بن نزار بن معدّ عن الكلبي»، وفي ق ٢، ص ٨٥:

«وابنه هشام بن محمد بن السائب الراوي عن أبيه».

(٢١) ق ١، ص ١٩٤أ.

(٢٢) ق ١، ص ١٧٢أ.

(٢٣) ق ٢، ص ٨٥ - ٨٦.

(٢٤) ق ١، ص ١٩٥.

(٢٥) ق ١، ص ١٦٣ب.

وكان يحدث عنه^(٢٦). وفي ذكر مسيك المرادي يرد: «قال هشام بن محمد بن الكلبي، حدثنا أبو خباب الكلبي... إلخ»^(٢٧). ويشار إلى بعض من لقيهم ابن الكلبي، مثل عرفاء بن مصاد بن شريح، «وقد لقيه هشام بن الكلبي في زمان أبي جعفر وهو ابن تسعين سنة، وكان بدويًا»^(٢٨).

وقد ترد إشارات إلى أنساب لم يذكرها الكلبي، مثل: «وولد قيس بن ثعلبة بن عكابة بن ضبيعة وتيمًا... ولم يذكر الكلبي ولد تيم»^(٢٩)؛ و«هؤلاء بنو الهجيم بن عمرو ابن تميم، وليس هذا عن الكلبي»^(٣٠). أو ترد تعديلات؛ ففي الحديث عن بعض الأوس يذكر: «وعبد الرحمن بن أبي ليلى... كان مولى الأنصار، فدخل فيهم ابن أحيحة، في قول الكلبي؛ وأما ولده فقالوا: اسمه داود بن بلال بن أحيحة»^(٣١).

ويبدو أن محمد بن حبيب قام ببعض التدقيق أو الإضافة في روايته ونشره لجمهرة النسب، كما يتبين من بعض الملاحظات مثل: «قال أبو جعفر: هذا من غير كتاب الكلبي، كتبه من بعض ولد عطار»^(٣٢)، ومثل «وكان في أصل كتاب الكلبي خلف بن معشر، ولم يكن فيه بدر وعتبة، وبدر من كتاب ابن الأعرابي (٢٣١هـ/٨٤٦م)»^(٣٣). وتكرر الإشارات لأخذه من كتاب ابن الأعرابي؛ «وفي كتاب ابن الأعرابي محتلم ابن حثابة مكان ليث»^(٣٤)، ومثل قوله: «وهو أبو عبد الله بن عتبة، قال ابن الأعرابي: قتبة، وقال الكلبي: قثمة»^(٣٥).

وينسب الكلبيان إلى التشيع؛ ولا نجد في الكتاب ما يشعر بذلك إلا في ملاحظات قليلة عرضية^(٣٦)، وفي الاهتمام بذكر من قتل مع علي، والحسين، وفي حركة المختار. ولكن الكتابة تتسم بالدقة والموضوعية بصورة عامة.

(٢٦) ق ١، ص ١٨٩.

(٢٧) ق ٢، ص ٦.

(٢٨) ق ١، ص ٢٠٤، وانظر: ق ١، ص ١٧٨، عن الشاعر أبي الشعب.

(٢٩) ق ١، ص ٢١٥.

(٣٠) ق ١، ص ١٩٣.

(٣١) ق ١، ص ١٥٩.

(٣٢) ق ١، ص ١٦٤.

(٣٣) ق ١، ص ٤٧ب.

(٣٤) ق ١، ص ١٩٠، وانظر: ص ٤٧ب-٤٩ب.

(٣٥) ق ١، ص ١١٣ب.

(٣٦) انظر: ق ١، ص ١٦٧، ١٧٠، ١٨٠، ١٠٧ب وخاصة ٢٥٦أ.

ولجمهرة النسب أهمية كبيرة في ذكر الشخصيات العربية من الجاهلية الثانية إلى أيام المأمون^(٣٧)، مع تعليق موجز أو إشارة مركزة تبيّن دور من ظهر في الحقول المختلفة - من كان شريفاً أو سيداً في قومه، ومن برز في يوم من أيام العرب، ومن كان فارساً، ومن وفد على النبي (ﷺ) أو صحبه، ومن استشهد في مغازي الرسول (ﷺ)، خاصة بدر وأحد، ومن استشهد في الردّة؛ كما ذكر بعض من قُتل في أيام العرب الكبرى في الإسلام، كالفداسية واليرموك والجمل وصفين.

ويُعنى المؤلف بصورة خاصة بالإشارة إلى من تولّى مناصب مسؤولية من أمراء وعَمال وقادة وأصحاب شرط وقضاة. وهو حريص على ذكر الشعراء في القبائل. وبالإضافة فهو ينوّه بمن تميّز في مجالات أخرى، مثل الخوارج، ونقباء الدعوة العباسية؛ وبمن تميّز في حقول الثقافة، كالفقه والنحو والأنساب. وهو ينفرد بعد هذا ببعض الملاحظات أو المعلومات التي لا تُرد عند غيره.

ولعلّ أمثلة من الإشارات والملاحظات التي يوردها توضح طبيعة أخباره. فمن أخبار الجاهلية - أمثلة: «منهم سعد بن خسفان بن ظالم، كان سيد بني سعد في زمانه. . وكان جاهلياً»^(٣٨). هوذة بن علي بن تمامة (من بني سحيم) وكان «يبيز البرد لكسرى حتى تبلغ نجران، فأعطاه كسرى قلنسية قيمتها ٣٠٠٠٠ درهم»^(٣٩). «ومنهم (الأزد) السموأل بن حيا بن عادي بن رفاعة بن الحارث بن ثعلبة بن كلب؛ كان من أوفى العرب، وهو صاحب تيماء، وولده بها إلى اليوم»^(٤٠). «وحارثة بن عمرو (شيبان) وهو ذو الجناح؛ كان علي بكر بن وائل يوم أواراة، يوم قاتلت بكر بن وائل المنذر بن ماء السماء»^(٤١).

ومن الفترات الإسلامية - أمثلة: «أبو رحم؛ وهو كلثوم بن الحضيض بن عتبة بن خلف. . استخلفه رسول الله في غزوة حنين وفي حجة الوداع على المدينة»^(٤٢).

(٣٧) ق ١، ص ٢٠٣ ب - ٢٠٤ أ.

(٣٨) ق ١، ص ١٨٤ ب.

(٣٩) ق ٢، ص ٣٥.

(٤٠) ق ١، ص ٢٤٨ أ.

(٤١) ق ١، ص ١٩٦ أ.

(٤٢) ق ١، ص ١٤٩ أ.

«وشرحبيل بن السمط بن الأسود.. شهد القادسية؛ جاهلي إسلامي، وولي حمص؛ وهو الذي قسمها منازل حين افتتحها»^(٤٣). «فمن بني سعد بن مرة (ذهل) المثني بن حارثة.. صاحب يوم النخيلة الذي قتل مهران»^(٤٤).

«فمن بني بهدلة عوف بن حصين؛ وهو الزبرقان بن بدر.. الذي أدى الصدقة إلى أبي بكر في الردة»^(٤٥).

«إن سليمان بن كندير ولآه عثمان نجران (من قشير بن كعب)»^(٤٦) «منهم (مازن بن منصور) عتبة بن غزوان.. الذي فتح البصرة، وكانت يومئذ البصرة (كذا)، وهو الذي بصر البصرة»^(٤٧).

«ومن بني عمرو بن امرئ القيس.. عامر بن النعمان بن عامر الشرقي؛ وهو الوليد بن القطامي.. النسابة؛ كان في صحابة المنصور والمهدي»^(٤٨).

«لقيط الراوية وكان صدوقاً». «منهم سعيد بن الخنس بن عمارة.. وكان فقيهاً بالكوفة»^(٤٩).

«علي بن ظبيان بن هلال بن قتادة (غطفان) قاضي القضاة لهارون الرشيد على الشرقية، وكان ولآه الخاتم مع محمد بن هارون، وولآه قضاء القضاة»^(٥٠).

«عبد الله بن الطفيلي بن ثور، شهد مع علي مشاهده.. وهو جد البكائي صاحب المغازي»^(٥١).

«لاهبز بن قريظ النقيب بن سري الكاهن؛ قتله أبو مسلم لقوله لنصر بن سيار: إن الملاء يأتمرون بك»^(٥٢).

(٤٣) ق ٢، ص ٩١.

(٤٤) ق ١، ص ٢٠٠.

(٤٥) ق ١، ص ١٨٩.

(٤٦) ق ١، ص ١١٣٦.

(٤٧) ق ١، ص ١١٥٧.

(٤٨) ق ٢، ص ٤٣٧، وانظر: ق ١، ص ١٦٣.

(٤٩) ق ١، ص ٨٣، وانظر: ق ٢، ص ٢٠٠ - ٢٠١ وق ١، ص ١٠٨ ب.

(٥٠) ق ١، ص ١١٧٠.

(٥١) ق ١، ص ١٤٢ ب.

(٥٢) ق ١، ص ٨٥ ب، وانظر: ص ١٨٦، عن القاسم بن مجاشع النقيب، وص ٨٥ ب، عن موسى

ابن كعب النقيب.

«أبو بلال مرداس، وأخوه عمرو، ابنا مدبر بن عمرو.. وأمهما أدية؛ وهما الخارجيان»^(٥٣).

«راسب بطن منهم عبد الله بن وهب الخارجي، قُتِل يوم النهر». إشارات أخرى^(٥٤).

«من ولده (مخنف بن سليم الأزدي) أبو مخنف لوط بن يحيى بن سعيد بن عنف الراوية»^(٥٥).

«شرحبيل بن معدي كرب.. وفد إلى النبي (ﷺ) وكان في ألفين وخمسمئة (من العطاء)»^(٥٦).

ويشير إلى الشعراء^(٥٧)، ويورد مقتطفات من شعرهم^(٥٨) هي في العادة بين بيت وثلاثة أبيات، وقد تصل إلى خمسة أو ستة أبيات.

ويشير ابن الكلبي إلى عدد كبير من أيام العرب في معرض حديثه عن شريف أو فارس؛ مثل قوله: «فمن بني عمرو بن ربيعة هانئ بن مسعود.. كان على بكر بن وائل يوم ذي قار»^(٥٩). و«منهم عبّاد بن مسعود بن عامر، الذي هاج القتال بين تميم وبكر بن وائل يوم اللصاف»^(٦٠). و«ومن بني عتبة بن سعد.. صاحب مقدمة كليب يوم خرار»^(٦١). أو ترد الإشارة بمناسبة قتل شريف، مثل «ويزيد (غطفان) قاتل كهف الظلم الغساني يوم جبل فيد»^(٦٢)، أو لحادث ذي صلة مثل «ضبيعة بن الحارث بن خلف.. الذي يقول له عامر بن الطفيل، وطعنه يوم التواء»^(٦٣).

(٥٣) ق ١، ص ٧٦ ب، وانظر: ق ٢، ص ٣٤١.

(٥٤) ق ١، ص ١٩٨ ب-١٩٩ ب، ٢٣٠ ب، ٧٨ ب-٨٠ أ.

(٥٥) ق ٢، ص ٣٢٤.

(٥٦) ق ٢، ص ٩٠، وانظر: ص ٩١-٩٢ و ١٠٠، وانظر أيضاً: ق ١، ص ١٨٣، عن حجر بن عدي وكان في ٢٥٠٠.

(٥٧) انظر: ق ١، ص ٢٠٨ أ-ب، ٢٠٩ و ٢١١ أ-ب.

(٥٨) انظر: ق ١، ص ١١٣٨ و ١١٥٣ أ.

(٥٩) ق ١، ص ١٩٧ أ.

(٦٠) ق ١، ص ١٩٦ أ-ب.

(٦١) ق ١، ص ٢٢٨ أ.

(٦٢) ق ١، ص ١٧٢ ب.

(٦٣) ق ١، ص ١٨٦ أ.

ومن الأيام التي يشير إليها يوم أواره^(٦٤)، ويوم الجلالة^(٦٥)، ويوم جبلة^(٦٦)، ويوم الذنائب^(٦٧)، ويوم الكلاب^(٦٨)، ويوم قصة^(٦٩)، ويوم اللصاف^(٧٠)، ويوم التحالق^(٧١)، ويوم النجير^(٧٢)، ويوم الأجفر^(٧٣)، ويوم صفاق^(٧٤)، ويوم فيف الريح^(٧٥)، ويوم الآخرين^(٧٦)، ويوم الزرم^(٧٧)، ويوم بعث^(٧٨)، ويوم عين التمر^(٧٩)، ويوم النفار^(٨٠)، ويوم الكلاب الثاني^(٨١)، ويوم القريتين^(٨٢)، ويوم الحاجر^(٨٣)، ويوم الرقم^(٨٤)، ويوم النحيل^(٨٥)، ويوم المذيار^(٨٦)، ويوم ذي علق^(٨٧).

ويتناول الكثير من شؤون القبائل، فيورد ملاحظات عن دخول جماعات من قبيلة في نسب قبيلة أخرى، وبذلك يعدل من النظرة بأن النسب كله لأب واحد، سواء أكان هذا الدخول لأسباب قبلية أو معاشية أو سياسية. فعند الحديث عن

(٦٤) ق ١، ص ١٩٦ب.

(٦٥) ق ١، ص ١١٨٨ب.

(٦٦) ق ١، ص ١٢١-١٧٨ب.

(٦٧) ق ١، ص ٢٢٦ب.

(٦٨) ق ١، ص ١٣٠ و ٢٢٧ب، وق ٢، ص ١٨١.

(٦٩) ق ١، ص ٢٠٧ب.

(٧٠) ق ١، ص ١١٩٧ب.

(٧١) ق ١، ص ١٩٦.

(٧٢) ق ٢، ص ١٠٤.

(٧٣) ق ٢، ص ١٥٥.

(٧٤) ق ٢، ص ١٨٥.

(٧٥) ق ٢، ص ١٨٨.

(٧٦) ق ٢، ص ١٩٠.

(٧٧) ق ٢، ص ١٩٠.

(٧٨) ق ٢، ص ٢٦١.

(٧٩) ق ٢، ص ٦٢.

(٨٠) ق ٢، ص ١٦٣.

(٨١) ق ١، ص ٩٨.

(٨٢) ق ١، ص ١٢٤.

(٨٣) ق ١، ص ١٣٣.

(٨٤) ق ١، ص ١٢٢ب.

(٨٥) ق ١، ص ٢٣٠ب.

(٨٦) ق ١، ص ١٣١.

(٨٧) ق ١، ص ١٢٢ب. ١٢٣.

نسب إياد بن نزار يقول: «وولد زهير بن إياد حذاقة والشلل دخل في تنوخ، وعبد الله دخل في بني تميم، وعمرأ دخل في بني الصم»^(٨٨)، ويذكر عن ولد ربيعة بن نزار: «وأكلب دخل في خثعم، وهم رهط طائش بن حراك الشاعر، . . . وعابسة وهم باليمن». ثم يقول: «وأماضنة فإنهم دخلوا في بني عذيرة بن سعد بن هزيم بن قضاة»^(٨٩). وعند الحديث عن فزارة بن ذبيان يقول: «ومنهم بيهس وإخوته التسعة. . . لحقوا ببطن من مذحج. . . وهم اليوم ينسبون في عنس بن مالك بن مذحج»^(٩٠). وعند الحديث عن جذام يقول: «فولد أسلم بن مالك عنب، وهم اليوم في بني شيبان»^(٩١). وعند ذكر سعد العشيرة يقول: «وولد زيد الله بن سعد العشيرة، عامر وأشرس والدليل وعوف، فدخل أشرس والدليل وعوف في بني تغلب، وأقام عامر بن زيد الله على نسبه، فمنا تفرقت زيدان»^(٩٢). وعند الحديث عن قبائل الأزدي يقول: «فولد بكر بن يشكر عامر. . . وسعد وعوف والحارث. . . دخلوا في بني زبيد»^(٩٣).

وإذا كانت هذه المعلومات تكشف عن بعض التداخل في النسب لأسباب سياسية أو اجتماعية، فإنها تؤكد الاهتمام بالنسب ورصده بتدقيق المعلومات عن الأنساب.

ويذكر ابن الكلبي معلومات اجتماعية عن أسماء القبائل وعاداتها وتقاليدها، وبعضها له أهمية خاصة. ففي أسماء القبائل يذكر مثلاً سبب تسمية أعصر (بن سعد بن قيس بن عيلان)^(٩٤). ويوضح ظروف تسمية أبناء تميم (زيد، مناة عمرو، الحارث)^(٩٥)، وسبب تسمية الرباب بهذا الاسم وما يشمله^(٩٦).

وهو يركز معلوماته أحياناً، ففي قصة حوار مع تميمي من فخذ بني عبد الله

(٨٨) ق ١، ص ٢٤٢ ب.

(٨٩) ق ٢، ص ٥.

(٩٠) ق ١، ١١٧٦ أ.

(٩١) ق ٢، ص ١٣٣.

(٩٢) ق ٢، ص ٢١٦.

(٩٣) ق ٢، ص ٢٣٧، وانظر: ق ١، ص ٨٣، والحديث عن قيس بن عيلان، ق ١، ص ١١٩ ب، وعن دخول بني عمرو بن جندود، من حضرموت في تميم، انظر: ق ١، ص ١٨٨، وانظر أيضاً: ق ١، ص ٨٧ ب.

(٩٤) ق ١، ص ١٦٥ أ-ب.

(٩٥) ق ١، ص ٩٥ أ.

(٩٦) ق ١، ص ٩٦ ب-٩٧ أ.

ابن دارم، يرجع نسب الأسرة في تدرج متسلسل، مع وصف كل خطوة، حتى ينتهي إلى مضر^(٩٧).

ويشير إلى بعض الأعراف القبلية، فيتحدث عن نوع من القَسَم؛ قال خراش: «كانوا يحلفون بالملح والرماد والنار، وبذات الودع - يريدون سفينة نوح»^(٩٨). وعند ذكر مقتل زيد بن بكر بن هوازن على يد أخيه معاوية يضيف: «فوداه عامر بن الظرب مئة من الإبل، وإنما جعلها مئة لعظم الإبل عندهم ليتناهاوا عن الدماء، فهي أول دية كانت في العرب مئة من الإبل حكم عامر بن الظرب حكماً جارياً»^(٩٩). وعند ذكر عمرو بن حارثة بن ربيعة (من خزاعة) يقول: «وهو الذي بحر البحيرة، وسيب السائبة، ووصل الوصيلة، وحى الحامي، وغير دين إسماعيل، ودعا العرب إلى عبادة الأوثان»، «وكان صاحب الكعبة»^(١٠٠)؛ وعند الحديث عن حجر بن يزيد بن معدي كرب بن سلمة (من بني سلمة بن الحارث) يسميه «صاحب مرباع بني هند» ويضيف: «المرباع أن يأخذ الربع من الغنيمة، وعليه طعام الجيش لأخذه المرباع»^(١٠١).

ويورد ابن الكلبي معلومات طريفة، فيتناول مثلاً المغتربات من بني هاشم، أو اللواتي تزوجن في قبائل أخرى، مثل الأنصار وخزاعة وعامر بن صعصعة وآل معدي كرب، من حمير والقيين وسليم ولخم وفزارة؛ وهو استطراد يبين سعة الروابط القبلية لقريش، ويؤكد ما قيل في السقيفة من أن قريشاً أوسط العرب أنساباً^(١٠٢). ويذكر أن قيساً (من ولد منبه بن بكر بن هوازن وهو ثقيف) كان «أول من جمع بين أختين من العرب»^(١٠٣).

ويقدم ملاحظة عن بدايات الخط العربي في الجزيرة، في معرض حديثه عن بشر ابن عبد الملك، أخ أكيدر (في دومة من كلب) إذ يقول: «وهو الذي علّمه أهل الأنباء خطاً، هذا الذي يسمى الجزم، وهو كتاب العربية؛ وكان أول من كتبه قوم من طي بقة، فعلموه أهل الأنباء، فعلم أهل الأنبار أهل الحيرة». وكان

(٩٧) ق ١، ص ٩٥-٩٦ ب.

(٩٨) ق ١، ص ١٧٢ أ.

(٩٩) ق ١، ص ١٢٠ أ.

(١٠٠) ق ٢، ص ١٩٥ و ١٩٩.

(١٠١) ق ٢، ص ١٠٦.

(١٠٢) ق ١، ص ١١٥ ب وما بعدها.

(١٠٣) ق ٢، ص ١٥٣.

بشر بن عبد الملك يأتي الحيرة بحال النصرانية فيقيم بها الدهر، فتعلمه بشر بن عبد الملك، ثم شخص إلى مكة في تجارة فعلمه أبا سفيان بن حرب بن أمية وأبا قيس بن عبد مناف بن زهرة، وتزوج الصهباء بنت حرب بن أمية، ثم أتى الطائف فعلمه غيلان بن سلمة الثقفي، ثم أتى بادية مضر فعلمه عروة بن زرة الكاتب، ثم أتى الشام فعلمهم»^(١٠٤).

ويورد ابن الكلبي أحياناً معلومات عن مواطن القبائل؛ فعند ذكر بني أسود بن مالك (بطن من بني مالك بن ثعلبة) يقول إنهم «أصحاب النخل باليمامة الذي يصرم في السنة مرتين، دعا لهم النبي (ﷺ)»^(١٠٥). كما يورد إشارات إلى انتقال القبائل إلى الأمصار؛ فعند الحديث عن عشائر الأزدي يقول: «وآل معيوف بدمشق بالغوطة في قرية يقال لها عين حرما»^(١٠٦). ومكنته معرفته بالكوفة من تعداد الكثير من العشائر والبطون التي أقامت بها ولها مسجد، وقائمتها مهمة وغنية. ومن هذه: ذهل بن معاوية (من كندة) لهم مسجد^(١٠٧)، وامروء القيس بن الحارث (بطن من كندة)^(١٠٨)، ومالك بن الحارث، والطمح ابن الحارث^(١٠٩)، وامروء القيس بن معاوية بن عدي (بطن)، ومالك بن ربيعة^(١١٠)، وجيلة بن عدي بن ربيعة (بطن)، والحارث بن عدي^(١١١) ومرة بن حجر بن عدي من ربيعة (بطن)^(١١٢)، وعمرو بن ربيعة من ولد وهب بن ربيعة بن معاوية (بطن)، وأبو الخير وهب (بطن)^(١١٣)، والأرقم بطن من ولد نعمان بن عمرو^(١١٤)، وشجرة (بطن) من ولد معاوية ابن ربيعة بن وهب^(١١٥). ومن البطون الأخرى التي لها مساجد: سلمة وهو الحر (بطن) من ولد عمر بن أبي كرب^(١١٦)، وهبدلة

(١٠٤) ق ٢، ص ١٢٦.

(١٠٥) ق ١، ص ٢٢٥.

(١٠٦) ق ٢، ص ٣٤٢.

(١٠٧) ق ٢، ص ٨٨.

(١٠٨) ق ٢، ص ٨٩.

(١٠٩) ق ٢، ص ٨٩.

(١١٠) بطن، ق ٢، ص ٨٩ - ٩٠.

(١١١) ق ٢، ص ٩٠.

(١١٢) ق ٢، ص ٩٢ كندة.

(١١٣) ق ٢، ص ٨٥ كندة.

(١١٤) ق ٢، ص ٩٦ كندة.

(١١٥) ق ٢، ص ٩٨.

(١١٦) ق ٢، ص ١٠٣.

(بطن) من ولد المثل بن معاوية^(١١٧). وفي الحديث عن النخع بن عمرو يشير إلى بطني جذيمة وحارثة، ولكل مسجد بالكوفة^(١١٨). ويذكر بني مسلية (بطن) من بني الحارث بن كعب ولهم مسجد^(١١٩)، ويذكر من بجيلة قيس وأوس وعود، لهم بالكوفة مسجد، وعددهم في قيس^(١٢٠). ويتحدث عن ولد معاوية بن ثعلبة فيذكر زبان «بطن بالجزيرة»، ويضيف «وبالكوفة أهل بيت وملك وهو تراغم بطن، وبرعم بطن، لهم بالكوفة مسجد»^(١٢١). وهكذا يعطي صورة عن بطون اليمانية بالكوفة.

ويتحدث عن اتجاه قبائل سبأ في خروجها، ويضع خبره في إطار حديث ينسب للرسول (ﷺ)، فيذكر أن سبأ ولد عشرة، فتشأم أربعة، وتيامن ستة؛ فالذين تشأموا: غسان ولخم وجذام وعاملة، والذين تيامنوا: حمير والأزد ومذحج وكندة والأشعر وأنمار، الذين منهم بجيلة وختعم^(١٢٢)، وبذلك يعطي صورة لا تخلو من دقة عن حركة اليمانية.

وختاماً يمكن القول إن ابن الكلبي يعطي تعليقات سريعة مع الأسماء، ويورد أحياناً ملاحظات أوفى؛ وهي في مجموعها تعطي فكرة شاملة عن القبائل ورجالها البارزين في الحقول المختلفة.

هذه الملاحظات واسعة نسبياً لإعطاء فكرة شاملة عن دراسات الكلبيين، التي تناولت عرب الشمال وعرب الجنوب، ولأن الكتاب لم ينشر، لا بد من التنويه بجهود كاسكل، في تحويل الكتاب إلى جداول، وفي مقدمته المسهبة^(١٢٣).

- ٤ -

ومن الأوائل في دراسة الأنساب مصعب الزبيري (٢٣٣ - ٨٤٧/٦ - ٥٠) وهو من آل عبد الله بن الزبير، وكان عالماً بالأنساب. ولم يصلنا من كتابيه النسب

(١١٧) ق ٢، ص ١٠٣.

(١١٨) ق ٢، ص ١٩٤.

(١١٩) ق ٢، ص ٩٣.

(١٢٠) ق ٢، ص ٢٤٦.

(١٢١) ق ٢، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(١٢٢) ق ٢، ص ٨٥ - ٨٦، وانظر: ق ٢، ص ٩٧ - ٩٩.

Werner Caskel, *Gamharat an-Nasab, Das Genealogische Werk des Hisam Ibn Muhammad al-Kalbi*, 2 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1966).

الكبير ونسب قريش إلا الثاني. وتدل استشهادات المؤرخين، كالطبري والبلاذري وأبي الفرج الأصفهاني، على أهمية هذا الكتاب، وهو أفضل ما وصل إلينا عن نسب قريش.

وتشعر خطة الكتاب بوجود إطار مستقر للنسب، اتبعه معاصره ابن الكلبي ومن جاء بعده. ويبدو أن مصادره واسعة؛ فقد افتتح كتابه بالأخذ من الزهري، «قال محمد ابن شهاب الزهري»^(١٢٤). وأخذ من مؤلفات تاريخية، مثل قوله: «قال الواقدي... في بعض إسناده»^(١٢٥)، أو «ذكر موسى بن عقبة عن أبي حبيبة»^(١٢٦). ورجع إلى أهل النسب كما يبدو من قوله: «وأجمع أهل النسب لا اختلاف بينهم»، أو «قال بعضهم»^(١٢٧). وأفاد كثيراً من روايات في النسب والأخبار، شفوية ومكتوبة كقوله: «سمعت أبي، عبد الله ابن مصعب، يقول»^(١٢٨)، و«حدثني حماد بن عذيل بن فضالة بن رواد الليثي، وكان حماد قد بلغ مئة سنة وستين»^(١٢٩)؛ وقوله: «وأخبرني بهذا الحديث مصعب بن عثمان بن نوفل بن عمار»^(١٣٠)، و«حدثني عبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة بن الزبير وغيره»^(١٣١)، و«أخبرنا سليمان بن عياش السعدي قال»^(١٣٢). وأخذ عن أبي الزناد، مثل «قال أبو الزناد»، و«ذكر أبو الزناد»^(١٣٣).

وقد يأخذ مصعب دون ذكر المصدر صراحة، مثل قوله: «وحدثني بعض من يعلم»^(١٣٤) و«أخبرني عن هشام بن يوسف الصنعاني عن معمر»^(١٣٥)، و«أخبرني من قرأ في ديباج كسوة الكعبة»^(١٣٦) و«وذكر أن أبا موسى الأشعري ذكر»^(١٣٧).

-
- (١٢٤) ابن بكار، جمهرة نسب قريش وأخبارها، ص ٣.
 (١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢١٩.
 (١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
 (١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤.
 (١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.
 (١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤١ مشيراً إلى سنده ليؤكد اتصال الخبر.
 (١٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.
 (١٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
 (١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.
 (١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.
 (١٣٤) المصدر نفسه، ص ٣١٤.
 (١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
 (١٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
 (١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

ويأخذ عن جماعة كقوله: «قالوا»^(١٣٨) على طريقة الإسناد الجمعي. وكل ذلك يدل على جهده الواسع في دراساته وفي جمع أخباره. ومع ذلك لا ينتظر من مصعب الزبيري أن يتوسع في ذكر المصادر، مع وجود دراسات قبله، مثل دراسات الزهري وأبي اليقظان، ومع وجود نسابين، بالإضافة إلى ديوان الجند.

ولا بد من ملاحظة أولية هي أن مصعب الزبيري أغنى كتابه بمجموعة طيبة من الأخبار والشعر، فتجاوز خطة الملاحظات المركزة التي أخذ بها ابن الكلبي.

- ٥ -

يعطي المؤلف معلومات مهمة عن التحولات في الأنساب، بذكر النسب الصحيح وما اتجهت إليه بعض القبائل؛ ولعل التمثيل مفيد هنا: فيذكر أن عك (الحارث) من ولد عدنان بن أد، ويضيف «فكل من بالمشرق من عك ينتسبون إلى الأزد.. وسائر عك في البلاد وفي اليمن ينتسبون إلى عدنان بن أد»^(١٣٩).

وبين أن من ولد معد بن عدنان قضاة (ونزار)، ويضيف: «وقد انتسبت قضاة إلى حمير، فقالوا: قضاة بن مالك بن حمير بن سبأ.. وزوروا في ذلك شعراً». ويستطرد إلى تأكيد ذلك بقوله: «وأشعار قضاة في الجاهلية وبعد الجاهلية تدل على أن نسبهم في معد»^(١٤٠). ويورد ملاحظة عامة عن ربيعة ومضر ويقول: «وكان يقال ربيعة ومضر الصريحان من ولد إسماعيل، فدخل من كان منهم بالعراق في النخع، ومن كان منهم بالشام على نسبهم في نزار»^(١٤١). ويذكر أن بجيلة من أنمار بن نزار، وأنهم «انتسبوا إلى اليمن، إلا من كان منهم بالشام والمغرب فإنهم على نسبهم إلى أنمار بن نزار»^(١٤٢). وعند ذكر خزيمة بن يشكر يقول: «وقد انتسبوا في الأزد، ومنهم خثعم، وهو أقبل بن أنمار بن نزار.. وهم بالسراة على نسبهم إلى أنمار بن نزار؛ وإذا كانت بين اليمن فيما هنالك وبين حضرموت، كانت خثعم مع اليمن على مضر»^(١٤٣). ويتبين من هذه الإشارات انتساب قبائل من عدنان إلى اليمن، مما يُشعر بتحركها جنوباً قبل الإسلام؛

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٧.

فالإشارات إليها في الفتوح وبغدها تعتبرها يمانية. وقد كان مألوفاً في اليمن دخول عشائر أو مجموعات في أنساب غيرها، لضرورات زراعية أو سياسية.

ولعل أهم ما في نسب قريش أنه يجمع بين الأنساب والأخبار التاريخية والأدبية؛ فهو يورد معلومات وأخباراً عن الشخصيات التي يذكرها من العصر الجاهلي إلى زمن الرشيد، وأحياناً المأمون^(١٤٤)، أي إلى عصره.

وأخباره أحياناً وافية ومهمة؛ وقد يتوسع فيها إلى ما يقرب من ترجمة شاملة، مثل أخباره عن ابن عباس^(١٤٥)، وعن عبد الله بن جدعان^(١٤٦)، وعن الحكم بن المطلب^(١٤٧)، وعن خالد بن الوليد^(١٤٨)، وعن عبد الله بن عامر^(١٤٩).

ويأتي أحياناً بملاحظات طويلة هامة عن بعض الشخصيات^(١٥٠) بصدد اشتراكها في أحداث هامة؛ وهي أقرب إلى روايات كتب الأدب، ولكنها على سعتها لا ترقى إلى ترجمة^(١٥١). وقد يكتفي المؤلف بمجرد إشارة موجزة أو طويلة إلى حدث^(١٥٢).

وهو يلتفت في أخباره إلى جوانب المروءة، فيهتم بصفات الشجاعة وبالاستشهاد وبالكرم^(١٥٣). ويتحدث عن أخبار بعض القضاة^(١٥٤)؛ ويشيد باستقامة البعض وصلابتهم عند عرض أخبارهم^(١٥٥).

ويعطي الزبيري معلومات اجتماعية مهمة تتصل بالمصاهرات وبالعلاقات الاجتماعية؛ ويُشعر بأهمية المرأة وبدورها^(١٥٦)، كما يعطي أخباراً وافية عن بعض السيدات؛ ولهذا دلالاته^(١٥٧).

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ و ٢٧٢.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٩١ - ٢٩٧.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٩ - ٣٤١.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧ - ١٠٩.

(١٥٠) مثل ابن الزبير، انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٨ و ٣٣٧ - ٣٤٠.

(١٥١) مثلاً: حركة زيد بن علي، انظر: المصدر نفسه ص ٦٠ - ٦١.

(١٥٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٠ - ٢٢٢ و ٢٤٦.

(١٥٣) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٢٧، ١٤٧ - ١٤٩ و ٣٣٨ وما بعدها.

(١٥٤) مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٢٨، ٢٣٤ و ٢٧٢.

(١٥٥) مثلاً: محمد بن عمران أيام المنصور، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

(١٥٦) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٣١٣ - ٣١٤.

(١٥٧) مثلاً: صفية بنت عبد المطلب، ص ٢٣٠، وأميمة بنت عبد بن بجاد، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

ويتميز الزبيري - إضافة إلى أمانته - بأنه يعطي أحياناً أخباراً لها أهمية خاصة، وقد ينفرد ببعضها؛ ففي الإشارة إلى وجز بن غالب يذكر أنه «أول من عبد الشعري»، وأنه كان سيداً في خزاعة؛ ويضيف: «ووجز هو أبو كبشة، الذي كانت قريش تنسب رسول الله (ﷺ) إليه؛ والعرب تظن أن أحداً لا يعمل شيئاً إلا بعزق ينزعه شبهه؛ فلما خالف رسول الله (ﷺ) دين قريش قالت قريش: نزعه أبو كبشة، لأن أبا كبشة خالف الناس في عبادة الشعري...» (١٥٨).

ولعله أدق من يكشف النظرة الداخلية لمروان للسفليانيين في فترة معاوية، وذلك من خلال نجواه في المدينة مع عمرو بن عثمان بن عفان إذ قال له: «ما أخذ هؤلاء - يعني بني حرب بن أمية - الخلافة إلا باسم أبيك فما يمنعك أن تنهض بحقك، فنحن أكثر منهم رجلاً...»، وعدّد رجالهم ثم أضاف: «ومنا فلان وهو فضل، وفلان فضل، فضول رجال أبي العاص على رجال بني حرب». ثم يورد ردّ معاوية على مروان وفيه: «أشهد يا مروان أني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: إذا بلغ ولد الحكم ثلاثين رجلاً اتخذوا مال الله دولا، ودين الله دخلاً، وعباد الله خولا... والسلام». وهو قول اشتهر فيما بعد دون المقدمات (١٥٩).

ولعل من أطرف ما أورده دور العرفاء أيام معاوية في المدينة، في بدء ولاية عاصم بن أبي هاشم بن عتبة. يقول: «وكان العطاء يدفع إلى العرفاء، وكان لكل قبيلة عريف يأخذ أعطيتهم ويدفعها إليهم. فحبس عاصم أعطية الناس وقال: يأتيني أهلها فأدفع إلى كل رجل عطاء في يده. وكانت العرفاء يأخذونها، فلا يغيبون غائباً، ولا يميئون ميتاً، ويصدقون أهلها فيعطونهم بعضاً ويأخذون بعضاً؛ فأراد عاصم أن يصلح الديوان فلا يعطون غائباً ولا ميتاً، ويأتيه أهل العطاء فيدفع إليهم أعطيتهم وقد عرفهم؛ فكره الناس ذلك لما كانوا يصيبون من حظ الموتى والغيب، وامتنعوا من إتيانه...» (١٦٠). وهو نص يدل على تلاعب العرفاء وقبائلهم في دفع العطاء ليحصلوا على أكثر مما يحق لهم، كما يبين وظيفة العرفاء وأهميتهم.

ويكثر في الكتاب إيراد المقطوعات الشعرية والقصائد، التي قيلت في مناسبات، أو تعود للمترجم له إن كان ينظم الشعر (١٦١).

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٥١-٢٥٢.

(١٥٩) انظر: المصدر نفسه، ١٠٩-١١٠.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٦١) انظر مثلاً: المصدر نفسه ص ١١٧-١١٦، ٢٣٢-٢٣٣، ٣١٤-٣١٥، ٣٢٤-٣٢٧.

أما أنساب الأشراف للبلاذري، ففيه دراسة شاملة للتاريخ العربي الإسلامي، ومجموعة كبيرة من التراجم في إطار خطة النسب. ويبدو أن تنظيم خطة الأنساب لديه ولدى من سبقه يتمشى مع تنظيم ديوان الجند، ابتداء بآل الرسول (ﷺ)، ثم الأقرب فالأقرب. فهو يبدأ بالسيرة^(١٦٢) بعد أن يمهد لها بمقدمة في أنساب العرب ليصلها بأجداد الرسول، وبتاريخ قريش قبل الإسلام^(١٦٣)، يليها أبو طالب وأولاده (العلويون)^(١٦٤)، والعباس بن عبد المطلب وأولاده (العباسيون)^(١٦٥)، وأمّية بن عبد شمس (الأمويون)^(١٦٦)، وبقية قريش^(١٦٧)، وبقية مضر^(١٦٨). وهكذا خصص للسيرة حوالي ١٠/١ من الكتاب، ومثل ذلك للعلويين، وخصّص للأمويين حوالي ٣/١ من الكتاب، وللعباسيين حوالي ١٦/١ منه، وبقية مضر أقل من ربعه.

لقد تناول البلاذري في كتابه قبائل مضر، إلا القليل منها (مثل كلاب، هلال، قشير) ولم يتناول ربيعة واليمن؛ وإن وجد ما يدل على أن دراسته تجاوزت ما في الكتاب، إلا أنه توفي قبل أن يتم كتابه^(١٦٩).

تناول البلاذري العباسيين بتوسع إلى أيام المنصور، وأوجز في أخبار المهدي والرشد^(١٧٠)؛ وهذا يسترعي الانتباه إذا تذكرنا معاصرة البلاذري للعباسيين من أيام المأمون إلى أيام المعتمد (ت ٢٧٩هـ)، وصلته بالخلفاء العباسيين من المتوكل (ت ٢٤٧هـ) إلى المعتز (ت ٢٥٥هـ). فهل التزم البلاذري بالتوقف عند حدود المعاصرة؟ أن شيخه المدائني تناول التاريخ العربي إلى أيام المعتصم، وأن بعض معاصريه، كخليفة بن خياط واليعقوبي والبسوي (٢٧٧هـ) والطبري تناولوا هذا التاريخ إلى فترات تالية بين الواثق (ت ٢٣٢هـ) والمكتفي (ت ٢٩٥هـ). أم أن

(١٦٢) ق ١، ص ٤٠ - ١٧٨.

(١٦٣) ق ١، ص ١ - ٤٠.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٠ - ٥٢٦.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٢٦ - ٦٧١.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٩٠ - ١١٩٦، وق ٢، ص ١ - ٤١٥.

(١٦٧) ق ٢، ص ٤١٥ - ٦٩٧.

(١٦٨) الترقيم وفق مخطوطة اسطنبول: ق ٢، ص ٦٩٧ - ١٢٦٨.

(١٦٩) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون من أسامي الكتب والفنون (لندن: بنتلي،

١٨٣٥ - ١٨٥٨)، ج ١، ص ٢٧٤، وفي تاج العروس إشارات إليه تتعلق باليمن.

(١٧٠) ق ١، ص ٦٦٧ - ٦٧١.

البلاذري سار على هيكل أهل النسب مثل مصعب الزبيري وابن الكلبي؟ لقد بدأ تقليص العرب في الديوان منذ قدوم العباسيين؛ ولكن هذا لم يحصل جدياً إلا أيام المأمون، ثم جاء المعتصم فأسقط العرب من الديوان. وهذا يعني أن تسجيل المقاتلة العرب انتهى في مطلع فترة المعتصم، مما يجعل التوقف في إطار الأنساب طبيعياً في الهيكل والتدرج.

وتبدو ميزة أنساب الأشراف في أنه قدم تاريخاً للأشراف العرب في مختلف الحقول، مع تاريخ الخلافة؛ وهو نسق فريد في سعة أفقه وشموله.

- ٧ -

وقد أفاد في تفاصيل خطته من خطوط تاريخية متعددة: من أساليب كتب الطبقات، وكتب الإخباريين، إضافة لكتب الأنساب. ولئن كان هيكله هو إطار الأنساب، فإن عناوينه الفرعية للأحداث الهامة في فترة كل خليفة، تذكر بعناوين كتب الإخباريين، في حين إن تناوله للسيرة ولترجمات الأشراف متأثر بخط التراجم والطبقات. ويلاحظ بين أسانئذه المدائني (٢٢٥هـ/ ٨٣٩م) شيخ الإخباريين، وابن سعد (٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) صاحب الطبقات، ومصعب الزبيري وابن الكلبي.

أفاد البلاذري من كتب الإخباريين، خاصة أبي مخنف (برواية ابن الكلبي أو مباشرة من كتبه) وعوانة بن الحكم، وبصورة واسعة من المدائني مصدريه الأول عن الخلفاء (بالأخذ عنه مباشرة أو بالنقل من كتبه)، ومن دراسات أصحاب المغازي في السيرة والتاريخ مثل عروة والزهري وابن إسحاق والواقدي وكتبه محمد بن سعد، كما أفاد من أهل الأنساب، خاصة أبي اليقظان ومحمد بن السائب الكلبي، وابنه هشام، ومصعب الزبيري.

وأضاف البلاذري بحوثه ودراساته بالأخذ من شيوخه ومن روايات شفهية أخرى، وأفاد من أسفاره في جمع روايات محلية موثقة من أشياخ المدن التي زارها في الشام والثغور والمدينة، إضافة إلى المدن العراقية.

وبالبلاذري يدق مصادره، ويفاضل بين الروايات، ويبيد رأيه أحياناً لتوثيق رواية. وقد يورد صوراً لرواية بأسانيد مختلفة لإظهار مجال الخلاف، ولكنه كثيراً ما يأخذ معلوماته من مجموعة مصادر ليعطي خبراً متصلاً. ويبدو أن النظرة إلى المؤرخين السابقين (من إخباريين، وأصحاب مغازي، وطبقات، وتاريخ،

ونسابين) استقرت في عصره ومكنته من ذلك. وهنا يختلف البلاذري عن الطبري في أسلوبه التاريخي؛ فبينما يعتمد الطبري أساساً أحد مصادره في صدر الإسلام (كابن إسحق في السيرة، وأبي مخنف في الثورات العلوية) ثم يصنف روايات فردية ليعطي معلومات مكتملة أو مباينة، يبنى البلاذري قاعدة معلوماته على ما هو مقبول لدى مجموعة من المؤرخين ليعطي أخباراً يبدأها بـ (قالوا)، ثم يورد روايات مفردة ليتّم أخباره، وهو أسلوب بالغ الأهمية في فهم البلاذري. وفي حين يركّز الطبري على المدرسة العراقية في أخباره، يبدو البلاذري أكثر استفادة من مدرسة المدينة خاصة في أخبار الفتوح والأحداث التي تتصل بتاريخ الأمة في الفترات الأولى؛ كما أنه يعطي أهمية خاصة لروايات المنطقة التي وقع فيها الحادث، ويتمّها بروايات أخرى خارجية.

ويدقق البلاذري في إيراد التواريخ والأرقام، ويراعي التسلسل الزمني في كتابه، إلا حيث يقتضي هيكل النسب التقديم والتأخير (مثلاً معاوية قبل عثمان، وترجمة عمر بن الخطاب متأخرة). وعند حديثه عن كل خليفة يتناول ما وقع في عهده من أحداث، كما يعنى بفعاليات الأحزاب السياسية، وخاصة الخوارج؛ وهو أفضل المصادر عنهم وأوفاهها في صدر الإسلام.

إن ثقافة البلاذري، كما يبدو من مصادره وشيوخه، ومن اشتغاله بالترجمة، ومن مواهبه الشعرية، تشير إلى أنه جمع بين الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية، وبالثقافات الأجنبية؛ هذا مع تركيزه على أحوال العرب ودورهم التاريخي في الإسلام؛ وهو لذلك يبدي في أخباره اهتماماً بالنواحي الاجتماعية والثقافية والأدبية، ويتوسّع فيما يورد من مقتطفات شعرية، وإن تحاشى إيراد القصائد المطولة.

وليس هذا مجال تحليل كتابه الضخم، بل يكفي إيراد ملاحظات موجزة (خارج تاريخ الخلفاء).

- ٨ -

إن ميزة البلاذري الخاصة بالنسبة إلى المؤرخين المعاصرين هي في كون أنساب الأشراف تاريخاً للأشراف العرب في تراجمهم، كلّ في موقع نسبه؛ وهو بذلك يعبر عن اتصال هذا التاريخ، ويرى في الأشراف مركز الأهمية من هذا التاريخ، ويعبر عن النظرة الاجتماعية لهم عند العرب. وهو في تراجمه وما يقدمه من أخبار وآثار، معجم ضخم للتراجم العربية (يشبه المعاجم الوطنية الكبرى

الحديثة). وبعض تراجمه واسعة تسترعي الانتباه، مثل ترجمته للأحنف بن قيس^(١٧١) وللحجاج^(١٧٢)، ولبعض الفصحاء والشعراء، مثل النابغة الذبياني^(١٧٣) وأكثم بن صيفي^(١٧٤) والفرزدق^(١٧٥) وجريـر^(١٧٦) وخالـد بن صفوان^(١٧٧). وقد يفيض في الترجمة أكثر من المعنيين بحقل الاختصاص كما في ترجمته لأبي الأسود الدؤلي^(١٧٨). وهو بذلك يكشف جانباً من اهتماماته الأدبية.

وفي أنساب الأشراف ثروة من الأخبار عن المسلمين الأولين، فيذكر في كل ترجمة دخول الشخص في الإسلام، ومزايه، ودوره، ومواقفه، وأخباره الخاصة؛ وهي ترجمات مسهبة عادة، وتختلف أهمية كل منها حسب دور المترجم له.

ويُعنى البلاذري بأمور القبائل في إطار نسبها، فيقدم معلومات واسعة عن قريش قبل الإسلام وبعده، بتفاصيل لا ترد عند مؤرخ آخر؛ وينبه إلى أمور طريفة (مثلاً في حديثه عن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس يقول: «قيل: ما ساد قريش مُملق غير عتبة وأبي طالب»^(١٧٩)، وأن يرتبط بقيصر الروم^(١٨٠)، ومثل إشاراته للإيلاف^(١٨١).

ويهتم البلاذري بأيام العرب، ويعطي معلومات مركزة ومهمة عن مجموعة منها، مثل يوم ذي نجب^(١٨٢)، ويوم غيظ المدرة أو صحراء فلج^(١٨٣)، ويوم قحقح^(١٨٤)، ويوم ذي طلوع^(١٨٥)، ويوم المروت^(١٨٦)، وداحس والغبراء^(١٨٧)،

(١٧١) ق ٢، ص ٩٩٤ - ١٠١٠.

(١٧٢) ق ٢، ص ١٢١٧ - ١٢٥٨، إضافة لأخباره أيام عبد الملك والوليد.

(١٧٣) ق ٢، ص ١٠٩٣ - ١٠٩٦.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٠٧٣ - ١٠٨٣.

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٨٧٦ - ٨٩٥.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٩٤٧ - ٩٦٢.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٩٧٧ - ٩٩١.

(١٧٨) ق ٢، ص ٧١٠ - ٧١٣.

(١٧٩) ق ٢، ص ٤٠٧.

(١٨٠) ق ٢، ص ٤٨٨.

(١٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩ - ٦٠.

(١٨٢) ق ٢، ص ٩٢٤ - ٩٢٦ و ٩٠٣ - ٩٠٤.

(١٨٣) ق ٢، ص ٢٩٥.

(١٨٤) ق ٢، ص ٩٢٦.

(١٨٥) ق ٢، ص ٩٢٨ - ٩٣٠.

(١٨٦) ق ٢، ص ٩١٨ - ٢١٩.

(١٨٧) ق ٢، ص ٩٣٤ - ٩٣٥.

ويوم القريتين^(١٨٨)، ويوم بزاحة^(١٨٩)، ويوم النصار ويوم الجفار^(١٩٠)، وأيام
 الفجار ويوم ذا نكيف^(١٩١)، ويوم نخلة^(١٩٢)، ويوم شمطة^(١٩٣)، ويوم الحريرة
 أول أيام الفجار^(١٩٤)، ويوم نطاع^(١٩٥)، ويوم الشيطان^(١٩٦)، ويوم جبلة^(١٩٧)،
 ويوم أواره^(١٩٨)، ويوم قشاوة^(١٩٩)، ويوم الكلاب الأول^(٢٠٠)، ويوم الكلاب
 الثاني^(٢٠١). هذا، وترد إشارات أكثر إيجازاً لأيام أخرى مثل يوم خو^(٢٠٢)، ويوم
 الهباءة^(٢٠٣)، ويوم رحران^(٢٠٤)، ويوم الغيظ^(٢٠٥)، ويوم سلمان^(٢٠٦).

وهو يورد مقتطفات في مواضع عدة من نقائض جرير والفرزدق^(٢٠٧).
 ويلاحظ أن البلاذري حاول الإفادة من أكثر من مصدر في أخبار الأيام^(٢٠٨) وفق
 أسلوبه، ولكن يبدو أن جلّ اعتماده كان على محمد بن السائب الكلبي وابنه
 هشام^(٢٠٩)، أو يكتفي بإشارة عابرة (مثل «قال بعضهم»^(٢١٠)). وهكذا يحفظ
 البلاذري روايات مبكرة عن الأيام توازي روايات محمد بن حبيب (عن أبي
 عبيدة)، ولهذا أهمية خاصة.

(١٨٨) ق ٢، ص ٨٣٠ - ٨٣١.

(١٨٩) ق ٢، ص ٨٣١ - ٨٣٢.

(١٩٠) ق ٢، ص ٨٣٧.

(١٩١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥.

(١٩٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠١ - ١٠٢.

(١٩٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٢ - ١٠٣، وق ٧، ص ٧٠٠.

(١٩٤) ق ٢، ص ٧١٩.

(١٩٥) ق ٢، ص ٨٣٥.

(١٩٦) ق ٢، ص ٨٤٥.

(١٩٧) ق ٢، ص ٨٥٢ - ٨٥٣ و ٨٥٧.

(١٩٨) ق ٢، ص ٨٦٦ - ٨٦٧.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٩٤٠.

(٢٠٠) ق ٢، ص ٨٩٧.

(٢٠١) ق ٢، ص ٧٩١ - ٧٩٢ و ١٠٢٣.

(٢٠٢) ق ٢، ص ٨٦٠.

(٢٠٣) ق ٢، ص ١٠٢٣.

(٢٠٤) ق ٢، ص ٨٦٣.

(٢٠٥) ق ٢، ص ٩٤٣.

(٢٠٦) ق ٢، ص ٨٧٣.

(٢٠٧) انظر: ق ٢، ص ٩٣٤ و ٩٤٠.

(٢٠٨) انظر: ق ٢، ص ٩٢٥.

(٢٠٩) ق ٢، ص ٩٤١ و ٨٦٧.

(٢١٠) ق ٢، ص ٩٢٤.

ويتحدث البلاذري عن الشؤون المختلفة للقبائل قبل الإسلام، من غزوات اعتيادية (مثل غارات بني ثعلبة بن يربوع على بني أسد)^(٢١١)، إلى أحلاف (مثل حلف قريش مع الأحابيش وظروفه)^(٢١٢)، أو محاولات ثأر مهمة^(٢١٣)، أو شؤون أخرى مثل الاتفاق على جعل ولاية الموسم والإفاضة بالناس إلى بني تميم^(٢١٤)، بل يعطي معلومات طريفة عن الرادفة لدى المناذرة، ومعناها، ومهمة الردف، وامتيازاته^(٢١٥).

ويورد البلاذري معلومات بالغة الأهمية عن الحياة الاقتصادية خلال القرنين الأولين^(٢١٦) بما في ذلك أثر الجفاف في البادية على مياه بعض القبائل وحركتها، كما يقدم معلومات ثمينة عن نظرة العرب إلى الأرض، وعن تحول الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة؛ وهو في طليعة المؤرخين الذين اهتموا بهذه النواحي هنا وفي كتابه فتوح البلدان.

كما أنه يعطي معلومات غنية في الناحية الاجتماعية^(٢١٧). وأخباره عن حركة القبائل وانتقالها من الجزيرة إلى الأمصار لا مثيل لها في الشمول والتفاصيل والدقة (وإن قاربها الطبري أحياناً في السعة).

- ٩ -

ويستند البلاذري في معلوماته عن القبائل إلى أبي اليقظان (١٩٠هـ / ٨٠٥م) لدرجة كبيرة، ويأخذ عنه عادة بعبارة: قال أبو اليقظان^(٢١٨)، أو «وفي رواية أبي اليقظان»^(٢١٩)، وبذلك يؤكد الإشارات إلى أهميته ودوره في النسب.

كما أنه يأخذ كثيراً عن ابن الكلبي (هشام بن محمد) برواية مباشرة (عن

(٢١١) ق ٢، ص ٧٣٥-٧٣٦، وانظر ص ٩٣٠-٩٣٢.

(٢١٢) ق ٢، ص ٧٢٢ و٧٢٨.

(٢١٣) مثل مقتل حُجر بن عدي على يد بني أسد، ومحاولات امرئ القيس للثأر، ق ٢، ص ٧٤٠.

٧٤١.

(٢١٤) ق ٢، ص ١٠٢١-١٠٢٢.

(٢١٥) ق ٢، ص ٩١٧-٩١٨.

(٢١٦) انظر مثلاً: ق ٢، ص ٧٥٣، ٩٨٨ و١٠٠٧.

(٢١٧) انظر: ق ٢، ص ٧٥٠ و١٠٠٦.

(٢١٨) ق ٢، ص ٨٧١-٨٧٢.

(٢١٩) ق ٢، ص ٨٩٥.

ابنه) أو بالأخذ من كتابه^(٢٢٠) ويعتمد عليه اعتماداً واسعاً في أخباره عن قريش قبل الإسلام.

ويأخذ عن أبيه محمد بن السائب الكلبي برواية ابنه هشام، أو بالأخذ عنه مباشرة «قال الكلبي»^(٢٢١) وبهذا يؤكد وجود كتاب لمحمد بن السائب في الأنساب؛ وهو يأخذ عنه أحياناً دون إشارة واضحة، مثل تعقيبه: وقال غير الكلبي^(٢٢٢) ويبيد تفضيله له حين يقول: «وقال غير الكلبي...» وقول الكلبي أثبت...^(٢٢٣).

وإذا كان البلاذري في فترة ما قبل الإسلام يعتمد على روايات فردية، فإنه في الفترات الإسلامية يستند في الأساس في أخباره إلى مصادر متعددة، فيبدأها بـ (قالوا)، تعضدها روايات فردية مسندة^(٢٢٤). ونكتفي بالتمثيل من السيرة. ففي حين يعتمد الطبري على سيرة ابن إسحق، فإن البلاذري يعتمد بالدرجة الأولى على الواقدي وتلميذه محمد ابن سعد، إضافة إلى رجوعه إلى مؤسس مدرسة المغازي (الزهري ٨٥ رواية، وعروة ابن الزبير حوالي ٤٠ رواية)، أما ابن إسحق فيرجع إليه بقدر متواضع (٤٣ رواية).

وكمثل لذلك ننظر إلى أخباره عن بدر لنرى أن صلب معلوماته يرد تحت: «قالوا» (٢٨٨ - ٢٩٠، ٢٩١ - ٢٩٢، ٣٠٤ - ٣٠٥). وبجانب ذلك ترد أخباره عن الواقدي (٢٩٤ - ٢٩٨، ٢٩٨ - ٣٠٢، ٣٠٥ - ٣٠٨) ويأخذ الأخبار عن ابن سعد مباشرة، كما أن جلّ أخبار الواقدي يرد في حديث ابن سعد، وبعضها بالنقل من كتبه: «قال الواقدي» (ص ١١٢ و ٢٩٢ وبعدها، ص ٢٩٨ و ص ٣٠٥ وبعدها) وهو يتم هذا بروايات فردية مسندة عن محدثي المدينة ورواتها.

يبدو أن البلاذري توسع في مفهوم «الأشراف»؛ فهو لا يقتصر على من يأخذ شرف العطاء، ولا على من يتنسب إلى أشراف القبائل، كما أنه لا يقتصر

(٢٢٠) ق ٢، ص ٤٥، ١٠١ و ١٥٤.

(٢٢١) ق ٢، ص ٣٤ و ٦٦.

(٢٢٢) ق ٢، ص ٨١٩.

(٢٢٣) ق ٢، ص ٨٢٧.

(٢٢٤) انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، ذخائر العرب؛ ٢٧ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩])، ج ١، وإليه تشير الأرقام التالية، ص ٢٢٥ وما بعدها.

على من سجل في ديوان المقاتلة الذي لم يعد يشمل الأجزاء من العرب في الأمصار، من أيام المروانيين، بل إنه شمل هؤلاء جميعاً، وانتبه بصورة خاصة إلى من صار له دور في الحياة العامة السياسية والإدارية والفكرية (الشعراء خاصة).

وهو على صلته بالعباسيين يحاول أن يكون موضوعياً؛ ولعل صلته هذه أفادته في الاطلاع على روايات داخلية عن الدعوة العباسية، وعن الفترة الأولى، وفي الإفادة من الدواوين. وهو على العموم محايد متزن. وهو في الأنساب يعبر عن نظرة اجتماعية عربية إلى دور الأشراف العرب في تاريخ الأمة، كما يعبر عن اتصال خبراتها وسيرها.

الفصل الثامن

ابن خلدون والعرب: مفهوم الأمة العربية^(*)

(*) نشر هذا البحث تحت العنوان نفسه في: المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٦١ (آذار/مارس ١٩٨٤)، ص ٤ - ١٥.

انظر أيضاً: ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)؛ محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون (القاهرة: [د. ن.].، ١٩٨٢)، و Mohammad Talbi, «Ibn Khaldun,» in: *Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, [n. d.]).

تدعو فترات القلق والتحول إلى وقفة مراجعة وفحص للذات وتشعر بجدوى العودة إلى التراث، فقد يكون فيه ما يفيد في توضيح المسيرة وفي التطلع إلى المستقبل. وقد كان نصيب ابن خلدون وافرأ نسبياً من الدراسات، ولعل ذلك يعود لدوره الواضح في خط المراجعة وفحص الذات.

وأية دراسة لابن خلدون حرية بأن تلاحظ أمرين: أولهما أن ابن خلدون استوعب التراث العربي الإسلامي وتمثله. والثاني أنه ابن عصره القلق، اكتوى بمشاكله وحاول أن يفهمه وأن يعي التحولات التي أدت إليه.

وابن خلدون (٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م - ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) مؤرخ أولاً، يبدأ بتعريف التاريخ ويندد بقلّة النقد فيه وضعف أسلوبه لدى أسلافه ليضع قواعد النقد الدقيق؛ فرأى أن أسلوب الجرح والتعديل في نقد الرواة لا يكفي للتوثق من الروايات فاهتدى إلى مقياس خارجي هو قانون المطابقة^(١) وهذا يقوم على مراعاة أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران. وتوصل إلى «علم مستقل بنفسه». هو «العمران البشري والاجتماع الإنساني و... ما يلحقه من العوارض والأحوال»^(٢).

لاحظ ابن خلدون انقلاب أحوال المغرب في أواخر المئة الثامنة. وأثر الطاعون الجارف في أواسط تلك المئة، مما أدى إلى انتقاص عمران الأرض في المشرق والمغرب، ولعله أدرك أفول الحضارة الإسلامية، فقال: «وإذا تبدلت الأحوال فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث، فاحتاج إلى هذا العهد من يدون أحوال

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والمعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر، ٧ ج (بيروت: مطبعة بولاق، ١٩٧١)، ج ١: المقدمة، ص ٣-٤، ٢٩ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها»^(٣).

وهكذا حاول ابن خلدون أن يضع نظرية شاملة لفهم نشأة المجتمعات وتطورها، المجتمعات التي عرفها، وأميز ما فيها أنه نظر إليها نظرة متكاملة من النواحي الاجتماعية والاقتصادية، والثقافية.

وقد قسم ابن خلدون تاريخه (العبر) إلى ثلاثة كتب: الأول هو المقدمة ومقدمته الحقيقية هي التمهيد (في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لمغالط المؤرخين)، والكتاب الثاني في أخبار العرب منذ بدء الخليقة إلى زمنه مع الإلماع إلى بعض من عاصروهم من الأمم، والكتاب الثالث في أخبار البربر ومن إليهم^(٤).

وإذا كان الكتاب الأول في فلسفة التاريخ - والاجتماع - فإن كتابيه الثاني والثالث في التاريخ. لذا وصف الكتاب الأول بأنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال^(٥)، في حين إنه في بقية مؤلفه يتمثل الفكرة التاريخية الإسلامية التي ترى الهدف من التاريخ «فائدة الاقتداء لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا»^(٦). وهو مفهوم يتفق في الأساس مع وجهة الطبري (الذي أفاد منه ابن خلدون في تاريخه) في الغرض من الكتابة التاريخية.

ويحسن أن نتذكر هذا التمييز الذي وضعه ابن خلدون بين فلسفة التاريخ في المقدمة والتاريخ في بقية الكتاب. ولكن يصعب قبول المفهوم السائد بأن تاريخ ابن خلدون لا صلة له بما جاء في المقدمة أو أنه تاريخ لا يختلف عن غيره. فعلم العمران عنده هو مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته. إذ تتمثل نظريته إلى أهمية مراعاة طبيعة العمران في كتابته لتاريخه، فقد أراد أن يقتصر ابتداء على تاريخ المغرب «وأحوال أجياله وأمه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأمه، وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريد منه»^(٧). أي أنه لا يرى في ما كتب في تاريخ المشرق الكفاية بل يرى أهمية

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الاطلاع على أحواله، وقد تحقق له ذلك حين رجل إلى المشرق^(٨) واجتلى أنواره ووقف على آثاره ودواوينه وأسفاره واطلع على أحواله. وهي نظرة لها سابقة عند المسعودي كما يقرر ابن خلدون^(٩).

ومن المتعذر أحياناً فهم تفكير ابن خلدون (التاريخي) بالاختصار على المقدمة، فقد أورد الكثير من الأمثلة التاريخية في المقدمة ليوثق نقده، كما أنه أورد في المقدمة من دور العصبية أساساً لتوضيح الفتنة الكبرى ولتطور مؤسسة الخلافة بعدها حتى تدهور السلطة العباسية.

كما أن فهم نظريته للأمة، وبالأخص الأمة العربية، لا يتضح دون الإفادة من تاريخه، فالتاريخ بنظره «يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياساتهم»^(١٠). فلئن ركز الطبري على تاريخ الرسل والملوك، فقد أضاف ابن خلدون تاريخ الأمم.

والأمة عند ابن خلدون ترد بمفهوم بشري في تصنيفه للبشر (في تاريخه) وفي إطار تحليله لطبيعة العمران في (مقدمته)، ويميزها من الملة التي تجمعها رابطة الدين أساساً. وهذا لا ينفي استعمالات قليلة لكلمة «الأمة» إشارة إلى الأمة الإسلامية^(١١).

وهو يعطي الانطباع في مقدمته بأن مفهوم الأمة واضح لا يحتاج إلى تحديد. ولكنه من ناحية أخرى، يشعر بأن مقومات الأمة نسبية وتحتاج إلى تحليل ومتابعة. ويلاحظ ابن خلدون اختلاف الأمم في السمات والشعائر (الخصائص) ويورد رأي النسابين في أن ذلك يعود إلى اختلاف الأنساب، ولكنه يرفض هذا المفهوم ليقرر أن تميز الأمة قد يكون بالنسب مرة كما للعرب والفرس، ويكون بالجهة (البيئة) والسمة كما للزنج والصقالبة، أو يكون بالعوائد والشعائر (الخصائص)، والنسب كما للعرب، أو يكون بغير ذلك^(١٢).

وهكذا يورد النسب، والسمة (الصفات الجسمية) والبيئة وما يتصل بها من أسلوب المعاش، والعوائد والخصائص، روابط منفردة أو مختلطة ولكنه لا ينو

(٨) وذلك في ٧٨٤-٨٠٨هـ/١٢٨٢-١٤٠٦م.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٥ و١٧٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.

باللغة في هذا التعداد، وإن أشار إليها وتوسع في الحديث عنها في مواضع أخرى من المقدمة وكذا في التاريخ، وابن خلدون لا ينظر إلى الموضوع نظرة أفقية أو راكدة، بل يلاحظ طبيعة العمران والتحول في حياة المجتمعات، وفي ضوء ذلك يتابع دور وتطور ما يمكن اعتباره بنظره مقومات الأمة.

- ٢ -

ولتحديد مفهوم الأمة بصورة أوضح، يحسن قبل مناقشته أن نحدد مفهومه لمصطلح «الجيل»، فهو يستعمل كلمة «الجيل» بالمعنى المألوف أي «عمر شخص واحد من الوسط» ويوازيه بأربعين سنة^(١٣)، كما يستعمله بمعنى الأمة في مرحلة حضارية - مثل جيل البدو وجيل الحضرة. يقول: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش»^(١٤). ويستعمله بمعنى طبقة من «طبقات العرب» في التاريخ فيعتبر قيام مضر بداية جيل جديد في تاريخ العرب ليشير إلى التبدل الكبير فيه بقيامها. يقول: «حتى إذا وقع في العالم تبدل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته فحيثئذ يخرج من ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبدل كما وقع لمضر حين غلبوا الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي العالم»^(١٥). وحين يستعرض في تاريخه طبقات العرب في التاريخ من عاربة ومستعربة وتابعة للعرب ومستعجمة، يختم حديثه عنهم قائلاً: «فهذه أجيال العرب من بدء الخليقة لهذا العهد»^(١٦). ومع ذلك فقد يستعمل الجيل مرادفاً للأمة ولكن بشكل لا يختلط بالمعنى العام، مثل: «اعلم أن العرب منهم الأمة الراحلة الناجعة أهل الخيام مسكناً لهم والجيل لركوبهم والأنعام لكسبهم»^(١٧). وهكذا يميز ابن خلدون بين الأمة، وهي مستمرة، والجيل وهو مرحلي في مسيرة الأمة.

وابن خلدون في حديثه عن العرب يعتبرهم أمة لها روابط أو مقومات. ومع أن هذه الفكرة تمثلت في الفكر العربي الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢ - ١٤٣، يقول: «إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين سنة الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته».

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥.

وتركزت حول اللغة والطباع والسجايا، إلا أن ابن خلدون نظر إليها نظرة تاريخية وتتبع روابطها في إطار التطورات التاريخية (سياسية، اجتماعية، اقتصادية) وقدم نظرة شاملة.

يرى ابن خلدون أن الأمة تتكون من شعوب وقبائل، مذكراً بذلك بالآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١٨). وهو في حديثه عن العرب كأمة يتابع سيرتها التاريخية، فيقسم العرب إلى طبقات حسب تتابعهم على مسرح التاريخ: العرب العاربة^(١٩) أو البائدة، والعرب المستعربة (من حمير وكهلان ومن إليهم) والعرب التابعة للعرب (أولاد إسماعيل). وهو في ذلك لا يخرج عن نظرة النسابين العرب عامة وتقسيماتهم، ليضيف العرب المستعجمة كما يصف عرب العصر.

وهو في حديثه عن العرب يبدأ بجيل البدو، ويستعمل كلمة (العرب) في الغالب مرادفة له. يقول في تاريخه: «وهذا معنى العرب، وحقيقتهم إنه الجيل الذي معاشهم في كسب الإبل والقيام عليها وارتياح المراعي وانتجاع المياه والنتاج والتوليد وغير ذلك من مصالحها... وتكونت على ذلك طباعهم، فلا بد لهم منها ظعنوا أو أقاموا، وهو معنى العروبية»^(٢٠).

وهو جيل العصبية أو (العصبيات)، وهذه تقوم على النسب، يقول: «إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، وذلك أن صلة الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة»^(٢١).

وبالعصبية يكون التعاضد والتناصر وهي أساس الشوكة، يقول: «ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعرة كل واحد على أهل نسبه وعصبيته أهم»^(٢٢).

(١٨) القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

(١٩) مثل عاد وطسم وجديس وعيل وحزم وحضرموت وثمود والعمالقة.

(٢٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥ - ١٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥ - ٦، ولكنه يستعملها أحياناً ليشمل البدو وأهل القرى أو الحضرة وحدهم.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١: المقدمة، ص ١٠٨.

والغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك^(٢٣). فيقول: «إن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه»^(٢٤).

وهو يرى مجال الخلافات بقيام عصبيات (قبلية) متعددة، لذا «فلا بد من عصبية أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبيرة، وإلا وقع الاختراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع»^(٢٥).

وأهم من ذلك أنه يرى «أن الدعوة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي هو في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فلا يقف شيء أمامهم»^(٢٦). ويقول: «إذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك»^(٢٧).

وإذا كان جيل العرب (البدو) هو جيل العصبية فإن هذه تحولت بتأثير الإسلام ولفترة، إلى عصبية إيجابية جامعة نهضت بالفتوح وبقيام الدولة. وعلى كل فإن أية دعوة من الدين أو الملك لا تنجح إلا بشوكة عصبية جامعة تظهرها وتدافع عنها^(٢٨). الدعوة الدينية لا يتم التسليم بها إلا بالعصبية وذلك لأن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، ويورد الحديث: «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه»^(٢٩).

وهكذا فابن خلدون في حديثه عن العصبية الجامعة يعيد تفسير مفهوم العصبية، ليجعلها إيجابية ومقبولة من وجهة إسلامية. وقد وجد ابن خلدون من ناحية أخرى في طبيعة عصبية البداوة، وبعد الفتوح وهدوء وهج الدعوة، سبباً رئيسياً للفتنة الكبرى ثم تحول الخلافة إلى ملك.

ثم يتابع ابن خلدون، في تحليله التحولات التي ترافق السلطان بعد قيام

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨ - ١٠٩ و ١١٢.

(٢٤) ويقول: «فلا بد في الرئاسة على القوم من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة»، انظر: المصدر نفسه، ص ١١١ و ١١٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١١٧ و ١٢٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٢٩) ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، ص ٥٠.

الدولة وتتبع الصلة بين السلطان والعصبية والتحول الحضاري، ليفسر تدرج الدولة نحو الانهيار، ولكن هل يعني كل هذا وما يرافقه من تجزئة زوال الأمة؟ يبدو أن ابن خلدون يرى أن كيان الأمة وحريتها يكونان بوجود الدولة^(٣٠). ولكنه لا يقرن الأمة بالدولة، بل يرى أن قيام الملك مقترن بوجود عصبية جامعة، إذ يعقد فصلاً في: «إن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عوده إلى شعب آخر ما دامت العصبية لهم» ويستشهد بما حصل للعرب في تاريخهم بالإشارة إلى ملك عاد ثم ثمود والعمالقة وحمير، ثم مضر^(٣١). وبعد هذا فإن زوال العصبية من الأمة - أي العرب - يؤدي إلى زوال السلطان عنهم ولكنه لا يعني زوالهم كأمة، كل هذا يشير إلى أن الدولة ليست شرطاً في تكوين الأمة، بل هي مظهر لوجود عصبية فعالة في شعب أو قبيلة منها.

ونظرة ابن خلدون الشاملة توجب الإشارة إلى أكثر من عامل في تكوين الأمة، فهو يلاحظ ابتداء أثر البيئة الطبيعية في كسب المعاش وفي أسلوبه، وفي الألوان والسمات (أو الصفات) وفي الأخلاق والعوائد، بل ويمتد أثرها إلى الشؤون الدينية^(٣٢). وقد تحدث المسعودي قبله عن أهمية العوامل الجغرافية في التاريخ، ولاحظ أن السمات الطبيعية والإمكانات الفكرية تتأثر بالأوضاع الجغرافية، وأعطاهما الأثر الأول في الشيم والخلق. ولكن ابن خلدون ينتقده بأنه مجرد ناقل لآراء جالينوس ويعقوب الكندي..

ومع أن هذه الفكرة ليست جديدة في الفكر العربي الإسلامي إلا أنها تكتسب شمولاً لدى ابن خلدون وعمقاً في تطبيقها على البدو في نمط معاشهم وفي طباعهم وعوائدهم في نظرتهم إلى السلطة وفي لغتهم ونظرتهم إلى الدين^(٣٣).

ومع أن أثر البيئة الطبيعية يتماثل بالنسبة إلى البدو من عرب وغيرهم، إلا أن التركيز على العرب واضح، لأنهم بدو الجمال وهم أشد بدواة وأبعد نجعة من بدو الماشية، وأعرق^(٣٤). ومع أنه توسع في توضيح نمط حياة البدو وطباعهم ومفاهيمهم، إلا أنه لم يغفل أثر تبدل البيئة الطبيعية في من انتقل منهم إلى التلال

(٣٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ١: المقدمة، ص ١٣٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٤ و ١٠١ - ١٠٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠١ - ١٠٢ و ١٠٤ وما بعدها.

والسهول الخصبة، بل إنه تناول بعناية أثر الاستقرار والتحضر فيهم^(٣٥). وهكذا تبدو أهمية البيئة في طبيعة الأمة وخصائصها.

- ٣ -

ويلاحظ ابن خلدون أن النسب يمكن أن يكون الرابطة الأساسية في تكوين الأمة. وهو يراه كذلك بالنسبة إلى الجيل العرب (البدو). ويذهب إلى «أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم»^(٣٦). فطريقة عيشهم ووجودهم في القفر تمنع من مجيء الآخرين إليهم وتمنع من اختلاط أنسابهم وفسادها، فهي ما تزال بينهم «صريحة محفوظة». ويستشهد على ذلك بأنساب مضر حين كانت بدواً وبعيدة عن أرياف الشام والعراق^(٣٧)، بل إن الوحدة الاجتماعية السياسية لدى البدو، وهي القبيلة، تقوم على ذلك. وهو يعقد فصلاً «في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية، وذلك طبعي لأن النسب قاعدة العصبية والصلة بينهما عضوية، والبدو لا تشتد شوكتهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد»^(٣٨).

ولكن مفهوم النسب عنده (وما يتبعه من عصبية) لا يعني دائماً التدقيق في تناسل المجموعة القبلية من أب واحد، بل قد يحصل تداخل في الأنساب في القبيلة الواحدة، ويبقى الشعور بالقرابة والالتحام بالنسب قائماً.

وهو هنا يكتفي بالشعور بالانتماء الواحد، ويبين أن مثل هذا التداخل في الأنساب يحصل بطرق مختلفة: بالحلف، أو الولاء، أو الالتحاق، أو الادعاء بقرابة، وفي هذه الحالة يكتسب الفرد أو الجماعة النسب الجديد، وتنطبق عليهم الالتزامات القبلية من النصر والقدرة وحمل الديات وسائر الأحوال. وهكذا يتحمل الفرد (أو الجماعة) مسؤوليات النسب وثمرات العصبية الجديدة. وقد يتناسى النسب الأول لهؤلاء الملتحقين بطول الزمن ولا يعرفون إلا بنسبهم الجديد^(٣٩).

وهو في نظره الشاملة يلاحظ أثر البيئة في الأنساب، ففي حين يجدها

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥ و ١٠٩ - ١١٠.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨ و ١١٠.

صریحة عند البدو الرحل قبل الإسلام، يلاحظ أن العرب الذين «كانوا بالتلول وفي معادن الخصب للمراعي والعيش» من حمير وكهلان^(٤٠)، «اختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم، ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما نعرف»، وهو يشير بذلك إلى أهل الأرياف^(٤١).

وبعد هذا يقرر ابن خلدون أن هذه الظاهرة استمرت في الإسلاف فيقول: «وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قومٌ باخرين في الجاهلية والإسلام»^(٤٢). وبذلك يقرر ابن خلدون ما حصل في التاريخ العربي في فترة مبكرة من تداخل في الأنساب لظروف سياسية أو اجتماعية، كما يبدو من كتب الأنساب، ولكن يبقى النسب في هذه الفترة مفهوماً أساسياً عنده، مع التفاته إلى التمييز بين الأنساب الصريحة المحفوظة والأنساب التي تداخلت في فترة ما.

وجاء استقرار العرب في الأمصار (بعد الفتوح) في صدر الإسلام بتطور جديد يثير أهمية الاختلاط كما يثير أهمية المواطن. فقد لاحظ ابن خلدون بنظرة المؤرخ المدقق، مع الاستقرار، تطوراً تجاوز الروابط القبلية التقليدية، فمع بقاء النسب رابطة في الأمصار، تكون تلاحم بينهم يشد بعضهم إلى بعض، وحصل انتماء جديد إلى المواطن حتى عرف أهلها بهذه النسبة الجديدة، «وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم»^(٤٣).

وحين ندرس الأوضاع الجديدة في صدر الإسلام، نلاحظ أن رابطة المصير اتخذت أهمية تجاوزت الروابط القبلية المألوفة، إذ تكون لدى قبائل المصير الواحد شعور بوجود مصالح وروابط مشتركة، هي أوثق من الصلات بين عشائر القبيلة الواحدة الموزعة بين مصريين وأكثر، حتى إن مواقف عشائر قبيلة واحدة من السلطة، كانت تختلف من مصر إلى آخر حسب مصالحها في مصرها^(٤٤). بل إن

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠، ويقول: «اعلم أن من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى نسب آخر بقرابة إليهم، أو حلف أو ولاء، أو لقرار من قومه بجناية أصابها، فيدعي بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعمة والفود وحل الديات وسائر الأحوال، ثم إنه قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به فيخفي».

(٤١) مثل لحم وجذام وغسان وطبي وقضاة وإباد.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ١: المقدمة، ص ١٠٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٠، «وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن، فيقال: جند قنسرين وجند دمشق وجند العواصم، وانتقل ذلك إلى الأندلس، ولم يكن لأطراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم».

الصراع المسلح بين مقاتلة الأمصار (كما في صفين) كان يجري على أساس مواجهة كل قبيلة لأختها في الجانب المقابل.

وابن خلدون لا يلتفت هنا إلى الفوارق بين الأمصار، بل إلى أثر التوطن في مصر واحد في قبائله من حيث التلاحم والانتماء الجديد. ولكن هل يعني هذا أن ابن خلدون اعتبر الوطن عنصراً في تكوين الأمة؟ لا يبدو ذلك. فالبدو مثلاً في تحليله «ليس لهم وطن يرتافون منه ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار إليهم على السواء»^(٤٥). ولكن الاستقرار يفضي إلى تكوين مواطن جديدة للحضر. ومع أنه يلاحظ أثر الظروف الجديدة في المعاش والعوائد، فإنه يتحدث عن «مواطن» لا عن «وطن» بالمعنى العام، وهذه تشكل «علامة زائدة على النسب» في كل مصر، فهي صفة تخصيص ولا تضيفي صفة الشمول^(٤٦).

وإذا بقي النسب أساساً في هذه المرحلة، فهل يستمر كذلك مع تطور المجتمع؟ إن ابن خلدون يضع تحليلاً عاماً يصدق على العرب خاصة. وذلك أن أثر الأنساب يضعف تدريجياً مع التدرج في الحياة الحضرية، فحياة الحضر والاختلاط بالأعاجم خاصة تؤدي بالتدرج إلى اختلاط الأنساب ويتسع ذلك حتى ينتهي إلى وضع تفسد فيه الأنساب بالجملة، فتتلاشى القبائل وتندثر العصبية^(٤٧).

وهكذا يعطي ابن خلدون النسب أهمية في مراحل معينة ولكنه لا يراه رابطة دائمة في جميع الأحوال. وكأنه يقرر هذا النسب رابطة في فترة من حياة العرب، فترة البداوة، ولكنه يختلط في الحواضر بل ويتعرض للجهل والخفاء، كما قال في تاريخه^(٤٨).

وهذا التطور لا يعني فقدان هوية الأمة، بل هي موجودة ولكنها تتطور في أوضاعها وروابطها. وتلاشي القبائل في هذه الحالة هو مرحلة جديدة في تطور

(٤٥) يقول: «وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لحماً لحماً وقرابة قرابة. ويجذب بعضهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله»، انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٥-٣١٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢، وهذا طبعي فهم في حالة ترحل ولا يقفون في غزوهم وفي تغلبهم عند حد، ص ١٠١-١٠٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩-١١٠.

(٤٨) يقول: «ثم ومع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم فسدت الأنساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية فاطرحت ثم تلاشت القبائل ودرثت فدرثت العصبية بدورها وبقي ذلك في البدو كما كان»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٩.

سبقته خطوة أولى هي الاختلاط بين القبائل بعضها ببعض (ثم مع الأعاجم) في الأمصار. وليت ابن خلدون التفت إلى أثر التطور الاجتماعي الاقتصادي، وأثر الإسلام في هذا التحول.

وهذا يدعو إلى النظر إلى رابطة أخرى شاملة للأمة وهي اللغة. ويبدو أن ابن خلدون في دراسته للعرب، يوجه عناية خاصة إلى دور اللغة العربية والتي تتبع الصلة بين الوضع العام للعرب (سياسياً وحضارياً) وبين اللغة العربية. ويتمثل هذا في تناوله لها في تاريخه ومقدمته.

فهو يرجع لفظة (عرب) ابتداءً، إلى اللغة العربية ويقرنها بالإبانة والإفصاح، إذ يقول: «إن العرب لم يزلوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، ولذا سماوا بهذا الاسم، فإنه مشتق من الإبانة لقولهم: أعرب الرجل عما في ضميره إذا أبان عنه»^(٤٩).

وابن خلدون في تصنيفه للعرب إلى طبقات أو أجيال في التاريخ يستند أصلاً إلى اللغة العربية. فهو يتحدث عن الجيل الأول، العرب العاربة (أو البائدة) ليعين أنهم سماوا بذلك لرسوخهم في العروبية، أو لإبداعهم لها^(٥٠). ويقول في مكان آخر: «إن العربية لهم بالأصالة فسموا العاربة لما كانوا أقدم الأمم، فيما يعلم، جيلاً، كانت اللغة العربية لهم بالأصالة وقيل العاربة»^(٥١).

ثم يتحدث عن الجيل الثاني، بعد ذهاب العرب العاربة، ويسميهم العرب المستعربة من اليمنية (من حمير وكهلان وأعقابهم من التبابعة وما إليهم من العرب المستعربة). ويوضح أن قحطان أبا اليمن كلها كان أول من تكلم العربية^(٥٢)، أخذها عن العرب العاربة، فإذا كانت العربية للعرب العاربة أصالة، فهي للمستعربة بالأخذ عن أولئك^(٥٣). وهو مع إشارته إلى قرابة (في النسب) بين العرب العاربة والمستعربة، إلا أنه يرى العربية الأساس في النسبة، إذ يقول: «وإنما سمي أهل هذه الطبقة بهذا الاسم لأن السمات والشعائر العربية لما انتقلت إليهم عن قبلهم اعتبرت الصيرورة

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧ - ٢٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩ و ١٥.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٩، يقول: «وسمي أهل هذا الجيل من العرب العاربة، إنما بمعنى الرساخة في العروبية... أو بمعنى الفاعلة للعروبية والمتبعة لها، بما كانت أولى أجيالها».

(٥٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦ - ٤٧.

(٥٣) يرى المسعودي أن يعرب بن قحطان هو أول من تعرب لغوياً، انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، ص ٧٩ - ٨٠.

بمعنى أنهم صاروا إلى حال لم يكن عليه أهل نسبهم، وهي اللغة العربية التي تكلموا بها». ومع أنه يقرن السمات والخصائص باللغة العربية هنا، فإنه يعتبرها تالية للغة.

ثم يتناول الجيل الثالث من العرب، أولاد إسماعيل، ويسميهـم «العرب التابعة للعرب»^(٥٤)، فيشير إلى خروج إبراهيم إلى الحجاز، وتـخلف ابنه إسماعيل مع هاجر أمه بالحجر قرباناً لله، ومرور رفقة من جرهم بهم «فخالطوهم ونشأ إسماعيل بينهم وربى في أحيائهم وتكلم لغتهم العربية بعد أن كان أبوه أعجمياً». وعظم نسله وكثروا وتكون جيل منفرد «من ربيعة ومضر ومن إليهم من إياد وعك وشعوب نزار وعدنان وسائر ولد إسماعيل، وهم العرب التابعة للعرب»^(٥٥). ثم يوضح الاسم بالاستناد إلى اللغة العربية، فيقول: «ولما لم يكن لهم أثر في إنشاء العروبية كما للعرب العاربة، ولا في لغتها عنهم كما في المستعربة، وكانوا تبعاً لمن تبعهم (لعلها سبقهم، أي المستعربة) في سائر أحوالهم استحقوا التسمية بالعرب التابعة»^(٥٦).

وابن خلدون في تفسيره لعروبة العدنانية يأخذ بمفهوم ورد عند الكتاب ابتداءً بالجاحظ^(٥٧)، وهو بذلك يعبر عن نظرة عربية برزت بعد العصر العباسي الأول، ترى في اللغة أساس العروبة. وهي نظرة إسلامية في الأساس، تجد أصولها في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف^(٥٨)، حيث النسبة إلى العربية، وهي نظرة تخالف النظرة القبلية التي تعتبر النسب الرابطة الأولى كما كانت نظرة القبائل في صدر الإسلام، وقد تراجعت النظرة القبلية واستقرت النظرة الجديدة نتيجة التحولات الاجتماعية والفكرية التي تلت الاستقرار والتطور الحضري ونتيجة رسوخ المفاهيم الإسلامية.

(٥٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦ - ٤٧، «ويقال إنه [قحطان] أول من تكلم بالعربية ومعناه من أهل هذا الجيل الذين هم العرب المستعربة من اليمنية، وإلا فقد كان للعرب جيل آخر وهم العرب العاربة، ومنهم تعلم قحطان تلك اللغة العربية ضرورة.. وكان بنو قحطان هؤلاء معاصرين لإخوانهم من العرب العاربة ومظاهرين لهم على أمورهم».

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٦ و ٣١١.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٥٨) يقول الجاحظ: «وقد جعلوا إسماعيل، وهو ابن أعجميين، عربياً لأن الله تعالى فتح لهاته بالعربية البينة على غير التلقين والترتيب ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتقدير، وسلخ طباعه من طبائع العجم... ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وحمهم على أكرمها وأمكنها وأشرطها وأعلاها.. فكان أحق بذلك النسب وأولى شرف ذلك الحسب»، انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، (١٩٦٤)، ج ١: مناقب الترك، ص ٣١.

ولا يقف ابن خلدون هنا، بل يسمى عرب عصره بالعرب المستعجمة بسبب ما تعرضت له العربية (في التخاطب) من فساد نتيجة الاستقرار والاختلاط وتراجع السلطان العربي فيقول: «ولما كانت لغتهم مستعجمة على اللسان المضري الذي نزل به القرآن، وهو لسان سلفهم، سميناهم لذلك العرب المستعجمة»^(٥٩).

وهكذا تتخذ اللغة العربية عند ابن خلدون دوراً أساسياً ومتصلاً في تكوين العرب، بل هي المقوم الأول. ويلاحظ أن اللغة عنده ليست مفردات وحسب، بل ثقافة ونظرة، إذ يقرن بها الخصائص والسمات^(٦٠).

ولا يقتصر ابن خلدون على ذلك، بل يحاول تتبع الصلة بين مسيرة العرب التاريخية وتطور وضع اللغة العربية. وهذا يثير السؤال: هل كان دور اللغة العربية مرحلياً أم أنها بقيت رابطة دائمة؟

- ٤ -

يلاحظ ابن خلدون أن العربية هي لغة البدو والحضر على السواء ولكن «لغة البدو من العرب... أعرق في العروبة»^(٦١). وهو في دراسته لوضع اللغة العربية يبدأ بأن العرب لهم لغة أصيلة هي لسان مضر، وهي لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ويتابع بنظرة المؤرخ ما حصل للسان العربي بالاستقرار فيرى بعد الفتوح والاستقرار في الأمصار طابعاً للغة (لهجة) كل مصر، إذ يتحدث عن لغات أهل الأمصار «ويقدر أن طبيعة التوطن أو المجموعات القبلية في كل مصر تكسب هذه اللغات صورتها إذ تكون بلغات الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو بعبارة أخرى لغات القبائل الغالبة في كل مصر»^(٦٢). ويبقى مع كل هذا لسان مضر هو لسان الأمصار عامة. وهو رأي سبق إليه الجاحظ.

ويلاحظ ابن خلدون نقطة أساسية، هي ارتباط العربية بالإسلام ارتباطاً محورياً. فيبدأ ببيان أثر الإسلام في انتشار العربية. فالدين إنما يؤخذ من الشريعة،

(٥٩) جاء في الحديث، «أبها الناس إن الرب واحد والأب واحد، وليست العربية بأحدكم من أب وأم، وإنما العربية للسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي»، انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، التاريخ الكبير، هذب ورتبه عبد القادر بدران، ص ١٨٩ - ٢٧٦، وابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦.

(٦٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٦١) المصدر نفسه، ج ١: المقدمة، ص ٣١٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١١٨.

«وهي بلسان العرب لما أن النبي (ﷺ) عربي»، ودخول الدين يوجب تعلمها
«فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها»، وهذا يعني
انتشار العربية بانتشار الإسلام.

ويشير إلى الترابط بين الإسلام والعروبة من جهة ثانية، إذ يبين أن العربية
لسان العرب، هم القائمون بالدولة الإسلامية، وهكذا أكد سيادة العربية. يقول:
«فلما هجر الدين اللغات الأعجمية، وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية
عربياً، هجرت كلها (أي اللغات) في جميع ممالكها لأن الناس تبع للسلطان وعلى
دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب»^(٦٣). ونتج
من ذلك أن «هجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار
اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أقطارهم». وهذا تحليل سليم
في الأساس وإن كان لا يخلو من تبسيط، وهو يصدق على الأقطار الإسلامية
حتى القرن الرابع الهجري، إذ كانت العربية لغة العلم والثقافة لجميع شعوب
دار الإسلام.

ثم يلاحظ ابن خلدون ظهور عوامل سلبية بالنسبة إلى سلامة اللغة
وانتشارها. فهو يحلل أثر التحضر والاختلاط بالأعاجم في فساد العربية ويتتبع
ذلك تاريخياً. وهذا ينصرف إلى لغة التخاطب أصلاً، حتى ظهر ما يسميه «لساناً
حضرياً» في الأمصار كافة. وهي ظاهرة تكونت بعد فترة طويلة فقد بدت
بوادرها الأولى في صدر الإسلام في حركات الأعراب، وأدت إلى وضع علم
النحو أو صناعة العربية^(٦٤)، وبانت أولياتها البسيطة في لغات الأمصار، ثم
تعرضت أحكامها للفساد تدريجياً بالاختلاط المتصل بالأعاجم - البربر في أفريقية
والمغرب، وفارس والترك في المشرق، وعجم الجلالقة والإفرنج في الأندلس.
وصار لأهل هذه الأقاليم «لغة أخرى تخالف لغة مضر، ويخالف بعضها بعضاً
وكأنها لغة أخرى»^(٦٥).

وناحية ثانية، هي أن العربية أخذت بالتراجع في فترة تدهور السلطان العربي
وغلبة الأعاجم. ولعل ابن خلدون لاحظ قيام الفارسية الجديدة في الكتابة في
المشرق (في القرن الرابع الهجري) بظهور الإمارات الفارسية، كما لاحظ أن

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٨٨ - ٤٨٩.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٩١.

لغات الشعوب الأخرى بدأت تؤثر في الحياة العامة أيام سيطرة البويهيين والسلاجقة في المشرق وزناتة والبربر في المغرب، فأدى ذلك إلى فساد اللسان العربي «وكاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة، وصار ذلك مرجحاً لبقاء العربية»، وحين وقع الغزو المغولي، وهؤلاء غير مسلمين، زال «المرجح» و«فسدت اللغة العربية على الإطلاق ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد العجم»^(٦٦). وهذا تحليل منطقي، وإن احتاج إلى تعديل لأن العربية بدأت تتراجع في بلاد العجم وخراسان منذ القرن الرابع الهجري حين بدأ استعمال الفارسية في الكتابة والشعر، وهو أول انشطار لغوي في الثقافة الإسلامية، ازداد اتساعاً مع الأيام، لذا لم يتغير الوضع بعد إسلام المغول. ولكن رأي ابن خلدون سليم في تأكيد الصلة بين الإسلام والعروبة.

واللغات، في رأي ابن خلدون، متوارثة، فبقيت لغة الأعقاب على حياء لغة الآباء، وإن فسدت أحكامها بالمخالطة شيئاً فشيئاً^(٦٧) وهو يقصد باللغات، لغات التخاطب أو اللهجات^(٦٨)، ويرى الفساد في الملكة والمفردات من جهة وفي الإعراب من جهة أخرى. ولكنه بعد هذا يقرر «أن لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان المضري قد فسدت ملكته وتغير إعرابه»^(٦٩). بل إنه يرفض «خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب، القاصرة مداركهم عن التحقيق حين يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت وإن اللسان فسد اعتباراً بما وقع في آخر الكلام من فساد الأعراب الذين يتدارسون». ويقرر أن البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد^(٧٠). كما يبدى جرأة واضحة في الإشارة إلى مكان تلافي اللحن بطريقة تتجاوز الحركات الإعرابية قائلاً: «ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرنا في أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمر أخرى موجودة فيه فتكون لها قوانين»^(٧١) ولكنه لم يذهب أبعد من ذلك.

هكذا يتابع ابن خلدون تاريخ العربية في توسعها وتقلصها، وفي تعرضها

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣١٧-٣١٨.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٨٨.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٩١.

للعجمة وفساد الملكة. وهذا يصدق على لغة الخطاب التي صارت لغات أو لهجات، نتيجة تباين بعض المصطلحات وارتباك الإعراب. ومع هذا فاللغة العربية سائدة، إذ يقرر أن لغات الأمصار كلها في زمنه عربية، ويرى أن لسان مضر أو العربية الفصحى ما يزال محفوظاً بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. كما أن البلاغة ما تزال ديدن العرب.

بعد هذا العرض السريع لآراء ابن خلدون في الأمة (العربية)، يتبين أن نظريته ليست راكمية، بل تتصل بالحركة التاريخية للعرب، ابتداءً بالبداوة وامتداداً إلى الاستقرار والحضارة، وبخاصة في إطار الإسلام وقيام الدولة الإسلامية وانحداها.

وقد سبق ابن خلدون في كثير مما أورد من آراء. ففكرة انقسام البشر إلى أمم، ومنها الأمة العربية، معروفة قبله توسع فيها المسعودي. وتكوين الأمة العربية من شعوب وقبائل، وطبقاتها أو أجيالها في التاريخ فكرة سبق إليها النسابون والمؤرخون. وتأكيد العربية واعتبارها أساس النسبة إلى العرب فكرة بدأت بالإسلام واستقرت منذ القرن الثالث الهجري. كما أشار البعض إلى أثر الاستقرار والتحضر في ظهور لغات (أو لهجات) محلية قبله.

ولكن ابن خلدون، الذي استوعب التراث العربي الإسلامي، تميز بنظريته التاريخية الشاملة، ولذا نظر إلى مقومات الأمة العربية أو روابطها في إطار الحركة التاريخية، فلم يقرر مقومات واحدة ثابتة لها، بل درس هذه الروابط وتبعها تاريخياً ليتبين الثابت والمتغير. وتبدو النسبية واضحة حين يعتبر روابط الأمة العربية النسب مرة والنسب والعوائد والخصائص أخرى، فالحالة الأولى تشير إلى مرحلة البداوة، والحالة الثانية تصدق على مرحلة الاستقرار في صدر الإسلام، ثم أتى إلى دور العربية، فأكد ارتباط العروبة بالإسلام، ورأى في العربية (لغة وثقافة) رابطة تاريخية عبر العصور.

الفصل التاسع

كتابة التاريخ عند العرب:
الفكرة والمنهج^(*)

(*) في الأصل محاضرة أُلقيت ضمن الموسم الثقافي الخامس لجمع اللغة العربية الأردني (عمّان) ١٩٨٧.

يقول المسعودي: «إذ كان كل علم فمن الأخبار يستخرج، وكل حكمة منها تستنبط، والفقه منها يستشار، والفصاحة منها تستفاد، وأصحاب القياس عليها يبنون، وأهل المقالات بها يحتجون، ومعرفة الناس منها تؤخذ، وأمثال الحكماء فيها توجد، ومكارم الأخلاق منها تقتبس، وآداب سياسية الملك والحرب فمنها تلتبس»^(١).

هذا الشمول الذي يعطيه المسعودي لدور التاريخ توازيه ظاهرة بارزة هي هذا الإنتاج الواسع في التأليف التاريخي إلى حدّ يتعذر أن نجد ما يوازيه لدى أمة أخرى. فهل هو نتاج ثقافي خصب فحسب، أم أنه في الواقع تعبير عن الشعور بأهمية الرسالة الإسلامية وبدور حملتها في التاريخ؟

لننظر إلى كتابة التاريخ ونبدأ بفرضية تفيد أن المؤرخ الآن هو من يدرّس التاريخ ويكتب فيه ويُعترف به كذلك. ويمكن أن يُعدّ لذلك بالتعليم والتدريب والميل، وقد يتكوّن من خلال اهتماماته وإنجازاته دون إعداد خاص. هذا الوضع ناشئ عن التراث التاريخي من جهة، وعن أثر الثقافة والآراء الحديثة من جهة أخرى.

وللعرب تراث عريق في كتابة التاريخ، فقد بدأت دراسة التاريخ وكتابته منذ القرن الأول للهجرة، ومرت بفترة تكوين استمرت ثلاثة قرون أو أربعة، وضعت فيها الخطوط والمفاهيم الأساسية في كتابة التاريخ، ولكن القرون التالية شهدت إضافات هامة.

بدأت دراسة التاريخ وكتابته وتطورت كجزء أساسي من الثقافة العربية

(١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبعة برييه دي مينار وبافيه دي كرتاي، ٩ مج (باريس: [د. ن.]، ١٨٦١ - ١٨٧٦)، مج ٣، ص ١٣٥ - ١٣٦، وطُبع أيضاً في (طهران: الأوفست، ١٩٧٠).

الإسلامية. وكانت وثيقة الصلة بدراسة الحديث وروايته من جهة، وباهتمامات العرب الأدبية من جهة أخرى. ولم يكن هناك إعداد خاص للمشتغلين في دراسة التاريخ وكتابته.

وهناك دوافع متعددة لكتابة التاريخ، في مقدمتها دراسة السيرة النبوية، ثم متابعة نشأة الأمة الإسلامية وتطورها، والحاجات الإدارية والاجتماعية، وضرورات دراسة الحديث والفقه، وأخبار أعلام الأمة بدءاً بالصحابة والتابعين. ولا يخفى أن الأحداث الكبرى التي مرت بها الأمة، مثل الردة والفتوح ومشكلة الخلافة وظهور الأحزاب والحروب الأهلية، كان لها أثرها الواضح.

ويلاحظ أن الدراسات التاريخية نشأت وتطورت ابتداءً في مراكز المعارضة السياسية مثل العراق والحجاز، ولذا فإنها تنطلق من فكرة مسؤولية الناس، وبخاصة الحكام، عن أعمالهم، هذا في حين إن السلطة (بدءاً بالأمويين) كانت تركز على فكرة الجبر. لذا فإن حرية الإدارة والمسؤولية كانت هي الغالبة في كتابات المؤرخين الأولين، أما فكرة الجبر فإنها قويت في ما بعد، حين صار الحكم مطلقاً.

وهناك أفكار ومفاهيم أخرى تتمثل في كتابة التاريخ، فبعض الناس ينظر إلى التاريخ في إطار المشيئة الإلهية. ولا يعني ذلك بالضرورة تأكيد القضاء والقدر بل قد يكون العكس هو الصواب أي تأكيد مسؤولية البشر عن أعمالهم والاعتبار بالماضي للإفادة في المسيرة المقبلة.

ويعرض التاريخ أحياناً على أنه تعبير عن دور الأشراف، وجهودهم. وربما كان أساس فكرة الشرف ابتداءً شرف النسب وشرف العمل في الإسلام. ثم شمل التعبير كلاً من كان له دور في الحياة العامة بجوانبها المختلفة في المجتمع الإسلامي. والأشراف بهذا المعنى حملوا راية الإسلام ونظموا الدولة وكانوا عماد الثقافة.

وقد يمثل التاريخ الصراع بين الفضيلة والشر. وهذا يعطي التاريخ معنى أخلاقياً، ويؤكد أنه يبين السبيل ويعطي معنى للقيم في الأعمال والسلوك (مسكويه).

وتقدم لنا كتابة التاريخ أحياناً تفسيراً اجتماعياً وثقافياً للمسيرة التاريخية كما حاول المسعودي.

ثم جاء ابن خلدون (القرن الثامن/الرابع عشر) ليقدم تحليلاً لقيام ونمو وانحدار المجتمعات، ليفضي إلى وضع نموذج لقيام الدول وازدهارها وانهارها^(٢).

أما أسلوب الكتابة أو المنهج، فقد ارتفع عن النهج القصصي بالتأثر بأسلوب رواية الحديث ونقده، ومن هنا تكون الأهمية الخاصة لمعرفة الرواة ومصادر المعلومات وللسلسلة الإسناد، دون إغفال محتوى الرواية.

يلاحظ في المنهج أن المؤرخين الأولين كانوا يذكرون مصادر رواياتهم. ومع توسع المؤلفات وتعددتها في القرن الثالث صار الأخذ من مؤلف سابق يقتصر أحياناً على الإشارة إلى المؤلف دون تكرار إسناده إلا في حالات الضرورة.

ويبدو أن التأكيد في الكتابة كان على الراوي أو المؤرخ لا على المكتوب، نرى ذلك في الأخبار، وبصورة أدق وأشمل في رواية الحديث. وهذا من خصائص الثقافة العربية الإسلامية عامة، (إذ إن المهم هو الراوي أو المؤرخ قبل النص/المتن). ولم يكن يذكر اسم الكتاب في فترة التكوين، بل يكتفى بذكر المؤرخ (المصدر)، كما هو واضح في الطبري والبلاذري مثلاً.

وفي فترات تالية تأتي الإشارة إلى المؤلف، وفي حالات قليلة إلى المؤلف والكتاب^(٣).

وقد يورد المؤرخ أهم مصادره التي أخذ عنها في مطلع تاريخه، وبخاصة في الفترات السابقة لعصره كما فعل ابن عذاري المراكشي^(٤)، وابن الأثير^(٥).

(٢) انظر: فرانتز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣).

(٣) H. A. R. Gibb, «Tarikh», in: *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1938), supplement.

شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام، ٤ مج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ - ١٩٧٩)؛ جوزيف هوروفنس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجمة حسين نصار ومصطفى الباي الحلبي (القاهرة: الباي، ١٩٤٩)؛ عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠)؛ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London: George Allen and Unwin, 1957), and Tarif Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'udi* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975).

(٤) شمس الدين أبي المظفر يوسف بن قزاوغلي سبط بن الجوزي، السفر الأول من مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥)، ص ٥٢٩ و ٥٣٦.

(٥) ابن عذاري المراكشي، المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. كولان وأ. ليفي برونفيسال، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ص ٢ - ٢٩٤، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره، ج ١، ص ٢ - ٤.

وذهب بعض المؤرخين إلى تصدير كتبهم بقائمة فيها إشارة إلى عدد من الكتب التي تعني بمواضيع الكتاب كما في التنوخي^(٦) والمسعودي^(٧)، وقد يبدي المؤلف رأيه في بعضها.

وقد يتوسع المؤرخ في مصادر معلوماته فيأخذ من أصناف عدة ينص عليها. فالمقريري في خطه يبين أنه سلك ثلاثة أنحاء هي: «النقل من الكتب المصنفة في العلوم، والرواية عمن أدركت من مشيخة العلم وجلة الناس، والمشاهدة لما عاينته ورأيت»^(٨). ويبين ياقوت أنه أخذ من الكتب المؤلفة قبله ومن أفواه الرواة ومن مشاهداته الشخصية^(٩). وما دام التاريخ يؤخذ من رواة سابقين فإن تأكيد العدالة والثقة هو الأساس. ولكن الاهتمام بالأخبار المعاصرة أدى إلى أن يكون للمشاهدة والعيان أهميتها في رواية الأخبار، كما يتبين في كتاب الأوراق للصولي، فإنه كما قال المسعودي: «ذكر غرائب لم تقع إلى غيره وأشياء انفرد بها لأنه شاهدها بنفسه»^(١٠). ويشني السخاوي على الكتاب «لأن مؤلفه كان شاهد عيان لكثير من الحوادث التي يأتي على ذكرها مصنفه هذا»^(١١). إلا أن المؤرخين كانوا يفيدون أحياناً من الوثائق المكتوبة فأوردوا الكثير منها في مؤلفاتهم.

والتوثيق مهم في كتابة التاريخ. فهذا تاج الدين السبكي (ت ٧٧١) ينصح المؤرخين بذكر المصادر: «وأن يسمى المنقول عنه». وكان المؤرخون يؤكدون الأمانة والدقة في النقل. يبين السبكي (الابن) أنه يشترط في المؤرخ الصدق، وإذا نقل يعتمد اللفظ دون المعنى، وأن لا يكون ذلك الذي نقله أخذه في المذاكرة وكتبه

(٦) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشالجي، ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٧٥ - ١٩٧٨)، مج ١، ص ٥٢ - ٥٤.

(٧) استعرض المسعودي عدداً من كتب التاريخ والأخبار وأبدى رأيه في بعضها، انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ١، ص ١٠ - ٢١.

(٨) أبو العباس أحمد بن علي المقريري، الخطط المقريرية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ٢ ج (بلاق: مكتبة المني بالأوفست، ١٢٧٠)، ج ١، ص ٤.

(٩) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٧٩ - ١٩٨٤)، ج ١، ص ١١ - ١٢.

(١٠) المسعودي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦ - ١٧، وانظر: محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣ هـ. من كتاب الأوراق، تحقيق ج. هيورث دن (القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥)، ص ١٨.

(١١) روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ص ٥٥١.

بعد ذلك»^(١٢)، كما يفترض في المؤرخ «العدالة مع الضبط»، فالمؤرخ إما أن يكون مجرداً من الهوى، وهو عزيز، وأما أن يكون عنده من العدل ما يغلب به هواه ويسلك طريق الإنصاف»^(١٣). ويذكر ياقوت: «أنه ينسب ما نقله إلى صاحبه ويحيل عليه»^(١٤).

ويقول المقرئ في خطته: «فأما النقل من رواية العلماء التي صنفوها في أنواع العلوم، فإني أعزو كل نقل إلى الكتاب الذي نقلته منه لأخلص من عهده وأبرأ من جريرته». أما بالنسبة إلى الروايات عمن أدرك من المشايخ فالمقرئ يقول: «إني في الغالب والأكثر أصرح باسم من حدثني إلا أن لا يحتاج إلى تعيينه، أو أكون قد أنسيته وقلما يتفق ذلك»^(١٥).

وقد يضطر المؤرخ إلى الكتابة من الذاكرة. والدقة هنا توجب الإشارة. فهذا الصولي يقول في ذكرياته عن الخليفة الراضي: «وما حكيت من ألفاظه التي مرت وما أحكيه من كلامه بعد، فهو كما أحكيه أو شبهه أو مقارب، إذ كنت لا أقدر على أن أحفظ لفظه على حروفه، وأن أحفظ معناه»^(١٦).

ويلاحظ أن الروايات التاريخية تدخل في باب العلم، وهذا حقل غير حقل الرأي، ولذا فقد يورد المؤرخ ما ينكر أو ما يراه ضعيفاً. يبين الطبري أنه اعتمد في ذكر الوقائع على ما يروي من الأخبار والآثار مسندة إلى رواها، وأن معرفة الأخبار لا تأتي عن الإدراك بحجج العقول أو الاستنباط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل، ولذا فهو يورد الأخبار كما نقلت إليه، وإن يكن فيها ما يُستنكر، فذلك بسبب

(١٢) أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد اللكنوي، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، تحقيق وتعليق عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٦٨)، ص ٧١-٧٢، وانظر: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق هلموت ريتز (بيروت: [د.ن.]، ١٩٨١)، ص ٤٦، وروزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ص ٥٠٠، ويقول السخاوي: «وأما شرط المعنى به فالعدالة مع الضبط التام الناشئ عن مزيد الإتيان والتحري»، ص ٤٨٢.

(١٣) الصفدي، كتاب الوافي بالوفيات، ج ١، ص ٤٦.

(١٤) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ١، ص ١١-١٢، وأحمد فريد الرفاعي، معجم الأدباء، ٢٠ (القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، ١٩٣٦-١٩٣٨)، ج ١، ص ٤٩، يقول ياقوت الحموي: «أثبت مواضع نقل ومواطن أخذ من كتب العلماء المعول عليهم في الشأن والمرجع في صحة النقل إليهم».

(١٥) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظع والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ١، ص ٤.

(١٦) الصولي، أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣ هـ. من كتاب الأوراق، ص ١٨.

الرواة^(١٧). ولعل ياقوت توسع أكثر في توضيح ذلك، فهو يقول: «لقد ذكرت أشياء كثيرة تأبأها العقول لبعدها عن العادات المألوفة وتنافرهما عن المشاهدات المعروفة. وأنا مرتاب بها نافر عنها متبرئ إلى قارئها من صحتها لأنني كتبها حرصاً على إحراز الفوائد. . لأنني نقلتها كما وجدتها، فأنا صادق في إيرادها كما أوردتها لتعرف ما قيل في ذلك حقاً كان أو باطلاً». ثم يبرر وجهته بقوله: «إن أئمة الحفاظ الذين هم القدوة في كل زمن وعليهم الاعتماد في فرائض الشرع والسنن لم يشترط أكثرهم في مسنده إيراد الصحيح دون السقيم. . ولم يخرجهم ذلك من أن يعدوا في أهل الصدق. . إنهم أوردوا ما سمعوه كما وعوه، وإنما يسمى كذاباً إذا وضع حديثاً أو حدث عمن لم يسمع منه أو روى عمن لم يرو عنه. فأما من روى ما سمع كما سمع فهو من الصادقين والعهدة على من رواه عنه» ثم يضيف «إلا أن يكون من أهل الاجتهاد فله أن يرويه ثم يزيغه»^(١٨).

ويحاول الجاحظ أن يبين كيف يدرك العلم بغائب، ويذكرها وجوهاً ثلاثة - فمنها سبيل العلم به الأخبار المتواترة المستفيضة في الناس، وهذه تصدق، أو أخبار نقلها قوم، وهم «في تفاوت أحوالهم وتباعدهم» لا يمكن في مثله التواطؤ، وفي هذه الحالة يمتنع الكذب. وقد يأتي الخبر عن الرجل والرجلين مما يمكن أن يصدق أو يكذب، والتقدير هنا يكون «بحسن الظن بالمخبر والثقة بعدالته»^(١٩).

ويركز العيني «أحد الرؤوس من المؤرخين» الحال بقوله: «وأما الذي يكتب التاريخ في زماننا هذا فإن كان نقله من مشاهدة وعيان وأخبار ثقات فلا بأس بذلك»^(٢٠).

- ٢ -

ولم يكن إيراد الروايات يعني التسليم بما جاء فيها، أو غياب النقد كما هو مفهوم، بل إن مقاييس النقد عديدة. ويتمثل النقد في تقدير الثقة والدقة بمصادر الروايات، وفي نقد الطريقة/ الطرق التي جاءت بها الروايات، وفي تقييم المحتوى

(١٧) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠)، ص ٧-٨.

(١٨) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ١، ص ١٢-١٣.

(١٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة:

مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ١: رسالة المعاش والمعاد، ص ١١٩-١٢٠.

(٢٠) روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ص ٤٦٦-٤٦٧.

(المتن)، وفي تفضيل رواية والشك بأخرى، وفي الانتقاء أو الأخذ بروايات وإغفال غيرها، وهذا يرد حتى حين يعطي المؤرخ عدة روايات عن الحدث الواحد.

كل هذا يعني أن المؤرخ عادة يترك للقارئ الوصول إلى النتائج التي يراها، مكتفياً بإيراد المعلومات، ليضع القارئ في الصورة وليتجنب الاتهام بالهوى. ولكن بعض المؤرخين حاولوا تحليل الروايات وتفسير الأحداث (كما يبدو لدى سيف في أخبار الفتنة، ولدى المسعودي في مروجه ومسكويه في تجاربه والمقرئزي في إغاثة الأمة).

وكثيراً ما قيل: إن التاريخ العربي الإسلامي سجل الملوك والرؤساء، وأنه في خدمة السلطان، وأن الشعوب أهملت. وهذا رأي يحتاج إلى إعادة نظر، وقد يكون أدق لو قلنا إن المؤرخ ابن عصره، وإنه يُعنى بما يمثل اهتمامات العصر.

وعند النظر في أصول التاريخ العربي الإسلامي نرى أن الإخباريين، وهم المؤرخون الأولون في الكوفة والبصرة، عنوا بالأحداث التي تهم القبائل العراقية أكثر مما عنوا بشؤون الخلفاء.

أما أصحاب المغازي في المدينة، فقد عنوا، إضافة إلى السيرة، بشؤون الجماعة الإسلامية بالدرجة الأولى. وإلى جانب ذلك، نجد كتب الطبقات الأولى تعنى بالصحابة والتابعين وبرواة الحديث. (ولا ننسى - قبل ذلك - أن الكتابة التاريخية بدأت في صفوف المعارضة).

وتحوي كتب الأنساب، بما فيها أنساب الأشراف للبلاذري، إشارات إلى من لهم ذكر في الحياة العامة من شاعر أو كاتب أو داعٍ أو قاضٍ إضافة إلى الأمراء والقادة.

وقد نشير إلى مؤرخي القرن الثالث والرابع (فترة التكوين) لنرى من ابتعد عن كل عمل حكومي (الطبري)، ومن كتب بعيداً عن السلطة (المسعودي)، ومن عاش في فاقة كالبلاذري، وهو رغم صلته بالخلفاء، خصص جل كتابه للقبائل وللأمويين، هذا إلى من لا نعرف اسمه وكتب بما لا يرضي السلطة - مثل صاحب الإمامة والسياسة ومؤلف أخبار العباس وولده.

وقد يكون أسلوب تعاملنا مع مصادرنا هذه وراء هذه الصورة. ففي الطبري والبلاذري مثلاً توسع في تاريخ الأمصار أكثر من المركز، وفيهما معلومات واسعة عن القبائل ودورها في الحياة العامة، وكلاهما يتحدث بإسهاب عن الثورات

والحركات الاجتماعية. وفي البلاذري معلومات واسعة عن الحياة الاقتصادية، لا تكاد تبارى.

وبعد هذا يحسن أن نرى إطار التاريخ كما رسمه المعاصرون. فالتاريخ عند العرب لا يقتصر على الحوليات وعلى تاريخ الدول أو الأسر الحاكمة، ذلك أن كتب التراجم والطبقات بأصنافها هي في نظرهم كتب تاريخ. وهذا واضح عند المسعودي في مروج الذهب، إذ يقول: «ولم نعرض لذكر تواريخ أصحاب الحديث ومعرفة أسماء الرجال، أعصارهم وطبقاتهم... إذ كنا قد أتينا على جميع تسمية أهل الأعصار من حملة الآثار، ونقلة السير والأخبار، وطبقات أهل العلم، من عصر الصحابة، ثم من تلاهم من التابعين وأهل كل عصر على اختلاف أنواعهم وتنازعهم في آرائهم، من فقهاء أهل الأمصار وغيرهم من أهل الآراء والنحل والمذاهب والجدل إلى سنة ٣٣٢هـ في كتابنا... أخبار الزمان وفي الكتاب الأوسط»^(٢١).

وإذا كانت البدايات في التراجم تتصل بالحديث ورواته، فإن حقلها اتسع كثيراً ليشمل تراجم كل فئة، أو مهنة أو علم، مثل طبقات الصوفية، والشافعية والحنفية والحنابلة والقراء والفقهاء والكتاب والقضاة والأدباء والشعراء وغيرهم.

وجاءت تواريخ المدن لتعرف ابتداء بمن نزلها من محدثين مثل تاريخ واسط لبحشل ولتتسع فتترجم لمن أقام بها من خلفاء وأمراء وعلماء وفقهاء وأدباء، وتجاوزت كتب التراجم ذلك في بعض الحالات. فمثلاً توسع الصفدي في تراجمه ليشمل - إضافة إلى الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين والملوك والأمراء - القضاة والعمال والوزراء والقراء والمحدثين والفقهاء والمشايع والعلماء والصلحاء وأرباب العرفان والأولياء والنحاة والأدباء والكتاب والشعراء والأطباء والحكماء والألباء والعقلاء وأصحاب النحل والبدع والآراء وأعيان كل فن اشتهر.

وتتسع كتب التراجم والأخبار لتشمل كل فئات الأمة وأصنافها. فنجد الأخبار مثلاً عن المعلمين (الجاحظ)، وعن الأذكياء (ابن الجوزي)، بل وأخبار فئات لا تحظر ببال مثل «أخبار الحمقى والمغفلين» (ابن الجوزي)، و«أخبار البرصان والعرجان» (الجاحظ). وإذا كانت هذه الأخبار تتصل بفئة أو أخرى، فإننا نرى شمولاً واسعاً في كتاب مثل نشوار المحاضرة (أو جامع التواريخ) للتتوخي ليتناول مختلف الفئات، مثل «الأجواد والبخلاء والأشراف والظرفاء

(٢١) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ١، ص ١ - ٧.

والتكلمين والعلماء.. وأهل الآراء والأهواء، واللغويين والنحاة والشهود والقضاة.. والجواسيس والمتخبرين والوراقين والعلمين.. والبناء والمزارعين، وأرباب الخراج والأرضين والأكررة والفلاحين والوعاظين والقصاص وأهل الصوامع والخلوات.. والأئمة والمؤذنين، والأغبياء والمتخلفين والشطار والمتقين وقطاع الطرق والمتلصصين وأهل الجسارة والعيارين والطفيلية والمتطرحين والمغنيات والمغنين والمفكرين والموسوسين، والمشعبذين والمحتالين، والأطباء والمنجمين والكحاليين والفصادين، وأصحاب الزجر والزراقين، والمعسرين والشحاذين، وأهل المهن والصناعات.. والتجار والأغنياء. والفواضل من النساء وحرايرهن والإماء وسكان المدن والوبر والبدو والحضر»^(٢٢).

ومن ناحية ثانية، فإن حقل التاريخ يتداخل مع حقول أخرى. ففي كتب الحديث أبواب عن المغازي مثلاً، وفي كتب الأدب أخبار تاريخية واسعة كما نرى في كتاب الأغاني^(٢٣). وفي كتب الفقه مواد تاريخية مهمة، بل إن أغنى المصادر عن نظام الضرائب هي كتب الفقه والخراج.

وهذا يعني أن حقل التاريخ يتجاوز أعمال المؤرخين إلى أعمال الفقهاء والمحدثين وأصحاب تواريخ الأدب، وكل منها له وجهته وجهده، وهذا يجعل الكتابة التاريخية شاملة.

ولعل الإشارات إلى فوائد التاريخ تؤكد سعة نطاقه. فبعض الناس يؤكد فائدته لأصحاب السلطة والتدبير. يقول مسكويه: «وكان شرطنا في أول الكتاب ألا نثبت من الأخبار إلّا ما فيه تدبير نافع في المستقبل، أو حيلة في حرب أو غيرها، ليكون معتبراً وأدباً لمن يستأنف من الأمر مثله.. ولأجل ذلك تركنا مغازي الرسول.. لأنها كلها توفيق الله.. ولا تجربة في هذا، ولا تستفاد منه حيلة ولا تدبير بشري»^(٢٤).

(٢٢) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، (أو جامع التواريخ)، تحقيق عبود الشالجي، ٨ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٧١-١٩٧٣)، ص ١-٧.

(٢٣) يقول الأصفهاني، في كتاب الأغاني: «إن القارئ إذا تأمل ما فيه من الفقر ونحوها لم يزل متقلّباً بها من فائدة إلى مثلها ومتصرفاً فيها بين جد وهزل وآثار وأخبار وسير وأشعار متصلة بأيام العرب المشهورة وأخبارها الماثورة قصص الملوك في الجاهلية والخلفاء في الإسلام». انظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني (القاهرة: الساسي، [د.ت.ل.])، ج ١، ص ١٤.

(٢٤) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تحارب الأمم، تحقيق دي خوية، ٦ مج (لیدن: مطبعة بريل، ١٩٠٩)، ص ٣٠.

وابن الأثير يرى فيه عبرة للملوك بالسير الماضية ومجال تجربة نتيجة المعرفة بالحوادث وعواقبها، خاصة «وأنه لا يحدث أمر إلا وقد تقدم هو أو نظيره، فيزداد عقله ويصبح لأن يقتدي به أهلاً»^(٢٥).

ولكن المسعودي بنظرته الحضارية يجعل التاريخ شاملاً في اهتمامه وفائدته، فمنه يستخرج كل علم وحكمة وفي نطاقه تكون الفقه وتحرك أصحاب القياس والمقالات، وإليه تستند المعرفة، ومنه تقتبس مكارم الأخلاق. وفيه أيضاً تلمس آداب سياسة الملك والحروب^(٢٦).

- ٣ -

ويتبين شمول التاريخ بوضوح عند السخاوي، إذ إنه عظيم الغناء ظاهر المنفعة للإنسان في «أمر معاده ودينه وسريره في اعتقاده» من جهة، وفي «ما يصلح به أمر معاملاته ومعاشه الدنيوي» من جهة أخرى. هذا إلى ما فيه من نفع في أساليب الحكم والإدارة وتدبير الجيوش بحيث «يكون من عرفه كمن عاش الدهر كله وجرب الأمور بأسرها». هذا إلى «ما يقع من ذكر ذوي المروءات الأجواد والمتصفين بالوفاء ومحاسن الأخلاق والمعروفين بالشجاعة والفروسية، وأنه أيضاً جم الفوائد كثير النفع لذوي الهمم العالية والقرائح الصافية»^(٢٧).

كل هذا يؤكد شمول التاريخ للناس كافة.

- كانت الفترة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر فترة انحطاط ثقافي ضعفت فيها الكتابة التاريخية واقتصرت على تسجيل المعلومات دون فكرة تاريخية ودون منهج. وجاءت في الغالب في نطاق التراجم لبلد أو أكثر ومنها ما يقتصر على قرن، إضافة إلى تواريخ أسر محلية. وإن وجد تاريخ عام فهو يعطي خلاصات من مصادر سابقة. ولكن بعض التواريخ المحلية تعطي معلومات مفيدة عن فترة مؤلفيها. وتتبع هذه المؤلفات عادة طريقة السرد وتقل فيها الإشارة إلى المصادر.

(٢٥) ابن الأثير، تاريخ الكامل وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره، ج ١، ص ٧.

(٢٦) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٢٧) شمس الدين محمد بن عبد الله السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تحقيق وتعليق فرانز

روزنتال، إشراف صالح أحمد العلي، ص ٤٠٠ - ٤٠١.

ومع بدايات التنبه الحديث تجدد الاهتمام بالكتابة التاريخية، وبعد الاتصال بالثقافة الغربية صار للآراء والمناهج الغربية وبالتدريج أثر كتابة التاريخ. كما تعرف الكتاب على التراث التاريخي العربي بصورة أفضل وأشمل وبدأت كتابة التاريخ الحديثة بالظهور.

ويمكن على العموم ملاحظة اتجاهين في كتابة التاريخ. اتجاه يتأثر بالدرجة الأولى بتراث الكتابة التاريخية، دون أن يوازيها (في المنهج والفكرة).

واتجاه أقرب للتأثر بالمناهج والمفاهيم الحديثة. ويتداخل الاتجاهان نتيجة تعرض الكتاب في التاريخ بدرجات متفاوتة لتأثير التطورات الثقافية.

لقد كان القرن الأخير هو الفترة التي بدأت فيها الكتابة الحديثة في التاريخ لتتخذ بعدئذ اتجاهاتها الحالية. ومع ذلك فإن الكتابة وفق الأساليب الموروثة والكتابة الحديثة ما تزال تُرى في الكتابة التاريخية.

ويلاحظ أن الكتابة التاريخية حتى الثلاثينيات من القرن العشرين كانت في الغالب لكتاب لم يتدربوا في التاريخ، من محامين وصحافيين وعسكريين وأدباء وفقهاء. وفي نتاج البعض إغناء للكتابة التاريخية.

ويمكن القول إن كتابة التاريخ بأساليب ومناهج حديثة إنما اتضحت بعد العقود الأولى من هذا القرن.

والتاريخ عند العرب موضوع حي، فهو يشكل جانباً هاماً من ثقافتهم العامة بمفهومها الواسع، وهو وثيق الصلة ببعض مفاهيمهم واعتقاداتهم. لذا فنظرة العرب إلى تاريخهم مهمة لفهم الكتابة التاريخية الحديثة، وهي نظرة تكونت عبر القرون.

إن بعض الفترات والأحداث والمواقف ما تزال حية بيننا، وللناس مفاهيم ومشاعر قوية عن تاريخنا، وهم يعيشون بعض أحداثه وكأنها وقعت أمس.

كل هذه لها أثرها في توجههم وفي نواحي اهتمامهم وفي مواقفهم من بعض مشاكلهم المعاصرة وفي أسلوب معالجة التاريخ.

هذا الوضع يمكن أن يزيد من الاهتمام بالتاريخ، ولكنه قد يوجد عقبات أمام البحث التاريخي الجاد، وقد يؤدي إلى عدم تناول فترات أو موضوعات لها أهميتها وأثرها. وهذا قد يختلف من بلد عربي إلى آخر ومن فترة إلى أخرى حسب الأوضاع الثقافية والاجتماعية.

وكانت عناصر الحيوية والحركة لدى العرب في التاريخ تتمثل في الإسلام وفي نطاق العربية، وكلاهما ينظر إلى التاريخ. وهذا واضح في مواجهة التحديات الخارجية والداخلية.

فتجديد اهتمامنا بالتراث والتاريخ كان وثيق الصلة بالنهضة الحديثة منذ البدايات في القرن التاسع عشر إلى الآن. وكانت مشكلة التخلف وخطر التوسع الغربي سياسياً وثقافياً عوامل أساسية دفعت إلى الرجوع إلى التاريخ.

حاول بعضهم دراسة التاريخ العربي ابتداء كسبيل لتكوين الثقة بالنفس وللحفاظ على الهوية، ولإنماء الحس الوطني والعربي، ولبناء النهضة. وهذا قاد إلى الاهتمام بالفترات اللاحقة من التاريخ الإسلامي وبالحضارة العربية الإسلامية.

ورأى آخرون أن دراسة الماضي لازمة لفهم الحاضر، وأن جذور الأوضاع القائمة هي في الماضي، وبالتالي فإن دراسة التاريخ ضرورية لفهم المشاكل القائمة وللمعالجة وللإعداد لمستقبل أفضل. ولعل هذا وراء كتابات في التاريخ تحاول إظهار التطورات الهامة، أو دراسة فترات انحطاط كانت تهمل من قبل.

وأدت الحفريات وحل رموز الكتابات في العصور القديمة إلى إثارة الاهتمام بالحضارات التي قامت في البلاد العربية في القديم وإلى تنقيبات ودراسات أثرية. وتجاوز الاهتمام بتاريخ العرب القديم ما يدعى بالجاهلية (حوالي قرنين قبل الإسلام) إلى مختلف الفترات والدول العربية قبل الإسلام. وكان للاتجاهات الإسلامية والقومية والوطنية إضافة إلى تيارات سياسية اجتماعية أخرى أثرها في كتابة التاريخ.

وإذا كان بعض المؤلفات لا ينطوي على فكرة تاريخية، فإن الكثير منها تتخلله فكرة أو أخرى، فالفكرة الإسلامية، والفكرة العربية/القومية والفكرة الوطنية، تتمثل في كثير من الكتابات، وهي في توسع، كما نرى أفكاراً أخرى في هذه الكتابات.

تركز الكتابة في الاتجاه الإسلامي على أن تاريخنا هو تاريخ الأمة الإسلامية، وترى في تاريخ الإسلام محور التاريخ. والتاريخ هنا تعبير عن المشيئة الإلهية. يقول أحدهم: «إن أية حركة تاريخية إنما هي نتاج لقاء خلاق بين الله والإنسان والطبيعة بما فيها الزمن، وإغفال أي عنصر منها إنما هو جهل بالأسس الحقيقية

لحركات التاريخ»^(٢٨). ويرى أن «الرؤية القرآنية تحيط بالماضي لكي تكشفه في قواعد وسنن تطرح أمام كل باحث في التاريخ يسعى إلى فهمه وإلى أن يرسم على ضوء هذا المنهج طرائق حياته الحاضرة والمستقبل»^(٢٩).

ويرى مفكر آخر أن التاريخ ليس هو الحوادث إنما هو تفسير هذه الحوادث. ولكي يفهم الإنسان الحادثة ويفسرها ويربطها بما قبلها وبعدها فينبغي أن يكون لديه الاستعداد لإدراك مقومات النفس البشرية، روحية وفكرية وحيوية، ومقومات الحياة البشرية معنوية ومادية (ولذا فهو يرى أن بحوث الغربيين عن الموضوعات الإسلامية - في أحسن الحالات - ناقصة لأنها تنقصها عنصر الروحية الغيبية).

ولذا فهو يرى أن العقلية التي تحكم على الحياة الإسلامية ينبغي أن تكون في صميمها إسلامية مشربة بالروح الإسلامية.

ويتدرج من هذا إلى أنه يصعب أن نتصور إمكان دراسة الحياة الإسلامية كاملة دون إدراك كامل لروح العقيدة الإسلامية، ولطبيعة فكرة الإسلام عن الكون والحياة والإنسان، ولطبيعة استجابة المسلم لتلك العقيدة.

وبالتالي فإن المؤرخ يستطيع أن يزن دوافع الحياة الإسلامية في فترة تاريخية وأسباب النصر والهزيمة فيها على ضوء إدراكه لطبيعة العقيدة الإسلامية واستجابة المسلمين لها^(٣٠).

ولا يميز بعض الباحثين في هذا الاتجاه بين التاريخ والعقيدة، بل يرى أن غاية كتابة التاريخ ووجهته مرتبطة بغاية العقيدة الإسلامية، ولا بد للمؤرخ أن يربط عمله التاريخي بعقيدته ومنهجه^(٣١). ويرجع صاحب هذا الرأي إلى قواعد علم الحديث في المنهج، ويقر بأن المرونة في تطبيق قواعد الجرح والتعديل واردة^(٣٢)، ولكنه لا يكتفي بذلك ويضع شروطاً أخرى. فمن لوازم

(٢٨) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨)، ص ٦٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٠) انظر: محمد بن صامل السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدرسه (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٨٨)، ص ٨٣ وما بعدها وص ٩٧ وما بعدها.

(٣١) محمد بن صامل العلياني السلمي، «منهج كتابة التاريخ الإسلامي حتى نهاية القرن الثالث الهجري»، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٨٤) ص ١٥٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٧ و١٢٢ - ١٢٣.

المنهج عنده أن «يكون المشتغل بعلم التاريخ الإسلامي وتفسير أحداثه ذا تصور سليم وعقيدة صحيحة ودراية بعلم الشريعة وفقهها، إضافة إلى تخصصه بالتاريخ»^(٣٣).

وتتخلل بعض الكتابات في الاتجاه العربي فكرة الأمة، أي الأمة العربية، وتحاول التعرف على مسيرتها ومنجزاتها في التاريخ، فالتاريخ في رأي بعض الباحثين هو الذاكرة المشتركة للأمة (تجارها، أعمالها، أبطالها، منجزاتها) وهو قاعدة لشعورها المشترك وخزان تستمد منه لتعطي لنفسها معنى، ولناشئها العزة والانتماء والولاء.

ومن المتفق عليه - كما قيل - أن التاريخ العربي أساس تأكيد الهوية، فهو يشير الحس الوطني/ القومي في وجه الأخطار القائمة أو المنتظرة وهو عون للاتجاه إلى الوحدة وهو مصدر إيمان بالأمة، وكان التاريخ عاملاً واضحاً في الكفاح من أجل التحرر كما كان عنصراً في البناء الوطني/ القومي^(٣٤).

ويلاحظ البعض أن فترات الأزمات أو الخطر في حياة الأمة - مثل الغزو الخارجي والتجزئة والغزو الاستيطاني - تدعو إلى العود إلى التاريخ للبحث عن الذات بروح نقدية، إذ إنها تحفز إلى إعادة النظر في دراسة التاريخ وكتابته. وقد يذهب بعضهم إلى أن المراد ليس إعادة كتابة التاريخ بل أن ينظر إليه برؤية جديدة، أو قراءة جديدة لتاريخ الأمة^(٣٥).

- ٤ -

ويرى الكتاب في الاتجاه العربي أن الغرض الأول لدراسة التاريخ هو فهم الحاضر. ولكنه لا يقف عند ذلك، فالتاريخ أهم مقومات الشخصية، والفهم الصحيح للتاريخ هو طريق الحل وهو يعين على بناء الأمة. ويرى آخرون أن

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣٤) انظر: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، إذ يقول: «لقد كان تنبهنا لتاريخنا من أعظم العوامل في نهضتنا الحديثة منذ بزوغ فجرها في القرن الماضي»، ص ١٧، ويقول: «إننا نعود للماضي من خلال اهتمامات الحاضر وآمال المستقبل»، ص ١٦١ و ٢٠١.

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨ - ١٩، ٢٢ و ٢٩ وما بعدها، و«ندوة: نحو رؤية جديدة لتاريخ العرب الحديث»، شارك في الندوة محمد أنيس [وآخرون]؛ قدمت التقرير خيرية قاسمية، المستقبل العربي، السنة ١، العدد ٧ (أيار/ مايو ١٩٧٩)، ص ١٨٨ - ١٨٩ و ١٦٩ - ١٧٠.

دراسة تاريخ الأمة لا تقف عند فهم الحاضر بل تساعد على بيان الاتجاه المقبل، وهذه وظيفة من وظائف التاريخ.

إن أصحاب الاتجاهين (العربي والإسلامي) ينظرون إلى مشاكل الحاضر ويفكرون بمستقبل أفضل، ويرون في دراسة التاريخ العربي/الإسلامي ما يساعد على ذلك. وبين أصحاب الاتجاهين من يؤكد الدراسة الموضوعية الجادة للتاريخ.

وللاتجاهات الوطنية والإقليمية أثرها في كتابة التاريخ. فالتجزئة التي تلت الحرب العالمية الأولى وظهور كيانات عربية جديدة لها الأثر الكبير في المحاولات المتزايدة لإعطاء القطر هوية تاريخية خاصة، تأكيداً لوجوده المستقل وإضفاء لشريعة تاريخية على كيانه. وقد يظهر الاتجاه الوطني في إطار عربي تتخلله نظرة عربية، فيبرز دور القطر في التاريخ العربي. وهنا يوضح أن القطر له خصائصه الأصيلة وله هويته العريقة التي حافظ عليها عبر العصور، فهو مركز عريق للحضارة، وهو عربي منذ القدم وقد حافظ على عروبه، واعتنق الإسلام فأغنى مفكره وعلماءه الإسلام والعروبة، ولذا وجب إبراز مكانته ودوره في التاريخ.

وقد تكون الطائفية، مثل الإقليمية وراء الكثير من المحاولات لتبرير إقامة كيان ما وإعطائه قاعدة تاريخية.

وقد يوسع الإطار في الاتجاه الإقليمي أو الطائفي للحديث عن أمة بدل شعب (الأمة اللبنانية مثلاً) وعن قومية بدل وطنية، وقد يمر الانتماء (الحضاري، اللغوي، القومي) عبر الانتماء الطائفي، وقد تصبح الطائفة لا الوطن والأرض الطائفية لا الأرض الوطنية هي النواة.

ثم إن الإقليمية والوطنية المحدودة أثرت في دراسة التاريخ العربي بالتركيز على الأحداث والتطورات في بلد ما على حساب الاتجاهات والتطورات العامة.

وقد انتقد البعض هذه الكتابات التي تعزل تاريخ قطر عن نطاقه العربي ولا تُظهر الاتجاهات والعلاقات العربية، ويرون أن إغفال الخطوط والتطورات العامة في البلاد العربية يؤدي إلى بعض الاضطراب وإلى تقسيمات مصطنعة.

ويبدو أثر الماركسية في كتابات في التاريخ العربي وهي - على قلتها - تتعلق بحركات اجتماعية أو بالتاريخ الاقتصادي، وعلى الأكثر في مجال التاريخ

الفكري والتراث. ويجد أصحاب هذه الكتابات في المادية التاريخية ابتداء أو في نمط الإنتاج الآسيوي أخيراً الوجهة وبالتالي المنهج. ويلاحظ هنا أن الكتابة تبدأ بنظرة مسبقة تحاول إثباتها في التاريخ، وتدّين بفكرة الحتمية التاريخية. هذا إضافة إلى اتخاذ بعضهم مصطلحات وقيماً من التاريخ الغربي وتطبيقها على التاريخ الإسلامي.

وحصلت تطورات في أطر كتابة التاريخ العربي والإسلامي. فهناك تواريخ عامة، على الأسر أو الفترات التاريخية، في تاريخ العرب قبل الإسلام أو تاريخ العرب في الإسلام أو كليهما. وقد تضيف إلى التاريخ السياسي شيئاً عن الحضارة. واختفت كتابة التاريخ على السنين.

والجديد هنا أن الفترات التي وقع فيها غزو الإفرنج - أو الحروب الصليبية - صارت تعتبر عصراً أو فترة تاريخية، ولم تكن كذلك في مصادرنا، بل كانت تأتي في مكانها من الأحداث. وهكذا نجد كتابات عامة عنها، أو دراسة لحملة أو جانب منها. هذا الاتجاه مهدت له الكتابات الغربية، وأثاره الغزو الغربي للبلاد العربية، وأخيراً إقامة إسرائيل. ونظر البعض إلى المواجهة آنئذ كجهاد أو حرب تحرير. ولكن يلاحظ أن جل هذه الدراسات لم تتعمق في دراسة مصادرنا بدقة وتوسع، ولم تول الآراء التي تعطيها عن هذه الحروب ما تستحق من عناية.

وكتبت دراسات عن الأسر الحاكمة لدورها الكبير في تاريخ العرب (الأمويون، العباسيون) أو لأهميتها في تاريخ قطر (طولونيون، أغالبة، مماليك).

ووضعت دراسات عن شخصيات بارزة في السياسة أو الفقه أو الإدارة أو الأدب، وهذا في اتجاه كتب التراجم والسير، ولكن يغلب على كثير منها اتجاه جديد في تناول بيئة الشخص والتطورات في عصره أو دوره في عصره.

واستمرت التواريخ المحلية بالمفهوم التراثي حتى القرن العشرين. وبعد الحرب العالمية الأولى اتجهت الكتابة التاريخية عن الفترة الحديثة إلى تناول الأقطار العربية مفردة، باستثناء دراسات عامة قليلة.

واتصلت كتابة التاريخ عن المدن بالأسلوب الموروث (طوبوغرافية مع تراجم). ولكن الدراسات الحديثة اتجهت إلى تطور المدينة، وربما إلى حياة المدينة (ثقافية، اقتصادية، اجتماعية) إضافة إلى النشأة والطوبوغرافية. واعتمدت الكتابات هنا على المصادر التاريخية والجغرافية وحدها، أو على الآثار. وكتب

العرب في موضوعات أخرى غير التاريخ العربي والإسلامي، مثل التاريخ الأوروبي، والتاريخ الروماني والبيزنطي، وكذا عن بعض البلاد الآسيوية والأفريقية، وهذه حقول ترتبط بأثر الثقافة الحديثة. ففي الماضي كتب العرب عن تاريخ الشعوب الأخرى وثقافتهم قبل الإسلام. نعم توجد استثناءات قليلة للكتابة عن شعوب معاصرة مثل ما كتبه البيروني عن الهند والمسعودي عن بيزنطة، ولكن هذه استثناءات تؤكد الخط العام.

مع ذلك يبقى ما أُلّف في هذه المجالات محدوداً، ولا يمكن الحديث عن منهج عربي لكتابة التاريخ الأوروبي أو غيره^(٣٦).

وبعد هذا يمكن الإشارة إلى كتابة المذكرات، ويمكن اعتبارها نهجاً حديثاً في الكتابة التاريخية، وإن وجد لها أثر في التراث.

يتضح إذن أن كتابة التاريخ عند العرب تتجه أساساً إلى تاريخ العرب والإسلام في الماضي والحاضر.

وانتهجت الكتابة التاريخية في العقود الأخيرة إلى دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي. فقد وضعت دراسات عن الحياة الاقتصادية أو جانب منها لفترة أو لقطر، كما وضعت دراسات عن موضوعات اقتصادية معينة كالضرائب وملكية الأراضي والتجارة وظهور الإقطاع والنقد. كما درس بعضهم الحياة الاجتماعية/الاقتصادية لبعض المدن. إن أهمية النواحي الاقتصادية والمالية بذاتها أو في تفسير بعض التطورات توضح الاهتمام بهذا الجانب.

وتشكل الحركات الاجتماعية محور بعض الدراسات، فهي لم تعد تنسب لقابليات قيادات فردية بل درست في ضوء التطورات الاجتماعية الاقتصادية. وهكذا أُلقيت أضواء جديدة على حركة الاسماعيلية والقرامطة وعلى الدعوة العباسية وعلى حركات الفتوة. وهذا الخط من الدراسة يتصل بنظرة تزداد قوة وهي أن دور الشعوب في التاريخ يجب أن يعطى حقه من العناية إلى جانب دور الأمراء والخلفاء.

(٣٦) انظر: جورج حداد، «مؤلفات المؤرخين العرب في غير التاريخ العربي»، في: محمد توفيق حسين [وآخرون]، ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي وغيره، أشرفت على إخراجها هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، ١٩٥٩)، ص ١ - ٢٤.

بعد هذا يلاحظ قلة عدد الذين حاولوا أن يتناولوا التاريخ العربي الإسلامي بنظرة شاملة أو متكاملة في دراسة فترة أو فترات من التاريخ العربي لبروا التيارات والاتجاهات الرئيسية وراء الحوادث والتطورات، أو ليرزوا تفاعل الجوانب السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية. ومثل هذا النهج في الدراسة يعطي صورة كلية للتاريخ.

ومن جهة أخرى لم يقدم المؤرخون العرب مفهوماً شاملاً أو نظرة كلية لتاريخهم ولم يتوصلوا إلى تكوين فلسفة أو فكرة تاريخية لهذا التاريخ. وهنا يرد السؤال - هل تتكون مثل هذه الفكرة أو النظرة من دراسة التاريخ ذاته أو من نظرية أو فكرة خارجية؟ قد تختلف الاجتهادات هنا، ولكنها لا تختلف في أن هذه الثغرة من أسباب الدعوة إلى (إعادة) كتابة التاريخ العربي.

وهناك نقطة أخرى تتصل بهذه ولها أهميتها - ذلك أنه لا توجد خطوط لتقسيم التاريخ العربي الإسلامي إلى فترات واضحة المعالم. هل نأخذ بالتقسيم إلى تاريخ قديم ينتهي بسقوط روما ووسط ينتهي بالاكشافات الجغرافية، ثم حديث بعدها... إلخ، أي بتقسيمات التاريخ الأوروبي كما هو الشائع في الفترة الحديثة، أم ننظر إلى طبيعة هذا التاريخ ونحاول أن نرسم الخطوط في ضوءها، فنشير إلى ظهور الإسلام نهاية العصور القديمة مثلاً وإلى دخول البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية كمؤشر، والغزو الغربي الحديث نهاية مرحلة وهكذا... ثم نتبعها بخطوط فرعية؟ وعلى أي أساس نرسم الخطوط؟ هل هي الأحداث السياسية الكبرى، أو التحولات البشرية والاقتصادية، أو غير ذلك؟ قد أكون ممن يرون اتخاذ مؤشرات أكثر دواماً ودلالة من التغييرات السياسية مثل العوامل البشرية والتحولات الاقتصادية والتطور الاجتماعي.

وبعد هذا يلاحظ أن التاريخ الإسلامي يدرس معزولاً عن التاريخ العالمي، وقد يدعو بعضهم - لأسباب مفهومة - إلى بيان أثر الحضارة الإسلامية في الحضارة الغربية الحديثة. والمفروض إذا أردنا أن نعرف موقع التاريخ الإسلامي في تاريخ البشرية، ودوره في الحضارة الإنسانية ومنزلته، أن ندرس الأوضاع الدولية والحضارية التي سبقت قيام الإسلام والأوضاع والظروف الموازية في تاريخ البشرية لفترات التاريخ الإسلامي.

إن النظرة إلى المصادر ما تزال مشككة في الفترة الحديثة. ذلك أن جل

الكتاب في التاريخ يقصرون مصادرهم على كتب التاريخ في إطار الحوليات وتواريخ الدول ويضاف إليها كتب التراجم والسير أحياناً. هذه نظرة محدودة تتطلب اتجاهاً أرحب وأكثر تفهماً لكتب التراث، وتقديراً أشمل للمصادر الرئيسية لدراسة التاريخ. فإذا تذكرنا أن الكتابة في موضوعات تاريخية لم تقتصر على من نسميهم المؤرخين بل شارك فيها الأدباء والمحدثون والفقهاء واللغويون والنسابون، أدركنا أن مختلف جوانب التراث تهمننا، وأن كتب الفقه وكتب الفتاوى، وكتب الجغرافية، والرحلات والأنساب ودواوين الشعر والكتب الفنية والمهنية وكتب الأدب عامة هي مصادر هامة، وهي بين إغفال كلي وبين إفادة محدودة من قبل الباحثين.

وعند الحديث عن المصادر التاريخية تجدر ملاحظة ناحية مهمة هي أن جل هذه المصادر لم تُحَقَّقْ، وهذا يقلل من قيمتها وقد يربك البحث، والحاجة هنا ملحة إلى أن يركز الاهتمام على التحقيق والنشر، وأن تلتفت دوائر التاريخ إلى إعداد من يقوم بذلك.

- ٥ -

ولا بد أن نؤكد هنا على أهمية الاستناد إلى المصادر الأولية في البحث التاريخي وإلى الإحاطة بها، وإلى مقارنة الروايات ونقدها وتقييمها، وألا يكون الأسلوب انتقائياً أو تلخيصياً سردياً.

ومن ناحية ثانية فإن منهج البحث يتطلب فهم المصادر وتقييمها. وهذا يدعو إلى دراسات عن الكتابة التاريخية عند العرب أو تأريخ التاريخ ليتمكن التعامل معها والإفادة التحليلية من رواياتها. وقد ترجمت بعض الكتب والمقالات ابتداء على قلتها. ثم وضعت بعض الدراسات في العربية، بين دراسات عن علم التاريخ عند العرب عامة وبين دراسات عن مؤرخي قطر أو بلد أو عن مؤرخ بعينه. ويمكن هنا الإشارة إلى كتاب السخاوي **الإعلان بالتوبيخ** بين كتب التراث. ولكن هذا المنهج في الدراسات الحديثة جديد تماماً، ولم يستقر هذا الحقل من الدراسة بعد.

وفي خلال العقدین الأخيرین وجه الاهتمام إلى الوثائق كمصدر للكتابة التاريخية. لقد ظهر اهتمام متزايد باستعمال وثائق المحاكم الشرعية، وكان مجزياً في التاريخ الاجتماعي/الاقتصادي والثقافي. وذهب بعض الناس إلى الاستفادة من

وثائق الوقف. وهناك الوثائق الحكومية. فالوثائق المصرية من عصر محمد علي درست في فترة سابقة. ويمكن الإشارة إلى الوثائق التونسية والمغربية ووثائق أخرى أفاد منها بعض الباحثين. ورجع بعض الباحثين (خاصة في الرسائل الجامعية) إلى الوثائق الغربية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين مما له علاقة بتاريخ البلاد العربية، ولكن الوثائق العثمانية، على أهميتها الكبيرة، لم يفد منها إلا قليلاً في بعض الأبحاث الجامعية، وذلك بسبب لغتها ابتداءً.

وتبقى المواد الآثرية، على أهميتها الكبيرة في الدراسة التاريخية، قليلة الأثر في الكتابة التاريخية. ويمكن إيراد أمثلة واضحة لجوانب منها لها أهمية كبيرة مثل النقود، والنسيج والطراز، وخطط المدن (وهذه أكثر فائدة منها بدرجة محددة)، والكتابات والنقوش على الأحجار والأبنية، وتخطيط الدور.

ويتصل بالفكرة والمنهج النظرة إلى صلة التاريخ بالحاضر، وهنا تلاحظ اتجاهات ثلاثة:

الأول: ويرى أصحابه ضرورة تجاوز التاريخ، وأن لا جدوى من العودة إلى التراث وأن المجتمع يجب أن يقوم على أسس حديثة مأخوذة من أنظمة جديدة في العالم الحديث (الاشتراكية، الليبرالية، الماركسية).

الثاني: وهناك فئات ترى أن النهضة والقوة يمكن الوصول إليهما بالعودة إلى التاريخ والتراث.

الثالث: تمثله فئة تسعى إلى شيء من التوازن بين الأصالة والمعاصرة. وهي ترى أن التقدم يمكن أن يحصل بالاستناد إلى التراث بعد أن تنفث فيه حياة جديدة، مع الاستفادة من منجزات الحاضر ليتمكن مواجهة مشاكل المجتمع^(٣٧).

وفي خلال العقدين الأخيرين تقلصت المجموعة الأولى، وتوسعت الثانية، بينما تجد الثالثة نفسها في وضع قلق وغير واضح.

وتدور المناقشة حول نقطة محورية، هل التاريخ بتأثيره الكبير في الناس عون لحركة التقدم وحافز عليه أم أنه عبء وعائق للحركة؟ يرى البعض بأن الإعراض عن التاريخ لا يساعد على التخلص من آثاره السلبية، فما دمنا نحمله

(٣٧) انظر: المؤتمر الثقافي العربي الثالث (١٨ - ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٧) (القاهرة: [د. ن.]).

(١٩٥٨)، ص ١٣٤.

في اللاشعور دون تمييز وتقييم فإننا نبقى نجر قيوداً عديدة من مفاهيم تثقل ورواسب تعطل. وفي التاريخ بمفهومه العلمي الصحيح علاج لهذه الأدواء لأنه يلعب بالنسبة إلى النفسيات الأمم والجماعات الدور الذي يلعبه التحليل النفسي للأفراد.

تأثرت دراسة التاريخ في الماضي، في الفكرة والأسلوب، بحقول أخرى للثقافة (مثل دراسة الحديث والدراسات الأدبية). وكان للتاريخ بدوره أثره في عدة من حقول المعرفة.

ومع أن بعض المؤرخين حاولوا تمييزه كعلم بذاته (مثل المسعودي ومسكويه وابن خلدون) فإنه بقي في الغالب متداخلاً مع فروع أخرى من الثقافة. ولعل اشتراك غيره من الدراسات معه في مادته، ومفهوم الأدب، إضافة إلى أثر العلوم الإسلامية، مسؤولة عن ذلك.

وكان الاتجاه العام في الفترة الحديثة إلى اعتبار التاريخ فرعاً بذاته، وفي العادة معزولاً عن حقول المعرفة الأخرى. ولكن هل بإمكان المؤرخين أن يبعدوا عن العلوم الاجتماعية الأخرى؟ وهل يستطيع المؤرخون إغفال الدراسات التراثية التي يقوم بها مختصون بالاقتصاد والتربية والاجتماع. . ومناهج بحثهم فيها؟ وإذا كان المؤرخون يدرسون التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والفكري، فهل يستطيعون ذلك دون صلة بالعلوم الأخرى وتعزف على مناهجها في البحث؟ هذا إلى أن النقد يوجه الآن إلى أولئك الذين يكتبون التاريخ ويحملون حقولاً وثيقة الصلة تراثياً به مثل الأدب العربي والجغرافية^(٣٨).

وهناك مشكلة أخرى في المنهج وهي أن كتابة التاريخ العربي/الإسلامي الآن تأتي في مجالات مختلفة. فهناك من يدرسه في مجال الدراسات الدينية وقد يراه متصلاً بالعقيدة، وهناك من يدرسه في نطاق الأدب، هذا إضافة إلى من يدرسه في مجال الدراسات التاريخية وفق منهج أو بدونه، ولكل من هذه الجهات الثلاث أسلوبه ووجهته.

وهذا يسبب الكثير من البلبلة ويؤدي إلى اضطراب في المنهج إن لم يكن غيابه أحياناً.

(٣٨) محمد الطالبي، «التاريخ ومشاكل اليوم والغد»، عالم الفكر، السنة ٥، العدد ١ (١٩٧٤)،

وبعد هذا تجدر الإشارة إلى نقطة أخيرة في المنهج هي أن مناهج البحث في التاريخ الغربي يمكن أن تغني أسلوب البحث في التاريخ العربي، ولكن تبقى نقطة أساسية هي أننا بحاجة إلى أن نفهم طبيعة مصادرنا التاريخية وأن نقوم رواياتها ومصادرها، وهذا يتطلب منا أن نطور هذا الجانب الحيوي في المنهج وأن نعطيه أهمية في دراسة التاريخ.

لقد آن لنا أن نوضح المنهج التاريخي في البحث وأن نركزه في الكتابة وأن نعمل لنستطيع وضع تاريخ موضوعي منفتح على فروع المعرفة الأخرى ولكنه مستقل بذاته وبمنهجه.

الفصل العاشر

كتابة التاريخ العربي^(*)

(*) محاضرة ألقىت بدعوة من مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، بتاريخ ٢٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٢ في دار الندوة، ونشرت تحت العنوان نفسه، في: المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢)، ص ٤ - ١٣.

هل كُتِب التاريخ العربي في الفترة الحديثة لتعيد كتابته؟ أم هي قراءة جديدة لمصادر تاريخنا، وبالتالي كتابة التاريخ برؤية جديدة؟

- ١ -

هناك دعوة واسعة من جهات مختلفة إلى إعادة كتابة التاريخ. يرى بعضهم أن تاريخنا يشكو من التشويه، بين خارجي متعمد وداخلي يخضع لتيارات ناشئة عن ميول مضادة، أو نتيجة تلاعب الرواة وبعض المؤرخين وعدم إخضاع ذلك للنقد والتحليل، أو نتيجة ضعف أو غياب المنهج. وهناك من يريد أن يكتب التاريخ من وجهة نظر ما، إسلامية، قومية، ماركسية، وطنية، إقليمية، طائفية، أو غير ذلك...

ولكل فترة اهتماماتها واتجاهاتها، وإذا كان لبعض الفترات خطورة خاصة زاد التشديد على أهمية كتابة التاريخ وفق ذلك.

ويمكن الإشارة إلى محاولات في الخارج لكتابة تاريخ أمة أو حضارة بجهود واسعة، يشارك فيها أعلام وفق خطة شاملة. ومن أمثلة ذلك تاريخ كمبريدج الحديث والوسيط والقديم، أي أن ينظر إلى التاريخ، أو إلى حقبة منه ككل، للتوصل إلى فهم شامل وملاحظة خطوطه الرئيسية.

وتاريخ العرب ككل لم يُكتب (خارج نطاق الثقافة العامة) إنما كتبت أجزاء أو صفحات منه. ومن المفروض أن يُنظر إليه ككل، وأن يكتب وفق مخطط شامل وهذا ما ينتظر التحقيق.

وبعد هذا، فالمنهج أساس البحث والكتابة، والاختصاص من لوازم البحث. وهناك شكوى من أن الكثير مما كتب لم يتبع منهج البحث التاريخي، كما أن الكثيرين تَمَن كتبوا - على فضل بعضهم - لم يسبق لهم إعداد للكتابة التاريخية.

ويلاحظ هنا أن كتابة التاريخ العربي - الإسلامي الآن تسير في مجالات متباينة، فهناك من يدرس التاريخ في مجال الدراسات الدينية، وقد يراه متصلاً بالعقيدة، وهناك من يدرسه في نطاق الأدب، هذا إلى من يدرسه في مجال الدراسات التاريخية، وفق منهج أو من دونه. ولكل من هذه المجالات أسلوبه

ووجهاته. هذا الوضع قد يسبب الكثير من البلبلة ويفضي إلى اضطراب في الكتابة. كل هذا يؤكد أهمية المنهج التاريخي وضرورة الالتزام به. (وإذا كان اليقين أساس العقيدة، فإن أوليات البحث التاريخي تتطلب الشك في الروايات ونقدها).

وبعد هذا فإن بعض الأحداث والمواقف التاريخية حية في فكرنا ووجداننا، ولنا مفاهيم ومشاعر قوية عن التاريخ، وهذا قد يؤثر في النظرة إلى صفحات من التاريخ وفي أسلوب الكتابة. وهذه الحال تؤكد أهمية التوفّر على منهج صارم للبحث التاريخي.

وقد يشار إلى ثغرة مهمة في دراسة التاريخ العربي، وهي مسألة تحقيق هذا التاريخ تحقيقاً يستند إلى طبيعته، وإلى فهم مسيرته، وما حصل فيه من تحولات رئيسية، في وقت ما يزال ينظر فيه إليه بتقسيمات زمنية خارجية، قد تمسّه، ولكنها بعيدة عنه.

قد تكون هذه النقاط أو بعضها سبباً لكتابة التاريخ الآن. وقد نسأل بعد هذا: أليس من حق الأمة في أية فترة أن تقدم قراءتها وفهمها للتاريخ بضوء اهتماماتها ومنطلقاتها وتطلعاتها؟

- ٢ -

ولنا بعد هذا أن نسأل: لماذا يكتب التاريخ وماذا يراد من البحث التاريخي؟ هل يكتب التاريخ كحقل للدراسة الأكاديمية وحسب، أم أن التاريخ، ومع التزام المنهج والموضوعية، يكتب لفائدة المجتمع؟

إن الكتابة التاريخية وثيقة الصلة بالتطورات الفكرية والعامة، تتأثر بها وتؤثر فيها. والتاريخ لا يكتب كعمل أكاديمي فحسب بل يفترض فيه أن يكون متصلاً ببناء مجتمعه شأنه شأن أي حقل للمعرفة. لذا فمن الطبيعي أن تعيد الأمة قراءة التاريخ بضوء التطورات العامة والتطلعات. فالنظرة إلى التاريخ وإلى المشاكل التي تبحث فيه قد تتغير من فترة إلى أخرى بضوء ذلك.

ونحن في فترة شهدت تبدلات وتحولات كبرى تحيط بنا وتمس حياتنا. كما أن الأمة تمر بفترة أزمة، وكل هذه تؤثر فينا وتدعو إلى قراءة تاريخنا من جديد.

وفترات الأزمات تكشف عن مشاكل وثغرات وتيارات لا تظهر في الأوقات الاعتيادية، وخاصة حين لا يتوفّر الحدّ الكافي من الحرية. فإذا اتخذ التاريخ في الفترة الماضية لتكوين الثقة ولتأكيد الهوية - مهما كانت وجهتها - وإذا شهد الكثير من التمجيد العاطفي ومن حرق البخور والتحدّث عن الفتوح والتوسع،

وعن البطولات والمآثر الفردية، فإن الظروف الحالية تتطلب غير ذلك. إنها تتطلب التحليل النقدي وفحص الأمور بجدية وموضوعية بعيداً عن الرومانسية أو السعي إلى تمجيد الذات، واتباع المنهج العلمي بصرامة في دراسة التاريخ، ولنتذكر أن أبرز ما فيه أنه تاريخ أمة، وأنها كانت حضارة وتراثاً ما يزال يحيط بحياتنا، ولا بد من إعطاء ذلك كل الأهمية في البحث.

ونحن في الظروف الاعتيادية نبحث في صفحات الماضي لفهم الحاضر، ولكن الواقع الذي نعيش يتطلب أحياناً الانطلاق من مشاكل الحاضر نحو الماضي. إن هذا أجدى لفهم الاثنين.

ففي وضع الأزمة الحالي لا تبدو مثلاً جدوى دراسة التاريخ لفهم عناصر الفرق والانقسام بل ربما كان الأجدى رصد قوى التجزئة الحالية والانطلاق منها - أي البدء بالحاضر والتدرج إلى الماضي - لتتعرّف إلى الجذور والخطوط، ونرى سيرها وتفاعلها في التاريخ. هل التجزئة ظاهرة حديثة أم أن لها جذوراً في التاريخ؟

هناك أمثلة أخرى. ما دور البداوة والقبلية؟ لقد كانت القبلية أداة الفتوح، ثم مادة بناء دولة عربية إسلامية كبرى في الماضي حين أحاطت بها النظرة الإسلامية ووجهتها الرسالة الإسلامية. ولكنها كانت قبل ذلك وبعده عامل تجزئة وتمزيق لبنيان الدولة. ويكفي أن نشير إلى ابن خلدون للتوسع في تحليل أثرها (فالبداوة العربية لم تكن عامل بناء بعد الفتوحات الإسلامية الأولى بل كانت نقیض ذلك أحياناً).

وهناك المذهبية التي يمكن أن تكون باتجاهاتها المختلفة رحمة للأمة في جو الانفتاح والحرية الفكرية - الحديث: «اختلاف أئمتي رحمة» - ولكنها صارت عامل فرقة وخلاف وتصادم في جو التعصّب والتسلّط (هذا لا يعني أن العوامل السياسية والاقتصادية لم يكن لها دور كبير في إثارة الخلاف أو أنها لم تتخذ من هذا المذهب أو ذاك سبيلها للمجابهة والانقسام).

وقد نسأل: هل الحكم المطلق وانعدام الحريات ظاهرة جديدة أم أن لها جذوراً وتطورات في التاريخ يمكن تتبعها؟ وهل أن انعدام المؤسسات وبخاصة السياسية، ظاهرة تخلف في العصر الحاضر أم أنها ظاهرة تاريخية تتطلب التتبع والعودة إلى الوراثة لفهمها؟

لقد حاولنا أحياناً أن نبحث عن الخطوط المشتركة وأن نتبع عناصر الوحدة في تاريخنا، ونسبنا أننا أمام معادلة تتمثل قوى الوحدة في جانب منها وقوى التجزئة في الجانب الآخر، وأننا لن نفهم الصورة إذا اقتصرنا على المؤثرات والقوى الخارجية

ضد الاتجاهات الوحدوية، إذ إن هناك عناصر داخلية تدفع باتجاه التجزئة. ويتأكد هذا إذا نظرنا إلى اتجاهات التطور في الواقع. فقد انتهت الفترة الرومانسية التي كانت تتوقع قيام الوحدة حال زوال أو انحسار الاستعمار. وأدركنا أن مرور الأيام أفضى لحد الآن إلى ترسيخ التجزئة رغم ارتفاع درجة الوعي وتقدم الثقافة والفكر.

وبهذا تصبح دراسة العوامل والظروف التي تؤدي إلى التجزئة ضرورة لفهم التطور التاريخي للأمة.

ثم إن دراسة الأجزاء - كدراسة عوامل التجزئة - ضرورة لفهم التاريخ العربي. ولكن التركيز على الأجزاء - كما هو الاتجاه الآن - قد يفضي إلى تمثيل التاريخ العربي وكأنه يتألف من وحدات (أو فترات) منفردة أو معزولة في حين إن التاريخ العربي لا يخلو من استمرارية تشعر بوجود بنية اجتماعية متماسكة وقادرة على تجاوز فترات الاضطراب والتغيرات السياسية. وهذه ناحية تنتظر الدراسة المتعمقة.

ولنا أن نسأل: هل في التاريخ العربي خطوط اتصال واستمرار؟ هل فيه عناصر شد وتماسك تتجاوز الاضطرابات والتبدلات السياسية وتكسبه طبيعة يتميز بها؟

وهنا يمكن الإشارة إلى بعضها للفت الانتباه إلى هذه الناحية الهامة.

يلاحظ ابتداء اللغة العربية وهي عامل اتصال واستمرار وأساس للهوية العربية ووعاء للتراث. وإن وجدت لغات (لهجات) في بعض الفترات فهناك لغة أدبية عامة قائمة قبل الإسلام في الشعر العربي (والأمثال). ثم وجدت قاعدة دائمة في القرآن الكريم. وصارت العربية لغة الإسلام ولغة الثقافة الإسلامية لعدة قرون. حتى بدأت لغة إسلامية أخرى بالظهور، ولكن العربية بقيت لغة الأصول في الإسلام ولغة الثقافة العربية.

وجاء الإسلام ووحد العرب، وتحلهم رسالة بها انتشروا في الأرض، وكان ذلك مؤشراً في اتجاه تحديد الوطن العربي في ما بعد. وكان القرآن والسنة النبوية أساس الدراسات الإسلامية كما كانت حافزاً للدراسات العربية ابتداءً. وتكونت الثقافة العربية - الإسلامية لتكون بدورها تراثاً حياً للأمة العربية وقاعدة اتصال عبر التاريخ.

وكانت طبيعة الجزيرة العربية (ثم البلدان العربية) عامل استمرار في التاريخ العربي وذلك نتيجة العوامل الجغرافية، ووجود البوادي على أطراف البلدان الزراعية، فكانت البوادي مواطن تكاثر وضغط بشري على الأرض الخضراء.

وشهد التاريخ صفحات متكررة - في المشرق العربي وفي المغرب - من ضغط البوادي على الأرياف ومن تجديد للجماعات البشرية في الأخيرة، ومن آثار

في الأخلاق وفي النواحي الاجتماعية والاقتصادية. كل ذلك كان ظاهرة استمرار حتى الفترة المعاصرة.

وكان لموقع الجزيرة الجغرافي (وكذا البلدان العربية) أثره الكبير في التاريخ. ذلك أنها تقع على طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى وحوض البحر الأبيض، فقامت بأدوار هامة في الوساطة التجارية وفي المشاركة في التجارة الدولية. وكان ذلك مصدر رخاء اقتصادي للبلدان العربية. وكان التسلّط التجاري على هذه الطرق أو تحويلها سبباً في التقلّص والانكماش الاقتصادي. وكان لسيطرة الغرب على هذه الطرق، بدءاً بالقرن السادس عشر، أثر بالغ في تدهور الأوضاع الاقتصادية في البلدان العربية.

وكان لهذا الموقع، من ناحية أخرى، أثره في تعرض هذه البلدان للغزو الخارجي في فترات التاريخ، سواء أكان ذلك من دول مجاورة في المنطقة ذاتها، أو من موجات بشرية تتجه إليها، أو من غزو خارجي - سياسي، حضاري - يهدد هويتها كما يهدد أمنها وحريتها، وهي ظاهرة تكررت عبر العصور، (وبخاصة في الفترة الحديثة).

إن هذه العناصر - إضافة إلى أخرى غيرها - هي في الأساس وراء تكوين أمة عربية في التاريخ تحددت ملامحها بعد أن تجاوزت الدولة التي تكونت بالإسلام أوج قوتها.

وهي أمة في نطاق دار الإسلام، ولكن اللغة والثقافة حددتها بصرف النظر عن التجزئة السياسية، لأنها قامت على أسس لغوية ثقافية. قد تكون هذه نقطة تتطلب تأصيلاً أكبر، ولكن واقع التطلعات والمواقف يكشف بين الحين والآخر عن ذلك.

إن عناصر الاستمرار هذه تجعل دراسة التاريخ العربي التي تتجه في الأساس إلى ناحية معينة - كالناحية السياسية - مبتورة، وتفرض الاتجاه إلى القاعدة الحضارية من جهة وإلى النظرة الشاملة من جهة أخرى.

إن الإشارة إلى عناصر الاستمرار يرجع إلى إغفالها لحد الآن.

- ٣ -

ويمكن الإشارة إلى نقاط تتصل بالمنهج:

إن البحث في التاريخ يتأثر بالمفاهيم التاريخية لدى الباحث وبالمناهج المتبع. إن نظرتنا إلى التاريخ وإلى سير المجتمعات مهمة وتفضي إلى فرضيات قد تكون منطلقاً

للبحث. هل ينظر المؤرخ إلى التاريخ بمنظار عصره أم بمنظار العصر الذي يدرسه، ويتمثل مفاهيمه - كما يقول البعض؟ وهل ينظر إلى التاريخ وقيّم بضوء المكان والزمان والبيئة ويحكم على أحداثه في إطارها، أم يتجاوز البحث ذلك؟ هذه أسئلة لا بد من الإجابة عنها، إذا أردنا تحرير البحث التاريخي من كثير مما يثقله دون أن يكون منه.

ومن الواضح أن تحديث الدراسة التاريخية لدينا يتأثر بالمفاهيم والمناهج الغربية. إننا نعرف أن فترات الازدهار الثقافي في تاريخنا كانت فترات انفتاح على الثقافات الأخرى، ولكن الانفتاح غير التقليدي، والأخذ غير الفرض.

وللأمة العربية تراث غني في الكتابة التاريخية. وكما أن المفاهيم التاريخية وفلسفات التاريخ الغربي تتصل أساساً بتطور المجتمعات الغربية وبالفكر الغربي، فإن المفاهيم والأفكار التاريخية العربية (الإسلامية) تتصل بتطور المجتمعات والثقافة العربية الإسلامية في فترات ماضية، وإن مرّت بفترة ركود في عصور تالية. وهي ما تزال تؤثر في الكتابة التاريخية، ويحسن بنا أن نتعرف إليها لفهم الكتابة التاريخية وتراثنا.

لقد تمثّلت عدة نظرات ومفاهيم تاريخية في مصادرنا. فقد تمثّلت في كتابات البعض التعبير عن المشيئة الإلهية متمثلة في توالي الرسالات، انتهاء بالرسالة الإسلامية لتكون المحور الأخير. ومن هنا الاهتمام بتاريخ العالم قبل الإسلام، والاقتصار على التاريخ الإسلامي بعد ذلك.

ورأى البعض في التاريخ الإسلامي تعبيراً عن دور النخبة (أو الأشراف) في تكوين التاريخ والحضارة العربية الإسلامية.

ورأى آخرون في التاريخ معنى أخلاقياً، تتمثل فيه قوى الخير والبناء أمام قوى تتجه إلى الشر والتخريب.

واعتبر البعض التاريخ في الأساس تاريخ حضارة، والتفتوا إلى الحضارة بروافدها المختلفة قديمة وحديثة، وانتبهوا إلى البناء والأخذ والتفاعل والتطوير في الحضارة.

وحاول ابن خلدون إعطاء تفسير للتاريخ يلاحظ ظروف قيام الدول/ المجتمعات بدءاً بالبداءة إلى تكوين الدولة، ثم الاستقرار والحضارة، ثم الركود فالانحلال، ومرور المجتمعات بدورات كهذه في التاريخ.

وتتمثل في الكتابة التاريخية عند العرب عادة مسؤولية البشر ودورهم، فمع الإيمان يبقى دور البشر. ويتصل هذا بخلفية أن التاريخ بدأت كتابته في مواطن المعارضة للسلطة لا بين أنصار السلطة. ولكن هذا تراجع بعدئذ في ظل السلطة

المطلقة. ومع ذلك استمر التشديد على أهمية العبر والخبرة المستقاة من التاريخ لفائدة الأجيال التالية.

وبدأت الكتابة التاريخية تركز على التاريخ السياسي، وقد تعرّج على التاريخ الاجتماعي لصلته بالتاريخ السياسي، أو تشير إلى بعض الجوانب الإدارية أو الاقتصادية للأسباب نفسها (ولأن مثل هذه الأمور ترد في كتب أخرى مثل كتب اللغة والجغرافيا والتراجم)، ولكنها في فترات تالية (بعد القرن الخامس) راحت تتناول مسائل الحياة اليومية وتعرض لحياة الشعب أو فئات منه.

ولئن كانت الكتابة في القرون الأولى تتناول الفترات الماضية دون أن تمس التاريخ المعاصر، إلا أنها راحت في فترات تالية (القرن الرابع وما يليه) تكتفي بخلاصات من المؤرخين السابقين عن الفترات الماضية لتتوسع في الفترة المعاصرة.

لا يراد بما ذكر دعوة إلى العودة إلى المفاهيم والنظرات التاريخية المذكورة، بل إدراك ما يتخلل توارخنا من نظرات، وتجاوز الثغرات، وفهم أفضل للكتابة التاريخية، وإغناء مجالها، والانطلاق في الكتابة بفهم أفضل.

وفي الفترة الحديثة كُتب الكثير في التاريخ العربي دون أن يكون له منطلق، ولكن الاتجاه قوي في العقود الأخيرة نحو الكتابة من منطلق أو آخر.

فهناك كتابات في الخط الإسلامي ترى أن تاريخنا هو تاريخ الأمة الإسلامية، وأن تاريخ الإسلام هو محور التاريخ. كما ترى أن الكاتب يجب أن يكون متفهماً طبيعة العقيدة الإسلامية، ولا يفصل البعض في هذا الخط بين التاريخ والعقيدة ويرى تطبيق منهج المحدثين في نقد الروايات والأسانيد.

وكتب البعض في خط عربي قومي، ومحور الكتابة هنا فكرة الأمة العربية، ومحاولة التعرف إلى منجزاتها ودورها في التاريخ، والتاريخ العربي في هذا الاتجاه هو أساس الهوية وعامل وحدة وقاعدة شعور الأمة المشترك، وهو عنصر أساسي في مجابهة الأخطار.

وينظر أصحاب الاتجاهين الإسلامي والعربي إلى مشاكل الحاضر، ويفكرون في مستقبل أفضل، ويرون في التاريخ ما يعين على ذلك.

ويكتب التاريخ ليعبر عن فكرة وطنية أو إقليمية أو غيرها. وقد كان للتجزئة التي تلت الحرب العالمية الأولى ولتراجع المحاولات الوحودية أثر في تنشيط هذا الاتجاه، بل وتجاوز الحال ذلك إلى محاولة إعطاء القطر هوية تاريخية وإضفاء شرعية على كيانه السياسي، وقد يكون ذلك في إطار عربي أو في إطار انغزالي قطري.

ويبدو أثر الماركسية في بعض الكتابات، وتتصل - على قلتها - بحركات اجتماعية أو بالتاريخ الاقتصادي والفكري.

وتتصل الكتابات من المنطلقات المذكورة بالتيارات الفكرية والسياسية في البلدان العربية، ويبدو أثر ذلك فيها في التركيز على موضوعات أو جوانب معينة، أو بمحاولات لتفسير التاريخ بضوء منطلقاتها.

هذه الدراسات قد تغني البحث التاريخي، وخاصة إذا كتب بمنهجية تاريخية. وقد تجانب الموضوعية في بعض الأحيان. ولعل ما يمكن أن نؤكد في هذا الوقت، هو أن الكتابة بمنهجية تاريخية وبموضوعية وبمحاولة لتقديم العرب تاريخهم كما يفهمونه هو ما يوفر أرضية مشتركة.

- ٤ -

وبعد هذا، هل كتابة التاريخ حقل ينعزل بذاته أم يجب أن يفيد من أساليب ونتائج العلوم الاجتماعية الأخرى مثل الجغرافيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي، وبخاصة إذا أريد دراسة المجتمعات في إطار تاريخي؟ ويمكن أن نتناول هذا السؤال على أساس تفرّد حقل التاريخ، أو على أساس دراسة جانب أو آخر منه من قبل المؤرخين.

إن تراثنا يشير إلى عدم تفرّد المؤرخين بحقل التاريخ، إضافة إلى عدم إعدادهم لذلك. هذا، ودراسة التاريخ كانت وثيقة الصلة ابتداء بحقول أخرى كالحديث والأدب. واستمر هذا الاتجاه التراثي في العصر الحديث (جنب اتجاه التخصص في التاريخ). ومع أن بعض الكتاب في هذا الخط خدموا الدراسات التاريخية إلا أن هذا الخط بعمومه قد لا يخدم تقدم الكتابة التاريخية.

أما النواحي التي يدرسها المؤرخون المحدثون فبدأت بالتركيز على التاريخ السياسي، ثم بدأت الدراسات في الحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية وفي تاريخ المدن، وفي تاريخ الحضارة عموماً جنب التاريخ السياسي. ومع وجود تفاوت واضح في حجم الدراسات وسويتها بين جانب وآخر، فإن السؤال يرد: هل تقسيم التاريخ إلى سياسي، واقتصادي واجتماعي وفكري ومؤسسي... إلخ، هو أفضل ما نبتغي؟ قد يؤدي التقسيم هذا إلى تعمق في الدراسة وفهم أدق لهذا الجانب أو ذاك - وهذا واقع فعلاً - ولكن هل يؤدي إلى فهم أفضل للتاريخ؟ إن جوانب التاريخ في أية فترة متصلة ببعضها البعض في نسج واحد،

ويتطلب فهم التاريخ لذلك دراسته في جوانبه المختلفة في آن واحد. إن تأكيد جانب منه كالسياسي أو العسكري - كما هو حاصل - يعطي فكرة جانبية عن التاريخ ويربك فهمه ودلالته. إن هذا يتطلب الاتجاه إلى الدراسة الحضارية للتاريخ بدل دراسة التاريخ السياسي والتاريخ الاقتصادي... وهكذا، إن هذا الاتجاه لا ينفي الدراسات الجزئية - وهي في تزايد - ولكن يعني الاتجاه إلى نسق جديد من الأبحاث تتصف بالشمول وتقدم الصورة الكلية.

وهذا الاتجاه يتطلب إعادة النظر الجادة في ما يعتبر مصادر الدراسة التاريخية. إذ لم تتبلور لدينا فكرة واضحة عن مصادر تاريخنا. هل نقتصر على التواريخ والتراجم والأنساب، أم نتوسع إلى مصادر أخرى مثل كتب الفقه والجغرافيا والأدب والحديث، بل وكل التراث المكتوب؟

وأخذنا نشير إلى الوثائق - وبخاصة في التاريخ الحديث - وما يزال تعاملنا معها متواضعاً، ولكنه في اتساع ويختلف من فترة إلى أخرى، ومن جانب آخر. ولنتذكر أن الفترة الحديثة عندنا لم تنفرد باستعمال الوثائق، بل إن التعامل مع الوثائق يعود - بتواضع - إلى الفترات الأولى من التاريخ الإسلامي، ولكنه اتسع نسبياً منذ القرن الخامس الهجري ليضم مع فترة الركود الفكري ثم ليتجدد في العقود الأخيرة، وليتسع نطاقه إلى جميع أصناف الوثائق العربية (الوثائق الرسمية ووثائق المحاكم الشرعية والوقف، وكتب الفتاوى والنوازل) والأجنبية التي تتصل بموضوع البحث.

ولكن الجديد والهام للتاريخ الحضاري الالتفات إلى الآثار البشرية منذ العصور البشرية الأولى إلى العصر الحديث. فالآثار المادية بما فيها النقوش والكتابات الأثرية تقدم مواد مهمة لا تتوفر في مصادر أخرى لدراسة تاريخ الحضارة. هذا الاتجاه يوجب توسيع أفق المشتغلين بالتاريخ بالإفادة من مناهج العلوم الاجتماعية في دراسة التاريخ جنب العلوم المساعدة.

من ناحية ثانية، بدأنا نلتفت إلى أهمية دراسة مناهج مصادرنا التاريخية المكتوبة للتعرف إلى تطور الكتابة التاريخية (ميول المؤرخين والرواة، ولوائهم، أساليبهم، مواردهم... إلخ) ولكنها ما تزال بدايات نظرية. المفروض أن نتوسع في دراسة تاريخ التاريخ، ولكن الأهم أن نلاحظ ذلك عندما نكتب، فنعنى بمناقشة الروايات، بالإشارة إلى مصادرها، والدقة فيها، والثقة بها، وأن نميز بين ما يقتبسه المؤرخ/المصدر ممن سبق في الكتابة وبين ما يورده هو، وأن ننقد السند، كما ندقق المتن. إن مناقشة المصادر حتى في الرسائل الجامعية ما تزال محدودة وهي في الغالب وصفية أكثر منها

تحليلية أو نقدية. هذا وما يزال الانتقاء، لا الإحاطة، هو الغالب في النظرة إلى المصادر.

- ٥ -

ومن الواضح أننا ما نزال نتلمس الطريق إلى تكوين نظرة شاملة إلى التاريخ العربي توضح طبيعته وتكشف عن الخطوط العامة وعن التحولات الكبرى التي مرّ بها.

إن النظرة الشاملة تستوجب ابتداء وضع أسس لتحديد فترات التاريخ العربي (أو تحقيبه). فنحن ما نزال نأخذ بتقسيمات غربية للتاريخ تصدر عن فهم أو آخر لطبيعة التاريخ الغربي، وعن تصور يرى أن التاريخ الأوروبي يمثل نهاية تطور البشرية (وهو تصور لم يعد مقبولاً الآن).

ويمكن أن نجد في العناصر الجغرافية والبشرية والحضارية مؤشرات أولية لتحقيب التاريخ العربي، لما في هذه العناصر من استمرارية ودوام. وقد يفاد من غيرها بما في ذلك النواحي السياسية أحياناً^(١).

نبدأ بظهور الإسلام، الحدث الأكبر في تاريخ العرب، وهو حدث فاصل بذاته وبأثره في حياتهم، وبه ينقسم تاريخ العرب إلى فترات قبل الإسلام وفترات بعده.

ولتاريخ العرب قبل الإسلام عناصر مشتركة، منها:

- طبيعة الجزيرة العربية، كما تتمثل في المناخ، ووضع المياه، وطبيعة الأرض، واتصال ذلك وأثره في حياة سكانها من حيث التكاثر والحركة من البوادي إلى المناطق الزراعية.

٢ - موقع الجزيرة العربية على طرق التجارة الدولية، وبالتالي مساهمة العرب في هذه التجارة، وأثر التجارة في قيام كيانات سياسية لديهم.

ويمكن ملاحظة فترتين في هذه الحقبة التاريخية:

أ - فترة قيام الكيانات التي تعتمد على التجارة الدولية من أواخر الألف الثاني ق. م حتى نهاية تدمير (أواخر القرن الثالث الميلادي) وهي ما يمكن أن نسميه الجاهلية الأولى.

ب - من أواخر القرن الثالث الميلادي حتى ظهور الإسلام أوائل القرن السابع، وهي فترة يمكن تسميتها الجاهلية المتأخرة.

(١) ما يلي هو خلاصة لدراسة أوسع.

وبعد ظهور الإسلام، يمكن تحديد الحقب التالية:

الحقبة الأولى: بين القرن الأول والخامس للهجرة (القرون ٧ - ١١م) وتحددها العناصر التالية:

١ - الفتوحات الإسلامية تفتح أبواب السهول لحركة القبائل من الجزيرة العربية وتنتهي (لحوالي قرنين) الصراع التاريخي بين البدو والحضر.

٢ - توحيد العرب في دولة واحدة وانتشارهم في - أجزاء من - آسيا وأفريقيا.
- تكوين الثقافة العربية الإسلامية وازدهارها.

- تكوين الأمة العربية المستندة إلى اللغة والثقافة.

٣ - إدخال طرق التجارة الدولية - أو نهاياتها - في نطاق السيادة الإسلامية وتكوين منطقة تجارية دولية، وازدهار التجارة والمؤسسات المالية والصيرفية.

٤ - تركيز الحياة الحضرية وازدهار المدن وتوسع الحياة المدنية.

ويمكن مثلاً تقسيم هذه الحقبة إلى فترات:

(١) صدر الإسلام - أواسط القرن الثاني للهجرة/ الثامن الميلادي، وفي هذه الفترة كان تكوين الأمة/ الدولة، ورفع راية الجهاد، وانتشار العرب بالفتوح ونزولهم الأمصار ووضع أسس التنظيمات.

(٢) أواسط القرن الثاني/ الثامن الميلادي إلى نهاية الثلث الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، في هذه الفترة كان استكمال المؤسسات المدنية (الوزارة والدواوين) والعسكرية (الجيش النظامي). وفيها كان نشاط التجارة والمؤسسات المصرفية، وتوسع المدن وازدهارها. وفيها كان ظهور الحركات الاجتماعية. وفيها ظهرت بدايات التجزئة.

(٣) حتى أواسط القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). في هذه الفترة تدهور مؤسسة الخلافة، وظهر ثلاث خلافات، اتساع التجزئة. ازدهار الثقافة ومؤسساتها.

الحقبة الثانية: بين القرنين الخامس والتاسع الهجري (١١ - ١٥م) ويحدد هذه الحقبة العناصر التالية:

١ - حدوث موجتي بداوة كبيرتين، أثرتا في الأوضاع الديمغرافية

والاقتصادية، إضافة إلى السياسية. الموجة السلجوقية من الشرق إلى العراق والشام (والأناضول)، والموجة الهلالية إلى بلاد المغرب. ثم تحرك القبائل البربرية في بلدان المغرب (وقيام المرابطين ثم الموحيدين).

٢ - الاتجاه من الاقتصاد النقدي إلى الاعتماد على الأرض (اقتصاد الكفاف) وتمثل ذلك في توسع الإقطاع العسكري وشيوعه (العراق والشام، ثم مصر).

٣ - يلاحظ أن دور البلدان العربية استمر في التجارة الدولية مع التحول من جهة الخليج إلى جهة البحر الأحمر.

٤ - الغزو الخارجي لدار الإسلام؛ الصليبيون من الغرب (إلى بلاد الشام والأندلس) والردّ عليه (الأيوبيون/الموحدون)، والمغول من الشرق (العراق وبلاد الشام) والتصدي (المماليك).

ويمكن التفكير في فترتين:

(١) أواسط القرن السابع الهجري (١٣م).

(٢) أوائل القرن العاشر الهجري (١٦م).

الحقبة الثالثة: بين القرنين العاشر والرابع عشر الهجري (١٦ - ٢٠م) ويلاحظ في هذه الحقبة:

١ - سيطرة الغرب على طرق التجارة الدولية بين الهند وأوروبا، وإخراج العرب منها، وعودة العرب إلى اقتصاد الكفاف.

٢ - شيوع ظاهرة الإقطاع بين عسكري ومدني.

٣ - دخول البلدان العربية في المشرق والمغرب في إطار الدولة العثمانية.

ويمكن تقسيم الحقبة إلى فترتين:

(١) حتى القرن الثامن عشر.

(٢) القرن التاسع عشر والعشرون - الموجة الغربية والمواجهة...

هذه ملاحظات متفرقة أضعها أمام القارئ في سبيل كتابة التاريخ العربي وفق حقه وفتراته.

الفصل العاوي عشر

البحث في التاريخ العربي^(*)

(*) في الأصل، ورقة قدمت إلى : الندوة الدولية حول الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الإسلامية: نظرة إلى العقد القادم، تحرير أكمل الدين إحسان أوغلو (اسطنبول: [د. ن.], ١٩٩٢).

التاريخ تراث حي عند العرب، قد يكون جزءاً حيوياً من معارفهم، يرتبط أحياناً بعقيدتهم، ويتصل به الكثير من نظراتهم وتراثهم الشعبي. ونظرة العرب إلى تاريخهم وأثرها في حاضرهم مهمة لفهم كتابة التاريخ عندهم.

هذا وتتأثر الكتابة التاريخية بالتفاعل الفكري بين الآراء والمناهج الموروثة وبين المفاهيم والمناهج الغربية والشرقية، ولذا يحسن النظر إلى الجهتين.

تخللت كتابة التاريخ عند العرب، كما تتمثل في مصادرهم الأساسية بعض المفاهيم والأفكار.

فقد رأى البعض في التاريخ تعبيراً عن المشيئة الإلهية، وتتمثل في تاريخ الرسالات انتهاء بالإسلام، وليكون التاريخ تاريخ الرسالة الإسلامية.

وهناك سيرة الرسول (ﷺ)، كمثال أعلى للمسلمين، ولهذا التوسع في كتب السيرة والمغازي.

وهناك فكرة تكوين الأمة الجديدة وتتبع مسيرتها، وهذا جعل الأمة محوراً رئيساً لكتابة التاريخ.

والتاريخ العربي الإسلامي ينظر البعض يعبر عن دور الأشراف في التاريخ، فهو سجل لأعمال الرؤساء والشخصيات البارزة في الحياة العامة، وتوسع آخرون إلى أنه سجل لفعاليات كافة فئات وجماعات المجتمع.

والتاريخ لدى آخرين سجل الصراع بين الخير والشر، وهذا يعطي التاريخ معنى أخلاقياً.

ورأى البعض فيه سبيلاً لفهم حضاري للتاريخ، كما يتمثل ابتداء لدى المسعودي (القرن ٤/١٠) وبشكل موسع لدى ابن خلدون في تحليله لقيام الدول وسقوطها في دورات تاريخية.

ويلاحظ في فترة التكوين (١ - ٤هـ/ ٧ - ١٠م) أن الكتابة التاريخية تؤكد دور الإرادة والمسؤولية البشرية في التاريخ، وفيما بعد برز الاتجاه إلى أن الأعمال والأحداث مقدرة ولا مجال للإرادة أو الحرية. هذا هو اتجاه روجت له السلطة منذ الفترة الأموية، ولكنه لم يظهر إلا بعد رسوخ الاستبداد في السلطة.

ومن حيث المنهج كان الاتجاه ابتداء إلى توثيق الأخبار بالرواية الشفوية وبالإسناد، وإلى تعديل الرواة، ثم إيراد أكثر من رواية عن الحدث، وبعد أن تكونت النظرة واستقرت إلى الرواة الكبار والإخباريين اتجه إلى التلخيص مع الإشارة إلى أهم المصادر ابتداء، ثم تطور التوثيق إلى الإشارة للمصادر المكتوبة.

كانت فترة التكوين، في الأسلوب والهيكل والأفكار، في القرون الأربعة الأولى للهجرة مع إضافات، بعضها له قيمته في القرون التالية.

ومرت فترة ركود بين القرن ١٦ و ١٩ م، ومع بدايات النهضة الثقافية في القرن ١٩م تجدد الاهتمام بالكتابة التاريخية، وبعد الاتصال بالثقافة الغربية بدأ تأثير الآراء والمفاهيم الحديثة على كتابة التاريخ. كما تعرّف الكتاب على التراث التاريخي العربي بصورة أفضل وأشمل (بنشر المخطوطات خاصة).

وفي القرن الأخير بدأت الكتابة التاريخية تتخذ بالتدريج اتجاهاتها الحالية، ويبدو ذلك في أسلوب الكتابة، وفي التوثيق، وفي اختيار الموضوعات، وفي النظرة إلى التاريخ.

إن دوافع الكتابة التاريخية متباينة، لعل أولها الوعي العربي، والشعور بأهمية التاريخ في التكوين الوطني والقومي وفي النهضة. فقد رأى البعض في كتابة التاريخ سبيلاً لتكوين الثقة، ولتأكيد الهوية، أو للرد على جهات تبشر بأن الركود والتخلف متأصلان في تاريخ هذه الأمة. وكان هذا وراء تأكيد ابتداء الفترات اللامعة من التاريخ العربي عند البعض، أو العناية بالحضارة باعتبارها خير ما تنتجه الأمة.

ورأى البعض أن مشاكل الحاضر لها أصولها في الماضي، وأن دراسة التاريخ ضرورة لفهمها ومواجهتها.

ويمكن الإشارة إلى أثر الاتجاهات الإسلامية، والعربية (القومية)، والوطنية في الاهتمام بكتابة التاريخ.

هذا إلى أن بعض التيارات الاجتماعية والسياسية كانت عوامل مساعدة على العناية بدراسة التاريخ وكتابته. وكان إنشاء أقسام للتاريخ في الجامعات عاملاً مهماً في تنشيط الكتابة التاريخية. وهنا ننوه ببعض الرسائل الجامعية التي يتمثل فيها اتباع الأساليب والمناهج الحديثة في كتابة التاريخ.

وهناك الميول العلمية والرغبات الفردية، والشعور بأهمية التاريخ في الثقافة العامة، وربما كان هذا الشعور سبباً فيما ظهر من كتابات وسلاسل مبسطة.

ويمكن ملاحظة مجموعتين من الكتابة في التاريخ: الأولى من أناس لم يدربوا ولم يُعدّوا للكتابة في التاريخ من فقهاء ومحامين وأدباء وعسكريين، وبينهم من له آثار طبية، وهؤلاء كتبوا عادة في الاتجاه الموروث في كتابة التاريخ. والثانية من أناس درسوا أو أُعدّوا للكتابة في التاريخ واتخذوا وجهة جديدة. ولكن يلاحظ منذ بداية القرن الحالي أن الجميع تعرض لحد ما إلى الآراء الحديثة.

تناولت الكتابة التاريخية جوانب مختلفة، وهنا يلاحظ تطور وتحول عن المناهج الموروثة. توجد مؤلفات محورها الأمة أو الإسلام. ويرى التركيز على تاريخ العرب، وهو اتجاه سائد حتى في مؤلفات تحمل اسم الإسلام^(١). وتتخذ فكرة الوطن أساساً للكتابة التاريخية، مثل فكرة الدولة، وهي حديثة.

وقد يكتب تاريخ فترة حول حكم خليفة، يرافقه تمهيد للفترة وتناولها من جوانبها المختلفة^(٢)، وقد يجعل الحديث عن خليفة محوراً لفترة أطول^(٣).

إن الكتابة التاريخية متعددة الجوانب، هناك تواريخ عامة للعرب في الإسلام، وأحياناً بمقدمة عن «قبل الإسلام»، أو تاريخ العرب قبل الإسلام، وقد تتناول الكتابة فترات أو عصوراً للتاريخ العربي قبل الإسلام وبعده، وهنا يرسم الإطار على توالي الأسر أو الأزمان.

ويلاحظ هنا أن فترة الحروب الصليبية اعتُبرت فترة قائمة بذاتها وأن

(١) مثل: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٦٤ - ١٩٦٧).

(٢) مثل: عبد الجبار الجومرد، هارون الرشيد حقائق عن عهده وخلافته (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٩).

(٣) مثل: أحمد فريد رفاعي، عصر المأمون، ٣ ج (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧)، الذي يتناول التاريخ الأموي والعباسي في عصره الأول.

دراسات عامة وضعت عنها، أو عن بعض جوانبها، كما كُتب عن بعض القادة المسلمين الذين قادوا الصراع لإيضاح التصدي الإسلامي. إن هذا الاتجاه نشأ عن وجود كتابات غربية حول هذه الحروب ابتداءً، وأثارة الصراع مع الغرب ثم مع الصهيونية في العصر الحديث. ويرى البعض في المواجهة مع الصليبيين صفحة للصراع بين الشرق والغرب أو بين الإسلام والمسيحية، بينما يعتبره آخرون جهاداً للتحرير.

أما في مصادرنا الأولية فجاءت أحداث الحروب مع الإفرنج على السنين ضمن الأحداث العامة أو في نطاق الحديث عن أسر حاكمة.

ووضعت دراسات عن الشخصيات في التاريخ العربي الإسلامي. وفي طليعة هذه الدراسات ما كتب عن سيرة الرسول (ﷺ) ثم عن الخلفاء الراشدين وخلفاء ورؤساء آخرين من الفترة الأموية فما بعد. وهناك دراسات عن أمراء وقادة، وأكثر منهم عن العلماء وبخاصة مؤسسي المذاهب. ويبدو هذا الاهتمام في إطار خط التراجم في التراث، ولكن يلاحظ أن الكتابة جاءت في الغالب بأطر حديثة ومنطلقات جديدة. هنا تشمل الدراسة عصر الشخصية وتكوينها الثقافي والاجتماعي ودورها في الحياة العامة أو في نطاق حقلها. وقد تركز الدراسة إن كانت لخليفة على سياساته، وقد تكون دراسة لعصره من نواحيه المختلفة.

ووضعت دراسات عن تواريخ أقطار عربية، أو بمفهوم التراث تواريخ محلية. فالتاريخ المحلي مع تراجم للشخصيات كان مألوفاً في القرن التاسع عشر، واستمر ذلك في العقود الأولى لهذا القرن. وفي الفترة التي تلت الحرب العامة الأولى اتجهت كتابة التاريخ إلى الفترة الحديثة/المعاصرة، وهو اتجاه تغلب عليه الجدة. واتجهت إلى تاريخ أقطار عربية مفردة، إلا القليل من الدراسات التي تتناول تاريخ البلاد العربية عامة أو جانباً منها. فالتجزئة وقيام دول جديدة توضح المحاولات لإعطاء القطر هوية، أو لإظهار دوره في التاريخ. وهنا تُبرز مميزات القطر وإنجازاته في التاريخ من منطلق وطني أو إقليمي. وقد تكون مثل هذه الاتجاهات وراء دراسة فترات ماضية من تاريخ العرب بتأكيد على أحداث أو تطورات لها صلة بالقطر على حساب الاتجاهات والتطورات العامة.

وهناك من ينتقد هذا الاتجاه لكتابة تاريخ قطر معين حين يعزل تاريخه عن الإطار العربي أو الاتجاهات العربية والعامة. فهم يرون الاتصال وخطوط

التطور العامة في البلاد العربية، ويرون في إغفال هذه اصطناً يحرف المسيرة التاريخية.

وظهرت دراسات متزايدة في تاريخ المدن العربية (بغداد، الكوفة، البصرة، الفسطاط، القيروان... إلخ). وهنا كتب البعض وفق الخطوط الموروثة (خطط المدينة وتراجم من نزلها من علماء)، أو اقتصر على دراسة الخطط من أحياء ومدارس ومساجد وحات وأجزاء أخرى، وقد يتحدث عن التطور التاريخي الخططي^(٤). وتتوسع الدراسات الحديثة في مناهجها لتتناول تأسيس المدينة وتاريخها (استناداً إلى المصادر التاريخية وحدها، أو بالإفادة من الآثار أيضاً)، وهي دراسات خططية، أو تتناول الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وجُلّها رسائل جامعية.

ولكننا ما نزال بحاجة إلى دراسات شاملة عن المدينة الإسلامية توضح الأسس التي تقوم عليها وطبيعتها والأهداف والحاجات التي تتمثل فيها. وهناك بعض البدايات لدراسة المدينة وتطورها تاريخياً، أو فنياً (من ناحية معمارية).

ووجدت الحضارة اهتماماً متزايداً من الباحثين. وهناك محاولات رائدة لرسم صور عامة في هذا الاتجاه^(٥).

وبصورة عامة اتجه الباحثون إلى جوانب من الحضارة، مثل النظم والتعليم والفكر والثقافة والتاريخ والاقتصاد.

واتجه الاهتمام إلى التاريخ الاقتصادي، ووضعت دراسات تتناول فترة في تاريخ قطر، أو منطقة، أو ناحية اقتصادية في فترة في بلد أو أكثر. وهناك دراسات تتناول موضوعات محدودة مثل الخراج^(٦)، والأصناف والحرف^(٧)،

(٤) مصطفى جواد وأحمد سوسة، دليل خارطة بغداد المفصل في خطط بغداد قديماً وحديثاً (بغداد: المجمع العلمي العربي الإسلامي، ١٩٥٨).

(٥) مثل: أحمد أمين: فجر الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠)؛ ضحى الإسلام، ٣ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، [١٩٣٨])، وظهر الإسلام (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، وجرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨).

(٦) مثل: محمد ضياء الدين الرئيس، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١).

(٧) مثل: صباح إبراهيم سعيد الشخيلي، الأصناف في العصر العباسي: نشأتها وتطورها بحث في التنظيمات الحرفية في المجتمع العربي الإسلامي (بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٦).

والإقطاع وملكية الأراضي، والأسواق والحسبة^(٨). هذا إلى دراسات عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية^(٩). وهناك دراسات تتصل بالحياة الاجتماعية، وإن تكن قليلة، وبعضها وصفي، وبعضها تحليلي^(١٠).

ولا يعنينا هنا التحدث عن موضوعات كتب فيها العرب خارج نطاق التاريخ العربي، مثل التاريخ العام، والتاريخ القديم والآثار، والتاريخ البيزنطي، وتاريخ أوروبا والولايات المتحدة، وتاريخ أقطار اسبوية وأفريقية، وتاريخ الدولة العثمانية.

وإذا استثنينا تواريخ دول وأقطار إسلامية فإن هذا يكاد يكون اتجاهًا جديدًا يتصل بتأثير الثقافة الحديثة. والدراسات في هذه الحقول ما تزال متواضعة لا تدل على منهج واضح أو نظرة واضحة.

- ٢ -

إن بعض الأحداث والمواقف التاريخية حيّة في فكرنا ووجداننا، وللناس مفاهيم ومشاعر قوية عن التاريخ، وهذه لها أثرها في اتجاههم، وفي نواحي اهتمامهم ومواقفهم أحياناً من بعض الفترات، وفي أسلوب كتابتهم للتاريخ. وهذه حال قد تزيد الاهتمام بالتاريخ، وقد تكون عقبة أمام البحث التاريخي الجاد، وقد تؤدي إلى عدم دراسة فترات أو موضوعات لها أهميتها.

إن الصفة العامة للدراسات هي أنها تتناول أجزاء أو جوانب من التاريخ العربي أو موضوعات محددة. وهذا الوضع له أثره في الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ العربي أو كتابته عبر العصور بجهود مشتركة.

(٨) مثل: نقولا زيادة، الحسبة والمحتسب في الإسلام، نصوص ودروس؛ ٢١ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٣])، وموسى لقبال، الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي: نشأتها وتطورها (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧١).

(٩) مثل: صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٥٣)، وأحمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩).

(١٠) مثل: عبد اللطيف الراوي، المجتمع العراقي في شعر القرن الرابع للهجرة (بغداد: جامعة بغداد، ١٩٧٩)، ومسعود ضاهر، تاريخ لبنان الاجتماعي، ١٩١٤ - ١٩٢٦ (بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤).

ويمكن ملاحظة بعض المحاور أو المنطلقات في كتابة التاريخ . لقد بدأ تناول التاريخ السياسي ، واستمر إلى ما بعد أواسط القرن ليكون المحور الرئيسي لكتابة التاريخ ، سواء أكان ذلك في تواريخ عامة أو في دراسات لفترات أو أقطار أو خلفاء .

وكانت الكتابة ابتداءً عن الفترات اللامعة ، ولكنها - وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية - وبالدرجة الأولى في الجامعات ، صارت تشمل تاريخ الأقطار العربية في فترات أخرى بما فيها فترات الانحدار . ولعل التجزئة السياسية من جهة ، والنظرة إلى فائدة التاريخ لفهم الحاضر ، وراء ذلك .

ويرى البعض أن التاريخ ليس تاريخ الخلفاء بل تاريخ الأمة . فالأمة ومسيرتها التي تكشف عن المشيئة الإلهية كانت محور كتابات المؤرخين القدامى . أما الآن فإن الأمة بمفهوم بشري (على أسس لغوية ثقافية أو إثنية) هي الأصل .

واتجه البعض إلى دراسة تاريخ بعض الفترات بمفهوم التأثير المتبادل بين الحاكم والقوى الاجتماعية (الخلفاء والقبائل زمن الراشدين) ، بل ورأى البعض أن القوى الاجتماعية هي المحرك الأول للأحداث .

أما الدراسات عن الخلفاء والشخصيات في حقول أخرى فلم تعد مجرد ترجمة بل تناول بعضها البيئة والظروف العامة ودور المترجم له فيها ، في حين كتب البعض للتعبير عن فكرة البطل أو دور العبقريّة في التاريخ .

إن بعض الدراسات لا تنطوي على فكرة ، وبعضها تقوم على فكرة تاريخية أو أخرى . فالفكرة الإسلامية ، والفكرة العربية ، والفكرة الوطنية ، كانت منطلقاً لكثير من الكتابات التاريخية . كما أن الماركسية لها صدى في بعض الكتابات . فالكتابة من منطلق إسلامي تركز على تاريخ الأمة الإسلامية ، وترى أن التاريخ الإسلامي هو محور التاريخ ، والتاريخ في هذا الاتجاه يسير على خطوط أو سنن إلهية ، ويرى البعض أن الرؤية القرآنية للتاريخ تضعه في قواعد وسنن يمكن فهمها من الإشارات القرآنية وتبدو أمام الباحث في التاريخ .

أما في المنهج فيرى البعض الاستنارة بمنهج أهل الحديث في النقد والتوثيق ، بينما يذهب البعض إلى ضرورة المعرفة بالفقه والالتزام بمفاهيمه في الكتابة التاريخية لأنه يرى كتابة التاريخ مرتبطة بالعقيدة الإسلامية في الغاية ولا بد للمؤرخ أن يربط عمله التاريخي بعقيدته ومنهجه . هذا ووضع مؤرخاً دراسات

تتناول منهج البحث من وجهة إسلامية، وفي التفسير القرآني للتاريخ، وفي التفسير الإسلامي، وهي مرحلة أولية.

هذا ويبدو أثر الفلسفات الحديثة (بما فيها فلسفة التاريخ) محدوداً لأسباب منها ما يتصل بالنظرة الموروثة إلى التاريخ، ومنها الفجوة بين الدراسات في التاريخ الغربي ودراسة التاريخ العربي. ومن هذا الأثر النظرة إلى الحركات الاجتماعية الكبرى، إذ بدت دراستها على أنها نتيجة جهود مشتركة ودعوة متصلة بعد أن كانت تنسب لأفراد (مثل أبي مسلم في الدعوة العباسية، وعبد الله بن ميمون القداح في الحركة الاسماعيلية)، وهي نظرة موروثة من المصادر الأولية. والنظم الإسلامية تهمل (في الغالب) نشأتها وتطورها، وتدرس كأنها وحدات راکدة كما هو الحال في المصادر الأولية. ودراسة الحضارة ما تزال تستند في الغالب إلى الفترات السياسية، مما يفقدها جانباً أساسياً هو التطور والاستمرار ويعطي صورة مشوشة لبعض الفترات (كالقرن الأول للهجرة). ومن ذلك اتجاه البعض إلى دراسة الشعوب ودورها في الحياة العامة بدل التركيز على تاريخ الحكام. فالذين يدرسون حركات الحياة العامة ودورها في الحياة العامة أو الحياة الاقتصادية يلتفتون إليها، بل وحاول البعض دراسة حياة العامة في بلد أو في مدينة^(١١)، أو دراسة فئات من العامة مثل الأصناف والحرف، والفتوة والفتيان^(١٢)، والظرفاء والشحاذين.

وظهرت بدايات اتجاه إلى تطبيق النظرة الشاملة في دراسة التاريخ، وتحليل التاريخ العربي الإسلامي بضوء التيارات الكبرى التي تؤثر فيه، والنظر إلى الحوادث باعتبارها مظاهر للتيارات والاتجاهات الرئيسية.

ولا يخفى أن الدراسات التي تتجه وجهة ماركسية، وبعض الدراسات في الوجهة القومية، متأثرة بالتيارات الفكرية السياسية الحديثة.

إن قضية المصادر ما تزال مشكلة، فالنظرة العامة تقصر المصادر على

(١١) مثل: حياة ناصر الحجي، أحوال العامة في حكم المماليك، ٦٧٨ - ٧٨٤ هـ / ١٢٧٩ - ١٣٨٢ م: دراسة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية (الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٤)، وبدري محمد فهد، العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري: بحث تاريخي في الحياة الاجتماعية لجماهير بغداد (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٧).

(١٢) أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم بن المعمار، الفتوة، حققه ونشره مصطفى جواد [وآخرون] (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨)، وم. جودت، الأخية والفتيان.

الحوليات، وتواريخ الدول/الأسر، والتراجم، وهي نظرة موروثية. ويتباين الكتاب هنا في مدى استفادتهم من المصادر بين الاقتصار على قليل منها وبين تجوال واسع. وقد يتوسع البعض في دراسة جوانب حضارية بالرجوع إلى مصادر جغرافية وأدبية وفقهية. وتبقى الحاجة إلى أفق واسع وتفهم أفضل لكتب التراث. فحقول التاريخ قد يتداخل مع حقول أخرى في العصور الماضية. ففي كتب الحديث مثلاً أبواب عن المغازي، وفي كتب الأدب أخبار تاريخية واسعة (كما في كتابات الجاحظ وفي الأغاني) وفي كتب الفقه (مثل الخراج لأبي يوسف) وكتب الفتاوى، مواد تاريخية مهمة. هذا إلى معلومات تاريخية واسعة في كتب الجغرافية ومعاجمها، وفي كتب الأنساب، وفي كتب فنية (مثل كتب الحسبة). وهذا يعني أن حقل التاريخ يتجاوز أعمال المؤرخين إلى أعمال المحدثين والفقهاء وأصحاب تواريخ الأدب والجغرافية وإلى كتب فنية وإلى دواوين الشعر... إلخ.

وبعد هذا، فهناك مصادر أخرى لم تلق العناية اللازمة، أو أنها مهمة على أهميتها. فهناك المذكرات الشخصية التي بدأت تزاد بشكل ملحوظ، إضافة إلى كتب السيرة الذاتية، وهناك التاريخ الشفهي. ومع أن البعض بدأ يستفيد من المقابلات الشخصية لأناس شاركوا في أحداث معينة أو كانوا قريبين منها، إلا أنه لم تجر محاولات جادة لتسجيل التاريخ الشفهي الذي لعب دوراً كبيراً في فترات سابقة. وبعد فإننا نريد هنا التنويه بأهمية الوثائق.

قد تكون الوثائق محدودة في صدر الإسلام، وتتمثل في أوراق البردي في مصر بين القرنين الأول والرابع للهجرة حين بدأ الورق يحل محلها. وقد نشرت مجموعات من أوراق البردي، وأفاد منها قلة من الباحثين العرب الناشئين، أما الوثائق الورقية فما تزال مهمة.

ويمكن الإشارة إلى وثائق الوقف، وبعضها المبكر يتصل بالفترة المتوسطة، والكثير منها مملوكة في سورية ومصر، وقد بدأت دراسات تفيد منها^(١٣). وهناك الوثائق العثمانية وتبدأ بالقرن الخامس عشر وتتكامل في القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين. وهي أساسية لفترة طويلة من تاريخ العرب الحديث، ولكن الاستفادة منها ما تزال محدودة. وهناك وثائق في بعض البلاد العربية من نفس

(١٣) مثل: محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، وكامل جميل العسلي، وثائق مقدسية تاريخية: مع مقدمة حول بعض المصادر الأولية لتاريخ القدس، ج ٣ (عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٣ - ١٩٨٩).

الفترة، مثل الوثائق المصرية من أيام محمد علي ووثائق في بلاد عربية أخرى مثل بلاد الشمال الأفريقي، وقد أفادت منها بعض الدراسات^(١٤).

ويمكن التنويه بوثائق المحاكم الشرعية في البلاد العربية، ولها أهمية كبيرة في دراسات التاريخ الاجتماعي والاقتصادي خاصة. وجاء الالتفات إليها مؤخراً لتغني الدراسات التاريخية^(١٥). وهذا اتجاه يقوى ويظهر في الرسائل الجامعية خاصة.

وهناك الوثائق الأوروبية عن البلاد العربية بين القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي وإن كانت تعبر عن مصالح ووجهات الدول الأوروبية، إلا أن فيها مادة مهمة أحياناً، وقد أفيد منها في الرسائل الجامعية خاصة

ويحسن هنا الإشارة إلى أهمية كتب الفتاوى/النوازل، لدراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي لاتصالها بأوضاع ومشاكل قائمة، وفيها مادة مهمة وثائقية ومعاصرة.

وأخيراً نشير إلى المواد الأثرية لأهميتها الكبيرة، ومنها النقود وخطط المدن والكتابات والنقوش والطرز وغيرها. وما تزال الإفادة منها محدودة، فالآثاري لا يعنى بدلالاتها الحضارية، والمشتغل بالتاريخ قليل الرجوع إليها، ولكن بدأ الوعي بأهميتها لدراسة للتاريخ.

لقد تأثرت دراسة التاريخ وكتابته في الماضي، في الفكر والمنهج، بحقول أخرى للمعرفة، مثل الحديث والدراسات اللغوية، كما كان للتاريخ أثره في عدة حقول للمعرفة. ورغم جهود بعض المؤرخين لتمييزه فقد بقي متداخلاً أو متصلاً بفروع أخرى للمعرفة.

إن الاتجاه العام في الفترة الحديثة هو إلى دراسة التاريخ كفرع بذاته، وفي العادة (كما في الجامعات العربية) معزولاً عن حقول المعرفة الأخرى. ولكن هل يمكن وبخاصة حين يدرس التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والفكري، وحين

(١٤) مثل: دراسات أسد رستم عن وثائق محمد علي، ورشاد الإمام عن حمودة باشا في تونس، وعبد الجليل التميمي عن ولاية قسطنطينية والحاج أحمد باي.

(١٥) مثل: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، الریف المصري في القرن الثامن عشر (عين شمس: جامعة عين شمس، ١٩٧٤)، وبرغوث عن حماة، وطلال المجذوب وخالد زيادة عن طرابلس، وعبد الكريم مرافق عن غزة.

يتجه مختصون في علوم اجتماعية أخرى إلى دراسة التاريخ؟ وهل يمكن إغفال المناهج والأساليب في العلوم الاجتماعية الأخرى؟

وهناك اختلاف في وجهات (خلفيات) دارسي التاريخ مما يؤثر في المنهج، بين من يدرسه في إطار الدراسات الدينية، ومن يدرسه في إطار الدراسات الأدبية، ومن يدرسه في إطار الدراسات التاريخية. ولكل من أصحاب هذه الوجهات الثلاث منطلقه ونهجه، مما يسبب البلبلة والاضطراب في المنهج وفي النتائج.

ويلاحظ من ناحية الأسلوب مشكلتان؛ الأولى الإحاطة بالمصادر والتوثيق الدقيق. وهذه ثغرة واضحة في الكثير مما كتب - فهو يشكو من عدم الإحاطة ومن ارتباك التوثيق، ولكن الجامعات تعمل على معالجة الوضع بتأكيد الناحيتين عن طريق الإعداد، وهذا واضح في البعض من الرسائل الجامعية. والثانية أن المادة الأولية - في المصادر التاريخية والأدبية - لم يتناولها النقد والتمحيص كما يلزم، بل إن النصوص نفسها تشكو في الكثير من المصادر من غياب التحقيق أو ضعفه وبالتالي من كثرة الأخطاء والتحريف. هذا ومن المهم دراسة الدوافع التي تأثرت بها المصادر الأولية، أو دراسة «علم التاريخ».

- ٣ -

لقد بدأ الالتفات حديثاً إلى دراسة علم التاريخ عند العرب وتطوره وتمثل في دراسة فترات من هذا التاريخ^(١٦). وفي دراسة مؤرخي قطر معين لفترة ما^(١٧)، وفي دراسة مؤرخين معينين^(١٨). كما أن بعض أقسام التاريخ بدأت تؤكد مدخلاً للرسائل الجامعية يتناول تقييم مصادر موضوع البحث، وهذا اتجاه له

(١٦) مثل: عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠)، وشاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام، ٤ مج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ - ١٩٧٩).

(١٧) مثل: مصطفى زيادة، المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي (القرن التاسع الهجري) (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩)؛ جمال الدين الشيال، التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٥٨])، صلاح الدين المنجد، معجم المؤرخين الدمشقيين وأثارهم المخطوطة والمطبوعة (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٨).

(١٨) مثل: إسحاق موسى الحسيني، ابن قتيبة: حياته وأثاره، ترجمة هاشم ياغي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، أكرم ضياء العمري، موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (دمشق: دار القلم، ١٩٧٥)، وطريف الخالدي، المسعودي (باللغة الإنكليزية).

أهميته. ومن جهة أخرى نقلت بعض الدراسات الغربية في علم التاريخ عند العرب والمسلمين إلى العربية^(١٩).

لقد حصل تطور في أسلوب الكتابة. فالمنهج الموروث يؤكد رواية الأخبار كما رواها الرواة، وبالتالي تقديم أكثر من رواية، وتجنب إبداء الرأي في العادة أو الإقلال منه حتى حين يكون هناك شك، وترك المسؤولية على رواية الأخبار، تجنباً للاتهام بالهوى. وبالتالي فإن التوثيق الأساسي هو في ذكر المصدر (سلسلة السند ابتداء ثم الكتاب بعدئذ)، ويغلب أسلوب السرد في هذه الأحوال وإن لم يُجَلَّ من نقد.

وقد سلك بعض كتاب التاريخ هذا المنهج وخاصة في مطلع الفترة الحديثة، واستمر ذلك لدى البعض. ولكن بدأ اتجاه نحو الإفادة من أساليب البحث التاريخي الحديثة بتفاوت. ومن ذلك محاولة الإحاطة بالمصادر للإفادة منها، واتخاذ النقد والتحليل في البحث، وإبداء الرأي، والتوثيق، إضافة إلى تقييم المصادر. إن مناهج البحث التاريخي ما تزال بحاجة إلى تركيز لحداثتها ولعدم استقرار الالتزام بها بين من يعرفها. لقد أفيد من المناهج الغربية في ذلك وركزت الجامعات على التوجيه إلى أساليب البحث الحديثة. ووضِع عدد من الكتب التي ترشد الطلبة إلى خطوط وعناصر البحث العلمي. ولكن ما كتب في منهج البحث التاريخي - وهو قليل - لا يعدو في أكثره تلخيصات عن كتابات غربية، وبتباين بين مصطلح الحديث ومنهج بحث التاريخ الحديث.

وإذا كان تقييم المصادر الأولية العربية ونقدها يحتاج إلى نهج خاص، فإن عناصر الأسلوب الأخرى يمكن الإفادة منها بشكل معقول في البحث.

إن أساليب البحث تتمثل بالدرجة الأولى في التأليف الجامعية، وفي رسائل الدراسات العليا، وفي بعض مؤلفات الأساتذة والمختصين. ولكن أساليب الكتابة الموروثة ما تزال تؤثر في الكتابة التاريخية، وخاصة لدى كتاب لم يتدربوا حديثاً في البحث التاريخي.

(١٩) مثل: جوزف هوروفتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجمة حسين نصار (القاهرة: البابي، ١٩٤٦)؛ فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسين، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، وداود صموئيل مارغوليوث، دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمة حسين نصار (بيروت: دار الثقافة، [١٩٦٠]).

وتوجد دعوة واسعة إلى إعادة كتابة التاريخ العربي، وتأتي من جهات متباينة تجمعها هذه الدعوة، فالشكوى قائمة أن تاريخ العرب ككل لم يكتب لحد الان، وإنما كتبت أجزاء أو صفحات منه. والكثير مما كتب يشكو من الهوى أو من ضعف المنهج. وهناك نقد وشكوك - بأساس وبدونه - في الاستشراق وآثاره في الكتابة. ويمكن الإشارة إلى تباين خلفيات الكتاب ثقافياً، وإلى اختلافهم من حيث الإعداد للبحث التاريخي أو غياب ذلك. مما يؤدي أحياناً إلى شيء من البلبلة أو الارتباك. ويبدو أن ظروف البلاد العربية في الستينيات والسبعينيات لها أثر في الدعوة إلى إعادة دراسة التاريخ بصورة موضوعية والتخلي عن النظرة الرومانسية. بينما يريد البعض من التاريخ أن يكون عوناً على بناء المستقبل، وأن يتحرر الفرد من أن يكون التاريخ عبئاً وعامل تأخير، وأن يعاد بحته وفق هذا المفهوم، ويبدو الاتجاه هنا نحو نظرة نقدية تحليلية للتاريخ.

ويبين البعض أن المطلوب ليس إعادة كتابة للتاريخ بل كتابته برؤية جديدة، أو قراءة جديدة. وهكذا نسمع دعوة إلى رؤية قومية للتاريخ العربي، ومثلها دعوة إلى وجهة إسلامية في كتابة التاريخ.

وتمثل المحاولات في هذا الصدد - مؤسسية أو غير ذلك - في وضع مخطط للتاريخ العربي، وفي الاتجاه إلى الكتابة بمنهج علمي موضوعي وبروح عربية، وبالتوسع في النواحي الحضارية.

ولن نتطرق هنا إلى اتجاه آخر نحو إعادة كتابة التاريخ قطر من الأقطار، رغم أنه أنجز في عدد من البلاد العربية، ورغم التفاته بشكل ما إلى الموضوعية، إذ سبقت الإشارة إليه.

إننا لم نفلح في تكوين نظرة شاملة إلى التاريخ العربي، أو فكرة تاريخية توضح طبيعة واتجاهات التحول في هذا التاريخ. والدراسات فيه تجزئية ولم تظهر محاولات جادة لدراسة التاريخ العربي ولتبين خطوطه الكبيرة.

ونحن نشكو من تجزئة التاريخ على نسق آخر، اقتصادي، اجتماعي، سياسي، ثقافي... إلخ. وهذا طبيعي ويرد لتحقيق العمق في البحث. ولكن جوانب حياة المجتمعات متشابكة يؤثر بعضها في بعض، وهذا يتطلب دراسة التاريخ من نواحيه المختلفة في نسيج واحد لتكوين صورة متكاملة لهذا التاريخ، ولفهمه في واقع الحياة. وهناك وعي بهذا الاتجاه ومحاولات أولية فيه.

وفي إطار الكليات، يلاحظ أننا لم نتوصل إلى تقسيمات مقبولة لحقب وفترات التاريخ العربي، ولم نضع أسساً واضحة لتحديدها، وإنما أخذنا بتقسيمات غربية صادرة عن فهم طبيعة التاريخ الغربي، وهذه حالة لم تعد مقبولة في نطاق البحث التاريخي. ومن ناحية ثانية يشيع الأسلوب الموروث في التقسيمات الفرعية على الأسر الحاكمة، وقد يبدو هذا مفهوماً أو منطقياً بالنسبة إلى بعض الدول الكبرى، ولكنه يفضي إلى كثير من الارتباك في الغالب. فالأحداث السياسية لا تكون بذاتها مؤشرات راسخة أو وافية، بل إن التطورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية أكثر دلالة وأعمق، كما أنها أبعد أثراً في حياة المجتمعات.

وقد جرت محاولات للتحقيب تلاحظ عناصر الاستمرار والتغيير في تاريخ العرب، من جغرافية (البيئة والمناخ)، وبشرية، وفكرية أيديولوجية (الإسلام)، واقتصادية (طرق التجارة)، ولغوية ثقافية، إضافة إلى تبدلات سياسية كبرى، وبالتالي تحديد حقب كبرى تشمل كل منها عدة فترات.

الفصل الثاني عشر

فترات التاريخ العربي: نظرة شاملة^(*)

(*) نشر هذا البحث في : أبحاث ودراسات في التاريخ العربي : مهداة إلى ذكرى الدكتور مصطفى الحيارى (عمّان : منشورات الجامعة الأردنية ، عمادة البحث العلمي ، ٢٠٠١).

اتجه الاهتمام إلى التاريخ العربي في الفترة الأخيرة، واتسعت مجالات البحث فيه، وخاصة بعد ظهور دعوات لإعادة كتابته ولتأكيد على النواحي الحضارية منه.

وقيل الكثير عن إعادة كتابة التاريخ وعن موجبات الإعادة، ولكن إطاره العام وتقسيمه إلى فترات لم تكن موضع نظر جاد.

والتقسيم إلى فترات لا يقتصر على مشكلة الوقت، وهي مسألة مفهومة، بل هو أمر يتصل بطبيعة الحركة التاريخية وقيام أوضاع وظروف تشعر بالانتقال من حالة إلى أخرى، كما أنه يتصل بمفهوم التاريخ والنظرة إليه لدى الباحثين.

إننا بحاجة إلى تكوين نظرة شاملة إلى التاريخ العربي، توضح طبيعة واتجاهات التطور أو التحول فيه. ومثل هذا الاتجاه قد يساعد على وضع فلسفة لهذا التاريخ ما نزال نفتقر إليها أو تبين فكرة (أو أفكار أساسية) تتخلله.

ولكننا لم نتوصل إلى أسس واضحة لتحديد فترات أو عصور التاريخ العربي. وأي تاريخ؟ هل هو التاريخ السياسي أساساً، أو تاريخ الحضارة، أو قوى الحتمية التاريخية على تنوع الاجتهاد في القوى الموجبة لذلك، أو هو النظرة الشاملة إلى حياة الإنسان في المجتمع بجوانبها المختلفة؟

ومهما كان الأساس الذي يتخذ، فالمفروض أن يستند إلى دراسات تفصيلية معمقة، وبالتالي أن يكون قائماً على طبيعة التاريخ العربي ومكوناته عبر العصور.

وقد اتخذ العرب صوراً من التقسيم إلى فترات، أبرزها اعتبار ظهور الإسلام حدثاً فاصلاً بين فترتين في التاريخ، فترة ما قبل الإسلام، والفترة الإسلامية. وإذا كانت الفترة الأولى تشمل الأمم المختلفة المعروفة أو بعضها، فإن التاريخ بعد ظهور الإسلام يتجه إلى الأمة الإسلامية أصلاً.

وفي هذا الإطار العام نجد تفاصيل أخرى تتصل بالتحديد في الإسلام. إذ تأتي الكتابات على أساس توالي الأسر والدول في إطار من توالي السنين أو بدونه،

وقد يكتب التاريخ على أساس توالي الأجيال كما في كتب الطبقات والأنساب.

ويمكن الإشارة إلى من كتب تاريخ الحضارة الإسلامية، مثل المسعودي، وبخاصة ابن خلدون في دراسته لنشوء المجتمعات والدول وتطورها، بوضع مقياس بالأجيال في دورات تكرر نفسها.

فهو يورد تحديداً لمراحل الحسب في أربعة أجيال، من بناء المجد إلى ضياع الحسب في حوالى ١٢٠ سنة، وهذا ما يراه في الملوك أيضاً، كما يلاحظ ثلاثة أطوار في قيام الدول وانحلالها، حسب تحول العصبية، وهذه الأطوار توازي مراحل الحسب.

وفي الفترة الحديثة أخذنا في التاريخ العربي بتقسيمات غربية للتاريخ تصدر عن فهم أو آخر لطبيعة التاريخ الأوروبي وتقوم على فرضية أن التاريخ كله يتركز في تاريخ أوروبا، وأن تاريخ أوروبا هو تاريخ العالم. ولكن هذه النظرة اهتزت منذ أواسط القرن العشرين نتيجة التطور في فهم طبيعة التاريخ والبحث التاريخي ونتيجة التحولات العالمية الهامة مثل الحركات القومية والوطنية في آسيا وأفريقيا خاصة.

وهكذا نجد التقسيم الغربي المؤلف إلى تاريخ قديم ووسيط وحديث، ثم معاصر (وهذا التقسيم إلى ثلاثة عصور عرف ابتداء في النصف الأول للقرن السابع عشر وكان يتصل بتاريخ الكنيسة: فترة قديمة إلى أوغسطين، وعصر وسيط إلى لوثر، وعصر جديد من لوثر (Voetius ١٥٨٨ - ١٦٧٦). ونقلت هذه الفكرة إلى التاريخ العالمي في أواخر القرن السابع عشر واقترن ذلك باسم (Cellarius). ومع أنه تعرض للنقد والتجريح إلا أنه وجد مناسباً ولم يغير لأنه صار مألوفاً ولكثرة الدراسات في هذا الإطار.

ووجدت تقسيمات أخرى، مثل المراحل الخمس في الفكر الماركسي بين الشيوعية البدائية، ومرحلة الرقيق، ثم الإقطاع، ثم الرأسمالية، ثم الاشتراكية.

وفي مناقشة التقسيمات هذه في الأربعينات من قبل المؤرخين السوفيات، لم يجزم بنتائج محددة. فالإطار العام لماركس وأنغلز بقي، ولكن المشاكل بقيت قائمة في الفترات التفصيلية. ومن النتائج:

(١) أن أية محاولة لتقسيم التاريخ بموجب مقاييس موحدة ومقبولة عالمياً لن تؤدي إلى نتائج إيجابية.

٢) عدم ربط الفترات التاريخية كلياً بعوامل اقتصادية وأنه بعد تقييم موضوعي وعميق لكل الأحداث في حياة شعب ما يمكننا أن نستنتج نتائج عامة يمكن معها وضع تقسيمات للفترات التاريخية.

ويمكن الإشارة إلى تقسيمات أخرى، مثل تقسيم شبنغلر للتاريخ إلى ثماني ثقافات، وتوينبي إلى ٢١ مدنية، وكل من هذه تمر بمراحل (ولادة، نمو، هرم، موت)، وهي حتمية لدى شبنغلر، ومع تحفظات وبدائل عند توينبي.

ويعطي البعض أهمية أكبر للحركات منها للأفعال في التاريخ، ويؤكد أهمية الحركة الدائبة للبشر، وهكذا ظهرت نظرية الأجيال، أو فكرة الأجيال البشرية يعقب بعضها بعضاً بدل الفترات. وكل ثلاثة أجيال (الجيل ٣٠ سنة) تغطي حوالى القرن. ولكن هذه لم تجد الشيوع أو القبول العام.

إننا بحاجة إلى وضع أسس للتحديد إلى فترات في التاريخ العربي تصدر عن طبيعة هذا التاريخ وتطوره.

وهذا لا يعني تمثيل هذا التاريخ وكأنه تعاقب فترات منفصلة، بل يراد الانتباه إلى التحولات الكبرى فيه دون إغفال الاستمرار. ففي التاريخ العربي استمرارية تشعر بوجود عناصر دائمة التأثير أو مكونات قادرة على تجاوز الاضطرابات والتغيرات السياسية.

- ويلاحظ أن الحضارة الإسلامية تكون وحدة شاملة، ولكنها في الوقت نفسه غنية بالتنوع الحاصل فيها - نتيجة التراث المحلي خاصة -، حبة بالتطور الذي شهدته عبر الفترات وفي مختلف البيئات. وينتظر أن تعطي الفترات صورة شاملة لهذه الحضارة عبر مراحلها التاريخية من جهة، وفي إطارها الجغرافي من جهة أخرى، ليتبين التطور والتحول في إطار الاستمرارية.

وقبل النظر في تحديد فترات التاريخ العربي، يحسن النظر ابتداءً إلى عناصر الاتصال والاستمرار فيه عبر العصور.

- ويمكن الابتداء بالعناصر الجغرافية، وأثرها المستمر، وهنا يلاحظ ابتداء موقع الجزيرة العربية الجغرافي بين الشرق الأقصى من جهة وحوض البحر الأبيض المتوسط من جهة أخرى. فهي على طرق التجارة الدولية بين هذين العالمين، مما كان له أهمية بالغة في حياة المجتمعات العربية وفي رخائها الاقتصادي عبر العصور. فقد كان للعرب دور الوساطة والمشاركة في التجارة الدولية منذ

أقدم العصور، كما كان للتجارة أثرها الكبير في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للبلاد العربية. وكانت تتخلل الجزيرة امتدادات للطرق التجارية بين الخليج العربي والبحر الأبيض المتوسط في جانب، وبين اليمن وبلاد الشام ومصر في جانب آخر، وكان توقف التجارة في طريق أو آخر من هذين الطريقين يفضي إلى قلق وآثار سلبية بين القبائل والمجتمعات التي يمر بها، ليتطور إلى هياج القبيلة.

وكان لسيطرة الغرب على هذه الطرق البحرية منذ القرن السادس عشر أثر بالغ أحوال البلاد العربية، إذ أدى إلى تدهور الأوضاع الاقتصادية وإلى الاقتصار على الزراعة وشيوع اقتصاد الكفاف. وبعد ذلك بقي للموقع الجغرافي الوسط أهميته الاستراتيجية وأثره الكبير في مصير البلاد العربية وأوضاعها، وهذا واضح من متابعة الصلات بين البلاد العربية والقوى الكبرى في المنطقة في العصور القديمة والوسيلة، وكما هو واضح في الصلات بين العرب والغرب في القرون الأخيرة.

إن وجود البوادي بجوار الأراضي الزراعية في المشرق العربي، ثم في المغرب العربي بعد انتشار العرب إليه كان له أثره في التقابل المستمر بين البدو والزراع من جهة، وفي الهجرة المستمرة من البوادي إلى السهول الزراعية، هذا مع ما لهذه الظاهرة من آثار في القيم وفي النواحي الاجتماعية، إضافة إلى النواحي الاقتصادية والإنتاج. وكان لهذا دوره في رفد الأراضي المجاورة بالبشر وفي المحافظة على عروبتها.

ويمكن الإشارة إلى جوانب أخرى أكثر دواماً. فيلاحظ وجود اللغة العربية وكونها رابطة عامة مستمرة ووعاء الثقافة والإرث المشترك. لقد كانت هناك لغات أو لهجات في الجزيرة (ثم في البلاد) العربية في فترات مختلفة. ولكن تكونت لغة أدبية عامة قبل الإسلام نراها في الشعر العربي وفي الأمثال. ثم وجدت قاعدة دائمة في لغة القرآن مكنتها من الصمود وأكسبتها حرمة كبيرة.

وكانت العربية لغة دار الإسلام ولغة الثقافة الإسلامية لثلاثة قرون أو يزيد حتى بدأت لغات إسلامية أخرى بالظهور، وهي الفارسية أولاً ثم التركية بعد قرون. ولكن العربية بقيت لغة الثقافة العربية والرابطة بين العرب، كما بقيت لغة الدراسات الإسلامية.

- وظهر الإسلام وكان أثره واسعاً وباقياً. فقد حمل العرب رسالته في عصره الأول، وهذا أعطى تاريخ تلك الفترة معنى خاصاً لهم، وحافزاً للنهضة في العصور التالية. وبالإسلام كان توحيد العرب لأول مرة في التاريخ فخرجوا في

الفتوح وانتشروا في البلاد، وتحت رايته تكونت الدولة العربية الإسلامية الكبرى. وكان القرآن والسنة النبوية (وكلاهما بالعربية) أساس العلوم والدراسات الإسلامية ومنطلق الثقافة الإسلامية، كما كانا معيناً لحركات الإصلاح والتجديد في التاريخ وفي العصر الحديث.

ومن ناحية ثانية جاءت الشريعة الإسلامية لتصبح عامل وحدة بين الشعوب الإسلامية بما فيها العرب، وأعطت هذه الشعوب قيماً واحدة وإطاراً واحداً وكانت دوماً عامل اتصال واستمرار.

وتكونت الثقافة العربية الإسلامية، وقاعدتها العلوم الإسلامية، وعلوم العربية التي استوعبت تراث العرب الثقافي قبل الإسلام، وساهم في تكوينها العرب والمستعربة، وصارت التراث الحي المتصل للأمة العربية وقاعدة الأصالة فيها، وبقيت عنصر استمرار واتصال في تاريخ العرب.

وإذا كان ما ذكر يعطي فكرة عن عناصر الاتصال والاستمرار في التاريخ العربي، فيمكن النظر إلى عوامل وجوانب أخرى تتصل بالتحويلات في التاريخ العربي وتساعد على وضع مؤشرات لتقسيمه إلى فترات.

وقد اعتمدنا النظر إلى الأحداث السياسية الكبرى، مثل قيام وسقوط الأسر الحاكمة والدول مؤشرات للفترات، وهي على أهميتها قد تكون محدودة الأثر، وقد تكون نتيجة تغييرات أو تحولات أخرى. وقد نجد مؤشرات رئيسية في العناصر الجغرافية والبشرية والحضارية فهي أكثر دواماً واستمراراً، والتبدلات فيها أكثر دلالة وعمقاً.

ويتأكد هذا الاتجاه إذا نظرنا إلى المشرق والمغرب العربي في آن واحد لملاحظة الخطوط الرئيسة لتطور التاريخ العربي.

وإذا رسمنا الفترات الكبرى للتاريخ العربي أمكن ملاحظة فترات فرعية داخلها زيادة في تتبع التطورات.

كان ظهور الإسلام الحدث الأكبر في تاريخ العرب، وكان فاصلاً بذاته وبما رافقه من تحولات، وقد اصطلح كافة المؤرخين العرب على تقسيم تاريخ العرب إلى ما قبل الإسلام وما بعده.

ولست بصدد مناقشة تاريخ العرب قبل الإسلام وتكفي ملاحظة عابرة. فيمكن الإشارة إلى الدول الكبرى التي كونتها الشعوب (العربية) التي خرجت من

الجزيرة إلى الهلال الخصيب وإلى الحضارات التي كونوها بين الألف الرابع والألف الأول ق. م.

ويمكن الإشارة بعد ذلك إلى فترتين في تاريخ العرب قبل الإسلام: الجاهلية الأولى: ولعلها تبدأ بكيانات بلاد العرب الجنوبية منذ أواخر الألف الثاني ق. م. وتنتهي بنهاية الدولة التدمرية في أواخر القرن الثالث الميلادي. وهي فترة قامت الكيانات فيها على التجارة الدولية خاصة.

والجاهلية المتأخرة: وتمتد من نهاية الثالث للميلاد حتى ظهور الإسلام. وهي فترة ظهور الكيانات الحاجزة على أطراف الدول الثلاث، الساسانية والبيزنطية والحميرية وارتفاع موجة القبلية.

ويلاحظ في تحديد تاريخ العرب قبل الإسلام بعض المؤشرات أو العناصر وبخاصة:

١ - طبيعة الجزيرة العربية وما يتوفر لمناطقها من مياه: من الأمطار والينابيع والأنهار والآبار والوديان، وأثر ذلك في نمط الحياة فيها. إن أثر الطبيعة يكون على أشده في الفترات الأولى من الحضارة.

وفي الجزيرة يلاحظ غلبة البوادي والسهوب والصحارى في الوسط، والأراضي الزراعية إلى الشمال والجنوب، وترتب على ذلك قيام مجتمعات مستقرة في الأراضي الزراعية ونشاط البداوة في البوادي وحول الوديان. ويلاحظ تكاثر البدو باستمرار، في بيئة محدودة الإمكانيات للعيش، وبالتالي ضغط البداوة المستمر على المناطق الزراعية وفيضان البوادي بشرياً عبر العصور إلى السهول شمال الجزيرة بالدرجة الأولى، وما ترتب على ذلك من آثار بشرية وحضارية.

٢ - موقع الجزيرة العربية الجغرافي على طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى من جهة والبحر المتوسط وأفريقية الشرقية من جهة أخرى، وقد لعب العرب دوراً كبيراً في التجارة، وقامت كياناتهم لحد كبير عليها، وتمثل ذلك في الدول العربية الجنوبية المتمدنة، وفي كيانات مدن مثل البتراء والحضر وتدمر، وأخيراً مكة.

٣ - ومع ظواهر التجزئة، سياسية وقبلية، إضافة إلى تعدد اللهجات، يمكن الإشارة إلى بوادر عامة لها أهميتها مثل ظهور لغة أدبية مشتركة، وقدر مشترك من التراث الثقافي يتمثل أساساً في الشعر والأمثال، والشعور المبهم بأنساب مشتركة.

بعد ظهور الإسلام وما رافقه من تطورات وتحولات، يمكن تحديد الحقب التالية :

أولاً: بين ظهور الإسلام والقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

ثانياً: بين القرن الخامس/ الحادي عشر، والقرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي.

ثالثاً: بين القرن العاشر/ السادس عشر، والقرن الرابع عشر الهجري/ العشرون الميلادي.

ومتى حددنا مؤشرات/ عناصر كل فترة كبرى، يمكن الإشارة بعدها إلى الفترات الفرعية في إطار كل منها.

● الحقبة الأولى: بين ظهور الإسلام/ مطلع القرن السابع الميلادي، والقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي

هذه الحقبة تحددها العناصر التالية :

١ - أدت الفتوحات الإسلامية إلى إزالة الحدود وإلى فتح أبواب السهول والأراضي الزراعية إلى الشمال والغرب أمام البدو، وإلى إنهاء الصراع التاريخي بين البدو والفلاحين (لفترة تتجاوز القرنين). إضافة إلى توفير الأمن لأهل الريف، وبالتالي توسيع نطاق الزراعة في الهلال الخصيب على حساب البادية (بارتفاع إمكانات المجموعات العربية الغنية والحاكمة).

٢ - توحيد العرب بالإسلام في دولة واحدة، ثم انتشارهم في آسيا وأفريقية، وقيام حركة تمصير تتناسب وحركة الهجرة واستقرار العرب في الأمصار.

وتلا ذلك بعدئذ انتشار العربية والتعريب نتيجة عوامل وتطورات، منها انتشار الإسلام وتكوين مجتمعات ومراكز عربية، ثم انتشار العرب إلى الأرياف منذ أواخر القرن الأول الهجري. وهذه التطورات رافقها تطور اجتماعي وثقافي، وانتهت بتأكيد العربية (لا النسب) رابطة مشتركة بين العرب، وعزز ذلك تكوين الثقافة العربية، فكان تكوين الأمة العربية المستندة إلى اللغة في التاريخ لتتحدد مواطنها أو رقعتها الأرضية التي نراها.

٣ - وهذه حقبة تكوين الثقافة العربية الإسلامية بعناصرها الرئيسية: الدراسات الإسلامية، والدراسات العربية، وبعدها نقل علوم الأوائل وتطويرها،

وبلغت أوج ازدهارها في هذه الفترة. وكانت العربية لغة هذه الثقافة (وحدها لثلاثة قرون، حتى بدأت الفارسية في الظهور لغة أدب وثقافة في إيران، ولكن العربية كانت ما تزال السائدة والمهيمنة لغة للثقافة).

٤ - وكانت حقبة تركّز الحياة الحضرية، وحقبة ازدهار المدن وتوسع الحياة المدنية. وكان التعليم مفتوحاً في هذه الفترة، ومع أن الدولة عززته أحياناً إلا أنه كان في الأساس شعبياً وتمثل في الكتاتيب ثم في الجوامع ودور العلم والمكتبات والخوانق والربط.

٥ - أدخلت طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والبحر الأبيض في نطاق سيادة الدولة الإسلامية، ونشطت حركة التجارة في دار الإسلام، لتصبح (في العصر العباسي) أبرز جوانب النشاط الاقتصادي فيها.

ورافق ازدهار التجارة نشاط المؤسسات المالية والصيرفية، وسيادة الاقتصاد النقدي، هذا وأصبح الدينار الإسلامي عملة دولية معتمدة في التجارة العالمية.

وكان للتجارة أثر في تطور الزراعة وتوسعها، كما أن نشاط المسلمين فيها أدى إلى إحداث ثورة زراعية بنقل مزروعات جديدة كثيرة ونشرها في أرجاء العالم الإسلامي.

وإذا أردنا تسمية لهذه الفترة فهي فترة الإبداع الكلاسيكية للحضارة/ الثقافة العربية الإسلامية. ويمكن ملاحظة ثلاث فترات فرعية في نطاق الحقبة الكبرى:

١ - فترة صدر الإسلام (حتى أواسط القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي) تتميز فيها فترة الرسالة (نزول القرآن، وكان الحديث والسنة النبوية وتكوين الأمة)، ويليهما عصر الراشدين ثم العصر الأموي.

هذه فترة تكوين الدولة الإسلامية الأولى، وهي فترة توجيه الأمة للجهاد، وفيها كان خروج القبائل في الفتوح، وتوالي الهجرة بعدها، والتمصير، وتنظيم المقاتلة استناداً إلى القبائل.

وهي فترة وضعت فيها أسس الثقافة العربية الإسلامية، وبدأت فيها المدارس الفكرية (فقه، تاريخ، حديث)، وفيها رسمت أصول النظم والضرائب.

وبعد هذا فهي فترة صراع بين المفاهيم القبلية والمبادئ الإسلامية في الحياة العامة.

٢ - يمثل مجيء العباسيين بداية مرحلة تاريخية، فيها اتصال مع الفترة السابقة، مع ظهور تطورات جديدة تعطيها طابعاً خاصاً، وتمتد هذه المرحلة إلى نهاية الثلث الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

فيها توسعت المدن وبرز دور العامة، ويلاحظ فيها التطور الاجتماعي الاقتصادي الواسع، ونشاط التجارة وازدهار المؤسسات الصيرفية.

وأحدثت الوزارة وتطورت لغايتها، وبرز دور الكتاب في الإدارة وفي الحياة الثقافية.

وتطورت المدارس الفقهية لتفضي إلى ظهور المذاهب الفقهية، ونشطت حركة الترجمة لنقل علوم الأوائل، ثم تطورها.

ووضعت مجموعات الحديث المعتمدة (كتب الصحاح)، كما كانت هذه فترة التكوين للثقافة العربية.

وفيها كان تأكيد القاعدة الإسلامية للدولة، وأنشئت بغداد عاصمة إسلامية، وكان اشتراك الفرس مع العرب في الإدارة وفي الجيش في إطار إسلامي.

- وكان التخلي عن فكرة الجيش القائم على القبائل، والاتجاه لإحداث جيش نظامي، بدأ بإحداث فرق خراسانية وعربية في إطار التعاون بين العرب والفرس في الدولة.

وتعثرت المحاولة بعد أقل من قرن ليتجه العباسيون إلى استخدام الأتراك والتوسع في ذلك مما أفضى إلى سيطرتهم في الجيش وتسلطهم في الدولة، (منذ الثلث الثاني للقرن الثالث/ التاسع)، فكان لذلك أثره في ضعف الدولة، (فكانت الوزارة بين صعود وهبوط، علماً بأنها بلغت أوجها من التطور في هذه الفترة)، وضعفت المؤسسات الإدارية.

وشهدت الفترة ظهور الإمارات الإيرانية في المشرق (الطاهرية، الصفارية، السامانية)، وإمارات أخرى في الشام والجزيرة ومصر (الحمدانية، الطولونية، الأخشيديّة)، وإمارات في المغرب (الأغالبة في أفريقية) إضافة إلى إمارات خارجية مثل الرستمية في تاهرت، وعلوية مثل الأدارسة. هذا إلى قيام الإمارة الأموية في الأندلس، وإمارات في الجزيرة العربية (في عُمان واليمن والأحساء، وأخيراً الحجاز).

- وقامت في هذه الفترة حركات اجتماعية خطيرة هزت بلاد الخلافة مثل

ثورة الزنج (٢٥٥ - ٢٧٠هـ) وحركات القرامطة في السواد وبادية الشام واليمن وتكوين دولتهم في البحرين. هذا إلى نجاح الحركة الإسماعيلية في شمال أفريقية وقيام الدولة الفاطمية ابتداءً هناك، ومثلت هذه الحركات تحدياً خطيراً للخلافة، وكشفت عن ضعفها الذي بان في تقلص أراضيها.

- ومع أن الخلافة انتعشت لفترة (كما يتبين من إنهاء ثورة الزنج، وضرب القرامطة في السواد وبادية الشام، وفي استعادة السيطرة على الجيش)، فإن المشاكل المالية وعدم كفاية مؤسسات الدولة لمواجهة التطورات والمتطلبات المتغيرة فيها أدت إلى صعود الجيش مجدداً، وإلى توليه زمام السلطة بقيادة أمير الأمراء، وسلب الخليفة سلطاته لينتهي الوضع بالغزو البويهي (٣٣٤هـ) وما تلاه من تغيير كبير في مؤسسة الخلافة.

- وفي الفترة التالية كان انقسام دار الإسلام ولاءً وواقعاً، فهناك الخلافة العباسية التي تسلط عليها البويهيون (٣٣٤ - ٤٤٧هـ/٩٤٦ - ١٠٥٥م)، وقيام الخلافة الفاطمية في مصر (بعد شمال أفريقية) (٢٩٧ - ٥٦٧هـ/٩٠٩ - ١١٧١م)، وقيام الخلافة الأموية في قرطبة (٣١٧ - ٤٢٧هـ/٩٢٩ - ١٠٣٦هـ). وهكذا شهدت دار الإسلام لأول مرة قيام ثلاثة خلفاء في آن واحد.

ولئن اتسعت الملكيات الكبيرة في الفترة السابقة، فإن الإقطاع العسكري ظهر في العراق في هذه الفترة على يد البويهيين ليشيع بعدئذ.

وحصلت تطورات اقتصادية أخرى أهمها نشاط التجارة الدولية باتجاه مصر الفاطمية نتيجة الاستقرار وتشجيع الدولة، يقابل ذلك ضعف دور التجارة في العراق وتراجع المؤسسات المالية فيه.

وينتظر في هذه الفترة حصول تطور في المؤسسات الإدارية في مصر والأندلس لتلائم متطلبات الخلافة، وازدهار الثقافة ومؤسساتها فيهما، ومساهمة الأندلس في الثقافة العربية الإسلامية واتخاذها طابعها المميز هناك.

● الحقبة الثانية الكبرى: بين القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، والقرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي

ويحدد هذه الحقبة المؤشرات التالية:

١ - قيام موجتين كبيرتين للبداوة أثرتا في الأوضاع البشرية والحياة الاقتصادية في البلاد العربية، وهما الموجة السلجوقية من الشرق إلى العراق والشام، والهجرة

الهلالية من الجزيرة العربية ثم مصر إلى المغرب. وترتب على الأولى هيمنة الأتراك السلاجقة في البلاد الإسلامية في المشرق، وترتب على الثانية آثار بعيدة في المغرب العربي، وبخاصة امتداد التعريب هناك إلى الأرياف، هذا إلى تحرك القبائل البربرية في المغرب، وهي بدوية، وإحداث دول بربرية كبرى.

٢ - الاتجاه من الاقتصاد النقدي إلى الاقتصاد الزراعي، وإلى الاعتماد الأساسي على الأرض، وأبرز مظاهر ذلك توسع الاقتصاد العسكري وشيوعه في العراق والشام، وأخيراً مصر.

٣ - استمرار دور البلاد العربية في التجارة الدولية، مع تحول النشاط التجاري من جهة الخليج إلى جهة البحر الأحمر وشرق أفريقية، وتوزع الإشراف على طرق التجارة الدولية.

- وفي هذه الفترة واجهت دار الإسلام التحديات والغزو من الخارج، الصليبيون من الغرب في بلاد الشام والأندلس، والمغول من الشرق، مما أفضى إلى ردود فعل ومواجهة.

ويمكن تبين مرحلتين في هذه الفترة:

- الأولى وتمتد حوالى قرنين (إلى أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)، ومن ظواهرها قيام سلطنة السلاجقة في المشرق، وامتداد الهلالية لجانب كبير من الشمال الأفريقي، وتأسيس دولة المرابطين، ثم دولة الموحدين استناداً إلى البربر في المغرب.

ويمكن القول إنه منذ أيام السلاجقة كان المستولون على الحكم في الشرق الإسلامي جميعهم تقريباً من أصل تركي، كما أصبحت السلطنة المؤسسة السياسية التي تحكم دار الإسلام.

دخل الأتراك من أيام المعتصم كمماليك، وكان لهم دور في الخلافة ودخلت جماعات أخرى، انفصلت عن شعبها، في إطار المجتمع الإسلامي. ولكن الانسحاق التركي الواسع إلى البلاد الإسلامية بدأ بالسلاجقة وأحدث تغييراً عميقاً في مشرق دار الإسلام.

احتلت حشود السلاجقة إيران بأجمعها بعد الانتصار على الغزنويين (٤٣٢هـ/ ١٠٤٠م)، ثم دخل السلطان طغرل بك بغداد (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) بدعوة من الخليفة القائم وأنهى الكيان البويهي، وبذلك قام شكل من الوحدة السياسية في

أراضي الخلافة في المشرق (وهو ما فقد منذ أواخر القرن الثالث الهجري)، وإن لم يعن ذلك للخلافة إلا سلطة أدبية.

وتأثر السلاجقة في إسلامهم بالغزاة على التخوم الشرقية لدار الإسلام وجذبتهم فكرة الجهاد، ومجاله واضح على الحدود البيزنطية وجهة القفقاس. وأثارت غارات التركمان على آسيا الصغرى البيزنطيين فهاجموا ألب أرسلان (ابن أخي طغرل بك وخليفته)، وكانت النتيجة نصراً مؤزراً للسلاجقة في ملاذكرد (٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م) التي فتحت آسيا الصغرى لتغلغل الأتراك في حركة تدريجية كانت لها نتائج بعيدة.

وهذه المعركة واستنجد الإمبراطور البيزنطي بالغرب كانت أساساً في دفع المسيحيين في الغرب إلى الاتجاه شرقاً وبدأت فترة الحروب الصليبية.

وتشكلت إمارة سلجوقية في آسيا الصغرى (سليمان بن قتلмыш ٤٦٩ هـ / ١٠٧٧ م) عاصمتها نيقية، وصارت هذه البداية فيما بعد القاعدة التي انطلقت منها إمارة الغزاة التي أنشأت الدولة العثمانية.

وفي خلال سنوات قليلة أخذ السلاجقة جلّ بلاد الشام من الأمراء المحليين ومن الفاطميين. وفي أواخر القرن الخامس الهجري - بعد وفاة ملكشاه (٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ م) بدأت التجزئة وانقسام السلطنة السلجوقية إلى سلسلة دول وإمارات، وظهر نظام الأتابكية، ولعله تقليد تركي قديم عرفته بعض القبائل.

وفي أواسط القرن كانت الموجة الهلالية. أخذ الهلاليون برقة واندفعوا في أفريقية وهزموا بني زيري (٤٤٣ هـ / ١٠٥٢ م) وغمرت الموجة تونس وانتشرت غرباً إلى وادي الساحل وأثرت في الوضع الديموغرافي، وكان لها أثر كبير في تعريب المغرب خاصة في الريف والبساتط.

- وقام المرابطون (٤٤٨ - ٥٤٢ هـ / ١٠٥٦ - ١١٤٧ م) نتيجة دعوة دينية (ابن ياسين المالكي) بين البربر الرحل (صنهاجة) على التخوم الممتدة من موريتانيا إلى السنغال والنيجر، ونمت الحركة واتجهت إلى الجهاد، وتمكنت في الربع الثالث من القرن الحادي عشر الميلادي من توحيد المغرب الأقصى بكامله والمغرب الأوسط بل وضم المرابطون الأندلس، وهذه أول دولة بربرية إسلامية تظهر في شمال أفريقية.

وتلتها دولة الموحيدين (٥١٥ - ٦٦٧ هـ / ١١٢١ - ١٢٦٨ م) التي قامت بين البربر الرحل على دعوة إصلاحية (لابن تومرت)، وتمكنت من توحيد الشمال

الأفريقي من تونس إلى المغرب الأقصى لأول مرة منذ الفتح، وتوسعت إلى الأندلس.

وفي هذه الفترة كان الغزو الإفرنجي (الصلبي)، وجاءت الحملة الأولى إلى بلاد الشام لتحتل أنطاكية ثم القدس (٤٩٢هـ/١٠٩٩م)، وذلك في فترة ضعف الفاطميين، وانحلال سلطة السلاجقة وانتقالها في الغالب لأتابك مستبد بالسلطة.

وجاء هؤلاء الدخلاء لا يرغبون بالاندماج في البيئة المحلية ولم يعرفوا التسامح، وتبين للناس أنهم غير البيزنطيين. ثم أخذت فكرة الجهاد تبعث من جديد واقتربت الحركة والرد في المشرق بقيادة الزنكيين أولاً (عماد الدين زنكي - أتابك الموصل - انتزع الرها من الصليبيين (٥٣٨هـ/١١٤٤م)، وابنه نور الدين ٥٦٩هـ/١١٧٤م الذي رفع راية الجهاد وضم دمشق ورد الحملة الثانية، ونجح في إنهاء وضع الفاطميين على يد مبعوثه صلاح الدين، ثم صلاح الدين الذي قاد الجهاد إلى نصر حطين (٥٨٣هـ/١١٨٧م) واستعادة بيت المقدس وجلّ الساحل.

وعلى الحدود الأندلسية قامت حركة الغزو الإسباني بطيئة أولاً، ثم نشطت منذ الربع الأخير للقرن الخامس الهجري. وكان الغزو دينياً لنصرة المسيحية وجناحاً غربياً للحروب الصليبية، وكان في فترة تجزئة الأندلس وظهور دول الطوائف. وجاءت حركة الرد الإسلامي في الأندلس بقيادة المرابطين أولاً، ثم الموحيدين من بعدهم (٥٢٤ - ٦٨٨هـ/١١٣٠ - ١٢٦٨م).

شهدت بداية الفترة نهاية الخلافة الأموية في الأندلس (٤٢٢هـ/١٠٣١) وقيام دول الطوائف، وفيها انتهت الخلافة الفاطمية (٥٦٧هـ/١١٧١م) لتخلفها الدولة الأيوبية في الشام ومصر، ولتنتهي بنهاية الفترة.

وفيها فقدت الخلافة العباسية آخر ما بقي لها من كيان (رغم صحوة قصيرة على يد الناصر لدين الله ٦٢٢هـ/١٢٢٥م) وإن بقي لها نفوذها الأدبي. وفيها رسخ الإقطاع العسكري وعم في المشرق ومصر، ورافقت ذلك تطورات في المؤسسات الإدارية لتناسب الأوضاع الجديدة.

- من أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فترة تبدأ بالإعصار المغولي الذي اكتسح غرب آسيا وأنهى الخلافة العباسية (٦٥٦هـ/١٢٥٨م). وكانت الخلافة تعتبر أساس الشرعية ورمز وحدة دار الإسلام، فكان القضاء عليها نهاية عهود في التاريخ الإسلامي. وصار العراق ولاية تابعة (للإيلخانيين ابتداءً) واستمر كذلك، ولم يعد له دور في التجارة بين الشرق والغرب.

وجاءت نهاية الأيوبيين في مصر (ثم الشام) في هذا الوقت لتقوم دولة المماليك (٦٤٨ - ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠ - ١٥١٧م).

أوقف المماليك تقدم المغول في معركة عين جالوت (٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م) وقد تكون أهمية المعركة عسكرياً محدودة، ولكن أثرها المعنوي كان كبيراً، وصدوا آخر هجوم مغولي في ربيع (٧٠٢هـ/ ١٣٠٣م) في مرج الصفر (قرب دمشق)، وصار الفرات الحد بين الطرفين. وبذلك حوّا الحضارة الإسلامية في الشام ومصر منهم، وتحول مركز الثقافة الإسلامية نهائياً إلى مصر. هذا إلى أنهم أنقذوا آخر معقل للصليبيين في عكا سنة (٦٩٠هـ/ ١٢٩١م).

وكان نظام المماليك إقطاعياً، وهو امتداد للنظام السلجوقي الذي اتخذه الأيوبيون ولكنه لم يعد وراثياً، كما عُنوا بتنشيط التجارة الخارجية مع الشرق الأقصى وأوروبا، مما عزز الوضع الاقتصادي أكثر سني حكمهم، وشهد عهدهم نشاطاً ثقافياً تمثل في العناية بالمدرسة وفي التأليف وبخاصة التأليف الموسوعي.

واستمر التوسع المسيحي في الأندلس، ولم يبق للمسلمين فيها إلا إمارة بني نصر في غرناطة (٦٢٩ - ٨٩٧هـ/ ١٢٣٠ - ١٤٩٢م)، وانتهى الكيان الإسلامي بنهاية الفترة.

انتهت فترة الموحدين بتقسيم شمال أفريقية إلى ثلاث ممالك، وهو وضع استمر حتى الفترة الحديثة، وهذه هي:

الحفصيون في تونس وشرق الجزائر (٦٢٧ - ٩٨٢هـ)، والزيريون (بنو عبد الواد) في المغرب الأوسط (تلمسان) (٦٣١ - ٩٦٢هـ). وتعرض الشمال الأفريقي في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل السادس عشر الميلادي للغزو البرتغالي والإسباني، وهو غزو فيه روح صليبية، وتدخل العثمانيون بطلب من الأهليين عن طريق رياس البحر، وأدى ذلك إلى ظهور أوجاقات الجزائر (١٥١٦م) وتونس (١٥٧٢م) وليبيا (١٥٥١م).

● الحقبة الثالثة: بين القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، والقرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي
ويلاحظ في هذه الحقبة:

١ - سيطرة الغرب على طرق التجارة الدولية بين الهند وأوروبا، وفقدان العرب لدورهم التاريخي فيها، مما أدى إلى تدني الأحوال الاقتصادية في البلاد العربية وتأكيد العودة إلى اقتصاد الكفاف.

٢ - شيوع ظاهرة الإقطاع العسكري (وهو الغالب في أجزاء من شمال العراق والشام)، وغير عسكري (في مصر وعلى غرار المملوكي بإعطاء الأرض مقاطعات مع أبطال الصفة العسكرية). وأعطيت الإقطاعات لأمرأ وأعيان وسباهية وشيوخ... إلخ، لتكون ظاهرة عامة في البلاد العربية.

ففي الدولة العثمانية أعطى الإقطاع بشكل زعامة وتيمار مقابل الخدمة العسكرية وتهيئة جند، وفي مصر ظهر نظام الالتزام في القرن السادس عشر الميلادي وفي الغالب لعسكريين، ثم انتهى في القرن الثامن عشر الميلادي ليكون طيلة الحياة، بل ويورث (مالكانه).

وفي العراق والشام كان إعطاء مقاطعات أو ولايات مقابل دفع مبلغ للسلطان وقدر محدود من الضرائب للخزينة.

٣ - ويمكن الإشارة إلى دخول البلاد العربية في المشرق، ثم في الشمال الأفريقي (عدا المغرب) في إطار الدولة العثمانية، لأهمية ذلك في حركة التجارة الداخلية وفي الصلات البشرية والثقافية وفي مواجهة الغزو الخارجي.

بدأت الحقبة بالغزو الغربي للشمال الأفريقي وانتهت بالغزو الغربي لمصر، ثم للمشرق العربي.

ويمكن ملاحظة فترتين فرعيتين في هذا الإطار.

الأولى: حتى القرن الثامن عشر الميلادي، وفيها بدأ الانحسار الإسلامي، وبدأ التوسع الأوروبي في الاكتشافات الجغرافية وبعدها، وفي السيطرة على خط التجارة البحري التاريخي. ودخلت البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية وصار مركز الحكم خارجها لأول مرة، وجعلت التركية اللغة الرسمية فيها لا العربية.

وقد وقفت الدولة العثمانية في وجه الغرب فترة ليست بالقصيرة وكانت مصدر تهديد له، ولكن دورها بدأ يضعف في القرن الثامن عشر الميلادي ويتراجع.

الثانية: القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الميلادي، وفيها بدأ التغلغل الغربي، اقتصادياً وثقافياً ثم عسكرياً باتجاه البلاد العربية، وصار يشكل تهديداً مباشراً للدولة العثمانية.

وكان الخطر الغربي وراء محاولات التحديث في الدولة العثمانية، بدأ بالجيش والتعليم إلى الإدارة والقوانين، وفي مصر زمن محمد علي وأخلافه، وفي المغرب بدأت جهود السلطان للحفاظ على البلاد في وجه خطر الغرب، وفي التحديث

خاصة منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر، وفي تونس كان الاتجاه إلى الإصلاح والتحديث وبخاصة منذ أواسط القرن.

وكان التحديث سبيلاً للحاق بالغرب من جهة، وعامل تفكك وقلق من جهة أخرى، وكان من آثاره:

- ضرب الإقطاع وتفتيت المشاع والملكيات المشتركة من الأراضي وتشجيع الملكية الفردية.

- ازدياد التبعية للاقتصاد الغربي وتراجع الصناعات الموروثة وتضاؤلها.

- إحداث ازدواجية في القوانين وفي التعليم والثقافة، وانحسار المؤسسات الموروثة نتيجة الاقتباس من الغرب وترك الموروث لحاله دون تطوير.

هذا إلى تزايد الخطر الغربي والسيطرة على أقطار البلاد العربية بالتدريج: الجزائر ١٨٣٠م، تونس ١٨٨١م، مصر ١٨٨٢م، المغرب ١٩١٢م، وليبيا ١٩١٢م هذا إضافة إلى بلاد الخليج، ثم بلاد الهلال الخصيب بعد الحرب العالمية الأولى.

وهكذا شهد النصف الأول للقرن العشرين هيمنة الغرب على البلاد العربية (وعلى جلّ ديار الإسلام)، وقيام حركات عربية وإسلامية تحريرية، وجهوداً متزايدة للتحديث في البلاد العربية، وإلى تأكيد الذات والهوية.

الفصل الثالث عشر

أبو الفداء وتاريخه

أبو الفداء إسماعيل بن الملك الأفضل نور الدين علي بن الملك المظفر محمود ابن الملك المنصور محمد بن الملك المظفر تقي الدين عمر بن شاهنشاه أيوب، الملك المؤيد عماد الدين^(١)، أمير من آل أيوب، مؤرخ وجغرافي، بأفق ثقافي واسع.

شهد أبو الفداء أفول عصر الأيوبيين ومطلع عصر المماليك، وهي فترة سبقتها تطورات حاسمة في تاريخ العالم الإسلامي. ففي أواسط القرن الخامس الهجري تعرض العالم الإسلامي لهجرتين غيرتا الكثير من معالمه، حركة السلاجقة نحو أراضي الخلافة، وحركة بني هلال نحو أفريقيا. ومع أن السلاجقة وحدوا الطرف الشرقي، إلا أنهم أصابهم الانقسام والوهن، كما أن ما وراء الفرات لم يخرج عن إطار الانقسامات.

ولم ينته القرن الخامس حتى شهد بداية فترة الغزو الصليبي، وهي إحدى فترات الصراع بين الغرب والشرق، ولم يكد الشرق العربي الإسلامي يتجاوز انقساماته ويواجه هذا الغزو ويطوي حدته حتى ابتليت البلاد العربية منذ الربع الثاني للقرن السابع الهجري بموجة أخرى هي الغزو المغولي الذي غمر النصف الشرقي من الأراضي الإسلامية ودمر الخلافة العباسية. وكان قدر سورية ومصر مواجهة هذا الغزو الذي كان خطراً حياً والذي نحس بحدته في بعض صفحات أبي الفداء.

وهكذا عاش أبو الفداء في فترة تاريخية عصيبة حقاً. فقد استمر الكفاح ضد الصليبيين من ناحية، وضد هجمات المغول على الشام من ناحية أخرى، وكان لكل ذلك أثره فيه.

ومع ورود تراجم لأبي الفداء، وبعضها بقلم معاصرين مثل الأسنوي^(٢) أو

(١) انظر: عماد الدين إسماعيل بن علي أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٠٧)، ج ٤ ص ٤٢.

(٢) جمال الدين الأسنوي، طبقات الشافعية، تحقيق عبد الله الجبوري، إحياء التراث الإسلامي؛ الكتاب الأول، ٢ ج (بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٤٥٥ - ٤٥٦.

قريبين من فترته مثل ابن شاعر الكتبي (ت ٧٦٤/١٣٦١)^(٣) إلا أننا يهمننا أن نتبين بعض ملامح سيرته بصورة مباشرة من الإشارات التي أوردها في تاريخه، لأنها تكشف عما أولاه أهمية خاصة وعن تفكيره. وهي إشارات تدور حول: ١ - جهاده وعمله العسكري ضد الخطر المزدوج. ٢ - صلاته بالسلطنة المملوكية وجهوده لاستعادة إمارة حماة.

- ٢ -

ولد أبو الفداء في دمشق في جمادى الأولى سنة ٦٧٢ - تشرين الثاني/نوفمبر ١٢٧٣، حيث انتقلت عائلته آنئذ، «فإن أهلنا كانوا قد جفلوا من حماة إلى دمشق بسبب أخبار التتر»^(٤).

وشارك في الأحداث في وقت مبكر، ففي سن الثانية عشرة كان بصحبة والده عند الاستيلاء على مرقب سنة ٦٨٤هـ/١٢٨٥م من الصليبيين. وقد ذكره قائلاً: «وهو أول قتال رأيته»، وتحدث عنه بحماس، «وكان يوماً مشهوراً أخذ فيه الثأر من بيت الاسبتار، ومحيت آية الليل بآية النهار»^(٥).

واشترك أبو الفداء سنة ٦٨٨هـ/١٢٨٩م، في سن السادسة عشرة، في إخراج الصليبيين من طرابلس، وكان بصحبة والده الملك الأفضل وابن عمه المظفر صاحب حماة، ووصف الحصار والقتال وصف عيان^(٦).

وبعد سنتين ٦٩٠/١٢٩٠م خرج في حملة الملك الأشرف ابن السلطان قلاوون على عكا بصحبة والده وابن عمه، وكان آنئذ أمير عشيرة، وأعطى وصفاً حياً لمصاعب الطريق ثم لفتح المدينة^(٧). كما شارك في حملة قادها السلطان المذكور سنة ٦٩١هـ/١٢٩١م لفتح قلعة الروم وسجل مشاهداته وأرخ لفتحها^(٨)، وفي العام التالي ٦٩٢هـ/١٢٩٢م أعطاه ابن عمه الملك المظفر صاحب حماة أمرة طبلخانته وأربعين فارساً^(٩).

(٣) أبو عبد الله محمد بن شاعر الكتبي، فوات الوفيات، ج ١، ص ٢٨ وما بعدها.

(٤) أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج ٤، ص ٨.

(٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢١.

(٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣.

(٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢ - ٢٥.

(٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٦ - ٢٧.

(٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨.

وبعد سنين قلائل (سنة ٦٩٧هـ/١٢٩٨م) اشترك في حملة على أرمينيا الصغرى، بلاد سيس، بقيادة السلطان لاجين، ويقول: «هذه الغزوة من الغزوات التي حضرتها وشاهدتها من أولها إلى آخرها». ويتحدث عن نجاح الحملة وفرض الصلح على وندين ملك الأرمن بالتنازل عن الأراضي جنوب نهر جيحون. ويتخلل حديثه أخبار خاصة، منها أنه كان نصيبه في حصار حموص جاريتين ومملوكاً، كما أنه وجد نفسه مع ابن عمه الملك المظفر الذي أصابه «قليل مرض»، ولم يكن طبيبه بصحبته، «فاقتصر على ما كنت أصفه له وأعالجه به فشفاه الله تعالى»^(١٠).

وأنتهت إمارة الأيوبيين في حماة سنة ٦٩٨هـ/١٢٩٨م. ويتحدث أبو الفداء عن ظروف وفاة الملك المظفر، إذ كان معه في رحلة صيد (رمي البندق)، ومرضه هو أولاً ثم مرض ابن عمه ووفاته، دون خلف كما يبدو. ويذكر حضور أخويه أسد الدين عمر وبدر الدين حسن من حلب بهذه المناسبة، كما صادف حضور الأمير صارم الدين أربك المنصوري، «ولما اجتمع المذكورون اختلفوا فيمن يكون صاحب حماة، ولم ينتظم في ذلك حال»^(١١).

ثم يتحدث عن تعيين أمير مملوكي (قراسنقر) لنيابة السلطة بحماة، وجاء الأمير ونزل بدار الملك المظفر، ورغم قيام الأسرة بـ «وظائف خدمته» فإنه «أخذ من تركة صاحب حماة ومنا أشياء كثيرة حتى أجحف بنا». ولكن إقطاعات الأسرة أقيمت لها، إذ يقول: «وجاءت المناشير بإبقاء الإقطاعات فاستمرينا على ما كان بأيدينا»^(١٢)، وبقي أبو الفداء في خدمة الأمراء المماليك.

ولم يكن سلطان المماليك متركزاً في الشام تماماً الآن، ولكن يبدو أن أبا الفداء أدرك أن مركز الثقل كان في مصر، ولعل ذلك جعله يدرك دور المماليك، فأخذ يتقرب إلى السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون وربط كفاحه نهائياً بالمماليك وظل طيلة حياته مخلصاً للسلطان المذكور^(١٣).

(١٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥-٣٦.

(١١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤١-٤٢.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٢.

(١٣) انظر: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ١٦ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٢)، ص ٢٩٢؛ تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٠٦)، ص ٧٤؛ الكتبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة (القاهرة: دار الكتب الحديثة، [د.ت.ا.])، ج ١، ص ٣٩٦.

وكان أبو الفداء يدرك أن الفترة فترة جهاد، فعني بتسجيل مشاركاته في الحملات ضد الأعداء من صليبيين ومغول وأرمن، كما اهتم بتسجيل صلاته بالسلطان دون أن يتطرق إلى الأمور الشخصية الخاصة إلا لماماً وعند الضرورة.

والتقى أبو الفداء بالسلطان أول مرة سنة ٦٩٨هـ/١٢٩٨م حين أرسله قراسنقر بالاتفاق مع أخويه، بهدايا من خيل الملك المظفر (ويظهر أنها كانت مشهورة) ومن الأقمشة إلى السلطان وهو يعسكر قرب عسقلان، فأكرمه السلطان وزاد برسم إقطاعه وإقطاع أخيه بدر الدين حسن «فزادونا نقداً من ديوان حماة»^(١٤).

وفي عام ٧٠١هـ/١٣٠١م سار أبو الفداء في حملة المماليك الثانية على أرمينية الصغرى (بلاد سيس)^(١٥).

ثم يتحدث عن مشاركته ضد التتر، ففي سنة ٧٠٢هـ/١٣٠٢م سار في حملة أرسلت ضدهم بعد أن تقدموا حتى القريتين، والتحم الجيشان في «الكوم» و«نصر الله المسلمين»^(١٦). وقبل أن ينتهي العام شارك في حملة أخرى ساهمت فيها العساكر المصرية والشامية لمواجهة التتر الذين أعادوا الكرة بقيادة قطلو شاه نائب غازان، بعد أن مروا بظاهر حماة، وكانت المعركة في مرج الصفر نصراً كاسحاً للقوات الإسلامية^(١٧). ويلاحظ أن الكثير من معلومات أبي الفداء الآن، وبصورة متزايدة، مباشرة، وأنها ذات أهمية خاصة.

وكان أبو الفداء يتطلع دوماً إلى إرث أسرته. ويفهم منه أنه بدأ بمحاولاته لاستعادة الإمارة إثر وفاة كتبغا، النائب بحماة، «ولما توفي أرسلت أعرض على الآراء الشريفة السلطانية إقامتي في حماة على قاعدة أصحابها من أهلي»، فلم يظفر إلا بالوعود الجميلة وتطبيب الخاطر^(١٨). وعين للنيابة سيف الدين قجق، فلما اتجه إلى حماة «خرجنا لللتقاء إلى العنثر وعملنا له الضيافات وقدمنا له التقادم وسرنا معه ودخلنا حماة»^(١٩).

ويوجز أبو الفداء في تناول الأخبار بين سنة ٧٠٠هـ - ٧٠٨هـ لدرجة بعيدة، ثم

(١٤) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٢.

(١٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٦ - ٤٧.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٨.

(١٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٩.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٩ - ٥٠.

(١٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٠.

ينتبه لتسلط بيبرس الجاشنكير، وخروج السلطان الناصر محمد إلى الكرك، ثم تردي وضع بيبرس وصحبه وعودة الولاء إلى السلطان سنة ٧٠٩هـ، فأسرع أبو الفداء في تقديم الهدايا له بدمشق (وهو في طريق عودته من الكرك)، وحصل منه على المواعيد الصادرة بتوليته حماة «على عادة أهلي وأقاربي»^(٢٠). ثم رافق موكب السلطان إلى مصر، ووثق صلته به وحصل منه على تطيبب الخاطر «بأنه لا بد من إنجاز ما وعدني به من ملك حماة، وإنما أخر ذلك لما بين يديه من المهمات والأشغال المعوقة».

ويذكر أبو الفداء بأسلوب شبه اعتذاري كيف أسندت نيابة حماة لأمير مملوكي (اسندمر)، «وكان قد حصل بيني وبين اسندمر عداوة مستحكمة» فاستأذن سراً من السلطان أن أقيم بدمشق، تحاشياً له، وجاءت الموافقة «وأن أقيم بدمشق ويكون خبزي بحماة مستقراً عليّ وكذلك أخبازي، وأمرني فاستقرت بدمشق ونزحت عن حماة»^(٢١). ويذكر أن أسندمر لم يرتح لذلك وحاول إقناعه بالعودة أو دفعه إلى ذلك، فلم ينجح^(٢٢).

وأخيراً، وبعد محاولة أخرى، عين أبو الفداء لنيابة حماة (المعرة وبارين) في ١٨ جمادى الأولى سنة ٧١٠هـ/ ١٤ تشرين الأول سنة ١٣١٠م). ويبدو أن أمير العرب مهنا بن عيسى (شيخ آل فضل) - وهو صديق للأسرة -^(٢٣) كانت له يد في ذلك، كما يتبين من رواية أبي الفداء، ووصله التقليد بدمشق، «وأعطيت حماة هذه المرة على قاعدة النواب» وتبدو نبرته عاطفية في ثنايا حديثه وفي ذكره فترة الانقطاع إذ يقول: «فيكون مدة خروجها من البيت التقوي إلى أن عادت إليه إحدى عشرة سنة وخمسة أشهر وسبعة وعشرين يوماً»^(٢٤). ويلاحظ أبو الفداء أن التقليد كان في يوم ولادته. ويصف الخلعة السلطانية والاحتفال بالمناسبة. واستأذن في زيارة السلطان لتقديم الشكر وأجيب^(٢٥).

ولم تكد تمضي سنتان حتى حولت النيابة إلى تمليك مدى الحياة، إذ رسم السلطان «أن يكتب لي التقليد بمملكة حماة والمعرة وبارين تمليكاً» وكان ذلك إثر زيارته للقاهرة. ويؤرخ أبو الفداء التقليد بـ ٢٥ ربيع الآخر سنة ٧١٢هـ/ ١٣١٢م

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٧.

(٢١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٨ - ٥٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٠ - ٦١.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٢.

ويورد فصولاً من كتاب التقليد «خوف التطويل»^(٢٦). وزاد السلطان في إكرامه بنقل الأمراء المماليك السلطانية إلى حلب مع إبقاء إقطاعاتهم بحماة «إلى أن ينجلي ما يعرضهم به». وكان أبو الفداء يشكو منهم ولكنه لم يصرح بذلك للسلطان. ولكن هذا «أدرك بحدة ذهنه وقوة فراسته على قلقي من الأمراء المماليك السلطانية المقيمين بحماة»، وكان هؤلاء «استجدوا بحماة حين خرجت من البيت التقوي الأيوبي». وكانوا نحو ١٤ أميراً بعضهم بطبلخانة وبعضهم أمراء عشرات^(٢٧). يبدو أنهم أثاروا له المشاكل بسبب إقطاعاتهم وشغبوا عليه فطلب فصل المعرة عن حماة وضمها إلى حلب ليرتاح منهم، وصدر الخط الشريف بذلك بتاريخ ١٦ محرم سنة ٧١٣هـ/١٣١٣م^(٢٨).

ومنذ بداية نيابته، استقر أبو الفداء بحماة، ولكنه كان يتردد على القاهرة، إذ زار مصر سنة ٧١٦هـ/١٣١٦م، ولاحظ زيادة النيل آتئذ «على خلاف العادة»، وزار الخليل والقدس في طريق العودة^(٢٩). وزار السلطان سنة ٧١٧هـ/١٣١٧م عند خروج الأخير إلى حسان المقر^(٣٠). ثم زار القاهرة سنة ٧١٨هـ، وذهب إلى الإسكندرية بالمرائب^(٣١). وتكررت الزيارات سنة ٧١٩هـ/١٣١٩م^(٣٢) وسنة ٧٢٤هـ/١٣٢٤م، وكان ولده بصحبته^(٣٣). وهو في كل مرة يذكر هداياه ويسهب في وصف التشريف والألطف من السلطان.

قوى أبو الفداء مركزه بدبلوماسيته وبسخائه الوافر^(٣٤) وبخلقه الفاضل. وتوثقت صلته بالسلطان، كما يبدو من ذهابه أكثر من مرة إلى القاهرة للاشتراك في حملات صيد مع السلطان وطلب من هذا. ففي سنة ٧٢١هـ/١٣٢١م ذهب مع السلطان متصيداً إلى الحمامات في البرية، مسافة يومين غرب الإسكندرية.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٧ - ٦٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٧ - ٦٩.

(٢٨) أعيدت المعرة سنة ٧١٦هـ، ولكنها أخرجت قبل نهاية العام إرضاء لمحمد بن عيسى، ثم أعيدت

عدة قرى من المعرة سنة ٧١٨هـ/١٣١٨م، انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٨ - ٨٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٨ - ٨٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٢.

(٣١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٣ - ٨٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٣.

(٣٤) يقول الكتبي: «وكان كل سنة يتوجه إلى مصر بأنواع من الخيل والرقيق والجوهر وسائر الأصناف

الغريبة، هذا إلى ما هو مستمر طول السنة بما يهديه من التحف والطرف»، انظر: الكتبي، فوات الوفيات، ج ١، ص ٢٨.

وفي رحلة تالية سنة ٧٢٢هـ/١٣٢٢م شهد استقبال رسول أبي سعيد ملك التتر قرب الأهرام، ثم رافق السلطان للصيد إلى الصعيد الأعلى حتى دندرة، وهي مسيرة يوم من قوص^(٣٥). وتكررت دعوته إلى الصيد سنة ٧٢٨هـ/١٣٢٧م، واصطحب ابنه، فلما مرض هذا أرسل السلطان رئيس أطبائه، «وبقي يساعدني على العلاج»، ثم تصيدوا في الجيزة والمنوفية^(٣٦).

واستمرت مشاركته المسؤولة الآن في الحملات، إذ خرج سنة ٧١٢هـ/١٣١٢م بعساكر حماة إلى حلب - مع بعض عساكر دمشق - لمحيء التتر بقيادة خربندة ومحاصرتهم الرحبة، ثم انسحب التتر بعد شهرين من الحصار الفاشل^(٣٧). كما اشترك عام ٧١٥هـ/١٣١٥م في حملة على آسيا الصغرى، إلى ملطية وجوارها^(٣٨).

ولم يحل نشاطه العسكري دون اشتغاله بالأدب. فإلى هذه الفترة بالذات يرجع تدوين القسم الأكبر من تاريخه، وظل يضيف إليه سنة بعد أخرى حتى عام ٧٢٩/١٣٢٩. وفي الوقت نفسه وفي حماة اشتغل في تأليف كتابه تقويم البلدان^(٣٩).

وأدى أبو الفداء فريضة الحج أكثر من مرة، الأولى سنة ٧٠٣هـ/١٣٠٣م، والثانية سنة ٧١٣هـ/١٣١٣م^(٤٠). وكانت الثالثة بصحبة السلطان وبطلب منه، وعند رجوعهما إلى القاهرة أعطي أبو الفداء شارات السلطنة ولقب الملك المؤيد في ١٧ محرم سنة ٧٢٠هـ/١٨ شباط ١٣٢٠م مع التقدم على كافة ولاية الشام، وهو يتحدث، بتواضع وإسهاب، عما جرى ويعطي فقرات من منشور التقليد^(٤١).

واستمر يتمتع بصداقة السلطان حتى وفاته في حماة ٢٣ محرم ٧٣٢م/٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٣٣١م ولما يكمل الستين. ويذكر عنه أنه كان يقول: «ما

(٣٥) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٠ - ٩١.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٧ - ٩٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٩ - ٧٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٥ - ٧٦.

(٣٩) أغناطيوس يوليانيوفتش كراتشوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله إلى اللغة العربية صلاح الدين عثمان هاشم؛ مراجعة إيغور بلبايف (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٩٠ - ٣٩١.

(٤٠) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٥ - ٧٦.

(٤١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٧ - ٨٨؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٩، ص ٣٩٢ - ٣٩٣؛ الكتبي، فوات الوفيات، ج ١، ص ٢٨، وابن حجر العسقلاني، الدور الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ج ١، ص ٣٩٦ - ٣٩٧.

أظن أني أستكمل من العمر ستين سنة، فما في أهلي - يعني بيت تقي الدين - من استكملها»^(٤٢).

ويشير أبو الفداء بتواضع إلى بعض الأخبار العائلية. فيتحدث عن وفاة والده سنة ٦٩٢هـ في دمشق وهو في طريقه لتلبية استدعاء السلطان له للمشاركة في الصيد^(٤٣). ويذكر وفاة عمته مؤنسة خاتون سنة ٧٠٣هـ «وكانت كثيرة الصدقات والمعروف، أنشأت مدرسة بمدينة حماة تعرف بالختاونية ووقفت عليها وقفاً جليلاً»^(٤٤). ويؤرخ ولادة ابنه محمد في ١ رجب سنة ٧١٢هـ، ثم أمر السلطان له بتشريف وامرية ستين فارساً خدماً طبلخان، وعمره نحو تسع سنين^(٤٥). ويشير إلى مرض شديد أصابه سنة ٧١٤هـ «أيقنت بالموت ووصيت وتأهبت ثم إن الله تعالى تصدق علي بالعافية»^(٤٦). وتحدث سنة ٧١٩هـ عن قيامه بـ «عمارة القبة وعمل المربع والحمام على ساقية نخيلة بظاهر حماة وفراغه سنة ٧٢١هـ وجاء ذلك من أنزه الأماكن»^(٤٧).

ويذكر وفاة أخيه بدر الدين حسن، وابن أخيه أسد الدين عمر في سنة ٧٢٦هـ، ويضيف «وأعطيت امريتي لابنه الطفل وعمره ثلاث سنين»^(٤٨)، كما يشير إلى وفاة والدته سنة ٧٢٨هـ^(٤٩) ومروره ببعلبك والكرك وبيروت وصيدا وصور وعكا ثم الخليل، مكثفياً بتعداد هذه المدن^(٥٠). وهو في أخباره الخاصة لا يعدو عادة ذكر الخبر.

وكان أبو الفداء يتمتع بشهرة كبيرة بأنه حامي رجال الفكر والأدب^(٥١)، وصارت حماة في عهده مركزاً للأدب، وكان مجلسه يجفل بالعلماء، وقد وصف

(٤٢) الكتبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١.

(٤٣) أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج ٤، ص ٢٩.

(٤٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥١.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٠ و٨٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٤.

(٤٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٩.

(٥٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٨.

(٥١) يقول الأسنوي: «كانت داره محط رجال أهل العلم من كل فن ومنزلاً للشعراء»، انظر:

الأسنوي، طبقات الشافعية، ج ١، ص ٤٥٥ - ٤٥٦؛ الكتبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩، والسبكي،

طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص ٨٤ - ٨٦.

الأسنوي أحد مجالسه وأعجب به^(٥٢). وتعطي كتب التراجم أمثلة من شعره، وتتحدث بإعجاب عن سعة أفقه الفكري وعلمه الواسع في فروع المعرفة - من فقه وتفسير وعربية وطب وميقات ومنطق وفلسفة - وتأليفه فيها جميعاً. ويبدو أن تأليفه اختفت ولكن شهرته تستند إلى مؤلفين: المختصر في تاريخ البشر، وتقويم البلدان، وكلاهما في الأصل تصنيف وجمع وإعادة تنظيم مع إضافات وتتمات من عنده.

- ٣ -

أما في تاريخه المختصر في أخبار البشر، فإن أبا الفداء ابن عسره، وهو عصر يتمثل فيه العودة إلى التاريخ العالمي، جنب التاريخ العام، والجمع بين خطي التاريخ والتراجم، إذ يقرن تسجيل الأحداث بالتراجم على الوفيات. وبينما يجعل بعضهم التراجم طاغية، نرى البعض الآخر يجعل الأساس تسجيل الأحداث كما هو شأن ابن الأثير، ولكن يلاحظ أن أحداً من هؤلاء المؤرخين لم يقوم ببحث جديد في مواد المصادر التاريخية الأولى.

وقد اكتسب ابن الأثير بأسلوبه (الذي يجمع الأحداث إلى موضوعات في إطار السنين) وقوة مؤلفه، شهرة جعلته مصدراً للمؤلفين تالين^(٥٣). وكان ممن اعتمد ابن الأثير أبو الفداء في المختصر، وهو تاريخ عالمي في خطته من بدء الخليقة حتى سنة ٧٢٩هـ. واتخذ خط ابن الأثير في الاهتمام بالأحداث وفي جعل التراجم ملاحظات قصيرة عادة، كما تابع هيكله إذ يقول: «أما التواريخ الإسلامية فرتبتها على السنين حسب تأليف الكامل لابن الأثير»^(٥٤). إلا أن أبا الفداء يستوعب المادة ويكتب بأسلوبه، وقد يوجز أحياناً إلى حد الاقتصار على عنوان الحادث في ابن الأثير. وهو متواضع في الاعتراف بدينه لابن الأثير، ويذكر ذلك عند الإشارة إلى انتهاء الكامل (سنة ٦٢٨هـ)، وفي سنة وفاة مؤلفه (سنة ٦٣٠هـ) فيقول: «إن غالب المختصر منقول عنه». وهو يشي على ابن الأثير المؤرخ قائلاً: «وكان إماماً في علم الحديث، وحافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة وخبيراً بأنساب العرب وأخبارهم»^(٥٥).

(٥٢) السبكي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨٤؛ الأسنوي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٥ - ٤٥٦؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٩، ص ٣٩٢، والكتبي، فوات الوفيات، ج ١، ص ٢٩.

(٥٣) H. A. R. Gibb, «Tarikh», in: *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1938), supplement.

(٥٤) أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج ١، ص ٣.

(٥٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥١ و ١٥٤.

وأبو الفداء يعنى في تراجمه برجال الفكر خاصة، من المشرق والمغرب (الفتح ابن خاقان، القاضي عياض) وقد يتفرد بترجمة لأحد الأعلام مثل ابن عساكر^(٥٦).

ولكنه ينقد ابن الأثير أحياناً في نقاط جزئية. فهو يصحح بعض المعلومات^(٥٧)، أو بعض التواريخ^(٥٨) أو بعض الأسماء^(٥٩) ولم يعدم إضافات بسيطة أحياناً^(٦٠).

وأفاد أبو الفداء من مصادر أخرى غير ابن الأثير أوردها في مطلع كتابه، وهي على العموم ليست تواريخ عامة، بل تواريخ محلية وتواريخ أسر تفيد في معلومات خاصة أو في سد بعض الثغرات^(٦١)، وقد يستثنى منها مسكويه تجارب الأمم، ولكنه في القرون الثلاثة الأولى يعتمد الطبري (وهو معتمد ابن الأثير للفترة ذاتها)، وحزرة الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء الذي أفاد منه في التواريخ كما يبدو^(٦٢). ويمكن الإشارة إلى وفيات الأعيان لابن خلكان الذي أفاد منه أحياناً في بعض التراجم^(٦٣). كما أفاد في التاريخ اليهودي والمسيحي (بما فيه التاريخ البيزنطي) من أبي عيسى المنجم، وكتاباه أهمية في هذا الحقل^(٦٤)، ومع ذلك فهذا الأخذ يشعر بتدقيق أبي الفداء.

وأفاد أبو الفداء من مصادر أخرى غير ما ذكر في مطلع تاريخه. فقد أخذ عن الشهرستاني^(٦٥)، وابن إسحق (صاحب السيرة)^(٦٦) من تاريخ حلب لابن العديم^(٦٧)، وبالإضافة إلى أخذه من مفرج الكروب لابن واصل فإنه يأخذ عنه شخصياً في بعض الأحيان^(٦٨). وحين يتناول دولة الحفصيين في تونس

(٥٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٩.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١، وملاحظاته عن بناء الحلة، ج ٢، ص ٢٢٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣، وج ٢، ص ٧٠، ١٩٢ - ١٩٣ و ٢٠٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٤ - ٥٥ و ٦٠.

(٦١) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩ وما بعدها، ج ٢، ص ٧٠، وج ٣، ص ٣٥ - ٣٦،

١٢٩ و ١٥٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣، ٣٥، ٤٦، ٨١، ٨٤ و ٩٢ على سبيل المثال.

(٦٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٤، ٨٧ - ٨٩ و ٩٣.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥ - ١١٦ و ١١٩.

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٦٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٤، ١٧٣، وج ٤، ص ٣٨ - ٣٩.

يقول: «وهذا ما نقلناه من الشيخ الفاضل ركن الدين ابن قويع التونسي»، فيلخص ما ذكره من تاريخهم^(٦٩). وعند حديثه عن ظهور التتر وتاريخهم، يأخذ من تاريخ التتر تأليف أحمد بن علي المنشئ النسوي، كاتب إنشاء جلال الدين الخوارزمشاه، ويبرز ذلك في أنه لازم جلال الدين في جميع سفرائه وغزواته «فلذلك كان أخير بأحوال جلال الدين وغيره»^(٧٠). وفي أخباره عن ملك بني منقذ بشير يرجع إلى تاريخ أسامة بن مرشد^(٧١). ويشير إلى مصادر أخرى مثل الآثار الباقية للبيروني^(٧٢)، والعريزي للحسن بن أحمد المهلب في المسالك والممالك^(٧٣) وتاريخ الحكماء لابن القفطي^(٧٤) والتبته والإشراف للمسعودي^(٧٥).

ويحاول أبو الفداء أن يدقق الفترة السابقة للإسلام، لارتباك الأسماء والتواريخ ولغلبة القصة والأسطورة، وهو يعزو الاضطراب إلى اختلاف المؤرخين، وإلى أساليب التوقيت، وتباين الزيجات، إضافة إلى اختلاف نسخ التوراة الثلاثة (السامرية والعبرانية واليونانية)، وعدم ترجمة الكتب الأربعة والعشرين لليهود إلى العربية (كما يقول) ومن أجل ذلك رجع إلى سفري القضاة والملوك بالعبرية^(٧٦).

كما شكك أبو الفداء، مثل اليعقوبي قبله، في أخبار الطبقة الأولى من ملوك الفرس (الفيشدادية) وتواريخهم فأهملها^(٧٧).

ومع أن أبا الفداء يتابع خطة ابن الأثير، إلا أنه كلما اقترب من عصره يكثر من الإيجاز والحذف في شؤون المشرق إلا فيما يختص بالمغول^(٧٨). وهو يركز - بعد الربع الأول للقرن السابع الهجري - على الشام ومصر، مع إشارات خاصة إلى حماة^(٧٩)،

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٧ - ١٩٠.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٢ - ١٢٣ و ١٢٧ - ١٢٨.

(٧١) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠ - ٥، ٢١ و ٣٣.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١.

(٧٨) مثلاً سنة ٥٧٢هـ، وقارن: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٦، بابن الأثير، تاريخ الكامل وبهامشه

أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره، ج ١١، ص ٤٩٥ - ٤٩٨.

(٧٩) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٠، وج ٤، ص ٨٠ و ٦٠، وقارن بابن الأثير، المصدر

نفسه، ج ١١، ص ٤٥٠.

كما يهتم بالتتر وصراع الخوارزمية معهم، ولعل ذلك لخطرهم المباشر على الشام في عصره.

وتبدو أصالة أبي الفداء في أخبار الفترة التي عاصرها، فهو على بعده النسبي عن القاهرة يواكب الأحداث السياسية في الشام ومصر وما اتصل بهما من مناطق. ولعل إرث الأسرة وصلتها بالشؤون العامة كان عوناً كبيراً له على الاطلاع. وبدأ يشارك في فترة مبكرة من حياته في الشؤون العامة، وتيسر له في زمن الناصر محمد بن قلاوون مجال الاتصال بصورة أوثق بها. وهذا واضح بعد تعيينه لإمارة حماة، إذ كثرت اتصالاته وازدادت عمقاً وسعة، وصار يزور مصر كل سنتين أو ثلاث، وكسب ود الناصر وثقته ورافقه في مناسبات عدة، مما أعطاه مجال التعرف على شؤون الدولة مباشرة. وفوق ذلك فإن تدريبه العلمي والعملية إضافة إلى خبرته ومركزه جعلته مؤهلاً لتدوين أخبار الأحداث.

ويلاحظ هنا أن أبا الفداء، مع التفاته إلى الشؤون العسكرية والعامة، كان يعنى بالنواحي الفكرية. فقد طبب ابن عمه الملك الأفضل وهو دون العشرين (سنة ٦٩١هـ)^(٨٠). ولاحظ جمال الدين ابن أبي الربيع رئيس أطباء الناصر محمد مقدرته كطبيب عند مرض ابنه سنة ٧٢٧هـ^(٨١). ويتجلى أفقه الثقافي فيما أورده الأسنوي عن مجلسه^(٨٢) وما ذكره هو عن ابن واصل (ت ٦٩٧هـ) إذ يقول: «ولقد ترددت إليه بحماة مراراً كثيرة وكنت أعرض عليه ما أحله من أشكال كتاب إقليدس وأستفيد منه. وكذلك قرأت عليه شرحه لمنظومة ابن الحاجب في العروض، فإن جمال الدين صنف لهذه المنظومة شرحاً حسناً مطولاً، فقرأته عليه وصححت أسماء من له ترجمة في كتاب الأغاني...»^(٨٣).

ويبدو أن أبا الفداء كتب تاريخ الفترة خاصة بعد إمارته، إذ كتب جزءاً منها سنة ٧١٨هـ^(٨٤)، في حين إنه بدأ قبل سنين، إذ يفهم من إشارة له سنة ٧١٥هـ أنه كان قد أنهى حوالى نصف الكتاب.

وهو يلتزم بالاختصار حتى في هذه الفترة، ويحقق ذلك إلى حد ما بالانتفاء.

(٨٠) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥-٣٦.

(٨١) يذكر الكتبي أن جمال الدين قال له: «يا خوند، والله ما تحتاج إلي، وما أجيء إلا امتثالاً لأمر

السلطان» انظر: الكتبي، فوات الوفيات، ج ١، ص ٣٠-٣١.

(٨٢) الأسنوي، طبقات الشافعية، ج ١، ص ٤٥٦.

(٨٣) أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج ٤، ص ٣٨-٣٩.

(٨٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٣.

ومع أنه يحاول المحافظة على خطه العام، إلا أن اهتمامه يبدو موجهاً إلى الشؤون المصرية، ومن هنا نرى ما يبدو عليه من اهتمام بالصليبيين وبالمغول. فهو يتابع الحملات على المعازل الصليبية الباقية ويورد أحياناً ملاحظات حية، فبعد حديثه عن فتح عكا (٦٩٠هـ) يقول: «لما فتحت عكا ألقى الله الرعب في قلوب الفرنج الذين بساحل الشام فأخلوا صيدا وبيروت... وكذلك هرب أهل مدينة صور فأرسل السلطان وتسلمها ثم تسلم غلبيت... ثم انطرسوس وتكاملت بهذه الفتوحات جميع البلاد الساحلية، وكان أمراً لا يطمع فيه ولا يرام، وتطهر الشام والسواحل من الفرنج بعد أن كانوا قد أشرفوا على أخذ الديار المصرية وعلى ملك دمشق من الشام، فله الحمد على ذلك»^(٨٥).

وهو يتوسع في أخباره عن المغول وكأنه يراهم الخطر الأكبر في عصره، بل ويرى أنهم المصيبة الكبرى، ولم يفجع المسلمون منذ ظهور دين الإسلام بمثل هذه الفجعية^(٨٦). ويتابع حملاتهم على البلاد ويعطي تفاصيل واقية عن حملة هولاكو على الشام سنة (٦٥٧ - ٨هـ)، وعن أساليب التتر وما ارتكبوه من قتل وتدمير^(٨٧). وبعد أن يتحدث عن معركة عين جالوت سنة ٦٥٨هـ يقول: وتضاعف شكر المسلمين لله تعالى على هذا النصر العظيم، فإن القلوب كانت قد يئست من هذه النصر على التتر لاستيلائهم على معظم بلاد الإسلام لأنهم ما قصدوا إقليماً إلا فتحوه ولا عسكرياً إلا هزموه، فابتهجت الرعايا بالنصرة عليهم^(٨٨).

ويلاحظ أبو الفداء - بعناية - التبدلات الإدارية في بلاد الشام، كما يتابع باهتمام شؤون حماة^(٨٩)، بل ويتوسع في سيرة شخص تغلب على حماة أثناء احتلال المغول لدمشق ٦٩٩هـ وما ارتكبه من آثام، ويسجل ما عرض له، ثم نهايته على يديه^(٩٠). كما يلاحظ بعناية شؤون أرمينية الصغرى لأهميتها آنئذ استراتيجياً، ويورد معلومات فريدة، فيذكر استغلالهم لفرصة تسلط المغول موقتاً لاستعادة أراضيهم^(٩١).

(٨٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥.

(٨٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٢.

(٨٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٥.

(٨٩) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩ حيث يعطي موجز تاريخها الإداري، وص ٦٠ عن سقوط

الثلج بحماة.

(٩٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٢ و ٤٤ - ٤٥.

(٩١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٥.

ويركز أبو الفداء على الشؤون السلطانية، ويبدو هذا خطه الثاني في انتقاء أحداثه ومعلوماته. وهو يلتفت إليها لاعتماد الوضع في الشام عليها ولأهميتها بالنسبة إلى إمارته^(٩٢). ولن تغفل الإشارة إلى أنه ذكر دوره في الحياة العامة، وتحدث عن صلاته السلطانية بعناية.

وتبدو أهمية تاريخه فيما يورده من تفاسير لبعض الأحداث (مثل الحملة على جبال الظيتين)^(٩٣) إضافة إلى معلومات يتفرد بها، مما يكسب مختصره في قسمه الأخير أهمية خاصة. ولا تخفى أهمية أخباره عن حملات ساهم فيها وعن شؤون اطلع عليها مباشرة.

ويرجع أبو الفداء الأحداث إلى المشيئة الإلهية. ولكنه مع ذلك ينسب إلى البشر مسؤوليات أعمالهم ويحملهم نتائجها^(٩٤). ويبدو في بعض إشارات أنه ينتقد المسؤولين حين يلمح إلى تدارك الله المسلمين من محنة، كما جاء في حديثه عن حملة التتر على الشام سنة ٧٠٠هـ وما ارتكبه في منطقة حلب ولم يستطع السلطان مواجهتهم بسبب الأمطار وتعذر الأقوات، ثم تراجع التتر^(٩٥).

بعد هذا لا بد من إشارة إلى تواضعه وسعة صدره، واتزانه في أخباره واعتداله حتى في حديثه عن الخصوم^(٩٦).

وقد لقي كتابه المختصر قبولاً حسناً، ويتضح ذلك مما عمل له من تكملات من قبل ابن الوردي وابن حبيب الدمشقي وابن الشحنة الحلبي. كما أخذ منه السخاوي منتخبات^(٩٧).

وأخيراً يلاحظ الانسجام والتوافق في الخطوط بين إشارات إلى نواحي حياته والأحداث التي أكدها في تاريخه.

Donald P. Little, *An Introduction to Mamluk Historiography; an Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nasir Muhammad ibn Qalaun*, Freiburger Islamstudien, Bd. 2 (Wiesbaden: F. Steiner, 1970), p. 43.

(٩٣) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١١٩ - ١٢١.

(٩٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٥، يقول: «ثم إن الله تعالى تدارك المسلمين بلطفه ورد التتر على أعقابهم بقدرته».

(٩٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣ و ١٨، ورده على ابن الجوزي في نقده للسمعاني، ج ٣، ص ٣٤.

(٩٧) Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1968), (٩٧) p. 492, and Little, *Ibid.*, p. 66.

الفصل الرابع عشر

ابن خلدون والعرب:
البداوة والحضارة^(*)

(*) في الأصل، بحث قدم إلى مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة ٢ - ٦ كانون الثاني/يناير ١٩٦٢، ونشر في: أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢ (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناية، ١٩٦٢).

لن نبدأ ملاحظتنا بالقول إن ابن خلدون نتاج عصره، فهو لم يكن كذلك، ولكنه ابن الحضارة العربية الإسلامية بمعناها الواسع، تمثلت عبقريته جوانب تلك الحضارة وفحصت خبرات مجتمعاتها لتبدع نظرية وآراء في التاريخ والاجتماع.

وابن خلدون عربي من أسرة يمانية أصيلة، يدرك أن لأجداده حضارة عريقة تسبق الإسلام، وهو مع عمق إيمانه بالإسلام، ينظر إلى الأجيال العربية نظرة مؤرخ يستعرض فعاليات بشر بسموها وبساطتها، ويتابع تدرجها في مراتب التمدن.

وقد تعرض ابن خلدون وآراؤه إلى كثير من سوء الفهم نتيجة اقتباس فقرات منه دون النظر إلى تفكيره ككل متماسك. وهذا موقف محفوف بالمخاطر بالنسبة إلى المؤرخ وضع نظرة كلية إلى المجتمعات البشرية.

ولا شك في أن الخبرات الشخصية لها أثرها في تفكير المؤرخ. وقد شهد ابن خلدون آثار بني هلال في تونس، كما تعرض شخصياً لتعدي الأعراب حتى أصيب نتيجة ذلك بمرض عضال لازمه طيلة حياته، وهو وجع المفاصل. ولكننا نظلم ابن خلدون إن نسبناه إلى الهوى في آرائه التاريخية.

ولابن خلدون مصطلحاته، أو استعمالاته الخاصة لبعض المصطلحات لتؤدي معانيه التي يريد، وهي ليست دائماً المعاني اللغوية المألوفة. لهذا يلزمنا إن أردنا دراسة مقدمته، أن نفهم مبدئياً تعابيره ومصطلحاته لفهم آرائه ونظراته.

ولعل أول هذه التعابير، وأكثرها تعقيداً كلمة «عرب»، فابن خلدون يستعمل الكلمة استعمالات مختلفة لا تمكن من إعطائها معنى واحداً، فهو يستعملها أولاً وبكثرة لتشير إلى البدو والقبائل الرحالة. يقول في تاريخه: «وهذا معنى العرب، وحقيقتهم إنه الجيل الذي معاشهم في كسب الإبل والقيام عليها وارتياح المراعي، وانتجاع المياه والنتاج والتوليد وغير ذلك من مصالحها، والفرار

بها من أذى البرد عند التوليد إلى القفار ودفئها، وطلب التلؤلؤ في المصيف للحبوب وبرد الهواء. وتكونت على ذلك طباعهم فلا بد لهم منها ظعنوا أو أقاموا وهو معنى العروبية»^(١).

فهو يحدد وضع البدو ويعبر عن أسلوب معيشة وطباعاً تلائم طريقة الحياة. ويقول في المقدمة «ومثل العرب الجائلين في القفار»^(٢).

ويعطي أمثلة من الصلة بين البداوة والسلوك والمواقف، فيقول: «إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع، وهؤلاء مثل العرب وزناتة... وهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه ولا بلد يجنحون إليه»^(٣). ويقول عن غاراتهم: «العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وذلك لطبيعة التوحش فيهم... أهل انتهاب وحيث ينتهبون ما قدروا عليه، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر»^(٤). ويقول عن نظرة العرب السياسية في هذه المرحلة البدوية: «العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك لأنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر».

ويذهب ابن خلدون أحياناً إلى استعمال كلمة «عرب» اسم صفة يضاد كلمة «حضر». فحين يصف حالة العرب عند ظهور الإسلام يقول: «والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين»^(٥). ويقول أيضاً عن الحالة بعد الفتح: «الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عرباً، فقليل: لحملة القرآن يومئذ قراء، إشارة إلى هذا»^(٦).

ويبدو أن ابن خلدون يُعَلِّب تعبير العرب بمعنى البدو عند الحديث عن وضعهم الحضاري في هذه المرحلة. فهو يقول: «العرب أبعد الناس عن الصنائع لأنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري»^(٧). ومن هذا القبيل قوله المعروف: «العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، لأنهم أمة وحشية»،

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: وهو تاريخ وحيد عصره عبد الرحمن ابن خلدون، ج ٧ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦١)، ج ٢، ص ٦٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٧٢٠.

«وهم يتلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم، ولا يرون لها قيمة، ولا قسطاً من الأجر والثمن»^(٨). وهو حديث يتصل بحالة العرب الحضارية عند الفتح. ويبدو رأيه أكثر وضوحاً حين يتحدث عن ثقافة العرب آنئذ، إذ يقول: «أما العرب فكان لهم أولاً فن الشعر يؤلفون فيه الكلام أجزاء متساوية على تناسب بينها. إلا أنهم لم يشعروا بما سواه لأنهم حينئذ لم ينتحلوا علماً ولا عرفوا صناعة. وكانت البداوة أغلب عليهم»^(٩). وأنت ترى أنه يطلق صفة البداوة عليهم، وسنعود إلى هذه الناحية فيما بعد.

ويستعمل ابن خلدون كلمة «عرب» أحياناً ليقصد بها الحضر من العرب وحدهم. فهو في حديثه عن الاهتمام بالنسب يقول: «اطراح العرب أمر النسب كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم وفسدت الأنساب وفقدت ثمرتها من العصبية، وبقي ذلك في البدو كما كان»^(١٠). وواضح هنا أنه يقصد الحضر من العرب كما يشير إلى بدو العرب بعدئذ.

وهو يستعمل كلمة «عرب» أحياناً لتشمل البدو والمستقرين من العرب في القرى والأمصار. فهو يتحدث عن «المتوحشين من العرب أهل البدو»^(١١). ويتحدث عن تونس ويقول: «تغلب بدو العرب والهلالين عليها وخربوها»^(١٢). ويقول في عرض كلامه عن النسب: «الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم، قريش وثقيف وبني أسد وهذيل ومن جاورهم... لما كانوا أهل شظف... أما العرب الذين كانوا بالتلال وفي معادن الخصب من حمير وكهلان فاختلطت أنسابهم»^(١٣). وهكذا نجد ابن خلدون يتحدث عن «بدو العرب» و«المتوحشين من العرب أهل البدو» و«المتوحشين في القفر من العرب» ليميزهم من العرب القارين، فيلجأ إلى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده كما يتضح بجلاء شمول لفظة «العرب» للصنفين المذكورين.

وهذه الاستعمالات توجب التدقيق الخاص في أقواله لنعرف أي مجموعة من العرب يريد ابن خلدون في حديثه.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٣ - ٢٦٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٦٤ - ٧٦٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٥٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

ويهمنا أن نعرف السبب أو الرابطة التي تميز العرب في نظر ابن خلدون. وهنا نجد ابن خلدون يشير إلى النسب أحياناً كأساس، فيذكر مثلاً: «محمد النبي العربي الأمي»^(١٤). ويكثر من الحديث عن النسب عند العرب كما مر بنا. وحين يرد التهم عن العباسية يقول: «إذ كيف.. تدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم»^(١٥). وحين يتحدث عن العرب المستعربة يقول: «ولنذكر أهل هذا النسب ما بين إسماعيل ونوح عليه السلام، وما كان لإسماعيل (عليه السلام) من الولد. ونختم هذه الطبقة الأولى بذكرهم وإن كانوا عجماء في لغاتهم، إلا أنهم أهون الخليفة في أنسابهم»^(١٦).

ولكنه يرجع ليتخذ من اللغة أولاً، ثم السمات والشعائر (أي طرق العيش) أساساً أهم وأبقى لتحديد مفهوم العرب، فهو يرجع اسم العرب إلى اللغة ويقول: «ثم إن العرب لم يزالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، ولذا سموا بهذا الاسم، فإنه مشتق من الإبانة لقولهم أعرب الرجل عما في ضميره إذا أبان عنه»^(١٧). وحين يتحدث عن عروبة إسماعيل يقول: «وتخلف إسماعيل مع أمه هاجر بالحجر قرباناً لله، ومرت به رفقة من جرهم في تلك المنازل فخالطوها، ونشأ إسماعيل بينهم وربي في أحيائهم وتعلم لغتهم العربية بعد أن كان أبوه أعجمياً»^(١٨). فهو يرى في تعرب إسماعيل باللغة والسمات أساس عروبه كما أوضح الجاحظ قبله.

ويذهب ابن خلدون إلى تدعيم اللغة بالسمات (الخصائص) وبالشعائر ويجعلها الأساس الأول في تمييز العرب. فهو يقول عن العرب المستعربة: «إنما سمي أهل هذه الطبقة بهذا الاسم لأن السمات والشعائر لما انتقلت إليهم من قبلهم اعتبروا فيها الصيرورة بمعنى أنهم صاروا إلى حال لم يكن عليها أهل نسبهم وهي اللغة العربية التي تكلموا بها»^(١٩). فقد جعل من اللغة والسمات والشعائر مقومات أولية للدخول في جملة العرب.

ويرى ابن خلدون أن هذه الصيرورة، أو التعريب، تأخذ وقتاً طويلاً ولكنها

(١٤) المصدر نفسه، ص ١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٨.

(١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨.

(١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٤.

مهمة، بل لعله يراها أرسخ من النسب، لأن الأنساب تتعرض للاختلاط^(٢٠)، أو للجهل والخفاء، فهو يقول: «وربما تكون هذه السمات والشعائر في أصل نسب آخر فيدعون باسم العرب، إلا أنهم في الغالب يكونون أقرب إلى الأولين من غيرهم. وهذا الانتقال لا يكون إلا في أزمنة متطاولة وأحقاب متداولة. ولذلك يعرض في الأنساب ما يعرض في الجهل والخفاء»^(٢١)، بل ويذهب ابن خلدون أبعد من ذلك أحياناً ويرى النسب وهمياً، فحين يتحدث عن تأييد الموالي وعن عصبيتهم لأهل الدولة يقول: «لأن أمر النسب وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمي»^(٢٢).

وإذا كان النسب الصريح موجوداً في البدو فقط، بينما يختلط النسب في الحواضر، كما ويتعرض للجهل والوهم، فإن رابطة اللغة والسمات والشعائر كما يظهر هي الأساس في الحضرة. ويبدو لي أن ابن خلدون يستعمل تعبير «الأمة العربية» و«الملة العربية» بضوء هذه المفاهيم ليميز المجموعة البشرية التي تربطها هذه الروابط. ثم إن إطلاقه لكلمتي «أمة» و«ملة» على العرب إنما يعبر عن رابطة ثقافية عامة بدل الرابطة الدينية التي اختص بها مفهوم الكلمتين من قبل.

- ٢ -

وبهنا الآن، بعد أن لاحظنا مفهوم ابن خلدون للعرب وللروابط التي تربطهم، أن ننظر إلى رأيه في دورهم الحضاري. وهذا يوجب علينا الإشارة مبدئياً إلى مفهوم ابن خلدون لكلمتي «حضارة» و«عمران» بإيجاز.

أرى أن ابن خلدون يستعمل كلمة «حضارة» بمعنى (Civilization) وكلمة «عمران» بمفهوم (Culture)، ولذا فهو يشير إلى العمران البدوي (Bedwin Culture) والعمران الحضري (City Culture) فهو يقول: «من العمران ما يكون بدوياً وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلال المنتجة في القفار وأطراف الرمال، ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي يكون بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها»^(٢٣).

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧-٢٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

وابن خلدون يؤكد الجانب الفني والمادي في الحضارة يقابله التوحش والأمية في البداوة، ويؤكد الترف والكماليات والرقعة لدى الحضرة مقابل الاقتصار على الضروريات والخشونة لدى البدو والأعراب^(٢٤).

فهو يعرف الحضارة بقوله: «هي الترف في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه كالصنائع المهنية للمطابخ أو الملابس أو الفرش أو الآنية لسائر أحوال المنزل»^(٢٥). ويقول في مكان آخر: «الحضارة إنما هي تفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه في المطابخ والملابس والمباني والفرش وسائر عوائد المنزل وأهدافه»^(٢٦).

وابن خلدون يعتبر التجارة والصنائع مميزات الحضارة، ويدخل العلوم بأصنافها في مجموع الصنائع. وأما مميزات البداوة فهي تربية الحيوان ورعيه والفلاحة إلى حد ما^(٢٧).

لذا فالبداوة مرحلة طبيعية تسبق الحضارة، وتنتهي بها وهذا الانتقال يكون بالتمدن «ولذا نجد التمدن غاية البدوي».

وابن خلدون يرى أن الحضارة نتاج الجهود البشرية، يورثه شعب لآخر، ويأخذه البدو عن الحضرة، وللأمة دورها في الأخذ والإضافة، وهذا شأن العرب في المجهود الحضاري.

وهو يشعرنا أن العرب عند ظهور الإسلام، كانوا في مرحلة عمران بدوي، ويقول: «جاء الله بالإسلام وملك العرب» وكانوا لذلك العهد في طور البداوة^(٢٨)، وحين يتحدث عن أثر المجتمعات الحضارية في الدول الفاتحة يقول: «ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبناءهم ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة»^(٢٩)، وحين يذكر نقوش السكة والتدقيق فيها يقول: «ولما جاء الإسلام أغفل ذلك لسداجة الدين وبداوة

(٢٤) ملاحظة: يذكر ابن خلدون «الأعراب أهل البادية» و«بادية الأعراب»، ص ٢١٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١٣ - ٢١٤ و ٧٠٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٥٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٠٤ - ٧٠٥.

العرب»^(٣٠). وحين يتحدث عن «الفساطيط والسياج» يذكر حالة العرب عند الفتح ويقول: «وكان العرب لعهد الخلفاء الأولين من بني أمية إنما يسكنون بيوتهم التي كانت لهم خياماً من الوبر والصوف، ولم تزل العرب لذلك العهد بادين إلا الأقل منهم»^(٣١).

وواضح من هذه النصوص أن العرب آنئذ لم يكن لهم عراقا في فن أو حضارة ولكنهم سرعان ما قطعوا أشواطاً بعيدة.

ولكننا حين ندقق في المقدمة، نرى أن ابن خلدون يقصد بهؤلاء عرب الشمال أو مضر. فهو نفسه يذكر بملك العرب في القديم وبدورهم الحضاري ويقول: «يجهل الكثير منهم أنه قد كان لهم ملك من القديم.. وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليفة ما كان لأجيالهم من الملك. ودول عاد وثمود والعمالقة وحمير والتابعة شاهدة بذلك، ثم دولة مضر في الإسلام بني أمية وبني العباس»^(٣٢). وواضح أنه يميز دولة مضر ويقصد بها الدولة الإسلامية، وهو يتحدث مرة عن حضارة اليمن ويقول: «رسخت عوائد الحضارة باليمن لاتصال دولة العرب فيها منذ عهود العمالقة والتابعة آلفاً من السنين. وأعقبهم الملك لمضر»^(٣٣).

كما يتحدث عن حضارة العرب الأولى قائلاً: «العرب الأول من عهد عاد وثمود والعمالقة والتابعة طالت آمادهم ورسخت الصنائع فيهم فكانت مبانيهم وهياكلهم أكثر عدداً وأبقى على الأيام أثراً»^(٣٤). بل إن ابن خلدون ينص على مواطن الحضارات العربية، ويؤكد رسوخ الحضارة فيها ويقول: «أما اليمن والبحرين وعمان والجزيرة، وإن ملكوا العرب إلا أنهم تداولوا ملكه آلفاً من السنين في أمم كثيرة منهم واختطوا أمصاره ومدنه وبلغوا الغاية من الحضارة والترف مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير من بعدهم والتابعة والأدواء، فطال أمد الملك والحضارة واستحكمت صبغتها وتوفرت الصنائع ورسخت، فلم تبلى ببلى الدولة»^(٣٥).

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٧٤ - ٤٨٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٥٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٣٧ - ٦٣٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٥١.

وهكذا يتضح أن ابن خلدون يتحدث عن مضر التي سارت في الفتوح بالإسلام ويرى أنها في مرحلة بدوية، في حين إن عرب اليمن والخليج العربي لهم حضارات عريقة. ولن ننسى أن ابن خلدون يمانى الأصل، وأنه توفرت لديه معلومات لا بأس بها عن دول اليمن.

- ٣ -

وإذا كانت الدولة العربية التي تكونب بالإسلام مضرية، كما أشار ابن خلدون أكثر من مرة^(٣٦)، وإذا كان الدور الأساسي للعرب الشماليين فإن ابن خلدون يركز حتى في وصفه لهذا الجيل من العرب على ذكر حالة هؤلاء الحضارية وعلى خصائصهم، ومن هنا كان حديثه عن العرب حديثاً عن البدو. ومن الغريب أن يتهم ابن خلدون بالشعوبية هنا، أو بالسير في اتجاههم، في حين إنه حاول أن يوضح وضعهم فهو يشهد لهم بصفاء اللغة وجودتها ويرى أنها: «أعرق في العروبة» من لغة الحضرة^(٣٧)، وهو يعجب بفصاحتهم وأنهم «لم يزالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام والفصاحة في المنطق والذلاقة في اللسان»^(٣٨). ويثني على قابلياتهم الأدبية في الشعر^(٣٩)، ويبين أن كان لهم طب بسيط يستند إلى التجارب الشخصية^(٤٠).

وهو يؤكد اهتمامهم بالأنساب وصراحة أنسابهم بالمقابلة للعجم والحضر عامة^(٤١).

وابن خلدون يرى أنهم لا يرتبطون بموطن أو بترية لحالة الترحل، وهم في هذا الدور تفشو فيهم الأمية^(٤٢). وبعيدون عن أمر التعليم والتأليف والتروية^(٤٣)، لأن الكتابة والعلم من الصنائع الحضرية.

ويرى أنهم يتصفون بالشجاعة وبعد الهمة والأمانة، يصعب انقيادهم

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ و ٦٥٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٦٤ - ٧٦٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٩٤٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧ - ١٩٤٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧.

لتنافسهم في أمر الرياسة^(٤٤)، ولديهم عصبية قوية محدودة هي عصبية النسب والدم، ولذا يتعذر قيام رئاسة عامة بينهم، وهم لذلك «أبعد الأمم عن سياسة الملك»^(٤٥).

كان العرب في حالة عصبية ضيقة وفرقة. وهذا لا يمكن من اجتماع كلمة أو تكوين ملك، ولكنهم مادة طيبة بعد ذلك، إذ يقول: «وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المصافاة المتهى لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى، وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات»^(٤٦)، ويرى ابن خلدون أن الإسلام جاء بعصبية جديدة شاملة، أو برابطة الدين، فوحدهم وألف بينهم وأطلق الطاقات في الفتوح. يقول: «حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد (ﷺ) زحفوا إلى أمم فارس والروم فابتزوا ملكهم»^(٤٧). وهو يرى أن العصبية القوية هي بداية تكوين الملك، ويضيف: «واعتبر ذلك بالدولة الإسلامية لما ألف الله كلمة العرب على الإسلام»^(٤٨).

ويرى ابن خلدون أن رابطة الإسلام هي العصبية الوحيدة الشاملة لدى العرب. وهذا ما يقصده بتعبير «عصبية العرب»^(٤٩). وأنهم بعيدون بطباعهم عن «سياسة الملك، وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم بصيغة دينية تمحو ذلك منهم وتجعل الوازع من أنفسهم وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض»^(٥٠)، فالإسلام أساس وحدة العرب وقوتهم، بل ويذهب إلى أن «العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية، من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة..»^(٥١)، وهو يفسر ذلك بقوله: «وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها

(٤٤) مثلاً: المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٧ - ٢٩٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٩ - ٣٧٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه»^(٥٢)، وهو يرى أن ضعف هذه الرابطة أو انحلالها أدى إلى زوال الملك عن العرب. وهو حين يحلل انهيار السلطان يفسره على هذا الأساس، فيقول: «إذا نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفورهم. وجعلوا شأن عصبيتهم على أهل الدولة ببعدهم عن الانقياد فتوحشوا كما كانوا».

ويقول عن العباسيين المتأخرين: «فأعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها ونبذوا الدين وراءهم ظهيراً فتأذن الله بحربهم وانتزع الأمر من أيدي العرب جملة وأمكن سواهم منه»^(٥٣).

وهكذا يرى ابن خلدون أن «الدولة العربية» أو «دولة العرب بالإسلام» تكونت بالعصبية الإسلامية، وأنها ازدهرت بالإسلام، وحين ضعف أثر الدين سادها الضعف وتسلط الأعاجم عليها.

ويبدو أن ابن خلدون يرى في تاريخ العرب حداً بين القبلية وقيمها وعصبيتها وبين الإسلام ووجهاته. وأنه إذا كان الشرف عامل ضعف وإشارة إلى التراخي المفضي إلى التدهور، فإن نبذ الدين معناه عودة التوحش والعصبيات القبلية^(٥٤).

ولئن كان السلطان عربياً في الإسلام، فإن الحضارة كانت إسلامية. فالإسلام في رأي ابن خلدون عامل تحضر أساسي، فهو الذي فتح المدائن للاستقرار، وكون الملك، وهياً لقيام حضارة رائعة. يقول: «واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشرعية وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم»^(٥٥). ويقول في محل آخر عند الحديث عن العلوم الحكومية: «حتى إذا تبجح السلطان والدولة وأخذوا من الحضارة بالخط الذي لم يكن يضرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم، تشوفوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكومية...»^(٥٦).

وابن خلدون يعترف بأن لغة هذه الحضارة الإسلامية هي العربية، فهو

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٨١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٨٩٢.

يقول: «أصبحت العلوم كلها بلغة العرب ودواوينها المسطرة بخطهم».

بل إن دور الناس في العلوم يتناسب وتمكنهم منها. يقول: «من كان مقصراً في اللغة العربية ودلالاتها اعتاص عليه فهم المعاني منها، إلا أن تكون ملكة العجم السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب. فتكون اللغة العربية كالسابقة لهم»^(٥٧). والظاهر أن ابن خلدون يرى في العربية قوة ثقافية، وفي الإسلام ديناً، روح هذه الحضارة العربية الإسلامية وإطارها.

ولكن ابن خلدون يبدو قلقاً في تناوله مساهمة الشعوب في هذه الحضارة. فهو يرى أن العرب عند الفتح كانوا في مرحلة بداءة وأن الصنائع كانت للحضر. فهو يقول: «الصنائع من منتحل الحضر، والعرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد العرب عنها وعن سوقها». ثم يحدد مفهومه لحضر تلك الفترة بقوله: «والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالي وأهل الخواضر الذين هم تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف»^(٥٨). وهنا نرى أن الحضر هم الشعوب المستقرة من فرس وغيرهم، بما فيهم العرب الحضر، وهذا يخرج من قائمته مضر التي برزت إلى المسرح بالإسلام.

ولكن العرب، بعد أن تكونت دولتهم بالإسلام قطعوا شوطاً بعيداً في الحضارة، إذ يقول: «ثم إن الملة الإسلامية لما اتسع ملكها واندرجت الأمم في طيها ودرست علوم الأولين بنبوتها وكتابها، وكانت أمة النزعة والشعار، فأخذ الملك والعزة وسخرية الأمم لهم بالحضارة والتهذيب، وصيروا علومهم الشرعية صناعة بعد أن كانت ثقلاً، فحدثت فيهم الملكات وكثرت الدواوين والتأليف وتشوفوا إلى علوم الأمم، فنقلوها بالترجمة إلى علومهم وأفرغوها في قالب أنظارهم وجردوها من تلك اللغات الأعجمية إلى لسانهم وأربوا فيها على مداركهم وبقيت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجمية نسياً منسياً وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب»^(٥٩)، بل إنه يبين أن العرب بعد أن تكونت دولتهم بالإسلام أخذوا من الحضارة بالخط الذي لم يكن لغيرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم^(٦٠).

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٠٥٣ - ١٠٥٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٩٣.

ولكن ابن خلدون يذهب مع هذا إلى دراسة دور العجم في الحضارة الإسلامية ذاتها، ويفسر هذه الظاهرة بحالة بداوة العرب عند الفتح وبانشغالهم بالسياسة بعدئذ، فيقول: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم وليس في العرب حملة علم لا في العلوم الشرعية ولا في العلوم العقلية إلا في القليل النادر». ويذهب أبعد من ذلك في تأكيد هذه الناحية بقوله: «وإن كان فيهم العربي في نسبه فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيعته مع أن الملة عربية وصاحب شريعته عربي»^(٦١). ويقول في محل آخر: «إن حملة الحديث أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى، وكذلك علماء أصول الفقه كلهم عجم. وحملة علم الكلام والمفسرون»، ويختتم ذلك بقوله: «ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم»^(٦٢).

- ٤ -

وهنا تعترضنا المشكلة، فإذا سلمنا بالمعنى الحرفي لعبارات ابن خلدون فإن الاضطراب يسودها، ولنا أن نتساءل عن أساس العجمة ومقياسها، هل هي اللغة والثقافة أم النسب؟ ثم كيف يكون حملة العلم مستعجمين باللغة والمربى ولغة العلم عربية؟

لنبداً بالنقطة الثانية، فابن خلدون يقرر أن العلوم العقلية «لم يحملها إلا العربيون من العجم شأن الصنائع»^(٦٣). ويبين أن القائمين بالعلوم يحتاجون إلى معرفة الدلالات اللفظية راغبين في لسانهم دون ما سواه من الألسن لدروسها وذهاب العناية بها^(٦٤)، وهذا يدل على أن العربية هي الأساس الثقافي. وهنا يشعر ابن خلدون بمجال الارتباك فيوضح رأيه قائلاً: «فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيويوه والفراسي والزخشري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجماً على حصول هذه الملكة لهم فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجماً في نسبهم فقط... أما المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم... وكأنهم من أول نشأتهم في العرب الذين نشأوا في أجيالهم حتى أدركوا كنه اللغة وصاروا من أهلها، فهم وإن كانوا عجماً في النسب فليسوا

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧ - ١٠٤٨.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤٠ - ١٠٥١.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥٣.

بأعجام في اللغة والكلام»^(٦٥). ويكرر في مكان آخر: «فكان صاحب النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربى ومخالطة العرب وصيروه قوانين وفناً لمن بعدهم»^(٦٦). وهو نفسه يقرر بأن إشارته إلى أن حملة العلم في الأعاجم إنما تقتصر على النسب إذ يقول: «لا يعترف هنا بقولنا أن علماء النسب أكثرهم العجم لأن المراد بالعجم هنا عجم النسب. . أما عجمة اللغة فليست من ذلك وهي المراد هنا»^(٦٧).

من هذا ترى أن ابن خلدون يؤكد بوضوح أن الذين نبغوا في الحضارة الإسلامية في العجم هم الذين تعربوا وأجادوا العربية. فهم إن انتسبوا أصلاً إلى العجم إلا أنهم عرب في الثقافة واللغة.

تبقى أماننا مسألة المستعجمين باللغة والمربى. وهنا تبرز أماننا الفرضية بأن هؤلاء من العرب، وابن خلدون في تسلسل منطقي يتوصل إلى هذا. فهو يرى مبدئياً أن سكنى الحاضرة يؤثر في معيشة أهلها من العرب ويؤثر في لغتهم. يقول عن أهل الأمصار: «وسميت لغتهم حضرية منسوبة إلى أهل الحواضر والأمصار بخلاف لغة البدو في العرب فإنها كانت أعرق في العروبية»^(٦٨)، فهناك إذن لغة خاصة بالحضر، ويعقد ابن خلدون فصلاً خاصاً عنوانه: «في أن لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر».

وفيه يتناول ابن خلدون لغة التخاطب في الأمصار بين الحضر وبين أنها: «لغة قائمة بنفسها، بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجليل العربي الذي لعهدنا، وهي عن لغة مضر أبعد». فهي لغة تسابير قواعد النمو وتختلف باختلاف الأمصار. وواضح هنا أنه يتحدث عن اللهجات الدارجة التي يتخاطب بها أهل الأمصار، حيث الفصحى آئذ، لغة «أهل الجليل». ويفسر ابن خلدون نشوء لغة التخاطب بأنها ناشئة عن «مخالطة العجمة»، ويبين أن بعدها عن الفصحى يتناسب ودرجة تأثرها بالعجمة فيقول: «فعلى مقدار ما يسمعون من العجمة ويربون عليه يبعدون عن الملكة الأولى». وهذه ظاهرة واضحة في لغة أهل أفريقية والمغرب،

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧ - ١٠٥٢.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٠٥٤.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.

إذ يقول: «غلب العجمة فيها على لسان العرب الذي كان لهم»، كما تتبين الظاهرة نفسها في المشرق، إذ يقول: «لما غلب العرب على أممهم من فارس والترك فخالطوهم وتداولت بينهم لغاتهم في الأكره والفلاحين السبي الذين اتخذوهم خولاً ودايات وأظاراً، ففسدت بفساد الملكة حتى انقلبت لغة أخرى»^(٦٩). وهذا التطور الثقافي هو الذي يفسر ظهور «الطبقة الرابعة» في العرب وهم «العرب المستعجمة»^(٧٠)، وهي إنما سميت مستعجمة لغلبة العجمة في لغتها. يقول: «وانقرض ما كان لهم (العرب) من الدولة في الإسلام وخالطوا العجم بما كان لهم من التغلب عليهم ففسدت لغة أعقابهم في آماذ متطاولة... ولما كانت لغتهم مستعجمة على اللسان المضري الذي نزل به القرآن وهو لسان سلفهم، سميناهم لذلك العرب المستعجمة»^(٧١).

وإذا تذكرنا أن ابن خلدون يرى رابطة اللغة والسمات والشعائر أساس العروبة في الحواضر، تبين لنا أنه يرى حملة العلم في الحضارة الإسلامية من العرب بين العجم، ومن الحضرة بين العرب، وأن كل إنتاجهم صب في إطار اللغة العربية. وبهذا يزول ما يبدو من تناقض ظاهر.

جعل ابن خلدون العرب محور تفكيره، وأعطى العرب الدور الأول في الإسلام، فهم حملوا رايته وقاموا بالفتوح، وحددوا نطاق دار الإسلام. وهو يرى في صدر الإسلام مجموعتين متتابعتين العرب والعجم، يميز البعض من الآخر لغة وسمات. وهو يرى أن العرب كانت تفرقهم العصبية القبلية وطبيعة العداوة التي تخلو من الوازع، فجاء الإسلام بعصية جديدة غمرت العصبية الأخرى، كما أنه نقل العرب إلى مرحلة استقرار وتطور حضاري. وهو يركز على مضر في هذه الآراء لأن الدولة العربية في الإسلام هي دولة مضر. وهو على إيمانه، يرى للعرب منزلة خاصة في المجتمعات الإسلامية، وتفلت منه ملاحظات تشعر بذلك.

وابن خلدون يحمل راية الحضارة، ويرى أن البداوة على ما فيها من ميزات عامل تحريب أو شل للفعاليات الحضرية. وهو يرى أن رسالة الإسلام رسالة الحضارة والتمدن، ومن هاتين الزاويتين يركز هجومه على البداوة. ولئن ركز ابن خلدون على العرب البدو، فلأن محور حديثه ومدار آرائه مع العرب

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٠٤٨.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩.

بأجيالهم ومراتبهم في الحضارة. وإن أشار إلى غيرهم فمن باب الموازنة، وهي إشارات مقتضبة.

ونحن نحس لابن خلدون في تحليلاته بصيحات واضحة، فيها تحذير من عدوين خطيرين للمجتمع العربي الإسلامي، البداوة من جهة، والاندفاع في الترف وما يرافقه من وهن وتدهور. وهو يرى في الإسلام قوة ضد عناصر الفساد والضعف في الحالين، ويرى في التمسك به نجاة من كليهما. وهو يعرف أن الأعاجم قامت لهم دول دون نبوة أو رسالة، ولكن العرب يحتاجون إلى الرابطة الدينية والدعوة الدينية وفيها خلاصهم من الشرور.

ويبدو لي في الختام أن ابن خلدون انتبه إلى الصراع والمقابلة بين البداوة والحضارة، وبين الإسلام والقبلية، وبين رابطة النسب والرابطة الثقافية في تطور المجتمعات العربية الإسلامية، فلمس مفاتيح المشكلة العربية في التاريخ وألقى أضواءه عليها في مقدمته.

المراجع

١ - العربية

كتب

أبحاث ودراسات في التاريخ العربي: مهداة إلى ذكرى الدكتور مصطفى الحباري.
عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي، ٢٠٠١.
ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. تاريخ الكامل وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول
للقرمانى وغيره.

ابن إسحق، محمد بن إسحق بن يسار. المغازي والمبتدأ.

ابن اسفنديار، بهاء الدين محمد بن حسن. تاريخ طبرستان.

ابن بكار، أبو عبد الله محمد الزبير. جمهرة نسب قریش وأخبارها.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.
القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٢. ١٦ ج.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. تهذيب التهذيب. ١٢ ج.

_____. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة. القاهرة: دار الكتب الحديثة، [د. ت.].

ابن حوقل، أبو القاسم محمد. صورة الأرض. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩.

ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله. كتاب مسالك الممالك.

_____. القاهرة: نشر محمد جابر عبد العال الحيني، ١٩٦١.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام

العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر . بيروت : مطبعة بولاق ، ١٩٧١ . ٧ ج .

ج ١ : المقدمة .

— . — . بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٦١ . ٧ ج .

ابن خلكان ، شمس الدين أبو العباس بن محمد . وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . ابن رسته ، أبو علي أحمد بن عمر . الأعلام النفيسة . تحقيق م . ج . دي غوية . ليدن : بريل ، ١٩٦٧ . (المكتبة الجغرافية العربية ؛ ٧)

ابن سعد ، أبو عبد الله محمد بن منيع . الطبقات الكبرى . ٩ ج .

ابن سعيد المغربي . بسط الأرض في الطول والعرض .

ابن سلام ، أبو عبيد القاسم الهروي . طبقات الشعراء . ليدن : مطبعة بريل ، ١٩١٣ . ابن سيد الناس ، فتح الدين أبو الفتح محمد . عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير .

ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله بن محمد . الاستصحاب .

ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن . التاريخ الكبير . هذبه ورتبه عبد القادر بدران .

ابن العماد الحنبلي ، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد . شذرات الذهب في أخبار من ذهب . ٨ ج .

ابن فضلان ، أحمد بن العباس بن رشيد بن حماد . رحلة بن فضلان إلى بلاد الترك والروس الصقالبة .

ابن الفقيه الهمداني ، أحمد بن حمد . مختصر كتاب البلدان . ليدن : مطبعة بريل ، ١٩٠٢ هـ / ١٨٨٤ م . (المكتبة الجغرافية العربية ؛ ٥)

ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم . المعارف .

ابن محمود القزويني ، أبو عبد الله زكريا بن محمد . آثار البلاد وأخبار العباد . بيروت : دار صادر ، ١٩٦٠ .

ابن مسكويه ، أبو علي أحمد بن محمد . تجارب الأمم .

ابن المعمار ، أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم . الفتوة . حققه ونشره مصطفى جواد [وآخرون] . بغداد : مكتبة المثنى ، ١٩٥٨ .

ابن النديم ، أبو الفرج محمد بن إسحق . الفهرست .

- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك . السيرة النبوية لابن هشام . ٤ ج .
- ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر . كتاب خريدة العجائب وفريدة الغرائب .
- أبو بكر الصولي، محمد بن يحيى . أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ . من كتاب الأوراق . تحقيق ج . هيورث دن . القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥ .
- أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي . المختصر في أخبار البشر . القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٠٧ . ٤ ج في ٢ .
- . تقويم البلدان .
- الأسنوي، جمال الدين . طبقات الشافعية . تحقيق عبد الله الجبوري . بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، ١٩٧٠ . ٢ ج (إحياء التراث الإسلامي؛ الكتاب الأول)
- الاصطخري، أبو اسحق إبراهيم بن محمد . المسالك والممالك .
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين . كتاب الأغاني .
- أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢ . القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢ .
- أمين، أحمد . ضحى الإسلام . ط ٢ . القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨ . ٣ ج .
- . ظهر الإسلام . بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]
- . فجر الإسلام . القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠ .
- أمين، محمد محمد . الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر . القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠ .
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل . التاريخ الكبير . حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٩٤٤ . ٢ ج .
- بروكلمان، كارل . تاريخ الأدب العربي . ترجمة عبد الحليم النجار . القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١ - ١٩٦٢ . ٣ ج .
- البستي، أبو الفتح علي بن محمد . علماء الأمصار .
- البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى . أنساب الأشراف . طبعة دي غويه .
- . — . تحقيق محمد حميد الله . القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩] . (ذخائر العرب؛ ٢٧)
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد . صفة المعمورة على البيروني .

التنوشي، أبو علي المحسن بن علي. الفرج بعد الشدة. تحقيق عبود الشالجي. بيروت: دار صادر، ١٩٧٥ - ١٩٧٨. ٥ مج.

____. نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، (أو جامع التواريخ). تحقيق عبود الشالجي. بيروت: دار صادر، ١٩٧١ - ١٩٧٣. ٨ مج.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤.

ج ١: مناقب الترك.

ج ٢: رسالة المعاش والمعاد.

جواد، مصطفى وأحمد سوسة. دليل خارطة بغداد المفصل في خطط بغداد قديماً وحديثاً. بغداد: المجمع العلمي العربي الإسلامي، ١٩٥٨.

الجومرد، عبد الجبار. هارون الرشيد حقائق عن عهده وخلافته. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٩.

____. هارون الرشيد: دراسة تاريخية، اجتماعية وسياسية. بيروت: المطبعة العمومية، ١٩٥٦. ٢ ج.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. كشف الظنون من أسامي الكتب والفنون. لندن: بتلي، ١٨٣٥ - ١٨٥٨.

الحجي، حياة ناصر. أحوال العامة في حكم المالك، ٦٧٨ - ٧٨٤ هـ/ ١٢٧٩ - ١٣٨٢ م: دراسة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية. الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٤.

حسن، حسن إبراهيم. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨.

حسين، محمد توفيق [وآخرون]. ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي وغيره. أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، ١٩٥٩.

الحسيني، إسحاق موسى. ابن قتيبة: حياته وآثاره. ترجمة هاشم ياغي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

الخضري، محمد بن عفيفي الباجوري. محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة العباسية. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢١.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في
أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ. القاهرة: مكتبة
الخانجي، ١٩٣١. ٣ ج.

خليفة، حسن. الدولة العباسية قيامها وسقوطها. [د. م.]: المكتبة الحديثة، ١٩٣١.
خليل، عماد الدين. التفسير الإسلامي للتاريخ. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين،
١٩٧٨.

دائرة المعارف الإسلامية.

الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري. نخبة الدهر في عجائب البر
والبحر.

الدوري، عبد العزيز. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. بيروت: المكتبة
الشرقية، ١٩٦٠.

_____. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥ (الأعمال الكاملة
للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٢)

_____. العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي. بغداد:
مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٤٥. (منشورات دار المعلمين العالية؛ ١)

_____. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦ (الأعمال الكاملة
للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣)

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. تذكرة الحفاظ. ٢ مج.

_____. تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم.

_____. ميزان الاعتدال في نقد الرجال [رجال الحديث]. القاهرة: مطبعة السعادة،
١٣٢٥ هـ/ [١٩٠٧ م]، ٤ ج.

الراوي، عبد اللطيف. المجتمع العراقي في شعر القرن الرابع للهجرة. بغداد: جامعة
بغداد، ١٩٧٩.

ربيع، محمد محمود. النظرية السياسية لابن خلدون. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٢.

رفاعي، أحمد فريد. عصر المأمون. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧.
٣ ج.

_____. معجم الأدباء. القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، ١٩٣٦ - ١٩٣٨.

روزنتال، فرانز. علم التاريخ عند المسلمين. ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد
توفيق حسين. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

الرئيس، محمد ضياء الدين. الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١.

الزبيري، أبو عبد الله المصعب بن عبد الله. نسب قريش.

زريق، قسطنطين. نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ. ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

زيادة، مصطفى. المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي (القرن التاسع الهجري). القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩.

زيادة، نقولا. الحسبة والمحاسب في الإسلام. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٣]. (نصوص ودروس؛ ٢١)

زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨. ٥ ج.

سيط ابن الجوزي، شمس الدين أبي المظفر يوسف بن قزاوغي. السفر الأول من مرآة الزمان في تاريخ الأعيان. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي. طبقات الشافعية الكبرى. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٠٦. ٦ ج.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الله. الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ. سعد، أحمد صادق. تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩.

السلمي، محمد بن صامل. منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريبه. القاهرة: دار الوفاء، ١٩٨٨.

شلبي، أحمد. في قصور الخلفاء العباسيين: دراسة تاريخية ونفسية للعصر العباسي الأول. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٤.

الشيال، جمال الدين. التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٥٨].

الشيخلي، صباح إبراهيم سعيد. الأصناف في العصر العباسي: نشأتها وتطورها بحث في التنظيمات الحرفية في المجتمع العربي الإسلامي. بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٦.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. كتاب الوافي بالوفيات. تحقيق هلموت ريتير. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١.

ضاهر، مسعود. تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤ - ١٩٢٦. بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. أخبار العباس وولده.

— تاريخ الأمم والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠.

— تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك.

عبد الرحيم، عبد الرحيم عبد الرحمن. الريف المصري في القرن الثامن عشر. عين شمس: جامعة عين شمس، ١٩٧٤.

العسلي، كامل جميل. وثائق مقدسية تاريخية: مع مقدمة حول بعض المصادر الأولية لتاريخ القدس. عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٣ - ١٩٨٩. ٣ ج.

العلي، صالح أحمد. التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري. القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٥٣.

العمري، أكرم ضياء. موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد. دمشق: دار القلم، ١٩٧٥.

فان فلوتن، غيرلوف. السيادة العربية والشيعية والإسرائيليات في عهد بني أمية. ترجمة حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٣.

فهد، بدري محمد. العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري: بحث تاريخي في الحياة الاجتماعية لجماهير بغداد. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٧.

كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتش. تاريخ الأدب الجغرافي العربي. نقله إلى اللغة العربية صلاح الدين عثمان هاشم؛ مراجعة إيغور بلياييف. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥.

الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد. جمهرة النسب.

لقبال، موسى. الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي: نشأتها وتطورها. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧١.

اللكوني، أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد. الرفع والتكميل في الجرح والتعديل. تحقيق وتعليق عبد الفتاح أبو غدة. ط ٢. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٦٨.

مارغوليوث، داود صموئيل. دراسات عن المؤرخين العرب. ترجمة حسين نصار. بيروت: دار الثقافة، [١٩٦٠].

مخطوطة ابن إسحاق.

المدور، جميل نخلة. حضارة الإسلام في دار السلام. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٣٢.

— . — . القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٣٦.

المراكشي، ابن عذراي. المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. تحقيق ج. كولان وأ. ليفي بروفنسال. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. كتاب التنبيه والإشراف.

— . مروج الذهب ومعادن الجوهر. طبعة برييه دي مينار وبافيه دي كرتاي. باريس: [د. ن. د.], ١٨٦١ - ١٨٧٦. ٩ مج.

مصطفى، شاك. التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ - ١٩٧٩. ٤ مج.

— . في التاريخ العباسي. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧.

معجم المطبوعات العربية والمعرية وهو شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقية والغربية. تحقيق يوسف إيلان سركيس. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [١٩٨٩]. ٣ ج.

المقدسي، المطهر بن طاهر. البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي. ٦ مج.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها. بولاق: مكتبة المثنى بالأوفست، ١٢٧٠. ٢ ج.

المنجد، صلاح الدين. معجم المؤرخين الدمشقيين وآثارهم المخطوطة والمطبوعة. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٨.

منجم باشي، أحمد لطف الله. فصول من تاريخ الباب وشروان. تحقيق و. مينورسكي. كمبردج: [د. ن. د.], ١٩٥٨.

نصار، ناصيف. مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد. الإكليل.

هوروفتس، جوزف. المغازي الأولى ومؤلفوها. ترجمة حسين نصار. القاهرة: البابي، ١٩٤٦.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله . معجم الأدباء . ١٠ ج
— . معجم البلدان . بيروت : دار صادر ، ١٩٧٩ - ١٩٨٤ . ٥ ج .

دوريات

- الدوري، عبد العزيز . «ابن خلدون والعرب (مفهوم الأمة العربية)» . المستقبل العربي :
السنة ٦ ، العدد ٦١ ، آذار/ مارس ١٩٨٤ .
- . «الجغرافيون العرب وروسيا» . مجلة المجمع العلمي العراقي : السنة ١٣ ، ١٩٦٦ .
- . «ضوء جديد على الدعوة العباسية» . مجلة كلية الآداب والعلوم : العدد ٢ ،
حزيران/ يونيو ١٩٥٦ .
- . «فلسفة التاريخ : عرض تاريخي» . عالم الفكر : السنة ٢ ، العدد ٢٤ ، ١٩٧١ .
- . «كتابة التاريخ العربي» . المستقبل العربي : السنة ١٥ ، العدد ١٦٣ ، أيلول/
سبتمبر ١٩٩٢ .
- . «نظرة إلى التاريخ» . مجلة كلية الآداب (الجامعة الأردنية) : السنة ١ ، العدد ٢ ،
١٩٦٩ .
- الطالبي، محمد . «التاريخ ومشاكل اليوم والغد» . عالم الفكر : السنة ٥ ، العدد ١ ،
١٩٧٤ .
- علي، جواد . «موارد تاريخ الطبري» . مجلة المجمع العلمي العراقي : السنة ١ ،
العدد ١ ، ١٩٥٠ .
- «كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة العربية» . مجلة مجمع اللغة العربية الأردني : السنة ٢ ،
العددان ٥ - ٦ ، ١٩٧٩ .
- مجلة المجمع العلمي العراقي : السنة ١ ، ١٩٥٠ ، والسنة ١٣ ، ١٩٦٦ .
- المعلم الجديد (بغداد) : السنة ١٢ ، العددان ٥ - ٦ ، ١٩٤٩ .
- «ندوة نحو رؤية جديدة لتاريخ العرب الحديث» . المستقبل العربي : السنة ١ ، العدد ٧ ،
أيار/ مايو ١٩٧٩ .

رسائل، أطروحات

السلمي، محمد بن صامل . «منهج كتابة التاريخ الإسلامي حتى نهاية القرن الثالث
الهجري» . (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٨٤) .

ندوات، مؤتمرات

مصادر تاريخ الجزيرة العربية = *Sources for the History of Arabia*. وقف على طبعه وتصحيحه عبد القادر محمود عبد الله [وآخرون]؛ إشراف عبد الرحمن الطيب الأنصاري. الرياض: مطبعة جامعة الرياض، ١٩٧٩. ٢ ج في ١. (دراسات تاريخ الجزيرة العربية؛ الكتاب ١)

المؤتمر الثقافي العربي الثالث (١٨ - ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٧). القاهرة: [د. ن.]. ١٩٥٨.

الندوة الدولية حول الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الإسلامية: نظرة إلى العقد القادم. تحرير أكمل الدين إحسان أوغلو. إسطنبول: [د. ن.]. ١٩٩٢.

ندوة مجامع اللغة العربية المنعقدة في بغداد في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٥م - رجب ١٣٨٥هـ.

ندوة نحو رؤية جديدة لتاريخ العرب الحديث، أيار/مايو ١٩٧٩.

٢ - الأجنبية

Books

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1957. 3 vols. (Oriental Institute Publications; v. 75-77)

Augustine, Saint. *The City of God*. Translated by Marcus Dods. New York: Modern Library, 1983.

Bergin, Thomas G. and Max H. Fisch. *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1725.

Blachère, Régis. *Le Problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'islam*. Paris: Presses universitaires de France, 1952.

Blum, Jerome. *Lord and Peasant in Russia, from the Ninth to the Nineteenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961.

Bossuet, Jacques Bénigne. *Discours sur l'histoire Universelle a monseigneur le dauphin*. Paris: Chez Sebastien Mabre-Cramoisy, 1681.

Bradley, Francis Herbert. *The Presuppositions of Critical History*. Oxford: J. Parker and Co., 1874.

Bury, J.B. *A History of Freedom of Thought*. New York: H. Holt and Company 1913. (Home University Library of Modern Knowledge; no. 69)

- _____. *The Idea of Progress; an Inquiry into its Origin and Growth*. London: Macmillan and Co., Limited, 1920.
- Caskel, Werner. *Gamharat an-Nasab, Das Genealogische Werk des Hisam Ibn Muhammad al-Kalbi*. Leiden: E.J. Brill, 1966. 2 vols.
- Collingwood, R. G. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 1946.
- Comte, Auguste. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. London: J. Chapman, 1838.
- Condorcet, Marie Jean Antoine de. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Translated by June Barraclough. London: Weidenfeld and Nicolson, 1795.
- Croce, Benedetto. *History as the Story of Liberty*. London: G. Allen and Unwin Limited, 1941.
- _____. *History, Its Theory and Practice*. Authorized translation by Douglas Ainslie. New York: Harcourt, Brace and Company, 1921. (His Philosophy of the Spirit; IV)
- _____. *My Philosophy and Other Essays on the Moral and Political Problem of our Time*. Selected by R. Klibansky; trans. E. F. Carritt. London: Allen and Unwin, 1951.
- Dilthey, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*. [n. p.: n. pb.], 1883.
- Encyclopedia of Islam*.
- Fichte, Johann Gottlieb. *The Characteristics of the Present Age*. [n. p.: n. pb.], 1806.
- Fück, Johann. *Muhammad Ibn Ishaq*. Frankfurt am Main: [n. pb.], 1923.
- Grekov, Boris Dmitrievich. *Kiev Rus*. Translated from the Russian by Y. Sdobnikov; edited by Dennis Ogden. Moscow: Foreign Languages Pub. House, 1959.
- Guillaume, Alfred. *The Life of Muhammad*. London: Oxford University Press, 1955.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of Right*. [n. p.: n. pb.], 1821.
- Herder, Johann Gottfried Von. *Ideas for a Philosophy of the History of Mankind*. [n. p.: n. pb.], 1791.
- Historical Writing on the Peoples of Asia*. London; New York: Oxford University Press, 1962. 4 vols.
- Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs*. London: Macmillan; New York: St.: Martin's Press, 1963.
- Horovitz, Josef. *The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors*. [n. p.: n. pb.], 1927. (Islamic Culture)

- _____. *Lectures on the Philosophy of History*. [n. p.: n. pb.], 1952.
- Hudud al Alam; «The Regions of the World». Translated and compiled by V. Minorsky. London: Luzac, 1937. (E.J.W. Gibb Memorial Series new ser.; 11)
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton. Oxford; New York: Oxford University Press, [n. d.].
- Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Chalfont St.: Sader and Brown, 1966.
- Khalidi, Tarif. *Islamic Historiography: The Histories of Mas'udi*. Albany, NY: State University of New York Press, 1975.
- Kovalevsky, Pierre. *Atlas Historique et culturel de la Russie et du monde slave*. Paris: Elsevier, 1961.
- Little, Donald P. *An Introduction to Mamluk Historiography; an Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nasir Muhammad Ibn Qalaun*. Wiesbaden: F. Steiner, 1970. (Freiburger Islamstudien, Bd. 2)
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: George Allen and Unwin, 1957.
- Margoliouth, D. S. *Lectures on Arab Historians*. [Calcutta]: University of Calcutta, 1930.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. [n. p.: n. pb.], 1859.
- _____. *German Ideology*. [n. p.: n. pb.], 1846.
- Mill, John Stuart. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive; Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. New York: Harper and Brothers, 1847.
- Minorsky, V. *A History of Shervan and Darband*. Cambridge: [n. pb.], 1921.
- Oakshott, Michael. *Experience and its Modes*. Cambridge, Eng: Cambridge University Press, 1933.
- On History*. Edited, with an introd. by Lewis White Beck; translated by Lewis White Beck, Robert E. Anchor and Emil L. Fackenheim. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. (Library of Liberal Arts)
- Paszkievich, Henryk. *The Making of the Russian Nation*. Chicago, IL: H. Regnery Co., 1963.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Spencer, Herbert. *Principles of Sociology*. New York: D. Appleton and Company, 1877. 2 vols.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. London: [n. pb.], 1926. 2 vols.

Toynbee, Arnold Joseph. *History: Its Theory and Practice*. [n. p.: n. pb.], 1921.

_____. *A Study of History*. London: Oxford University Press, 1934-1954.
10 vols.

Vernadsky, George. *Ancient Russia*. New York: Yale University Press, 1969.

_____. *History of Russia*. 3rd ed. New Haven, CT: Yale University Press 1951.

_____. *The Origins of Russia*. Oxford: Clarendon Press, 1959.

Voltaire. *Essay on the Manners and Spirit of Nations*. [n. p.: n. pb.], 1756.

Wustenfeld, F. *Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke*. Gottingen:
Dieterichsche Verlagsbuchh und Lung, 1982.

Periodicals

Muslim World: January 1951.

Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG): 1896, and
1936.

فهرس

- أ -

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن

محمد: ٨، ١١٢، ١٧٣، ١٧٥-

١٩٠، ١٩٥، ٢١٣، ٢١٩، ٢٢٢،

٢٣١، ٢٤٨، ٢٧٩، ٢٨١-٢٩٥

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس بن

محمد: ٢٧٤

ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر: ٨١،

٨٥-٨٧، ٩٥-٩٦

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع:

٥٥، ١٦٦، ١٧١

ابن سعيد المغربي: ٩٧

ابن شاعر الكتيبي: ٢٦٦

ابن الشحنة الحلبي: ٢٧٨

ابن عباس: ١٦٣

ابن العديم، كمال الدين أبو حفص عمر

بن أحمد: ٢٧٤

ابن عذارى المراكشي: ١٩٥

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن:

٢٧٤

ابن فضلان، أحمد بن العباس بن رشيد

ابن حماد: ٨٨، ٩١-٩٣، ٩٥، ٩٧

إبراهيم بن سعد: ٦٠، ٦٣-٦٤

إبراهيم بن يعقوب: ٨٢

ابن أبي الربيع، جمال الدين: ٢٧٦

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد:

٧١، ٩٨-٩٩، ١٠١، ١٠٣،

١٩٥، ٢٠٢، ٢٧٣-٢٧٥

ابن إسحق: ٨، ٥٣، ٥٥-٦٥، ٦٧-

٧٦، ١١١، ١٦٦-١٦٧، ١٧١،

٢٧٤

ابن تومرت: ٢٥٨

ابن الجوزي، شمس الدين أبي المظفر

يوسف بن قزاوغلي سبط: ١١١،

٢٠٠

ابن حزم، عبد الله بن أبي بكر بن محمد

بن عمر: ٦٦

ابن حوقل، أبو القاسم محمد: ٧٩،

٨٩-٩٠، ١٠٠، ١٠٣

ابن خرداذبه، أبو القاسم عبيد الله بن

عبد الله: ٨٣-٨٤، ٩٥

أبو مسلم الخراساني: ٢٧، ٣١-٤٠،
٨٢، ٨٥، ١٥٤، ٢٣٨

أبو النصر، عمر: ٢٤
أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (قاضي
القضاة): ٢٣٩

أبوت، نابية: ٥٦
الأحنف بن قيس: ١٦٨
الإخباريون: ١٩٩
إخوان الصفا: ٢٨، ٤٦-٤٧

الإدريسي، أبو الحسن محمد بن إدريس:
٩٦، ١٠٢

أرسطو: ١٤
الاستشراق: ٢٥، ٢٤٣

أسد بن عبد الله: ٣٢
أسد الدين عمر: ٢٦٧، ٢٧٢

الإسلام: ١١، ١٣-١٦، ٢٤-٢٦،
٢٨-٢٩، ٣٤-٣٥، ٤٠، ٤٢-
٤٣، ٤٦-٤٩، ٥١، ٦٤-٦٥،
٩٧، ١١١-١١٢، ١٤٢، ١٤٩،
١٥٣، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٧-١٦٨،
١٧٠-١٧١، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٧-
١٩٠، ١٩٤، ٢٠٤، ٢٠٦-٢١٠،
٢٢٠-٢٢٣، ٢٢٥-٢٢٧، ٢٣١،
٢٣٣، ٢٣٧، ٢٤٧، ٢٥٠-٢٥٣،
٢٥٩، ٢٨١-٢٨٢، ٢٨٦-٢٨٧،
٢٩٠-٢٩١، ٢٩٤-٢٩٥

الأسنوي، جمال الدين: ٢٦٥
الاشتراكية: ٢١٢، ٢٤٨
الأشرف (الملك ابن السلطان قلاوون):
٢٦٦

ابن الفقيه الهمداني، أحمد بن محمد:
٨٤، ٩٣، ١٠٠

ابن الففطي، جمال الدين أبو الحسن علي
ابن يوسف: ٢٧٥

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد
السائب: ١٤٩-١٥٢، ١٥٥،
١٥٧-١٦٢، ١٦٦، ١٦٩-١٧١

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد:
٧٩، ١٩٩، ٢٠١، ٢١٣، ٢٧٤

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق:
٧١

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك: ٥٦-
٥٧، ٦١، ٦٣-٦٤، ٧١-٧٦،
١٥٠

ابن واصل: ٢٧٤
ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر:
٩٩-١٠٠، ٢٧٨

ابن ياسين المالكي: ٢٥٨
أبو الأسود الدؤلي: ١٦٨
أبو بلال مرداس: ١٥٥
أبو الحاج، زيد: ٨

أبو سفيان بن حرب بن أمية: ١٥٩
أبو سلمة الخلال: ٣٨
أبو طالب: ١٦٥
أبو العباس: ٣١-٣٣

أبو عكرمة السراج: ٣٣، ٣٨
أبو عيسى المنجم: ٢٧٤

أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن
علي: ٩٩، ٢٦٣، ٢٦٥-٢٧٨
أبو قيس بن عبد مناف بن زهرة: ١٥٩

- الإصطخري، أبو إسحق إبراهيم بن محمد: ٨٠، ٨٨-٩٠، ٩٥، ١٠٠
الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين: ١٦١
الاقتصاد الزراعي: ٢٥٧
الاقتصاد العسكري: ٢٥٧
اقتصاد الكفاف: ٢٦٠، ٢٥٠، ٢٢٨
الاقتصاد النقدي: ٢٥٧، ٢٥٤، ٢٢٨
الإقطاع: ٢٤٨
الإقطاع العسكري: ٢٥٦، ٢٢٨، ٢٥٩، ٢٦١
أكتن، لورد: ١٣٤
أكثم بن صيفي: ١٦٨
ألب أرسلان: ٢٥٨
ألفرد غيوم: ٥٦
الألوسي، محمود شكري: ٢٥
الأمويون: ١٢، ٣٢-٣٤، ٣٦، ٤٠، ١٦٥، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٨
أمية بن عبد شمس: ١٦٥
أمين، أحمد: ٢٤، ٢٨، ٤٤، ٤٨، ٥٥
أنغلز، فريدريك: ٢٤٨
أوغسطين (القديس): ١٢٢، ١٢٤، ٢٤٨
الأيوبيون: ٢٢٨
- ت -

- التاريخ السياسي: ٢٣، ١١٨، ١٢٩، ٢٤٧، ٢٣٧، ٢٢٥-٢٢٣، ٢٠٨
التعريب: ٢٥٧
تنمية الحرية البشرية: ١٢٨
التنوخي، أبو علي المحسن بن علي: ٢٦، ١١١، ١٩٦، ٢٠٠

- باسكفيج: ٨٤، ٧٩
باسيل (الإمبراطور): ٩٩، ١٠١
البداءة العربية: ٢١٩
بدر الدين حسن: ٢٦٧-٢٦٨، ٢٧٢

توينبي، أرنولد: ١٠٩، ١٣٦-١٣٩،
٢٤٩، ١٤١

- ث -

الثقافة الإسلامية: ١٨٩، ٢٢٠، ٢٥٠-
٢٦٠، ٢٥١

الثقافة العربية: ٢٢٠، ٢٥٠، ٢٥٣،
٢٥٥

الثقافة العربية - الإسلامية: ١٩٤-
١٩٥، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٧،
٢٥١، ٢٥٣-٢٥٤، ٢٥٦

الثقافة الغربية: ٢٠٣، ٢٣٢

ثورة الزنج (٢٥٥ - ٢٧٠هـ): ٢٨،
٤٧، ٢٥٦

الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ١٠٨، ١٢٤

- ج -

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:
٢٦، ١٨٦-١٨٧، ١٩٨، ٢٠٠،
٢٣٩، ٢٨٤

جالينوس: ١٨١

جرير، أبو حرزة بن عطية اليربوعي
التميمي: ١٦٩

جواد، مصطفى: ٢٧، ٢٩، ٤٥-٤٦

جوزي، بندلي: ٢٨

الجومرد، عبد الجبار: ٢٦، ٣٤، ٤٥

جيون، إدورد: ١٢٣

- ح -

الحتمية التاريخية: ٧، ٢٠٨، ٢٤٧

حتي، فيليب: ٢٦

الحركة الاسماعيلية: ٢٨، ٢٠٩،
٢٣٨، ٢٥٦

حركة الترجمة: ١٤، ٢٥٥

حركة الخرمية: ٢٨، ٣٥-٣٦، ٣٨،
٤٠

الحركة الرومانتيكية: ١٢٥

حركة القرامطة: ٢٠٩، ٢٥٦

الحركة المزدكية: ٣٨

الحروب الصليبية: ١٠٧، ١١٦، ٢٠٨،
٢٢٨، ٢٣٣، ٢٥٧-٢٥٩، ٢٦٥

الحرية الأخلاقية: ١٢٦

الحرية العقلية: ١٢٧

الحسن بن أحمد المهلب: ٢٧٥

الحسن بن زيد العلوي: ١٠٢

الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب:
٧٣

حسن، حسن إبراهيم: ٢٦، ٢٩، ٣٢،
٤٣، ٤٧

الحضارة الإسلامية: ٢٣، ١٧٥،
٢١٠، ٢٤٨-٢٤٩، ٢٦٠، ٢٩٠

٢٩٢-٢٩٤

الحضارة العربية الإسلامية: ١١٣،
٢٠٤، ٢٢٢، ٢٨١، ٢٩١

الحكم بن المطلب: ١٦٣

حلف الفضول: ٦٦

حمزة الأصفهاني: ٢٧٤

- خ -

خالد بن صفوان: ١٦٨

خالد بن معدان الكلاعي: ٦٨

خالد بن الوليد : ١٦٣

- ذ -

خداش : ٣٦ ، ٣٨

ذبيح الله المحلاي : ٢٥

خديجة (زوج النبي) : ٧٣

- ر -

الخراج : ٢٣٩ ، ٢٣٥

الخضري ، محمد بن عفيفي الباجوري :

الرابطة الثقافية : ٢٩٥

٢٥ ، ٣٠-٣٣ ، ٤٣

الرأسمالية : ٢٤٨

الخطيب البغدادى ، أبو بكر أحمد بن

رانكه ، ليوبولد فون : ١٣٢-١٣٤

علي : ٦٢

الراوي ، طه : ٢٤ ، ٢٧

خليفة بن خياط : ١٦٥

رفاعي ، أحمد فريد : ٢٥-٢٦ ، ٣١ ، ٤٣

خليفة ، حسن : ٣٢

ركن الدين بن قريع التونسي : ٢٧٥

الخوارج : ١٥٣

روريك : ٨١-٨٢

- د -

الريس ، محمد ضياء الدين : ٢٨

داروين ، تشارلز : ١٣٣

ريكوت ، هينرش : ١٣٦

درويسن : ١٣٤

- ز -

الدعوة العباسية : ٢٧ ، ٣٠-٣٢ ، ٣٤-

الزبيري ، أبو عبد الله المصعب بن

٣٧ ، ٤١ ، ٥١-٥٢ ، ١٥٣ ،

عبد الله : ١٦٤

١٧٢ ، ٢٠٩ ، ٢٣٨

الزخشري ، أبو القاسم محمود بن عمر :

دلتي ، فلهلم : ١٣٦

٢٩٢

الدمشقي ، شمس الدين أبو عبد الله

الزهري ، محمد بن مسلم بن عبيد الله بن

محمد الأنصاري : ٩٨-٩٩

شهاب : ٦١-٦٢ ، ٦٤ ، ٦٧

دول الطوائف : ٢٥٩

زيد بن بكر بن هوازن : ١٥٨

الدولة الأيوبية : ٢٥٩

زيد بن حارثة : ٧٥

الدولة الفاطمية : ٢٥٦ ، ٢٥٩

زيد بن علي : ٣٩

دولة المرابطين : ٢٢٨ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩

زيد بن عمرو بن نفيل : ٧٢-٧٣

دولة المماليك : ٢٦٠

زيدان ، جرجي : ١٩ ، ٢٦ ، ٤٧-٤٨

دولة الموحدين : ٢٢٨ ، ٢٥٧-٢٥٩

الديالكتيك : ١٢٩-١٣٠ ، ١٣٢

- س -

ديكارت ، رينيه : ١٢٣

سان سيمون : ١٣٢

ديلا فيدا ، ليفي : ٥٥

صحة المعلومات التاريخية (الروح
العلمية): ١٣

الصراع بين الطبقات: ١٣١

صلاح الدين الأيوبي: ٢٥٩

الصهباء بنت حرب بن أمية: ١٥٩

الصهيونية: ١١٧، ٢٣٤

الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى: ١٩٦

- ط -

الطائفية: ٢٠٧

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير:

٣٦، ٥٦، ١١٢، ١٦١، ١٦٥،

١٦٧، ١٧١، ١٧٦-١٧٧، ١٩٥،

١٩٧، ١٩٩، ٢٧٤

طغرل بك (السلطان): ٢٥٧-٢٥٨

- ع -

عاصم بن أبي هاشم بن عتبة: ١٦٤

عاصم بن عمر بن قتادة: ٦٦، ٦٨

عائشة (زوج النبي): ٧٤

العباس بن عبد المطلب: ١٦٥

العباس بن محمد: ٦٠

عباس العزاوي: ٢٥

العباسيون: ١٢، ٢٣، ٣١-٣٩، ٤١،

٤٣، ٤٧، ٥١-٥٢، ٦٠، ٧٦،

١٦٥-١٦٦، ١٧٢، ٢٠٨، ٢٥٥،

٢٩٠

عبّاد بن مسعود بن عامر: ١٥٥

عبد الله بن أبي بكر: ٦٦، ٦٨، ٧٣

عبد الله بن جدعان: ٦٦، ١٦٣

السبكي، تاج الدين أبو النصر

عبد الوهاب بن علي: ١٩٦

سبنسر، هيرت: ١٣٣

سखाو، إدورد: ٥٥

السخاوي، شمس الدين محمد بن

عبد الله: ٦٣، ٢٠٢، ٢٧٨

السلاجة: ١٨٩، ٢٥٧-٢٥٩، ٢٦٥

سلمة بن بحير: ٣٧

سلمة بن الفضل الرازي: ٦٣

سليمان بن عبد الملك: ٣٨

سليمان بن قتلمش: ٢٥٨

سليمان بن كثير الخزاعي: ٣٨-٣٩

سوسة، أحمد: ٢٧

سيبويه: ٢٩٢-٢٩٣

- ش -

شينغلر، أوزفالد: ١٣٦-١٣٨، ٢٤٩

شرحبيل بن معدي كرب: ١٥٥

شليبي، أحمد: ٢٩، ٣٣، ٤٣، ٤٩

شهربانو بنت يزدجرد: ٣٣

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن أبي

القاسم عبد الكريم: ٢٧٤

شيران شاه علي بن هيثم: ١٠٣

الشيعة الكيسانية: ٣٠-٣٢، ٣٤-٣٩،

٤١

شيلر: ١٢٧

الشيوعية البدائية: ٢٤٨

- ص -

صارم الدين أذربك المنصوري (الأمير):

٢٦٧

عبد الله بن الطفيلي بن ثور: ١٥٤

عبد الله بن عامر: ١٦٣

عبد الله بن قيس بن مخزومة بن المطلب
(أبو بكر): ٥٨، ٧٣

عبد الله بن ميمون القداح: ٢٧، ٢٣٨

عبد الملك بن هشام: ٦٣

عبيد بن شريح: ٦٦

عتبة بن ربيعة بن عبد شمس: ١٦٨

عثمان بن عفان: ١٢

العدالة الاجتماعية: ١١٣

العرب العاربة: ١٧٩، ١٨٥-١٨٦

العرب المستعربة: ١٧٩، ١٨٥، ٢٨٤

العروبة: ١٨٨-١٩٠، ٢٠٧

العروبية: ١٧٩، ٢٨٢

عروة بن الزبير: ٥٩، ٦٨، ١٦١

عروة بن زرارعة: ١٥٩

العصبية: ١٧٧، ١٧٩-١٨١، ١٨٤،

٢٤٨

العصبية الإسلامية: ٢٩٠

العصبية القبلية: ١٥، ٣١-٣٣، ٣٦

العصر الأموي: ١٢، ٢٦، ٢٥٤

عصر الراشدين: ١٢، ٢٥٤

العلاء بن المنهال: ١٥١

علم التاريخ الحديث: ١٢٣

علم العمران: ١٧٦

العلويون: ١٦٥

علي بن أبي طالب: ٧٣

علي بن ظبيان بن هلال بن قتادة: ١٥٤

علي بن عبد الله: ٣٧

العلي، صالح: ٢٨

عماد الدين زنكي: ٢٥٩

عمر بن عبد العزيز: ٣١-٣٢

عمرو بن حارثة بن ربيعة: ١٥٨

عمرو بن عبيد: ٧٥

عمرو بن عثمان بن عفان: ١٦٤

- غ -

الغزنويون: ٢٥٧

غولوبنسكي، إ.إ.: ٨٠

غيلان بن سلمة الثقفي: ١٥٩

- ف -

فازيليف، أ.أ.: ٨٠

فان فلوتن، غيرلوف: ٣٣

الفتح بن خاقان: ٢٧٤

فخته، جوهان غوتلب: ١٢٧

الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة

التميمي: ١٥٠، ١٦٩

فرنادسكي، جورج: ٨٠-٨١، ٨٥

فلاديمير: ٩٧، ١٠١

فلسفة التاريخ: ٧، ٢٨، ١١٩، ١٢١-

١٢٢، ١٢٧، ١٢٩، ١٤٦،

١٧٦، ٢٣٨

الفلسفة الوضعية: ١٣٢

فندلباند، فلهلم: ١٣٦

فوك، جوهان: ٥٥

فولثير، فرانسوا ماري أرويه: ١٢٣

فيكو: ١٢٤-١٢٥

فيميون: ٦٦

- ق -

- القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى : ٢٧٤
القبليّة : ٢٩٥
القزويني، أبو عبد الله بن زكريا بن محمد : ٩٧
قسطنطين (الإمبراطور) : ٩٩ ، ١٠١
قيس بن مخزّمة بن المطلب بن عبد مناف : ٥٨-٥٧

- ك -

- كانط، إيمانويل : ١٢٥-١٢٦
الكتابة التاريخيّة : ٨ ، ٢٣-٢٧ ، ١٠٧ ، ١١١-١١٢ ، ١١٤ ، ١٢٣ ، ١٤٢
١٧٦ ، ١٩٩ ، ٢٠١-٢٠٣ ، ٢٠٨-
٢٠٩ ، ٢١١-٢١٢ ، ٢١٧-٢١٨ ،
٢٢٢-٢٢٥ ، ٢٣١-٢٣٣ ، ٢٣٧ ،
٢٤٢
كرد علي، محمد : ٢٤ ، ٢٦
كروتشه، بنديتو : ١٤٣-١٤٥
كعب بن مالك القرظي : ٦٥
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق :
١٨١
كولانج، تين دي : ١٣٤
كولانج، فوستل دي : ١٣٤
كولنغود : ١٣٦ ، ١٤٢ ، ١٤٤-١٤٥
كونت، أوغوست : ١٣٢-١٣٣
كوندورسيه، ماري جان أنطوان دي :
١٢٤

كيتاني، ليون : ٥٥

- ل -

- لامنس، هـ : ٥٥-٥٦
لاهر بن قريظ النقيب بن سري الكاهن :
١٥٤
اللغة العربيّة : ١١ ، ٤٨ ، ١٨٥-١٨٧ ،
١٨٩-١٩٠ ، ٢٢٠ ، ٢٥٠ ، ٢٨٤ ،
٢٩١ ، ٢٩٤
لوثر، مارتن : ٢٤٨
الليبرالية : ٢١٢

- م -

- ماركس، كارل : ١٠٩ ، ١٢٩-١٣٢ ،
١٤٢ ، ٢٤٨
الماركسيّة : ٢٠٧ ، ٢١٢ ، ٢٢٤ ، ٢٣٧
مالك بن أنس : ٤٤ ، ٥٩
المأمون (الخليفة) : ١٤ ، ٢٥-٢٧ ، ٤٣ ،
١٥٣ ، ١٦٥-١٦٦
مباركشاه (فخر الدين) : ٨٥
المتوكل (الخليفة) : ١٦٥
محمد بن إبراهيم الوراق (الوطواط) :
٨٥
محمد بن بكير : ٣٨
محمد بن حبيب : ١٥٠-١٥٢ ، ١٦٩ ،
٢٧٨
محمد بن الحنفية : ٣٠ ، ٣٤
محمد بن عبد الله بن قيس بن مخزّمة : ٧٣
محمد بن عبد الله بن نمير النفيلى : ٦٣
محمد بن علي : ٣٠-٣٩ ، ٧٣ ، ٧٥

محمد بن فضلان : ٨٢	معمر بن راشد : ٦٢
محمد علي الكبير (والي مصر) : ٢١٢ ، ٢٤٠	المقتدر (ال خليفة) : ٨٢
المدائني ، أبو الحسن علي بن محمد : ١٦٦-١٦٥	المقدسي ، المطهر بن طاهر : ٨٧
المذهبية : ٢١٩	المقريزي ، أبو العباس أحمد بن علي : ١٩٩ ، ١٩٧-١٩٦
مرغليوث ، داود صاموئيل : ٥٦-٥٥	المكتفي (ال خليفة) : ١٦٥
المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين : ٤٢ ، ٧٩ ، ٩٣-٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ، ١٧٧ ، ١٨١ ، ١٩٠ ، ١٩٣-١٩٤ ، ١٩٦ ، ١٩٩-٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٩ ، ٢١٣ ، ٢٣١ ، ٢٧٥ ، ٢٤٨	مكيافلي ، نيقولو : ١٢٣
مسلم بن أبي مسلم الجرمي : ٨٥ ، ٨٢ ، ١٤٢ ، ١٢٤ ، ١٣٩	مل ، جون ستيوارت : ١٣٢
المسيحية : ١٣٩	ملكشاه : ٢٥٨
المسيحية الشرقية (أو البيزنطية) : ١٣٩	المنصور (ال خليفة) : ١٣ ، ٢٧ ، ٦٠ ، ١٥٤ ، ١٦٥
المسيحية الغربية : ١٣٩	منقريوس : ٢٥
مصطفى ، شاكرا : ٢٥ ، ٢٩ ، ٣٦ ، ٤٣	المهدي (ال خليفة) : ١٥٤ ، ١٦٥
مصعب الزبيري : ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٦	مهنا بن عيسى : ٢٦٩
المظفر (الملك) : ٢٦٧	المؤرخون السوفيات : ٢٤٨
المعتز (ال خليفة) : ١٦٥	المؤرخون العرب : ٨ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢١٠
المعتزلة : ١٤ ، ١٦	المؤرخون المحدثون : ٢٢٤
المعتصم بالله (ال خليفة) : ٥١ ، ١٦٥ ، ٢٥٧	موسى بن عقبة : ٦٢ ، ١٦١
المعتمد (ال خليفة) : ١٦٥	موسين ، ف. أ. : ٨٠
المعرفة العلمية : ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٤٣	مونتسكيو : ١٢٣
معركة بدر : ٧٤	مؤسسة خاتون : ٢٧٢
معركة حطين (٥٨٣هـ / ١١٨٧م) : ٢٥٩	الميتافيزيقا : ١٣٠
معركة عين جالوت (٦٥٨هـ / ١٢٦٠م) : ٢٧٧ ، ٢٦٠	مينورسكي ، ف. أ. : ٨٥
	ميور ، وليم (سير) : ٥٥
	- ن -
	الناطقة الذبياني : ١٦٨
	الناصر لدين الله : ٢٥٩
	الناصر محمد بن قلاوون : ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٦

هيفل، فريدريش: ١٠٩، ١٢٥،

١٢٧-١٣٠

هيوم، ديفيد: ١٢٣-١٢٤

- و -

وات، مونتغمري: ٥٦

الوائق (الخليفة): ١٦٥

الواقدي، محمد بن عمر: ٦٥، ١٦١،

١٧١

الوثنية: ٦٥

ورقة بن نوفل: ٧٣

وستفلد: ٥٥-٥٦

وهب بن منبه: ٦١-٦٢

- ي -

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو

عبد الله بن عبد الله: ٦٣، ٧٥،

٩٧، ١٩٦-١٩٨

يزيد بن أبي حبيب المصري: ٥٩، ٦٦

يزيد بن رومان: ٦٨

يونس بن بكير الشيباني: ٥٩، ٧١-

٧٢، ٧٤

النسب: ١٧٩، ٢٨٤-٢٨٥، ٢٩٥

النسوي، أحمد بن علي المنشيء: ٢٧٥

نصار، حسين: ٤٩، ٥٥-٥٦

نصر بن سيار: ٤١، ١٥٤

نور الدين زنكي: ٢٥٩

نولدكه، تيودور: ٥٥

نيبور: ١٣٤

- ه -

هارون الرشيد: ٢٣-٢٤، ٢٧، ١٥٤،

١٦٥

هشام بن عبد الملك: ١٤

هشام بن عروة بن الزبير: ٥٩، ٦٧-

٦٨، ٧٤

الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد:

١٤٩

هوروفتس، جوزف: ٥٦

هولاكو المغولي: ٢٧٧

الهوية العربية: ٢٢٠

هوينغنا: ١٣٦

هيثم بن ميمون: ١٠٤

هيردر، جوهان غوتفريد: ١٢٦-١٢٧

يتكوّن هذا الكتاب من أربعة عشر بحثاً، تنتظم في باب البحث في التاريخ من حيث هو علم ومفهوم، ومنهج، وتقنيات. ففي إطار تدريس التاريخ العربي يسجل المؤلف ملاحظات أساسية، توجيهية، من أبرزها: اعتبار تاريخ الأمة متصل الحلقات، وليس تاريخ أشر تعاقبت على الحكم، وإنماء الروح العربية وخلق الثقة في نفوس الطلاب، وبث الروح العلمية المتجسدة في صحة المعلومات، واعتماد التحليل والنقد في فهم العقد التاريخي.

وفي سياق استجلاء مفهوم التاريخ جاء بحث المؤلف: «نظرة إلى التاريخ» الذي قدم فيه إطاراً عاماً لآراء المذاهب السياسية والاجتماعية المختلفة وموقفها من تفسير التاريخ. ثم جاء بحثه «فلسفة التاريخ» الذي تضمّن عرضاً تاريخياً لأشهر مدارس الفلسفة الحديثة في النظر إلى التاريخ، جمع فيه بين جهود الفلاسفة وجهود المؤرخين في بناء فلسفة التاريخ.

وفي سعيه إلى بيان خصوصية التاريخ العربي، في مضامينه ومصادره، جاءت بحوثه الثلاثة: «كتابة التاريخ العربي»، و«البحث في التاريخ العربي» و«فترات التاريخ العربي: نظرة شاملة» حيث قدم في هذا الأخير نظرية متكاملة لتحقيب التاريخ العربي، وتقسيم فتراته المختلفة، استناداً إلى طبيعة التطور في التاريخ العربي واتجاهاته.

وفي سياق عناية المؤلف بمناهج المؤرخين جاءت بحوثه «دراسة في سيرة النبي (ﷺ) ومؤلفها ابن اسحق»، و«الجغرافيون العرب وروسيا» و«كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة» و«ابن خلدون والعرب» و«كتابة التاريخ عند العرب: الفكرة والمنهج» وفيه قدّم المؤلف إطاراً شمولياً لكتابة التاريخ عند العرب، تناول فيه فكرة الكتابة التاريخية العربية، وأهم مناهجها، منذ عصر نهضتها في العصر العباسي إلى العصر الحديث، وأهم المشكلات التي واجهتها.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثلث: ١١ دولاراً

أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-256-3



9 789953 822563



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٩)

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي

الدكتور عبد العزيز الدوري

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في التاريخ

الاقتصادي والاجتماعي



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٩)

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الدوري، عبد العزيز

أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي /
عبد العزيز الدوري.

٣٦٦ ص. - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٩)

ببليوغرافية: ص ٣٣٣ - ٣٥٤.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-258-7

١. الإسلام - التاريخ الاقتصادي. ٢. الإسلام - التاريخ الاجتماعي.

أ. العنوان. ب. السلسلة.

297.273

العنوان بالإنكليزية

Papers on Arab History and Culture

Papers on Socio-Economic History

by Abdul Aziz Duri

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت - فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: دار الغرب الإسلامي

بيروت، ٢٠٠٧

الطبعة الثانية: مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٩

المحتويات

٧		مقدمة
١١	 : نشوء الأصناف والحرف في الإسلام	الفصل الأول
٤٥	 : نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام	الفصل الثاني
٥٩	 : نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية	الفصل الثالث
٨١	 : نظام الضرائب في صدر الإسلام : ملاحظات وتقييم	الفصل الرابع
٩٧	 : العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام	الفصل الخامس
١١٣	 : المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية : نظرة تاريخية إلى بغداد	الفصل السادس
١٣٩	 : في التنظيم الاقتصادي في صدر الإسلام	الفصل السابع
١٦١	 : التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب : الضرائب	الفصل الثامن
١٩٣	 : تنظيمات عمر بن الخطاب المالية : الضرائب في بلاد الشام	الفصل التاسع
٢٠٧	 : الضرائب في السواد في العصر الأموي	الفصل العاشر

٢٤١	 : المدينة الإسلامية	الفصل الحادي عشر
٢٦٣	 : دور الوقف في التنمية	الفصل الثاني عشر
٢٩٧	 : مستقبل الوقف في الوطن العربي	الفصل الثالث عشر
٣٢٣	 : التاريخ الاقتصادي للهِلال الخصيب (١٨٠٠ - ١٩١٤)	الفصل الرابع عشر
٣٣٣		المراجع
٣٥٥		فهرس

مقدمة

تأتي دراسات الدكتور عبد العزيز الدوري في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي في طليعة الدراسات الاقتصادية، لجديتها وتفردتها بمعلومات ونتائج قيّمة. إذ تعبّر هذه الدراسات عن ريادة في الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي، والارتقاء به إلى مستوى النظرية مصطلحاً ومنهجاً دراسياً.

وكانت البدايات في هذا المجال من خلال كتابه **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، فكان سابقاً في موضوعه ومنهجه. فالالتجاء نحو دراسة التاريخ الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية في بلد أو آخر حديث نسبياً، يتصل عادة بتطور دراسة التاريخ الاقتصادي، وطبيعة مصادره. ثم بدأ الاهتمام بهذا النوع من الدراسات يتزايد، فظهرت بعض الدراسات التي وجدت في هذه الدراسة حافزاً للعناية بدراسة التاريخ الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية^(١) أو دراسة جوانب منه^(٢).

(١) صالح أحمد العلي، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)؛ عز الدين عمر موسى، **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، وداود عبد الهادي المندي، «تاريخ اليمن الاقتصادي من القرن الرابع إلى القرن السادس للهجرة»، (أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم التاريخ، عمان، ١٩٩٨).

(٢) جمال محمد داود محمد جودة، **العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام**، إشراف عبد العزيز الدوري (عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٧٩)؛ فالح حسين، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي** (عمان: [د. ن.])، ١٩٧٨؛ غيداء خزنة كاتب، **الخروج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري: الممارسات والنظرية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ زيد أبو الحاج، «الفلاحة»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٨)؛ محمود سعيد إبراهيم، «الحياة الزراعية في الحجاز»، (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٦)، Husam Qawam el-Samarraie, *Agriculture in Iraq During the 3rd Century*, A. H. (Beirut: Librairie du Liban, 1972).

قدم الدكتور الدوري من خلال هذه الدراسة، إطاراً عاماً للدراسات التاريخية الاقتصادية تشتمل أساساً على حقول الاقتصاد، والمفردات الاقتصادية في نطاق كل حقول. وقد شكلت أغلب المفردات التي وردت في هذه الدراسة، أساساً مميّزاً لمعظم الدراسات الحديثة اللاحقة.

وقدم الدكتور الدوري نظريته الشمولية من خلال كتابه مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي الذي رسم فيه الإطار العام لتطور تاريخ العرب الاقتصادي عبر اثني عشر قرناً، من القرن السابع إلى القرن التاسع عشر الميلادي، تجاوز فيه النظر في الجزئيات إلى دراسة الاتجاهات وتحليل التيارات.

واتبع المنهج نفسه في مقدّمته المركّزة لكتاب التاريخ الاقتصادي للهِلال الخصيب، فكان الدكتور الدوري من القلائل الذين وجهوا اهتمامهم إلى توضيح الاستمرارية والترابط في التاريخ الاقتصادي.

وتابع الدكتور الدوري جهوده في دراسة جانب أو أكثر من جوانب التاريخ الاقتصادي لبعض الأمصار الإسلامية في الفترات التاريخية المختلفة. فجاء مقاله عن «نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام»، ١٩٦٤ متجاوزاً النظرة الاستشراقية عن الضرائب في خراسان، تلك النظرة التي تشير إلى وجود ضريبة واحدة فيها تسمى جزية أو خراجاً. وخلص بعد دراسة الاتفاقيات مع أهل خراسان من جديد، إلى أن تنظيم الضرائب في خراسان تضمن مبدئياً الجزية المشتركة بمسمياتها المختلفة، بالإضافة إلى الضرائب الأخرى، مثل ضريبة الأرض.

وبعد هذا المقال رأى الدكتور الدوري ضرورة إعادة النظر في المشاكل الناجمة عن نظام الضرائب في الشام والجزيرة، وفي خراسان أيضاً. ليصل في مقاله «نظام الضرائب في صدر الإسلام، ملاحظات وتقييم» ١٩٧٤، إلى تثبيت أسس النظام المالي في بلدان الخلافة الإسلامية، القائم على وجود ضريبتين (الجزية والخراج) في السواد والجزيرة والشام وفي خراسان.

وتبع هذا المقال مقالات عدّة، أودعها الدكتور الدوري ملخصاً لدراساته وآرائه عن التنظيمات المالية (الضرائب) في بعض الأقاليم الإسلامية، فكانت مقالاته على التوالي: «التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب - السواد، والجزيرة» ١٩٨٥، و«تنظيمات عمر بن الخطاب/الضرائب في بلاد الشام» ١٩٨٧، و«الضرائب في السواد في العصر الأموي» ١٩٨٩، لتشكل مع مقاله السابق عن

الضرائب في خراسان إطاراً كاملاً لنظام الضرائب في صدر الإسلام في بعض بلدان الخلافة الإسلامية، أودع فيه جوانب هامة وأساسية عن الضرائب لم ينتبه إليها أحد من قبل، سواء في إشارات إلى الإرث المحلي البيزنطي والساساني في الشام والسود والجزيرة، أو الآراء الاستشراقية، أو الإشارة إلى نظام الضرائب في الواقع، وآراء الفقهاء في الضرائب وأصولها الأولى في فترة صدر الإسلام.

ومن الموضوعات الاقتصادية التي لقيت عناية خاصة من الدكتور الدوري، موضوع الأرض، وما يتصل بها من تدابير عملية تناسب وضع الأمة. فكان مقاله عن «نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية» ١٩٧٠، منطلقاً لتوضيح مفهوم الإقطاع، وربطه بملكية الأرض، مع الإشارة إلى التحول الذي حصل في مفهوم الإقطاع وواقعه منذ القرن الثالث الهجري وأثره في المصادر الفقهية.

وبعد حين اتجه الدكتور الدوري إلى تحديد الخطوط العريضة المتصلة بالأرض في إطارها التاريخي، من خلال مقاله في «التنظيم الاقتصادي في صدر الإسلام» ١٩٨١ بدءاً من فترة الرسالة، ثم الفترات التالية (الراشدين والأمويين) لمزيد من الوضوح والتماسك.

واتجه الدكتور الدوري إلى دراسة بعض الجوانب الاجتماعية في التاريخ الإسلامي، في فترة التكوين والتي تليها، لأهميتها في فهم المجتمع، فحاول من خلال مقاله «العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام» ١٩٧٤، إلقاء الضوء على طبيعة المجتمع العربي في الشام في صدر الإسلام، بدراسة بداياته القبلية، ومراكزه الرئيسية الأولى (الأجناد)، لتوضيح الخطوط الرئيسية المميزة في فترة التكوين.

ثم حاول من خلال دراسته «تطور المجتمع العربي في القرنين الأولين للهجرة» ١٩٩٤، رسم الخطوط العامة للمجتمع العربي خلال فترة القرنين الأولين، وتوضيح التبدلات التي حصلت في المجتمع وأدت إلى تطوره في الفترات المختلفة.

هذا إلى جانب اهتمام الدكتور الدوري بموضوعات ذات صلة مباشرة بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للأمة، وبالتحديد جوانب حضارية إدارية تساعد على فهم الأحداث والتطورات في المجتمع العربي الإسلامي، وتعبّر في مجموعها عن دور هذه الموضوعات في أحداث التاريخ، في ضوء الظروف المحيطة به.

تناول الدكتور الدوري في مقاله «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام» ١٩٥٩، بدء تنظيم أهل الصنایع لأنفسهم، وأهمية هذا الأمر في الكشف عن هوية الأمة، ونشاطها الطبيعي الذاتي، فضلاً عن دورها في أثناء الأزمات السياسية والتراجع الاقتصادي، ودور الدولة في الإشراف على الأسواق من خلال المحتسب وصلحياته، وبوادر النشاط المستقل بين الصنایع.

وجاء مقاله عن «دور الوقف في التنمية» ١٩٩٧، محاولة جادة لإحياء فكرة الوقف وتنشيطها رسمياً وشعبياً، مبيناً بذلك إمكان استمرار دور الوقف في عملية التنمية في المجالات التي لا تنفق عليها الدولة وفي طليعتها الخدمات الاجتماعية والثقافية والطبية.

وأرّخ في مقاله «مستقبل الوقف في الوطن العربي» ٢٠٠٣، لتاريخ الوقف وحاضره وما آل إليه، وأسباب ذلك. مع اقتراحات لتوسيع أفق الوقف والإفادة من الإمكانيات والتطورات الحاضرة لتحسين إدارة الوقف وتنميته.

وأعطى مقاله عن «المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية، نظرة تاريخية إلى بغداد» ١٩٧٩، ومقاله عن «المدينة الإسلامية» ١٩٩٤، بعض الخطوط المشتركة عن نشأة المدينة الإسلامية وتخطيطها، ومرافقها وتنظيم السكن فيها، بحسب القبائل أو المهن أو غير ذلك، سواء في بغداد أو في مدن أخرى مثل الكوفة والبصرة والفسطاط والرصافة وسامراء ودمشق، مع الإشارة إلى تطور هذه المدن، وتوسع بعضها كثيراً مثل بغداد والقاهرة، إلى جانب بروز دور العامة فيها.

د. غيداء خزنة كاتبي

الفصل الأول

نشوء الأصناف والحرف في الإسلام^(*)

(*) نشر في : مجلة كلية الآداب (بغداد)، العدد ١ (١٩٥٩).

- ١ -

تلاعب الأسواق، حيث الصناع والتجار، دوراً حيوياً في تأريخ المدن الإسلامية. ولا يقتصر دورها على الحياة الاقتصادية، بل يتعداه إلى النواحي الفكرية والاجتماعية والسياسية.

وربما كان للإرث الحضاري الساساني والبيزنطي أثره في حياة التجار والصناع. ويمكننا أن نضيف أثر الإسلام والبيئة التجارية التي ظهر فيها.

فقد كانت توجد أصناف لأهل الحرف والتجار في العصر البيزنطي في الأناضول وسورية ومصر. وكانت الأصناف في القسطنطينية خاضعة لرقابة دقيقة للدولة، وهذه تتطلب منها بعض الخدمات وتشرف على فعاليتها بواسطة مشرف خاص (Eparch). وكان الهدف الرئيسي من تنظيم الأصناف تيسير سيطرة الدولة على الحياة الاقتصادية وخدمة الدولة والمستهلك، لا خدمة الصنف ذاته. وكانت الحكومة تعين رؤساء الأصناف وتستعين بموظفين خاصين للنظر في أمورهم^(١).

ومن المحتمل وجود تنظيمات حرفية لدى الساسانيين، ولكننا لم نجد معلومات تذكر عنها.

وضالة المعلومات تجعل بحث مسألة الجذور الحضارية، ساسانية أو بيزنطية، لتنظيمات الصناع في إطار الفرضيات الشكلية. ويؤكد ذلك أن معلوماتنا عن تنظيم الصناع في الفترة الإسلامية، على ضآلتها، تشير إلى نمو طبيعي في الظروف العامة التي أحاطت بها.

(١) مايكل روستوفتسف، تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعي والاقتصادي، ترجمة زكي علي ومحمد سليم سالم (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٥٧)، ص ٢٣٢ و ٢٤٤ - ٢٤٥؛ Georgije Ostrogorski, *History of the Byzantine State* (Oxford: B. Blackwell, 1956), pp. 224-225, and Michael Ivanovitch Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1941), pp. 445, 1222 and 1063.

وقد بانّت هذه التنظيمات منذ القرن الثالث الهجري، وكانت في وضع يختلف عن الأوصاف البيزنطية.

ويبدو أن نشاط أهل الصناعات يتصل اتصالاً وثيقاً بنشاط العامة في المدن، وأن بؤادر الحيوية والتنظيم المستقل تقع في الفترة التي بدأت فيها حركة العامة منذ القرن الثالث الهجري. كما إن الثورة الاجتماعية التي رافقت قيام العباسيين أثرت بدورها في وضع أهل الصناعات، فلم يعودوا من الموالى فقط، بل وجدت بينهم جماعات عربية، كما إنهم لم يقفوا بعيداً عن الحركات الاجتماعية، بل شاركوا فيها بصورة فعّالة.

ومشكلتنا الأساسية في بحث الموضوع هي ندرة المعلومات، وخاصة عن بدء تنظيم أهل الصناعات لأنفسهم. ولكن أهمية فترة التكوين تحفزنا على محاولة دراستها بما تستحق من اهتمام^(٢).

وهذا يتطلب منا أن نبحث في وضع الأسواق في حياة المدن ودور الحكومة في الإشراف عليها وبؤادر النشاط المستقل بين الصناع ونموه.

- ٢ -

وحيث ننظر إلى المدن التي أنشأها العرب، نستطيع ملاحظة التطور بصورة أوضح من المدن القديمة، وهنا نرى أن المراكز الأساسية للحياة العامة في المدن هي الجامع ودار الإمارة والسوق، والسوق هو مركز الحياة الاقتصادية. ويظهر هذا بتمثال واضح في كافة المدن الجديدة.

فعند تمصير الكوفة جعل وسط المدينة ساحة واسعة لم يسمح لأحد بالبناء فيها، وكانت تحوي الجامع والقصر والسوق، وكان السوق أمام دار الإمارة^(٣)، ويلاحظ أنه لم يكن في السوق بناء في البدء. وقد أوضح عمر بن الخطاب مفهومه بقوله: «الأسواق على سنة المساجد، من سبق إلى مقعد فهو له»^(٤). وهذا

(٢) انظر: برنارد لويس، «النقابات الإسلامية»، ترجمة عبد العزيز الدوري، الرسالة (١٩٣٩)؛ Bernard Lewis, «The Islamic Guilds», *Economic History Review*, vol. 8 (1937); Louis Massignon: «Guilds, Islamic», in: *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan, 1931), and *Situation de l'islam* (Paris: P. Geuthner, 1939), p. 16.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧ م)، ج ٤، ص ١٩٣.

(٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٩٢.

لا يدل على وجود تصميم معين بالنسبة إلى أهل الحرف. ولكن يبدو أن الصنّاع والباعة تجمّعوا بعدئذ كل في موضع، وأصبح لكل حرفة سوق أو مجموعة حوانيت ضمن إطار السوق الكبير. ويظهر هذا جلياً حوالى منتصف القرن الأول الهجري^(٥). وهذا التطور ناشئ عن رابطة المشاركة في الحرفة بين الصنّاع من جهة، ومتطلبات الإشراف الحكومي على الحرف من جهة أخرى، كما سنرى. ونعتقد أن رابطة المشاركة هذه رابطة اجتماعية موروثية، خاصة إذا تذكرنا أن عامة الصنّاع كانوا من الموالي وأهل الذمة في البدء. وقد حصل تطور مماثل في البصرة.

وإذا كان تجمع الصنّاع طبيعياً من جهة، وموجهاً من جهة ثانية، في الكوفة والبصرة، فإن بناء واسط (تم سنة ٨٦هـ) يشير إلى اهتمام خاص بالأسواق، وإلى أول تنظيم واضح للسوق. فقد بنى الحجاج قصره وإلى جانبه المسجد الجامع، وبنى أسواقاً كبيرة تمتد من القصر إلى شاطئ دجلة. وقد أورد بحشل وصفاً لتنظيم السوق جاء فيه: «وأنزل الحجاج أصحاب الطعام والبزازين والصيارفة والعطارين عن يمين السوق إلى درب الخرازين، وأنزل البقالين وأصحاب السقط وأصحاب الفاكهة في قبلة السوق وإلى درب الخرازين، وأنزل الخرازين والروزجاريين والصنّاع في درب الخرازين، وعن يسار السوق إلى دجلة. وقطع لأهل كل تجارة قطعة لا يخالطهم فيها غيرهم. وأمر أن يكون مع أهل كل قطعة صيرفي، وترك الحجاج رحبة واسعة جنوب السوق مساحتها ٣٠٠ ذراع في مثلها^(٦). وفي هذا ما يشعر بأهمية السوق في حياة المدينة، وبانضواء الصنّاع والباعة كل في حرفته، وبوضع كل حرفة في سوق أو قطعة خاصة بها.

ومن الطبيعي أن لا تقتصر المدينة على الأسواق التي تظهر عند تأسيسها قرب المسجد الجامع، بل تنشأ أسواق جديدة نتيجة الأوضاع الاقتصادية. ففي الكوفة نشأ سوقان مهمان: دار الرزق في الشرق من عند الجسر إلى مركز المدينة، والكناسة عند باب المدينة الغربي، ولقد تطور الأول من مركز لبيع غنائم الحرب،

(٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٦) أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي المعروف ببشّل، تاريخ واسط (خط) (بغداد: مكتبة مديرية الآثار القديمة العامة، [د.ت.])، رقم ٦، ص ١١، وأبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، حققه ميخائيل جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٣ (لندن: مطبعة بريل)، (١٩٧٦)، ص ١٣٢.

ونشأ الثاني محطة للتجارة مع الجزيرة العربية^(٧). هذا إضافة إلى السوق المركزي إلى جانب القصر. وبقي السوق المركزي مظلاً بالخصر حتى ولاية خالد القسري (١٠٥ - ١٢٠هـ) الذي «بنى الأسواق وجعل لأهل كل بياعة داراً وطاقاً»^(٨). وهذا يدل على اهتمام بالسوق وتنظيم الحرف.

وفي البصرة نلاحظ نشأة سوق كبير في المربد على الطرف الغربي من المدينة على طريق القوافل. كما ظهر سوق آخر في القسم الشرقي على نهر عبد الله بن أبي عامر الذي يتصل بدجلة العوراء، هذا إضافة إلى السوق الكبير^(٩).

ومن هنا نرى أهمية طرق التجارة، سواء أكانت برية أم نهريّة في ظهور الأسواق ومواقعها، بل إن وضع الأسواق قرب الجامع ناتج من كونه مركز التجمع في المدينة وملتقى طرقها الرئيسية. وبعد هذا فإننا نلاحظ بصورة عامة في حياة المدن الإسلامية أن أسواقها الفرعية تكون عادة قريبة من أحد المساجد.

إن ما مر يعطي فكرة عن الاتجاه الذي نشهده جلياً في تنظيم المدن الأخرى كالقيروان وبغداد وسامراء. فابن عذاري يورد نصاً يفيد الاهتمام بتنظيم الحرف في القيروان سنة ١٥٥هـ، إذ يقول: «وكان الأمير يزيد بن حاتم هذا حسن السيرة، فقدم أفريقية وأصلحها ورتب أسواق القيروان وجعل كل صناعة في مكانها»^(١٠). وهذا يذكرنا بما فعله خالد القسري في الكوفة ويشير إلى تطور متمائل، مع أن الكوفة كانت تقع ضمن الحضارة الساسانية والقيروان في منطقة كانت ضمن الحضارة البيزنطية.

ولما بنيت بغداد وجهت عناية خاصة إلى الأسواق بما فيها من تجار وبياعة وصنّاع، فنرى فيها أسواقاً رئيسية وأخرى فرعية حتى كان لكل ناحية ومحلة

(٧) عبد العزيز الدوري، دراسات في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ١٣٢.

(٨) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، باعتناء جان دو غويه، المكتبة الجغرافية؛ ٧ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٩٢)، ص ٣١١، ولويس ماسينيون، خطط الكوفة وشرح خريطتها، ترجمة ت. المصعبي (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣٩)، ص ٣٢ وبعدها.

(٩) العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص ٢٣٨؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، حققه ميخائيل جان دو غويه، المكتبة الجغرافية؛ ٣ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٦)، ص ١١٧، والدوري، المصدر نفسه، ص ١٢٩ - ١٣١.

(١٠) أبو عبد الله محمد بن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، نشر وتحقيق ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال، ٣ ج (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٤٨)، ص ٦٨.

سوقها^(١١). ويعطينا وصف أسواق الكرخ المهمة صورة لتنظيمها، إذ كان فيها «لكل تجار وتجارة شوارع معلومة وصفوف في تلك الشوارع وحوانيت وعراض، وليس يختلط قوم بقوم ولا تجارة بتجارة، ولا يباع صنف مع غير صنفه، ولا يختلط أصحاب المهن من سائر الصناعات بغيرهم، وكل سوق مفردة وكل أهل صنف مفردون بتجاراتهم»^(١٢). ويلاحظ أن الأسواق الكبرى كانت على طرق المواصلات الرئيسية. وقد تقاطر أهل الصناعات إلى بغداد، إذ إن «حذاق أهل الصناعات انتقلوا إليها من كل بلد وأتوها من كل أفق»^(١٣). واتبعت الخطة نفسها في بناء سامراء، إذ اختطت «الأسواق حول المسجد الجامع ووسعت صفوف الأسواق، وجعلت كل تجارة منفردة، وكل قوم على حدتهم على ما رسمت عليه أسواق بغداد». هذا إضافة إلى الأسواق الصغيرة في القطائع المختلفة^(١٤).

وهكذا نجد أن تنظيم أهل الحرف في العصر العباسي الأول كان تنظيمياً شاملاً لجميع أصنافهم.

- ٣ -

ولننظر إلى تنظيم الأسواق وحياة أهل الصناعات في صدر الإسلام، ثم في العصر العباسي. كانت الأسواق تحت إشراف موظف يدعى «العامل على السوق»، وأول إشارة إليه ترجع إلى زمن عمر بن الخطاب. فقد كان السائب بن زيد «عاملاً على سوق المدينة»^(١٥). ويذكر عن عبد الله بن عتبة أنه «استعمله عمر على السوق»، ويبدو أن الإشارة إلى أسواق الكوفة^(١٦). وترد إشارة أخرى إلى عامل سوق المدينة لعثمان بن عفان^(١٧). ويرد ذكر عامل على سوق البصرة لزياد بن

(١١) يعقوبي، البلدان، ص ٢٤٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٤١، ٢٤٥-٢٤٦، ٢٥٩ و٢٦٧، والدوري، دراسات في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ١٢٦ وبعدها.

(١٣) يعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٨، وشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ/١٩١١م)، ص ١٢٠-١٢١.

(١٥) أبو عبيد القاسم اخروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م)، ص ٥٣٣.

(١٦) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في معرفة الصحابة، ج ٢، ص ٣٣٤.

(١٧) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، [١٩٣٦-١٩٤٠])، ج ٥، ص ٤٣.

أبيه^(١٨). وتعاقب مهدي بن عبد الرحمن وإياس بن معاوية على وظيفة «العامل على السوق» في واسط زمن ابن هبيرة (١٢٩ - ١٣٢ هـ). ورفض إياس هذا العمل أيام يوسف بن عمر (١٢٠ - ١٢٦ هـ)^(١٩). ويبدو أن هذه الوظيفة استمرت طيلة العصر الأموي، وكانت ممهدة لوظيفة المحتسب.

ولدينا أول إشارة صريحة إلى الحسبة من زمن المنصور العباسي، فقد كان عاصم ابن سليمان الأحول «على الكوفة على الحسبة في المكايل والأوزان»^(٢٠) كما كان لهذا الخليفة محتسب في بغداد^(٢١).

ويبدو أن ازدياد أهمية الأسواق وتشعبها من جهة، وتجمع أهل كل صنف أو صناعة في سوق خاصة من جهة أخرى، أديا إلى تعيين عرفاء للأصناف يستعين بهم العامل على السوق. ويشير وكيع إلى عريف على سوق السنانير في الكوفة، وعريف على سوق الدجاج^(٢٢). وكان أبو حنيفة عريفاً على الحاكة^(٢٣). وهؤلاء العرفاء كما يظهر كانوا يساعدون العامل على السوق في الإشراف على الحرف والنظر في بعض مشاكلهم.

وتمنعنا قلة المعلومات من إعطاء أكثر من مخطط عام لأعمال العامل على السوق والعرفاء.

يبدو أن العامل على السوق كان يتولى مراقبة الأوزان والمكايل^(٢٤)، ويتولى جباية بعض الضرائب على السوق كالعشور^(٢٥). وكان من جملة الشكوى على الحارث ابن الحكم الذي ولاه عثمان سوق المدينة أنه كان «يجبي مقاعد المتسولين»

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٨٦ من مخطوط القاهرة، والعلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص ٢٣٩.

(١٩) أبو بكر محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ج ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ - ١٩٥٠)، ج ١، ص ٣٥٣.

(٢٠) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت: دار صادر، ١٩٧٥ - ١٩٨٥)، ج ٧، ق ٢، ص ٦٥، توفي عاصم عام ١٤٢/١٤١ هـ.

(٢١) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١، ص ٧٩.

(٢٢) وكيع، أخبار القضاة، ج ١، ص ٣٤٧.

(٢٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ٣، ص ٦٧.

(٢٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ق ٢، ص ٦٥.

(٢٥) ابن سلام، الأموال، ص ٥٣٣.

واعتبر هذا سوء تصرف^(٢٦). وكان يفرض «المكس» أحياناً على المبيعات في السوق وهو غير العشر^(٢٧). جاء في ورقة بردى بتاريخ ٩١ هـ رفع المكس عن بيع الحبوب في القسطاط لتجنب الغلاء^(٢٨).

وقد ألغى عمر بن عبد العزيز المكس لكثرة التذمر منه واعتبره غير شرعي، كما جاء في رسالته إلى عدي بن أرطاة، أمير البصرة: «وَضَع عن الناس المكس وليس بالمكس ولكنه البخس... فمن جاءك بصدقة فاقبلها منه ومن لم يأتك فאלله حسيبه»^(٢٩)، وكان يؤخذ من الباعة والصناع أحياناً «كراء» عن الحوانيت التي يشغلونها، والتي شيدتها الحكومة كما يبدو. يقول وكيع: «بلغني أن أياًساً كان على سوق واسط، وكلمه أبان بن الوليد في درهم يحطه عن كراء حانوته...»^(٣٠). ولذلك نجد الباعة والصناع في سوق ابن عامر في البصرة «لا خراج عليهم فيه»، لأنه اشترى السوق من ماله ووهبه لهم^(٣١). وعلى كل حال، فإن هذه الضريبة لم تستقر إلا في زمن المهدي العباسي. وقد تفرض ضرائب خاصة على الصناع على قدر احتمالهم^(٣٢)، وهي غير الجزية.

ويظهر أن العامل على السوق في المركز (العاصمة) يعين من قبل الخليفة، أما في الأمصار فيعين من قبل الأمير^(٣٣).

أما العرفاء فيعينون من قبل الأمير، وقد يعينهم القاضي^(٣٤). ويرجح أنهم في الأصل من الأصناف ذاتها، فأبو حنيفة عريف الحاككة كان يبيع الخبز في حدائقه في سوق الكوفة، وهذا ما يؤكد وجود كيان متميز لكل صنف.

(٢٦) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٤٣.

(٢٧) Adolf Grohmann, ed., *Arabic Papyri Hirbet el-Mirad*, bibliothèque du Muséon; v. 52 (٢٧) (Louvain: Publications Universitaires, 1963), vol. 3, pp. 9-11.

(٢٨) جاء في ورقة البردي هذه... إلى القسطاط، فإن قد وضعت عنهم مكس، فليبيعوه بالقسطاط، وعجل ذلك فإن قد خفت غلا الطعام بالقسطاط وإن إذا وضعت للتجار مكسهم أصابوا رجاً حسناً، انظر: المصدر نفسه، ص ٨، ج ٣، ص ٨.

(٢٩) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٥٢٦ - ٥٢٨.

(٣٠) وكيع، أخبار القضاة، ج ١، ص ٣٥٧.

(٣١) أبو جعفر محمد بن أمية بن حبيب، المحبر، اعتنت بتصحیحه ایلزه لیتحن شتیر (حیدر آباد الدکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٩٤٢)، ص ١٠٥.

(٣٢) سيدة اسماعيل كاشف، مصر في فجر الإسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧)، ص ٥٥ وما بعدها.

(٣٣) وكيع، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٣، والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٤٣.

(٣٤) وكيع، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٧.

وهناك ما يشير إلى وجود عرف خاص بين الصانع يتبعونه في أمورهم، حتى إن القضاة يقرّونه في بعض المشاكل الحرفية. يذكر وكيع «أن قوماً من الغزالين اختصموا إلى شريح فقالوا: ستننا بيننا كذا وكذا، فقال: سستكم بينكم»^(٣٥).

وكان عامة الصانع وأهل الحرف في صدر الإسلام من الموالي وأهل الذمة، وهم في منزلة اجتماعية واطئة. ولكنهم كانوا أحراراً في ممارسة المهنة التي يريدونها، ولم تتدخل الحكومة في شؤونهم خارج ضبط الأوزان والمكاييل، وفرض ما أشرنا إليه من ضرائب، والنظر في ما ينشأ بينهم من خلافات^(٣٦).

- ٤ -

نمت الحياة المدنية في العصر العباسي، وتوسعت العامة في المدن، وازدادت أهميتها بالتدريج. ولا شك في أن تكتل الصانع في أسواق خاصة، وما يجابهونه من مشاكل، وتطور الحياة الاقتصادية، قوت تماسكهم وجعلتهم يزيدون في تنظيمهم. ونجد أهل الحرف يشار إليهم بـ «الأصناف»^(٣٧)، و«أصحاب المهن»^(٣٨)، و«أهل الصنائع».

- وقويت الرابطة بين أهل الصنائع، وصار كل منهم يشعر بالارتباط الوثيق بزملائه، وصار من أقوالهم الماثورة: «الصناعة نسب»^(٣٩). وبلغ التماسك حدّ العصبية للمهنة والاعتزاز بها. ويشير الجاحظ إلى ذلك بقوله: «وكل صنف من الناس مزين عندهم ما هم فيه ومسهل ذلك عليهم، فالحائك إذا رأى تقصيراً من صاحبه أو سوء حذق قال: يا حجام! والحجام إذا رأى تقصيراً من صاحبه قال له: يا حائك!»^(٤٠).

ويتصل بالتماسك الحرفي والشعور بالكيان لدى أهل الصنائع انتشار الانتساب إلى المهنة إلى جانب المدينة أو القبيلة، ومن أمثلة ذلك بين المشهورين «الزيات» و«الجراح» و«الزجاج» و«الفراء» و«الحلاج» و«الثعالبي». وأصبحت النسبة

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥١ و ٣٧٢.

(٣٦) انظر: العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص ٢٧١ وما بعدها.

(٣٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، نشر السندوي، ص ١٢٦.

(٣٨) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٥٩.

(٣٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البخلاء (دمشق: المجمع العلمي، [د.ت.])، ص ٥١.

(٤٠) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص ١٢٦.

إلى الحرفة شائعة بصورة خاصة في الطبقة العامة^(٤١). وهذا الاتجاه يدل على تحسن النظرة إلى الصناعات اليدوية.

ومن مظاهر تماسك الأصناف وتركز كياناتهم، وقوف الصنف كوحدة تجاه الخطر الخارجي، ففي سنة ٣٠٧هـ اقتتل الأساكفة مع أهل الطعام في الموصل^(٤٢).

وفي سنة ٣١٨هـ اقتتل أصحاب الطعام مع البزازين في الموصل، ثم اشترك الأساكفة مع البزازين فقهروا أصحاب الطعام «وأحرقوا أسواقهم»^(٤٣). وفي سنة ٤٢٢هـ، حدثت معارك في الرصافة بين الأصناف، مثل أهل سوق السلاح وأهل سوق يحيى والأساكفة^(٤٤). ووقعت في السنة نفسها فتنة بين أصحاب الأكسية وأصحاب الخلقان في الكرخ^(٤٥).

ومن أمثلة تضامنهم ضد العدوان أنه في سنة ٤٢٣هـ دخل العيارون ليلاً على أحد البزازين وأخذوا ماله «فتعصب له سوقه» وقاتلوا العيارين وأجبروهم على إرجاع بعض ما سلبوا^(٤٦).

وقد تصطدم الأصناف بالحكومة دفاعاً عن مصالحها. ففي سنة ٣٧٤هـ فرض صمصام الدولة ضريبة العشر على المنسوجات القطنية والحريرية التي تصنع في بغداد، فهاج الصناع وألغيت الضريبة^(٤٧). ثم أعيد فرض هذه الضريبة سنة ٣٨٩هـ، فنار سكان محلة العتابية ومحلة باب الشام، وهي مواطن صناع هذه الأقمشة، «وقصدوا المسجد الجامع في المدينة». ومنعوا الخطبة والصلاة وضجوا واستغاثوا وبأكرؤ الأسواق على مثل هذه الصورة»، ولكن ثورتهم أخذت بعد أربعة أيام^(٤٨).

(٤١) محمد بن أحمد أبي المطهر، حكاية أبي القاسم البغدادي، تحقيق آدم متز (ألمانيا: مطبعة كرل ونتر، ١٩٠٢)، ص ٧٨-٧٩، ٨١، ٨٥-٨٦، ٩٦، ١٣٧ و ١٣٩.

(٤٢) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/ [١٨٨٥ م])، ج ٨، ص ٩٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٥٨.

(٤٤) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧هـ/ ١٣٥٨-١٩٣٨ م)، ج ٨، ص ٥٥-٥٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٢-٦٣.

(٤٧) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٣.

(٤٨) أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة: البابي، ١٩٥٨)، ص ٣٦٨، وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم، اعتنى بالنسخ والتصحيح ه. ف. أمدرود، ج ٤ (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٣، ص ٣٦١-٣٦٢.

وفي سنة ٤٢١ هـ اقتتل القلاؤون في الكرخ مع الجند التركي دفاعاً عن أنفسهم^(٤٩).

وقد سبق للأصناف أن اشتركت في الدفاع عن بغداد نفسها حين حوصرت في زمن الأمين، فقد كان «أهل السوق» من جملة المتطوعين في الدفاع^(٥٠).

كل ذلك يشير بوضوح إلى تركيز الأصناف في الحياة العامة وإلى شعورها بكيانها وبوحدة مصالحها.

ويبدو أن دور أصحاب الصنائع والحرف ازداد أهمية في العصر البويهي في العراق، كما ازداد تماسكهم وتكتلهم. فالماوردي يرى في العرف الجاري بين أهل الصنائع أساساً يستطيع المحتسب الرجوع إليه^(٥١). ويبيّن ابن الأخوة، وهو يتابع من قبله، أن من صفات المحتسب «أنه من أهل الاجتهاد العرفي دون الشرعي». والاجتهاد العرفي ما ثبت حكمه بالعرف^(٥٢)، ويذكر أن الحسبة على الحلوانيين تستند إلى العرف^(٥٣). ومن المنتظر أن يكون للتعريف دور يذكر في تثبيت العرف الذي يتبعه أهل الصناعة^(٥٤). ويؤكد ابن عبدون ذلك حين يقول: «يجب للقاضي أن يجعل في كل صناعة رجلاً من أهلها، فقيهاً عالماً خيراً، يصلح بين الناس إذا وقع الخلاف في شيء من أمورهم ولا يبلغون به إلى الحاكم، فهو أرفق لهم وأستر لانكشافهم»^(٥٥).

ويهمنا بصورة خاصة أن أرباب الصنائع قبلوا أحياناً كشهود من قبل القضاة^(٥٦). وفي هذا اعتراف اجتماعي بهم وتحول في النظرة إليهم. ونجد مسألة قبول شهادة أهل الحرف في نهاية الفترة أمراً طبيعياً ويقتصر النقاش، بين نفي وتأييد، على «أهل الصنائع الرذلة» كالحجامة والحياكة^(٥٧).

(٤٩) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٤٧.

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ١٧٦ ويعلها.

(٥١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د.ن.])، ١٩٠٩، ص ٢٣١.

(٥٢) ضياء الدين محمد بن محمد بن الأخوة، معالم القرية في أحكام الحسبة، عني بنقله وتصحيحه روبن

ليوي (كمبريدج: مطبعة دار الفنون، ١٩٣٧)، ص ٩ و ١١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٥٤) أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، إغاثة الأمة يكشف الغمة، قام على نشره محمد مصطفى زيادة

وجمال الدين محمد الشيال (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠)، ص ١٨ - ١٩.

(٥٥) إيفاريسست ليفي برفنسال، ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نصوص وترجمات

لمؤلفين شرقيين؛ ٢ (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٥)، ص ٢٤.

(٥٦) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٩، ص ٢١٠.

(٥٧) ابن الأخوة، معالم القرية في أحكام الحسبة، ص ٢١٥.

وكانت المهن مفتوحة للمسلمين وغيرهم، وساهم أهل الذمة في كثير منها. وكان في الرابطة المهنية خير أساس للتسامح والتعاون. ففي القرن الثالث كان من النصارى «أطباء الإشراف، والعطارون والصيافة»، في حين إنك «لا تجد اليهودي إلا صباغاً أو دباغاً أو حجّاماً أو قصاباً أو شغاباً»^(٥٨). ثم اتجه اليهود إلى التجارة والصيرفة ولعبوا دوراً كبيراً فيهما. ولدينا رسالة وجهها أبو عبد الله يحيى بن فضالان إلى الناصر لدين الله تبيّن مدى تغلغل أهل الذمة في الحرف، جاء فيها: «ومنهم أرباب المعاش من العطارين والمخلطين والكسارين أصحاب المكاسب الظاهرة... ومنهم أصحاب الحرف والصناعات من الصاغة وغيرهم... ومنهم الجهابذة ومنهم الصيافة»^(٥٩).

ويتبيّن أثر الرابطة المهنية في خبر يفيد تدخل المحتسب سنة ٤٨٨هـ في بغداد لمنع بعض الأصناف كالبزازين من فتح حوانيتهم يوم الجمعة وغلقها يوم السبت: «وقال هذه مشاركة لليهود في حفظ سبتهم»^(٦٠)، وهذا يدل على أن بعض أهل الصناعات كانوا يغلقون حوانيتهم يوم الجمعة.

وبلغ من أهمية الأصناف أنها أخذت تشارك في المناسبات العامة بصفتها المهنية. ففي سنة ٤٨٠هـ، ولد للمقتدى ولد، فزين البلد ابتهاجاً: «وزينت سوق الصاغة بأواني الذهب والفضة والجواهر، وأظهر الكافوريون تماثيل من الكافور، وأظهر كل قوم من صناعاتهم عجباً، فسير الملاحون سفينة على عجل، وأظهر الطحانون إرحاء تطحن على وجه الأرض»^(٦١). وواضح من هذا أن كل صنف أبرز ما يدل على صنعته اعتزازاً بالحرفة ومشاركة بالمناسبة.

وتأتي الإشارة الأخرى في سنة ٤٨٨هـ، حين تقرر بناء سور الحريم، فخرج الوزير «وأذن للعوام في الفرجة والعمل». وهنا تبارى أهل المحلات ورجال الأصناف في عمل المواكب، فعمل أهل باب المراتب من البواري المقيرة على

(٥٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: ثلاث رسائل، سعى في نشره يوشع فinkel، ط ٢ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٢)، الأولى في الرد على النصارى، ص ١٧، والبغلاء، ص ١٦٢.

(٥٩) كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥١هـ/١٩٣٢م)، ص ٦٩.

(٦٠) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٩، ص ٩١. وانظر: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ - ١٩٤١)، ج ١، ص ٦٥ وبعدها.

(٦١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٨.

صورة الفيل وتحتة قوم يسرون به، وعملوا زرافة كذلك. وأتى أهل قصر عيسى بسميرية كبيرة فيها الملاحون يجدفون وهي تجري على هاذور، وأتى أهل سوق يحيى بناعورة تدور معهم في الأسواق. وعمل أهل سوق المدرسة قلعة خشب تسير على عجل وفيها حائك ينسج، وكذلك الخبازون جاؤوا بتنور وتحتة ما يسير به، والخباز يخبز ويرمي الخبز إلى الناس^(٦٢).

إن هذه المواكب تشير إلى الدور المهم الذي تلعبه الأصناف في حياة المدن، اجتماعياً واقتصادياً، وإلى شعور السلطات بهذا الدور. وهناك ما يدل على أن السلطات كانت تنظر إليهم كمنظمات اجتماعية متضامنة في المسؤولية. فمثلاً قتل شخص في الأنبار سنة ٥٩٥هـ، ففرضت الحكومة دية على بعض أهل المدينة، ووضعت «على الصفارين ٥٠٠ دينار»^(٦٣)، فاعتبرت صنف الصفارين مسؤولاً بالتضامن. وحين أساء معلم إساءة خلقية قبيحة سنة ٦٠٠هـ وأرادت معاقبته: «أحضر جميع المعلمين بمدينة السلام» و«عوقب المسيء بمشهد من الجميع»^(٦٤).

وقد حصلت تطورات داخلية في تنظيم الأصناف أكسبتها إطارها العام. فلكل حرفة «رئيس» من أصحابها تعينه الحكومة عادة أو تعترف به، ويظهر أنه شيخ الصنف^(٦٥)، ويليهِ «الأساتذة»، وهم المتقدمون في الصنف. ويبدو أن تعبير «أستاذ» في بغداد يقابله تعبير «معلم» في القاهرة^(٦٦). ثم يأتي الصنّاع، وهم ممن تعلموا المهنة بحيث يستطيعون فتح حوانيت لهم وممارسة الصناعة مستقلين^(٦٧). ويلي هؤلاء المبتدئون، وهم الذين ينتسبون إلى الصنف ويتدربون على أيدي الصنّاع.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٨٥.

(٦٣) أبو طالب علي بن أنجب بن الساعي، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، نشر مصطفى جواد بنفقة الأب أنستانس ماري الكرمل، ج ٩ (بغداد: المطبعة السريانية الكاثوليكية، ١٩٣٤)، ص ٢٠ - ١٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٦٥) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٤٨؛ أبو علي المحسن بن علي التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، باعتناء مرغليوت (القاهرة: [د.ن.].، ١٩٣١)، ج ١، ص ٣٨، وأبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظع والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها (القاهرة: بولاق، [د.ت.].)، ج ١، ص ٤٦٣.

Gaston Wiet, *Les Mosquées du Caire* ([Paris]: Hachette, 1966), p. 311,

(٦٦)

ويقول ناصر خسرو: «ورأيت كذلك في مصر معلمين مهرة ينحتون بلوراً في غاية الجمال»، انظر: ناصر خسرو، سفرنامه، علق عليه يحيى الخشاب (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥)، ص ٥٩ - ٦٠.

(٦٧) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، ج ٤ (مصر: المطبعة العربية، ١٩٢٨)، ص ٢٥٥.

ويظهر أن طلبة المدارس (الكليات) والمدرسين فيها يشكلون صنفاً خاصاً ويتدرجون وفق السلم الذي نشهده في بقية الأصناف، فهناك المتفقهون أو الطلبة^(٦٨)، والمعيدون والمدرسون أو الأساتذة^(٦٩). ويتدرج الشخص من طالب إلى معيد إلى مدرس. فمثلاً عين أبو المكارم الزنجاني معيداً في النظامية، ثم ولي التدريس بمدرسة ثقة الدولة أبي الحسن الدريني في باب الأزج سنة ٥٩٣هـ^(٧٠). وقد نجد «نائباً» إلى جانب المدرس يساعده في التدريس، وقد ينفرد بذلك^(٧١). وشعار هذا الصنف الجبة السوداء، ويتميز المدرس بطرحة كحلية، فيخلع عليه عند تعيينه جبة سوداء وطرحة كحلية^(٧٢). يقول ابن الفوطي عن مدرس جديد في النظامية «وأذن له أن يدخل المدرسة بطرحة أسوة بالمدرسين»^(٧٣). ولذا فحين يتنحى المدرس عن كرسي التدريس يترك الطرحة^(٧٤).

وكان أفراد هذا الصنف متماسكين؛ فحين توفي أحد طلبة النظامية سنة ٥٤٧هـ وأراد متولي التركات ختم غرفته، رفض طلبة الكلية هذا التدخل وطرّدوا المتولي، فسجن اثنان من الطلبة، وعندئذ اعتصب الباقون وتظاهروا داخل المدرسة وعلى سطحها دفاعاً عن حقوقهم^(٧٥).

ويشكل المعلمون في الكتابات صنفاً خاصاً بهم^(٧٦).

- ٥ -

وكانت الأصناف تحت إشراف المحتسب. وتتطلب معرفة مدى الإشراف الحكومي على الأصناف دراسة عمله وصلاحياته.

وأول كتاب وصلنا عن الحسبة يرجع إلى أواخر القرن الثالث الهجري^(٧٧).

(٦٨) يذكر ابن الفوطي عن المستنصرية: «شرط أن يكون عدد الفقهاء ٢٤٨ متفقهاً، كل طائفة ٦٢، بالمشاهدة الوافرة»، انظر: ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، ص ٥٨.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٥ و ٥٧.

(٧٠) ابن الساعي، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، ص ٦٤.

(٧١) ابن الفوطي، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥٥، وابن الساعي، المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٧٣) ابن الفوطي، المصدر نفسه، ص ١٤٨، في حوادث سنة ٦٣٨.

(٧٤) يذكر ابن الفوطي في أحداث سنة ٦٢٦هـ: «استدعى شهاب الدين الزنجاني مدرس النظامية إلى داره فأخذ وهو على السدة يذكر الدروس وعزل وتوجه إلى داره بغير طرحة»، انظر: المصدر نفسه، ص ٧.

(٧٥) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ١، ص ١٤٦-١٤٧.

(٧٦) ابن الساعي، المصدر نفسه، ص ١٢١.

R. S. O. (1953), pp. 1-32.

(٧٧) تأليف الناصر الأطروش الزيدي، ٣٠٣هـ، وانظر:

بيّن مؤلفه أنه ينتظر من المحتسب «أن يتفقد أحوال السوق» ليتأكد من صحة المقاييس والمكايل والأوزان، وليمنع الغش في الصناعة والبخس في الكيل، وليتأكد من حفظ الآداب ويمنع التزييف في النقود. وفي ذلك حماية للمستهلكين عامة.

وفي عهود القرن الرابع الهجري يوصى ولاية الحسبة «بمراعاة أمور العوام في المتاجر والصناعات، ومنعهم من الغش والتدليس في سائر المعاملات، وامتحان المكايل والأوزان وحياطتها من التطفيف والنقصان»^(٧٨). وجاء في عهد آخر «إلى ولاية الحسبة بتصفح أحوال العوام في حرفهم ومتاجرهم ومجتمع أسواقهم ومعاملاتهم، وأن يعيروا موازينهم والمكايل ويقرروها على التعديل، ومن اطلعوا منه على حيلة أو تدليس أو بخس فيما يوفيه أو استفضال فيما يستوفيه نالوه بغليظ العقوبة وعظيمها»^(٧٩).

ويتطلب الماوردي (ت سنة ٤٥٠هـ) من المحتسب أن يمنع البيوع الفاسدة، و«غش المبيعات وتدليس الأثمان»، ويمنع «التطفيف والبخس في المكايل والموازين والصنجات»، ويتأكد من سلامة البضاعة وجودتها^(٨٠).

وفي عهد للحسبة من القرن السادس الهجري، يكلف المحتسب بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، و«أن يبالي في تعديل المكايل والموازين على وفق أحكام الشرع والدين، فإن وجد تفاوتاً في شيء منها سواء وعدله وغيره وبدله»^(٨١).

وبيّن الشيزري (ت ٥٨٩هـ) في مطلع كتابه في الحسبة: «ونبّهت فيه على غش المتعشين في المبيعات وتدليس أرباب الصناعات»^(٨٢). ويقول: «وينبغي

(٧٨) من سنة ٣٦٦هـ، انظر: ابراهيم بن هلال الصايغ، رسائل الصايغ والشريف الرضي، التراث العربي ٦ (الكويت: مطبعة الحكومة، [١٩٦٠])، ج ١، ص ١٤١ - ١٤٢.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٤، سنة ٣٦٦هـ.

(٨٠) محمد بن الحسن أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي (القاهرة: الباي، ١٩٣٨)، ص ١٧٧، ٢٨٢ - ٢٨٣ و ٢٨٦، والماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٣١ وبعدها.

(٨١) رشيد الدين محمد بن محمد الوطواط، مجموعة رسائل، تحقيق محمد فهمي، ٢ ج (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٣١٥هـ/[١٨٩٧م؟])، ج ١، ص ٨٠.

(٨٢) أبو الفضائل عبد الرحمن بن نصر الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق السيد الباز العريني؛ إشراف محمد مصطفى زيادة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، ص ٣.

للمحتسب أن يحدد النظر في المكايل»، وعليه أن يتفقد عيار الصنح والحباب، والموازين، وأن يختمها بختم خاص بعد أن يرى أنها من مادة صلدة كالحديد أو مغطاة بالجلد^(٨٣). وبين أهمية العرفاء لمساعدته في كشف الغش والتدليس لدى أهل الصناعة^(٨٤).

ومن هذا يتبين أن مهمة المحتسب تنصب على التأكد من صحة الأوزان والمقاييس والمكايل، ومنع الغش والتدليس، وضمان مراعاة الآداب العامة. ويبدو هذا جلياً في ما أورده ابن الجوزي بمناسبة تعيين محتسب سنة ٤٧٢هـ بالحریم في بغداد، إذ يقول: «وكان التطفيف فاشياً والأمور فاسدة حتى إنه وجد في ميزان بعض المتعيشين حبات على شكل الأرز من رخام وزن الواحدة حبتان ونصف». وقبل المرشح المنصب على أن تطلق يده، فقبل شرطه «واستقامت الأمور»^(٨٥).

وقد يسجل المحتسب في دفتره قائمة بأسماء الصناع وحوانيتهم ومواقعها للرجوع إلى ذلك عند الحاجة^(٨٦).

وليس لدينا ما يشير إلى اضطهاد مباشر لأرباب الصنف، أو تدخل في أسعارهم، أو تحديد لإنتاجهم، بل يبدو أن الهدف الأساسي حماية المستهلك.

ومع ذلك، فإن النظرة إلى الصناع وأهل الحرف فيها شك بأمانتهم واتهام لهم بالجهل والضعف^(٨٧). كما إن التحديدات في كتب الحسبة وإن استهدفت ضمان الأمانة والنظافة في الإنتاج والبيع، إلا أنها تفتح الباب لسوء الاستغلال من جانب المحتسب وأعوانه، وقد تفرض قيوداً مهنية على الصناع، ويقابل ذلك مجال الرشوة، وخاصة لأعوان المحتسب ولجوء أهل الصنایع إليها وإلى الوساطات والشفاعات^(٨٨).

وحين ننظر إلى الحسبة عند الفاطميين نجدها مماثلة للحسبة عند العباسيين،

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠، وانظر أيضاً: محمد بن أحمد بن عبدون، رسالة في القضاء والحسبة (القاهرة: بروفنسال، [د.ت.])، ص ٣٩ - ٤٠ و ٤٤.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٢ و ٢٠.

(٨٥) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٣٢٣.

(٨٦) الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص ٢٢.

(٨٧) ابن عبدون، رسالة في الحسبة، ص ٢٠.

(٨٨) الشيزري، المصدر نفسه، ص ١٠ و ٢٩؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨،

ص ٣٢٣، وابن الأخوة، معالم القرية في أحكام الحسبة، ص ١٣ - ١٤.

فقد كان للمحتسب نواب ومساعدون، يطوفون على أبواب الحرف والمعاش: «وهؤلاء يقفون على من يكون سييء المعاملة فيهنه بالردع والأدب». وهم يتفقدون الموازين والمكاييل. وقد جعل الفاطميون للموازين والمكاييل داراً أسموها «دار العيار» يتأكدون فيها من صحة الصنح والموازين والأكيال، وذلك بضبطها هناك. وللمحتسب النظر في دار العيار^(٨٩). والمحتسب يعين النواب أو العرفاء من أبواب الصنائع لمعاونته في الإشراف عليها. قال محتسب زمن الحاكم بأمر الله: «إن العادة جارية باستخدام عرفاء في الأسواق على أبواب الصنائع ويقبل قولهم فيما يذكرونه»^(٩٠). وكانت مهمة المحتسب وأعوانه حماية المستهلك قبل كل شيء، كما كانوا يعنون بمراعاة الشعائر الإسماعيلية وبمطلبات الدعوة^(٩١).

ويساعد المحتسب عرفاء يعينهم من أهل الصنف. جاء في حوادث سنة ٤٧٩هـ في المنتظم «ودخل عريف الصنّاع، والفعلة والصنّاع معه إلى دار الخلافة»^(٩٢). ويشترط في عريف أي صنعة أن يكون «من صالح أهلها خبيراً بصناعتهم بصيراً بغشوشهم وتدليساتهم، مشهوراً بالثقة والأمانة»^(٩٣). ويبين المقرئ في حديثه عن الفاطميين «وكان في كل سوق من أسواق مصر على أبواب كل صنعة من الصنائع عريف يتولى أمرهم»، ويبين أنه من أهل تلك الصناعة^(٩٤). ويعين العريف من قبل المحتسب أو القاضي، ويمثل الحكومة أمام أهل الصناعة^(٩٥). وينتظر منه منع الغش والتدليس من قبل الصنّاع أو الباعة، إذ إنه الخبير في تدقيق الجانب الفني والمهني من البيوع والصناعات^(٩٦). ويظهر أنه

(٨٩) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظف والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بأقليمها، ج ١، ص ٤٦٣ - ٤٦٤.

(٩٠) المقرئ، إغاثة الأمة يكشف الغمة، ص ١٨ - ١٩.

(٩١) راشد البراوي، حالة مصر الاقتصادية في عصر الفاطميين (القاهرة: مطبعة النهضة المصرية، ١٩٥٨)، ص ١٩٢ وما بعدها، وعبد المنعم ماجد، نظم الفاطميين ورسومهم في مصر، ج ٢ (القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٥٣ - ١٩٥٥)، ج ١، ص ١٦٤ وما بعدها.

(٩٢) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٩، ص ٢٧.

(٩٣) الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص ١٢ و ٦٥، وانظر أيضاً: ابن الأخوة، معالم القرية في أحكام الحسبة، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٩٤) المقرئ، إغاثة الأمة يكشف الغمة، ص ١٨ - ١٩.

(٩٥) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظف والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بأقليمها، ج ١، ص ٤٦٣.

(٩٦) الشيزري، المصدر نفسه، ص ٤٠ و ٦٥.

يستطيع التدخل في الأسعار لحماية أهل الصنف^(٩٧). وله رأي أحياناً في أجور العمال بتحديددها أو منع الخلافات حولها. وقد يتدخل لمنع إساءة التصرف من قبل الأجراء^(٩٨).

ويظهر أن أفراد الصنعة يتفاهمون على الأسعار حماية لأنفسهم من المنافسة، ولا تتدخل الحكومة في الأسعار إلا في ما يخص أسعار المواد الغذائية من حنطة ودقيق عند حصول غلاء أو مجاعة^(٩٩).

وقد تعرّض الصنّاع للدعوات الاجتماعية، وكانت السلطات، عباسية أو فاطمية، تهتم بها وتحاول مقاومتها بتأكيد شعائرها. وهذا يصدق بصورة خاصة على القرن الخامس الهجري، فصار من مهمة المحتسب مراقبتها لمنع أخطارها العامة^(١٠٠).

ومن هذا نجد أن الموقف من الأسواق وأهل الصنّاع واحد لدى الفاطميين والعباسيين من ناحيتي الإشراف والتنظيم.

وقد فرضت ضريبة منظمة على الأسواق، وهي «الأجرة» في بغداد لأول مرة زمن المهدي (١٦٧ هـ ٨٧٣ م)^(١٠١). وفي العصر العباسي الثاني فرضت المكوس على البياعات المختلفة^(١٠٢)، وبقيت بين إلغاء وإبقاء بحسب الظروف إلى آخر أيام الدولة العباسية^(١٠٣). ومن الأمثلة المتأخرة على ذلك إلغاؤها سنة ٥٤١ هـ، «وطيف بالألواح التي عليها ترك المكس في الأسواق»^(١٠٤). وفي سنة ٥٥٥ هـ «أسقطت الضرائب وما كان ينسب إلى سوق الخيل والجمال والغنم والسّمك والمدبغة والبيع في جميع أعمال العراق»^(١٠٥). ولكنها كانت تفرض من جديد. ولما أعيد

(٩٧) المقرئزي، إغاثة الأمة يكشف الغمة، ص ١٩.

(٩٨) البراي، حالة مصر الاقتصادية في عصر الفاطميين، ص ٢٩٢ - ٢٩٣، نقلاً عن: مخطوط حسبة يرجع أنه فاطمي، وابن الأخوة، معالم القرية في أحكام الحسبة، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٩٩) المقرئزي، إغاثة الأمة يكشف الغمة، ص ١٧، وبعدها؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٧٢ - ٧٥، والتوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ٨، ص ٩٢.

(١٠٠) انظر: الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص ١١١. إذ يقول في تأكيده على مراعاة شعائر الإسلام، «سبما في هذا الزمان لكثرة البدع واختلاف الأهواء وتنوع الباطنية» (ص ١١٣).

(١٠١) اليعقوبي، البلدان، ج ٣، ص ١٣٤.

(١٠٢) الدوري، دراسات في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٢٠٣ وما بعدها.

(١٠٣) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ١٠، ص ٧٧ و١٩٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٢٠.

(١٠٥) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٩٤.

إلغاؤها سنة ٦٠٤هـ، وجد أن واردها السنوي كان ٢٠٠,٠٠٠ دينار^(١٠٦).

وكانت الدكاكين في العصر الفاطمي «ملك السلطان» في القاهرة، وتؤجر لمن يشغلها بأجرة تتراوح بين دينارين وعشرة دنانير^(١٠٧). وكانت المكوس تفرض زمن الفاطميين على كل شيء من المصنوع والمبيع^(١٠٨). ويذكر المقدسي أن الضرائب كانت ثقيلة في مصر في أوائل عهد الفاطميين، خاصة في تنيس ودمياط وعلى ساحل النيل، وهذا يصدق بصورة خاصة على صناعة الأقمشة^(١٠٩).

ومن هذا يتضح أن سياسة الضرائب في المشرق ومصر متماثلة.

وكان الصانع بصورة عامة صنفين، فهناك من يشتغل بأجرة، مثل الصانع الذين يعملون في معامل الخلافة للنسيج أو في دار الضرب^(١١٠)، وفي حوانيت صناعية تشتغل لحساب التجار، كما هو الحال في عمل النسيج في تنيس^(١١١). ومنهم من يشتغل لحسابه ويملك ما يلزم من مواد أولية وآلات تقتضيها الصناعة^(١١٢). وهؤلاء هم الصانع والأساتذة. وقد يشتغل مع الصانع عدد من المبتدئين، كما يكون مع الأستاذ عدد من الصنائع^(١١٣).

وقد حصل تركز في العمل في عصر الازدهار الصناعي التجاري في القرن الرابع، يتمثل ذلك في المعامل الكبيرة في بغداد مثلاً.

وهناك العمال الرقيق وعددهم كبير في الزراعة، كما هو الحال في سباح البصرة^(١١٤). هذا إضافة إلى أعمالهم في البيوت أو الحوانيت، ويبدو أن عددهم قل نسبياً في الصناعة^(١١٥).

ومع أن المهنة كانت عادة وراثية، إلا أن الأفراد يختارون في المهنة التي

(١٠٦) ابن الساعي، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، ص ٢٢٨.

(١٠٧) خسرو، سفرنامه، ص ٤٨.

(١٠٨) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(١٠٩) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ٢١٣.

(١١٠) انظر: خسرو، سفرنامه، ص ٤٠.

(١١١) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٧٦.

(١١٢) خسرو، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١١٣) Grohmann, ed., *Arabic Papyri Hirbet el-Mirad*, vol. 4, pp. 74-75.

(١١٤) عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة (بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر

المحدودة، ١٩٤٥)، ص ٧٦ - ٧٧.

(١١٥) الدوري، دراسات في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٦٢ - ٦٧.

يريدون اتباعها. ويعرّف إخوان الصفا الصناع بأنهم «الذين يعملون بأبدانهم وأدواتهم»^(١١٦). وكان الصناع في المرتبة السفلى من السلم الاجتماعي^(١١٧). أما واردهم فلا يكفي إلا لضروريات المعيشة في الظروف الاعتيادية. وقد عبّر عن ذلك المقدسي حين قال: «وأما الصنائع العملية، وهي المهن، فقد قيل قديماً: الصناعة في الكفّ أمان من الفقر وأمان من الغنى. وذلك أن الصانع بيده لا يكاد كسبه يقصر عن إقامة ما لا بد منه، ولا يكاد كسبه يتسع لاقتناء ضيعة أو عقد نعمة»^(١١٨). ولعل الحريري أكثر واقعية في تقديره لوضع الصناع حين يقول: «وأما حرف أهل الصناعات فغير فاضلة عن الأقوات ولا نافقة في جميع الأوقات، ومعظمها معصوب بشيبة الحياة»^(١١٩). وهو بهذا يشير إلى صعوبة وضع الصناع معاشياً، لصعوبة التوفير وضنك العيش أحياناً، وإلى المستقبل العسير الذي ينتظرهم في الشيخوخة.

وليست لدينا إلا أمثلة قليلة مبعثرة عن الأجور، نوردّها للتمثيل لا لإعطاء صورة مقبولة. ففي القرن الأول الهجري نجد أجره النجار ديناراً ونصف دينار شهرياً، وأجره بناء السفن دينارين شهرياً، وأجره الصانع العادي ثلثي دينار شهرياً^(١٢٠). وكانت أجره عامل النسيج في مدينة تنيس حوالى سنة ٢٠٠ هـ نصف درهم في اليوم^(١٢١).

وكانت أجره الزجاج النحوي في أواخر القرن الثالث، وهو فنى يشتغل بخرط الزجاج، تبلغ درهماً ونصف درهم في اليوم^(١٢٢)، وأجره عامل في حانوت في أواخر القرن الرابع نصف درهم في اليوم مع طعامه وكسوته، ثم زيدت إلى درهم في اليوم^(١٢٣).

(١١٦) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفا، ج ١، ص ٢١٧.

(١١٧) ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ص ٨٦، وأبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض وردبها وغشوش المدلسين فيها (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨ هـ/ ١٩٠٠ م)، ص ٤٣، حيث يقول: «إذا ميز الناس دخل (الصانع) في أدون طبقاتهم».

(١١٨) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ٤٣.

(١١٩) أبو محمد القاسم بن علي الحريري، مقامات الحريري (د. م.، طبعة دي ساسي، [د. ت.])،

ج ٢، ص ٦٥٨.

H. I. Bell, ed., *Aphrodite Papyri* (London: [n. pb.], 1910), pp. xxxviii.

(١٢٠)

(١٢١) منز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٧٦.

(١٢٢) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ١، ص ١٣٤.

(١٢٣) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢ (القاهرة: محمود رياض، ١٩٠٣ -

١٩٠٤)، ج ٢، ص ١٥٥.

وكانت أجرة حارس، سنة ٣٩٧هـ، ثلاثة أرطال خبز ونصف درهم في اليوم، أي حوالى درهم في اليوم^(١٢٤). وبلغت أجرة بناء في مصر في القرن الثالث حوالى درهم ونصف درهم في اليوم مع طعام الغداء وهو نصف درهم، وأجرة العامل في البناء مع غذائه حوالى ثلاثة أرباع درهم في اليوم^(١٢٥). وبلغت أجرة عامل في حقل سنة ٢٢٧هـ درهمن في الشهر^(١٢٦)، وكانت أجرة خادم مسجد سنة ٣٥٦هـ ثلاثة دنائير ونصف في السنة مع مسكن بلا أجرة^(١٢٧). ولعله كان يحصل على طعامه من خيرات الآخرين. وواضح من هذا أن أجور الصناع الأجراء كانت واطئة. ونرجح أن الصناع أصحاب الحوانيت يربحون أكثر من ذلك بكثير، ولعل واردهم كان يتجاوز الثلاثمئة درهم في الشهر كمعدل^(١٢٨).

وهذه المعلومات لا تساعد على استنتاج شيء عن تدرج الأجور، ولكنها لا تشير إلى تبدل يذكر بين الفترات البعيدة.

- ٦ -

لقد لاحظنا التطورات المهنية في الأصناف، وهي في مجملتها تطورات سلمية هادئة، ولكن بعض التطور في وضع الأصناف وكيانها يعود إلى مؤثرات أخرى أدت إلى ظهور تيارات ثورية بين أهل الحرف، وذلك من أواخر القرن الثاني للهجرة، ومن الصعوبة بمكان أن نفهم حركة العمل دون التعرض لهذه المؤثرات.

لقد ظهرت طبقة تمتلك رؤوس أموال كبيرة، وتستطيع إنشاء المعامل والمصانع، وتستند إلى ازدهار وسائل الصيرفة والائتمان. وحصل تركّز في العمل على نطاق أوسع يتمثل في المعامل الكبيرة في المدن المهمة كالكوكة والبصرة وبغداد، وتجمع العمال من الأحرار والرقيق بأعداد كبيرة في بعض الجهات كسباخ البصرة^(١٢٩)، مما أدى إلى شعور أقوى بالكيان وتماسك أوثق.

(١٢٤) الدوري، دراسات في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٢٦١.

Grohmann, ed., *Arabic Papyri Hirbet el-Mirad*, vol. 2, pp. 74-75.

(١٢٥)

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٤ - ١١٥.

(١٢٨) انظر: أبو محمد جعفر بن أحمد السراج، *مصارع العشاق*، ضبطه ووشى حواشيه أحمد يوسف نجاتي وأحمد مرسي مشالي (القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٥٦)، ص ١٥٩، ويعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، *كتاب الخراج* (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ٢٣ - ٢٤.

(١٢٩) الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ص ٧٦ - ٧٧.

هذا وقد حصل ارتباك سياسي وسوء إدارة نتيجة تسلط الأتراك في القرن الثالث، فأربك الحياة الاقتصادية وأضرّ بأهل الصناعات بصورة مباشرة، ورافق ذلك ارتفاع في الأسعار دون وجود ما يشعر بارتفاع مقابل في الأجور. وظهرت تيارات اجتماعية تدعو - باسم الدين - إلى الإصلاح، وتؤكد بصورة خاصة تحسين الوضع المالي والاجتماعي، كما فعل صاحب الزنج والقرامطة وإخوان الصفا^(١٣٠).

هذه العوامل أثرت في وضع «العامة» وبينهم أرباب الصناعات والمهن بصورة خاصة، وأوجدت لديهم روح التذمر والتمرد، وجعلتهم يساهمون في الحركات الاجتماعية بصورة فعالة، بل كونت بينهم أيضاً وجهة ثورية تتمثل بوضوح في حركات العيارين والشطار منذ القرن الثالث الهجري حتى سقوط بغداد.

وكان العامة في المدن الكبيرة خليطاً من مختلف الشعوب والألوان والعقائد جاؤوا للعمل والبحث عن الرزق. وتكثر مصادرنا، من القرنين الرابع والخامس للهجرة، من التندر بهم، فتتحدث عن جهلهم واستعدادهم لابئاع كل ناعق، وعن سذاجتهم وميلهم إلى الفوضى، وأهم من ذلك عن نظرتهم المادية إلى الأمور وقياس كل شيء من العقائد بمقياس المصلحة المادية، وتؤكد سهولة انجرافهم بالدعوات^(١٣١).

بدأ العامة يلعبون دوراً مهماً في بغداد في أواخر القرن الثاني للهجرة، وحاولوا حفظ النظام خلال الفوضى التي سادت بغداد إثر مقتل الأمين سنة ٢٠١هـ^(١٣٢).

وظهرت فعاليات العيارين والشطار لأول مرة في حصار بغداد الأول (سنة

(١٣٠) الدوري، دراسات في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٦٧ وما بعدها.
(١٣١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ترجمة ك. باريه دومينار وبافيه دو كورتبي، ج ٩ (باريس: المطبعة العسكرية، [د.ت.]), ج ٥، ص ٧٥-٨٣، ٨٥ و ٨٧؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٥٣؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، مناقب بغداد، عني بتصحيحه محمد بهجة الأثري (بغداد: مطبعة دار السلام، ١٣٤٢هـ/١٩٢٣م [؟])، ص ٥١-٥٢؛ عبد القاهر بن طاهر أبي منصور البغدادي، مختصر كتاب الفرق بين الفرق، حرره فيليب حتي (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٢٤)، ص ١٤١، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١٢٢ و ١٧١.

(١٣٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غريه]، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩-١٩٠١)، ق ٣، ص ٢٠٠٩-١٠١٠، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٦، ص ١١٨-١١٩، وج ٧، ص ١٣-١٤.

١٩٦ - ١٩٧هـ) كقوة تدافع عن المدينة^(١٣٣). ولسنا هنا بصدد بحث تاريخهم الطويل، ويكفي أن نذكر أنهم نشطوا في أدوار التخلخل السياسي، وذلك في فترة الحصار الثاني لبغداد ٢٥٠هـ، ومنذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري حتى سقوط بغداد بصورة تكاد تكون متصلة. والذي يعيننا هنا هو أن ننظر في اتجاهاتهم وتنظيمهم وصلتهم بالأصناف وأثرهم فيها.

لم يفهم المؤرخون حركة العيارين، واتهموهم بأنهم «سفلة»، و«غوغائيون»، و«لصوص»، و«أهل الزعارة»، وأنهم نهابون^(١٣٤). ولكننا نرى في وضعهم وفي استمرارهم ما يدل على أنهم يمثلون حركة اجتماعية ثورية، ناتجة من ظروف العامة (وفيهم أهل الصنائع والحرف) وأوضاعهم المعاشية الصعبة، وأنهم استفادوا من التخلخل السياسي لممارسة فعاليتهم علناً في بعض الأوقات. وهذا يفسر أعدادهم الكبيرة حتى قدروا في الحصار الثاني لبغداد بخمسين ألفاً^(١٣٥).

ولذلك نجد حركتهم موجهة ضد الحكام والأغنياء والشرطة والوجهاء. ونستطيع تكوين فكرة عامة عن وضعهم مما جاء عنهم بصدد الحديث عن حصار بغداد الأول.

الواضح أنهم منذ بدايتهم كانوا من العامة، وبينهم بعض أهل الصنائع والمهن. يقول الطبري (حوادث ١٩٧هـ): «وأطلت الغواة من العيارين وباعة الطرق»^(١٣٦).

وقال الشاعر في الفترة نفسها:

الكرخ أسواقه معطلة يستن عيارها وعابرها
خرجت الحرب بين أسواقهم أسود غيل علت قساورها

(١٣٣) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٧٦ و ١٨٣ - ١٨٨، وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٨٣)، ج ٣، ص ٣١٥.

(١٣٤) انظر مثلاً: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٨٧ و ١٨١؛ المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٥؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تلبيس إبليس، عني بنشره محمد منير الدمشقي (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٢٨)، ص ٣٩٢؛ أبو الحسن علي بن زيد البيهقي، تمة صوان الحكمة (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ص ١٩؛ ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ١٢، ومصطفى جواد، في: مجلة المجمع العلمي العراقي، السنة ٥ (د. ت. أ.) ص ٥٢ وما بعدها.

(١٣٥) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٦.

(١٣٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٨١.

ويذكر الطبري أنه في أثناء حصار بغداد «ذلت الأجناد وتواكلت عن القتال إلا باعة الطرق والعراة وأهل السجون والأوباش والرعا والطرابين وأهل السوق»^(١٣٧).

وكان العيارون في مرتبة اجتماعية ومعاشية واطئة، فهذا أحدهم يخاطب جثة عيار:

يا قتيلاً بالقاع ملقى على الشط هواه بطيء الجبلين
ما الذي في يدك أنت إذا ما اصطاح الناس أنت بالخلتين
أوزير أم قائد، بل بعيد أنت من ذين موضع الفرقدين^(١٣٨)

وهم أناس مغمورون ليس لهم نسب يذكر، كما وصفهم الشاعر:
خرجت هذه الحروب رجالاً لا لقحطان ولا لنزار^(١٣٩)
وعلى رغم إعجاب البعض بشجاعتهم وجراتهم، نجد من يلمح إلى الناحية المادية في اتجاههم، كما وصف أحدهم دور العيارين في الفتنة:
كان فيما مضى القتال قتالاً فهو اليوم يا علي تجارة^(١٤٠)

وهم في حالة الحرب يعبئون أنفسهم تعبئة عسكرية، فلكل عشرة أشخاص عريف، ولكل عشرة عرفاء نقيب، ولكل عشرة نقيب قائد، ولكل عشرة قواد أمير^(١٤١). وفي نشاطهم الثوري في القرن الرابع وبعده نجد أن لهم عادة أميراً أو قائداً، وفي كل محلة متقدم^(١٤٢). ولكن يبدو أن لهم تنظيمات داخلية أخرى. فإذا صرفنا النظر عن بزتهم الحربية التي تنسجم وإمكاناتهم المالية وتميزهم من غيرهم وتنطبع بطابع السداجة^(١٤٣)، فإن شعارهم الأساسي

(١٣٧) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٧٦.

(١٣٨) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٩٤.

(١٣٩) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٨٣، والمسهودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٨.

(١٤٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٨٨.

(١٤١) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٥.

(١٤٢) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ١٥٥٢، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٧، ص ٧٤-٧٥ و١٥١.

(١٤٣) وهي خوذ خوص ودرق من البواري المحشي بالخصي والرمل، والجلاجل في أعناقهم والصدف الأحمر والأصفر عليهم، انظر: المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٥.

في اللباس هو الميازير في أوساطهم، ويلقبون أنفسهم بالفتيان.

قال علي الأعمى:

ويقول الفتى إذا طعن الطعنة خذها من الفتى العيار^(١٤٤)

بل إن أحد الشعراء يشير إليهم بالفتيان، ويقول:

وقد رأيت الفتيان في عرصـة المعركة معفورة مناخرها

كل فتى مناع حقيقته تشقى به في الوغى مساعرها^(١٤٥)

وتؤكد أخبار العيارين والشطار، في دور نشاطهم، فتوتهم^(١٤٦). ولهم مقاييس خلقية تتصل بهذه الفتوة، منها الصدق والعفة واحترام المرأة ومساعدة الفقراء والضعفاء والتعاون والنجدة والكرم والصبر على الأذى وعلو الهمة^(١٤٧). فالبرجمي العيار «كان فيه فتوة.. لم يعرض لامرأة ولا إلى من يستسلم إليه»^(١٤٨)، وشاع عنه «أنه لا يتعرض لامرأة ولا يمكن من أخذ شيء معها أو عليها»^(١٤٩).

ويذكر عن ابن حمدون أنه «فيه فتوة وظرف.. لا يفتش امرأة ولا يسلبها»^(١٥٠). وترد إشارات أخرى إلى آداب هؤلاء الفتيان (في القرن الثالث)، بعضها يشير إلى أدب خاص بهم في تناول الطعام^(١٥١)، وبعضها يحدد أدب الساقى^(١٥٢)، وبعض

(١٤٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٨، والطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٨٣.

(١٤٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٧٩.

(١٤٦) عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسائل القشيرية، حققها وعلق عليها وترجمها (فير) محمد حسن (باكستان: المعهد المركزي للابحاث الإسلامية، [د. ت.]), ص ١٢١ - ١٢٢.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١١٣؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي: الأذكياء، حققه وقدم له أسامة عبد الكريم الرفاعي (دمشق: مكتبة الغزالي، ١٩٧١)، ص ١٩٦ - ١٩٨، وتلبس إبليس، ص ٣٩٢؛ علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، المقابسات، محقق ومشروح بقلم حسن السندوي ([د. م.]): المكتبة التجارية الكبرى، (١٩٢٩)، ص ٩٦، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٧٨.

(١٤٨) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٩، ص ١٦٤، حوادث ٤٢٥هـ.

(١٤٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٧٢.

(١٥٠) التتوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢، ص ١٨٠.

(١٥١) الجاحظ، البخل، ص ١٠٥ و١١٨ وما بعدها.

(١٥٢) كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي، تلخيص الآداب في معجم الألقاب، حققه مصطفى جواد

(دمشق: المطبعة الهاشمية، ١٩٦٢)، ج ٤، ص ٢٩٧ (م. ج.).

الإشارات تخرج بهم عن الأدب^(١٥٣). ويشير الجاحظ إلى وجود قاض للفتيان، وعرف هؤلاء الفتیان بأنهم من الشطار^(١٥٤).

وكانت حركة العيارين موجّهة ضد السلطان وأصحاب الأموال، فقد ركّزوا هجومهم على التجار والبارزين وجبوا الأسواق بدل الحكومة^(١٥٥).

ومع أن الأسواق عامة تضررت من فوضاهم، وأصابها الكثير من الحريق والدمار، إضافة إلى من قتل بالسيف، إلا أن هدفهم الأساسي كان التجار لا أهل الصنائع. وكانوا يرأفون بالضعفاء من التجار، فيذكر عن ابن حمدون «إنه إذا قطع لم يعرض لأصحاب البضائع القليلة التي تكون دون الألف، وإذا أخذ ممن حاله ضعيفة قاسمه عليه، فترك شطر ماله في يديه»^(١٥٦). وكانت نظرتهم إلى التجار تتلخص في أن هؤلاء لم يدفعوا زكاة أموالهم، وأن العيارين فقراء يستحقون ذلك. ولذا، فإن أخذ مال التجار مباح لهم «لأن عين المال مستهلكة بالزكاة، وهم - العيارون - مستحقون للزكاة شاء أرباب المال أم كرهوا»^(١٥٧).

ومما يؤكد الجانب الاجتماعي في حركتهم أننا نجد علويين وعباسيين في صفوفهم بعد الغزو البويهي الذي أفقر أهل البلاد وهبط هؤلاء إلى وهدة اجتماعية خطيرة^(١٥٨).

وللعيارين كما يبدو تنظيمات سرية كانت ممهّدة لتنظيمات الفتوة والأصناف في ما بعد، إذ يورد التنوخي خبراً عن منظمة للعيارين الفتیان تعود إلى القرن الثالث الهجري، ويبين أن لهم نادياً خاصاً يجتمعون فيه، ولهم لباس يتميزون به، فهم يتّرون بالثّز، ويتشّحون بالإزار، ومراسيمهم لدخول المنظمة تشمل شرب كأس من النبيذ، والشّد (شّد الثّز)، وهم يجتمعون في النادي للمذاكرة ولتناول الطعام والشراب، وبين أعضاء المنظمة أناس حرفيون^(١٥٩).

(١٥٣) مثلاً سئل قاضي الفتیان عن اللواط، أهو نوع من الزنا؟ فاعترض، وقال: ذلك من أراجيف الزناة، انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحّدي، البصائر والذخائر، حققه وعلق عليه أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣)، ص ١٦٥.

(١٥٤) الجاحظ، الإخلاء، ص ١٠٥.

(١٥٥) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٧، ص ١٥١ و ٢٢٠؛ ج ٨، ص ٢١-٢٢، ٤٤، ٥٤-٥٥، ٧٢، ٧٥، ٧٩ و ٨٧، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٩، ص ١٠٥.

(١٥٦) التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢، ص ١٠٨.

(١٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٦.

(١٥٨) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٢٠.

(١٥٩) التنوخي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٢-١١٤، وابن الجوزي، الأذكياء، ص ١٩٠-١٩١.

وهنا نبين أن مفهوم الفتوة حتى القرن الثاني للهجرة لم يتصل بحركة ما، وأن الفتوة كانت مجموعة مقاييس خلقية وأدبية تطورت بتطور المجتمع^(١٦٠)، ومع وجود إشارات إلى مجموعة من فتيان اللهو، فلا يمكن اعتبارهم يمثلون حركة اجتماعية للفتوة، فهم من المترفين المثرين، وكل ما يهتمهم اللذة والشراب والغناء^(١٦١).

ثم تبلورت الفتوة في تيارين: فتوة العيارين والشطار، وهي فتوة عملية عنيفة، وفتوة العارفين أو الصوفية^(١٦٢). وبينما صار شعار العيارين السراويل^(١٦٣)، كان شعار الصوفية المرقعة^(١٦٤). وقد أشار ابن الجوزي إلى اتجاهي الفتوة المذكورين، وندد بفتوة العيارين، فقال: «ومن هذا الفن تليسه على العيارين في أخذ أموال الناس، فإنهم يسمون بالفتيان ويقولون الفتى لا يزني ولا يكذب، ويحفظ الحرم، ولا يهتك ستر امرأة، ومع هذا لا يتحاشون من أخذ أموال الناس ويسمّون طريقتهم الفتوة.. ويجعلون لباس السراويل للداخل في مذهبهم كاللباس الصوفية للمريد المرقعة»^(١٦٥).

(١٦٠) يقول السلمي: «وكل حال من الأحوال ووقت من الأوقات يطالبك بنوع من الفتوة، فلا يخلو حال من الأحوال عن الفتوة»، انظر: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، الفتوة، خط ٩٩ب، وانظر أيضاً: «مجموعة الإشارات لمفهوم الفتوة في مقدمة مصطفى جواد لفتوة ابن المعمار»، أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم بن المعمار، الفتوة، حققه ونشره مصطفى جواد [وآخرون]؛ قدم له مصطفى جواد (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨)، ص ٥-٩؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، حققه وشرحه حسن السندوبي، ج ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢)، ج ١، ص ٥ و ج ٢، ص ٣٥٠ و ٣٥٢؛ الزنجشيري، أساس البلاغة، ج ٢ (القاهرة: مطبعة محمد مصطفى، ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م)، ج ٢، ص ١٨٤-١٨٥؛ الجاحظ، المحاسن والأضداد (د.م.): فلوتن، (د.ت.)، ص ١٨٥؛ البيروني، الجماهير في معرفة الجواهر (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)، ص ١٠-١٢ و ٢١؛ «مقال بشر ابن فارس عن الفتوة»، في: ملحق دائرة المعارف الإسلامية، ص ٧٩-٨٠، وأبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، كتاب مرآة المروءات، خط، ٨٠ أو ٨٥.

(١٦١) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني (د.م.): الساسي، (د.ت.)، ج ٢، ص ٣٤٥-٣٤٨، الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص ١٨٥ و ١٩٥، وأحمد بن عبد المؤمن الشريشي، شرح المقامات الحريرية: وهو الشرح الكبير من شروح ثلاثة للشريشي، ج ٢ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٠٠هـ/١٨٨٢م)، ج ٢، ص ٨٥.

(١٦٢) الثعالبي، كتاب مرآة المروءات، خط، ٢٨ب و ٢٩أ.

(١٦٣) انظر: «ابن الأثير في حديثه عن ابن بكران العيار»، ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، ج ١١، ص ٢٦.

(١٦٤) يقول السلمي: «قبل لأبي عبد الله السجزي لم لا تلبس المرقعة؟ فقال: من النفاق أن تلبس لباس الفتيان ولا تدخل في حمل أثقال الفتوة»، انظر: السلمي، الفتوة، ص ٨٢ب.

(١٦٥) ابن الجوزي، تلبس إبليس، ص ٣٩٢.

وتوسعت فتوة العيارين، وكثرت فئاتها وأحزابها، وأشار ابن الأثير إلى ذلك في حوادث سنة ٣٦١هـ حين حصلت فتنة في بغداد بسبب استنفار العامة للغزو «فتولد بينهم من أصناف البنوية والفتيان، السنة والشيعية، والعيارين، فنهبت الأموال» (١٦٦).

ويوضح الخرتبرتي الوضع في حديثه عن تنظيم الناصر لدين الله للفتوة، ويقول: «وبعد فإن أحزاب الفتوة كانوا تايهين وعن الحق زايغين.. تأولوا للفتنة والابتداع.. غلبت عليهم الشقاوة وتحكمت في بواطنهم الضلالة»، وهو بهذا يعكس النقد الموجه إلى تصرفاتهم وأوضاعهم، ليرز دور الناصر في توحيدهم، وفي وضع أسس أمتن لحركتهم.

وبقيت مراسم الفتيان أساس تنظيمات فتوة الناصر، إذ إن السراويل بقيت شعار الفتوة، وبقي الشد رمز الدخول في الفتوة. ويبدو أن العيارين تخلّوا عن النبيذ في القرن الرابع أو قبله، وحلّ محله الماء بالملح^(١٦٧)، واستمر هذا محتوى كأس الفتوة. ويعطينا الخرتبرتي وصفاً لحفلة الشد زمن الناصر، فيبين أن الفتيان يجتمعون ويلقي النقيب «خطبة الفتوة»، يتبعها بسبع آيات قرآنية فيها تحريم الزنا، وعدم قتل النفس إلا بالحق، واحترام مال اليتيم، والوفاء بالعهد، والوفاء بالكيل، وترك الكبرياء، وتأکید التوحيد. وبأخذ بعد ذلك الماء، ويقلب فيه الملح، ويقف الطالب على الجانب الأيسر، ويقول النقيب: «إعلموا أيها السادة الحاضرون أن هذا الطالب الراغب قد قصدكم في شدة الفتوة.. ويتوسل إليكم بالله العظيم أن تسأل (لعله: تسألوا) الشيخ فلاناً أو المقدم فلاناً أن يقبله أخاً ورفيقاً، ثم يشدّ النقيب نيابة عن المطلوب». وبعد الشدّ ينقله النقيب من الجانب الأيسر إلى الجانب الأيمن، ويسقيه الشربة، وتسمى «شربة المعاهدة» (١٦٨).

وتبدو لنا الصلة واضحة في الهيكل بين هذه المراسم وما أورده التنوخي، كما أننا نلاحظ أثر الجانب الحرفي في الحفلة في تأكيد الوفاء بالكيل.

هذا وقد أورد ابن الجوزي في حوادث ٤٧٣هـ ما يبين وجود «الرئيس»

(١٦٦) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ٢٢٠.

(١٦٧) التوحيد، المقابسات، ص ٧٤.

(١٦٨) الخرتبرتي، الفتوة، ص ٦١.

و«المتقدم» أو «المقدم» و«التلاميذ» أو «المنتسبين الجدد»^(١٦٩)، مما يوازي المراتب التي ذكرها الخرتبرتي. ومن ناحية ثانية، أرى في الدرجات «نقيب» و«شيخ» و«مقدم» و«المنتسب الجديد ما يقابل «الرئيس» و«الأستاذ» و«الصانع»، ثم المبتدئ لدى أهل الصنائع.

ولما كانت حركة العيارين والفتيان حركة شعبية تضم بين صفوفها الكثير من أهل الصنائع، فإن من المنتظر أن تتبادل التأثير مع تنظيمات الأصناف. فهناك توازٍ في درجات الصنف والنقابة، كما مرّ، بل إننا نجد لفظ «مقدم الصنّاع» يستعمل أحياناً بدل الأستاذ في الحرفة^(١٧٠). ولعل استعمال لفظة «الشيخ» لرئيس الصنف أخذ عن حركة الفتوة وحلت محله كلمة «رئيس». ويبدو أن من آثار هذه الصلة فكرة الشدّ لدى أهل الصناعة، وانتساب كل صنف إلى أحد الصحابة أو الأنبياء، باعتباره حامي الصناعة وشيخها الروحي الأول^(١٧١)، وكذلك ظهور الطابع العسكري في بعض الأصناف، خاصة على الحدود، كما في الأناضول^(١٧٢). وبعد هذا، فإن حركة العيارين كانت من أسباب تماسك الأصناف دفاعاً عن مصالحها ضد الفوضى، ودفاعاً عن أسواقها^(١٧٣).

ولم تقتصر المؤثرات في الأصناف على حركة العيارين، بل تأثروا بالتيارات العامة الأخرى، فقد تأثروا بالاتجاهات المذهبية في العصر البويهي بقوة ووقعت بينهم معارك بسبب ذلك.

ومن المنتظر أن يتعرض الصنّاع لدعوة الإسماعيلية وما تمثله من اتجاهات اجتماعية. وأول إشارة صريحة ترد في ذلك تعود إلى النصف الثاني من القرن الخامس الهجري. فقد ذكر ابن الجوزي تحت سنة ٤٧٣هـ صلة بعض الفتيان بالفاطميين ودعوتهم لهم، وكان رأسهم ببغداد ابن الرسولي الحباز الذي «صنف في معنى الفتوة وفضائلها وقانونها»، وجعل عبد القادر الهاشمي البزاز «المتقدم» على من يدخل في الفتوة «وأن يكونوا تلامذته»، وله ممثلون في بلاد أخرى،

(١٦٩) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٣٢٦-٣٢٧.

(١٧٠) ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، ص ٥٤.

(١٧١) انظر: مجلة المجمع العلمي العراقي، السنة ٥ [د.ت.]، ص ٧٨ وما بعدها.

(١٧٢) انظر: معلم جودت، الأخية الفتيان (اسطنبول: [د.ن.]، ١٩١٦)، المقدمة والفصل الأول.

(١٧٣) انظر مثلاً: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٥٩-٦٠، ٧٨-٧٩ و٨٣.

حيث يتبين تحديدهم للشعائر العامة.

واتخذ الفتوة سبيلاً إلى دعوات ومجتمعات لخدمة قضيته، وكان يتصل بممثل للفاطميين في المدينة ندب نفسه لـ «رئاسة الفتیان»، وكان المرجع الأول لهم. واتخذ من جامع براثا المهجور مركزاً للاجتماعات. وقد شكوا البعض وضعهم إلى «الديوان» وقالوا: إن هؤلاء القوم يدعون لصاحب مصر ويجعلون ذكر الفتوة عنواناً لجمع الكلمة على هذا الباطل، مما أدى إلى ضربهم^(١٧٤).

وأورد سبط ابن الجوزي ما يتم هذه المعلومات، ومنه نعرف بوجود سلسلة ترجع نسب الفتوة إلى آدم، ويدخل ضمنها موسى وعيسى. وهذا معناه أن سلسلة الانتساب بشكل ما كانت معروفة في تنظيمات الفتوة آنئذ، ونلاحظ أن بين أنصار ابن الرسولي الخباز عدداً كبيراً من الأشراف والأعيان وزعماء البلدان، وهذا يسبق ما فعله الناصر لدين الله^(١٧٥).

وقد يتبادر إلى الذهن أن دعاة الإسماعيلية أدخلوا هذا النوع من السلسلة، ولكننا نجد ما يسبقها عند الصوفية. فقد ذكر السلمي (ت ٣٦٦هـ) سلسلة مفصلة للفتوة تبدأ بآدم، وتنتهي بالرسول (ﷺ)، ثم بعلي بن أبي طالب، وهي أوفى من سلسلة ابن الخباز^(١٧٦).

ويبدو أن الصوفية يستندون في الأساس إلى بعض الآيات القرآنية في هذا الربط^(١٧٧)، والسلمي من أعلام الصوفية، وما أورده لا صلة له بالإسماعيلية. ولدينا ما يشير إلى وجود صلة واضحة لحركة العيارين في الصوفية، واحتمال تأثرها بها^(١٧٨)، والراجع أن سلسلة النسب لدى الفتوة تأثرت بها.

وعلى كل حال، فإن الموضوع يتطلب دراسة أوسع، وكل ما نقوله إن الحركة الإسماعيلية حاولت أن تستفيد من الصناعات والفلاحين في حركتها، ولكن أثرها في تنظيمات الأصناف غير واضح.

(١٧٤) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(١٧٥) الثعالبي، كتاب مرآة المروءات، ورقة ٧٤ من نسخة المكتبة الوطنية بباريس رقم ١٥٠٦، نقلاً عن: مصطفى جواد في مقدمته لفتوة ابن العمار في: ابن العمار، الفتوة، ص ٣٩.

(١٧٦) السلمي، الفتوة، ١٩٩، وهم آدم، هابيل، شيث، إدريس، نوح، عاد، هود، صالح، إبراهيم الخليل، لوط، إسحاق، يعقوب، أيوب، يوسف الصديق، ذو الكفل، موسى، هارون، داود، سليمان، يونس، زكريا، يحيى، عيسى، محمد (ص)، علي بن أبي طالب.

(١٧٧) أحمد المحب بن شيخ محمد بن ميكائيل الأردبيلي، الفتوة، خط، ورقة ٧٨.

(١٧٨) انظر: القشيري، الرسائل القشيرية، باب الفتوة.

مما مرّ يتبيّن أن تنظيّمات أهل الصناعات والحرف سارت ببطء وتدرّج ضمن الظروف العامة المحيطة بها، فقد بدأت بالتجمّع في أسواق ومحلات خاصة لكل صنف نتيجة الشعور بالمشاركة، وجعلت تحت إشراف العامل على السوق. ويبدو أن هذا التجمّع طبيعي، وأنه موروث في المجتمع. وظهر أثر ذلك بوضوح في تخطيط المدن الجديدة منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وفي تعيين محلات خاصة للأسواق وانفراد كل صنف بسوقه، مما ييسر الإشراف الحكومي، ويحقق للأصناف تجمّعها وحماية مصالحها. وكان الإشراف لحماية المستهلكين بالدرجة الأولى.

ثم تطور المجتمع في العصر العباسي نحو العناية بالتجارة والصناعة، ونمت المدن وتوسعت العامة فيها، مما أدى إلى تركيز الإشراف تحت يد المحتسب وأعوانه، وإلى شعور الأصناف بأهمية جديدة، وبأن فيها التدرّج الحرفي من مبتدئ إلى صانع إلى أستاذ، وإلى تعيين رئيس للصنف.

وجاءت الفوضى التركية في القرن الثالث، فأربكت الحياة العامة وأضرّت بالأصناف، وارتفعت الأسعار، مما ولّد تدمراً لدى الأصناف وشعوراً أقوى بالتماسك لحماية مصالحها. وتوسعت الصناعة والتجارة بازدهار المؤسسات الصيرفية وحصول تجمّع في العمل، وقامت حركة العيارين والشطّار التي اتخذت من مبادئ الفتوة مثلها الأخلاقية، واتجهت وجهة ثورية، وبدأت بشعائر ومراسم في اللباس والشّد، مما أعطى مثلاً جديداً لأهل الحرف في التنظيم. وربما كان للدعوة الإسماعيلية أثرها في نشاط حركة العمل.

ولم تكن حركة العيارين إلا الجانب الثوري من نشاط العامة وأهل الصناعات، وجاءت حركة الفتوة العسكرية - كما نظّمها الناصر - تهديداً لها.

ولعل فتوة العيارين تأثرت بالصوفية، وخاصة في سلسلة النسب. والملاحظ أن التدرّج في الفتوة - قبل إصلاحها - يوازي التدرّج لدى أهل الحرف، مما يؤكد القاعدة المشتركة، وهي حركة العمل.

وكان من المنتظر أن يتخذ بعض الأصناف صفة عسكرية، وخاصة بعد تنظيّمات الناصر، وأن تندمج في منظمات الفتوة، وذلك في المواطن التي

حرمت من وجود سلطة سياسية عليا، كما هو الحال على الحدود.

وقد استمر جمهور أهل الصنائع على تنظيمهم الحرفي الصرف مستفيدين من خبرتهم، ومن الضعف السياسي، فبرز كيان الأصناف الاجتماعي، وصار لها صوت مسموع في الحياة العامة، وأصبح لشيخ الحرفة أو رئيسها أهمية، كما حصل اعتراف بكيانها المتميز من قبل السلطات. ويبدو أن بعضها اتخذ شعاراً خاصاً مأخوذاً من الحرفة، كالسفينية للملاحين، والرحى للطحانين، والبئر للحياك، والتنور للخبازين.

وحاولت الأصناف إعلاء شأنها، فربط كل صنف حرفته بأحد الأنبياء أو الصحابة أو الصالحين، وجعلت الوصول إلى سوية معينة في الإنتاج أساساً للارتقاء إلى درجة صانع أو أستاذ. واتخذت دوراً في تعيين الأسعار، وخاصة أن الحكومة كانت لا تتدخل عادة في السعر.

وقد تداخلت عوامل عديدة في نشأة الأصناف، منها رابطة المشاركة وضرورة الإشراف الحكومي، ونمو الحياة المدنية، وتطور الصناعة والتجارة والمؤسسات الصيرفية، والارتباك السياسي الذي أوجب عليها الاهتمام بحماية نفسها، والنظرة الإسلامية التي زادت قوة بمرور الأيام، فصبغت كافة نواحي الحياة والمجتمع، وأكدت أهمية المبادئ الخلقية. ولذا يتعذر علينا ربط هذه الأصناف بتنظيمات الحرف قبل الإسلام إلا في موضوع المشاركة في المهنة، وربما في وجود العامل على السوق.

وكان هذا التطور متماثلاً في أرجاء العالم الإسلامي، ولا نستطيع التمييز بين الفاطميين أو العباسيين. ومع أن الدعوة الإسماعيلية ثورية في تأكيدها تحسين وضع الصنائع والفلاحين، إلا أن الفاطميين في السلطة غيرهم في الدعوة، ولا نحس بثورة اجتماعية خاصة في مصر في زمنهم، عكس القرامطة الذين كانوا ثوريين حتى في السلطة، كما هو الحال في جنوب العراق والبحرين، والإشارة الوحيدة التي تردنا عن مساعدة الصنائع كانت لدى قرامطة البحرين.

ولم يكن الصنائع محترمين اجتماعياً، لأن الصنائع كانت في البدء بين أهل الذمة والموالي، ولأنهم يهتمون بالجهل، وبقيت هذه النظرة تلاحقهم. ومع أن كتب الحسبة تجعل قهها منع الغش والتدليس والتطفيف في الكيل وحفظ الآداب

العامة، وبصورة عامة حماية المستهلك، ومع أنها لم تطلب خدمات خاصة من الصناع، إلا أن كثرة الشروط التي نراها في كتب الحسبة تفسح المجال للتدخل في شؤونها الحرفية.

ويبدو أن رابطة المهنة، ووجود الكثيرين من أهل الذمة في الأصناف، ولدت تسامحاً وتعاوناً بين أعضائها في الصنف الواحد، بصرف النظر عن الفوارق الدينية، وخاصة في الأوقات التي تتعرض فيها مصالحها للخطر.

مما مرّ نلاحظ إطار الأصناف ونطاقها، وقد حافظت عليه إلى الفترة الحديثة.

الفصل الثاني

نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام^(*)

(*) نشرت في : مجلة المجمع العلمي العراقي ، السنة ١١ (١٩٦٤).

بحث المستشرقون، وفي طليعتهم فلهاوزن، نظام الضرائب في خراسان، وقد توصل فلهاوزن إلى أنه لم تكن في خراسان إلا ضريبة واحدة، تسمى جزية أو خراجاً، وأنها كانت تؤخذ على رؤوس الأفراد نتيجة اتفاقيات الصلح التي حددت أتاوى ثابتة على كل منطقة، حتى جاء نصر بن سيار، فميز بين الضريبتين، وأعفى المسلمين من الجزية، وفرض الخراج على الأراضي عامة^(١).

وكانت دراسة فلهاوزن أساساً لغيره حتى جاء دينيت، فتوصل إلى أن خراسان كلها كانت عهداً يؤدي أهل كل منطقة إتاوة محدودة، ولم تكن أرضهم أرض خراج. غير أنه من وجهة نظر الفرد بقي نظام الضرائب كما كان في العصر الساساني، إذ كان الفرد يؤدي ضريبة أرض، وضريبة تجارية، وضريبة رأس، أي أن الضرائب بقيت كالسابق، لأن جمعها كان بيد الأمراء والرؤساء المحليين، يجمعونها بالطريقة التي يرونها، ويحتفظون لأنفسهم بما يشاؤون، ولا يعطون للعرب إلا المبالغ المتفق عليها^(٢). وهذا يعني أن نصراً لم يبتدع، بل أعاد التنظيم، وأعاد تحديد المسؤولية في نظام قائم^(٣).

وقد استندت دراسة فلهاوزن ودراسة دينيت إلى كثير من التأويل، وهما على قيمتهما الكبيرة تتركان ثغرات واضحة.

ولنبداً بفرضيات تاريخية أولية، منها أن العرب استندوا إلى نظم الضرائب

(١) يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ راجع الترجمة حسين مؤنس، الألف كتاب؛ ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٢٨٤ و ٤٥٣ - ٤٥٧.

(٢) دانييل دينيت، الجزية والإسلام، ترجمه وقدم له فوزي فهيم جاد الله؛ راجعه إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، ص ١٨٥ - ١٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

السابقة، ولم يحدثوا فيها تغييرات أساسية، ومنها أن الطبري لم يستعمل المصطلحات، كالجزية أو الخراج، اعتباطاً، وإنما استعملها بحسب مدلولاتها الإدارية في المنطقة. وهذه نقطة خطيرة إذا تذكرنا أنها أساس تفسير فلهاوزن والنقطة الرئيسية في مناقشة دينيت.

- ٢ -

إن الإدارة المالية في خراسان في صدر الإسلام ليست واضحة كما ينتظر، لقلة المعلومات من جهة، ولطبيعة الإدارة من جهة ثانية. فقد عقد أمراء المقاطعات والمدن الإيرانية، بين «عظيم» و«مرزبان» و«صاحب»، اتفاقيات مع العرب الفاتحين تعهدوا بموجبها أن يدفعوا ضريبة سنوية مشتركة، تسمى مرة جزية^(٤)، ومرة وظيفة^(٥)، ومرة خراجاً^(٦)، ومرة إتاوة^(٧).

ويبدو لأول وهلة أن الاتفاقيات لا توضح نوع الضرائب التي تأتي منها هذه الضريبة المشتركة، وخاصة أن جلّها لا يحوي إلا إشارات عابرة.

ولأجل أن نفهم نظام الضرائب، يلزمنا مبدئياً توضيح مدلول كلمتي «الجزية» و«الخراج» في هذه الفترة.

لقد وردت كلمة «الجزية» أو «الجزاء» في الطبري في عدد من الاتفاقيات الأولى لتعني ضريبة الرأس، كما هو الحال في الاتفاقيات مع أهل أرمينية، وشهر بزار، والري^(٨)، وقومس^(٩)، وآذربيجان^(١٠).

ويتضح هذا المعنى بجلّاء في نصوص من الصلح مع أهل جرجان وشهر بزار وأرمينية، حيث يعفى من الجزية كل من يقاتل مع المسلمين. جاء في صلح

(٤) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٢٥٤ و ٥٧٠، ج ٥، ص ٨١ - ٨٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٦٩.

(٦) المصدر نفسه، ٥٧١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٨٦.

(٨) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧ م)، ج ٤، ص ٢٥٣.

(٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥٤.

(١٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥٦.

جرجان «على أن عليكم من الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم على كل حال ومن استعنا به منكم فله جزاؤه»^(١١). وورد في الصلح مع شهربزار وأرمينية «أن ينفروا لكل غارة.. على أن توضع الجزاء عمّن أجابه إلى ذلك الحشر، والحشر عوض عن جزائهم»^(١٢).

ويبدو الأمر أكثر تعقيداً في استعمال كلمة «خراج». يقول الطبري في حديثه عن الصلح مع جرجان: «أخذ الخراج من سائر أهلها وكتب بينه وبينهم كتاباً»^(١٣). ثم يورد نص الاتفاق ومنه «على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم ليس على صبي ولا امرأة ولا زمن ولا متعبد متخل ليس في يديه من الدنيا شيء.. ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة»^(١٤). ومن هذا نرى أنه استعمل تعبير «خراج» ليعني به الجزية المشتركة التي فرضت على أهل جرجان.

ولما تقدم مرزبان مرو الروذ بطلب الصلح من المسلمين عرض على الأحنف «على أن أؤدي لكم خراجاً ستين ألف درهم.. ولا تأخذوا من أهل بيتي شيئاً من الخراج». فوافق الأحنف وقال: «على أن تؤدي عن أكرتك وفلاحيك والأرضين ستين ألف درهم إليّ. ولا خراج عليك ولا على أحد من أهل بيتك من ذوي الأرحام»^(١٥).

ومن هذا نرى أنه فرض على مرو «خراج» ستين ألف درهم يدفعها المرزبان عن «أكرته وفلاحيه والأرضين». وقد يعني تعبير «الأرضين» الضريبة على الأرض أو على سكان منطقة مرو. وقد أشار البلاذري إلى المبلغ المصالح عليه مرة^(١٦)، ودلّ على أنه الجزية المشتركة في مكان آخر^(١٧)، إذ يقول: «قالوا: وقدم ماهويه مرزبان مرو على علي ابن أبي طالب في خلافته وهو بالكوفة، فكتب إلى الدهاقين والأساورة والدهشلازية أن يؤدوا إليه الجزية».

(١١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥٤.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥٣.

(١٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥٤.

(١٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥٦.

(١٥) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٨١ - ٨٢.

(١٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٠٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٨.

وترد كلمة «خراج» في أماكن أخرى بمعنى الجزية المشتركة في الاتفاقيات المعقودة مع مناطق خراسان. فقد جاء في الاتفاق مع مرزبان هراة وبوشنج وباذ عيس ما يلي: «وصالحه - أي ابن عامر - عن هراة سهلها وجبلها على أن يؤدي من الجزية ما صالحه عليه، وأن يقسم ذلك على الأرضين عدلاً بينهم، فمن منع ما عليه فلا عهد له ولا ذمة...». ثم يقول البلاذري: «ويقال: صالحه مرزبان... على ألف ألف درهم». وهذا يشعر بأن الوظيفة المفروضة هي جزية مشتركة، وأن تعبير «الأرضين» يعني سكان الأرياف^(١٨).

ونجد تأكيد ذلك في استعمالات تالية لكلمتي «خراج» و«جزية»، ففي الحديث عن تدابير عمر بن عبد العزيز يقول البلاذري: «ووضع عمر الخراج عمن أسلم بخراسان»^(١٩). ولكن الطبري يقول: «وكتب عمر إلى الجراح - عامله على خراسان -: وانظر من صلى قبلك إلى القبلة فضع عنه الجزية»، فسارع الناس إلى الإسلام^(٢٠). وهنا نرى البلاذري يستعمل كلمة «خراج» بمفهوم الاتفاقيات، أي الجزية المشتركة.

ويمكننا أن نجد تأكيد ما ذكرنا من الوقائع. لقد أورد البلاذري مقدار الخراج الذي فرض في الاتفاقيات على مناطق خراسان، وحين نتبين مجموع ما فرض على الطبسين (باب خراسان) ونسا وأبيورد ومرو الروذ ونيسابور وطوس وهراة وبلخ ومرو الشاهجان، نجد أنه يبلغ حوالى سبعة ملايين درهم^(٢١). وهذا مبلغ ضئيل بالنسبة إلى مجموع وارد خراسان، ففي جريدة الرشيد كان هذا الوارد يبلغ ٢٨ مليون درهم وألف نقرة فضة و٤٠٠٠ برذون وألف رأس من الرقيق و٧٠٠٠ ثوب وثلاثمئة رطل إهليلج^(٢٢). ومن الواضح أن هذا الوارد كان بعد تخفيض ضريبة الخراج، وبعد نقص وارد الجزية بانتشار الإسلام، مما يدل على أن مفهوم الخراج أو الوظائف، كما جاء في الاتفاقيات الأولى، هو الجزية المشتركة.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

(٢٠) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٣٤، وأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، باعتناء جان دو غويه، المكتبة الجغرافية؛ ٧ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٩٢)، ج ٢، ص ٤٥.

(٢١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٠٤ - ٤١١.

(٢٢) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

وبهذا المفهوم لكلمة «الخراج»، أي بمعنى الجزية المشتركة، تتضح نصوص الطبري عن الفترة الأموية في خراسان. فحين يقول الطبري: «فإنما خراج خراسان على رؤوس الرجال»^(٢٣) نفهم أن الجزية المشتركة تجبى من الأفراد على رؤوسهم.

ولنتظر الآن إلى وضع الضرائب في خراسان.

- ٣ -

عقدت اتفاقيات الصلح مع الرؤساء المحليين من مرازية ودهاقين، وكلف هؤلاء بجباية الوظائف منذ البدء^(٢٤)، وهي مبالغ محدّدة ثابتة. وقد استمر الدهاقين على الجباية في غالب الأحيان طيلة الفترة الأموية^(٢٥). ويبدو أن بعض الدهاقين حصلوا على إعفاءات لأنفسهم، ولأهل بيتهم، من الجزية المشتركة منذ البدء (كما فعل مرزبان مرو)^(٢٦)، كما أنهم كانوا يراعون مصالحهم عند توزيع الجزية المشتركة. وهذا الوضع يعني أن انتشار الإسلام يقلل موارد الجزية المشتركة، ويعقد مسؤولية الدهاقين في الجباية، ويتعارض مع مصالحهم المادية. لذلك نجدهم يشككون في دخول الناس في الإسلام ويصوّرونه (نفوراً من الجزية) وتهرباً منها^(٢٧)، ويهدّدون بانكسار «الخراج»، ويلجأون في فرض الجزية على من أسلم. لذا كانت الشكاوى تتركز من الدهاقين^(٢٨).

وهنا يجدر بنا أن نتذكر أن الضرائب في خراسان لم تكن قاصرة على الجزية المشتركة، فهناك منذ العصر الساساني ضرائب على الأرض، وأخرى على الصناعات والحرف، وضرائب على التجارة، وذلك غير الآيين والهدايا. ونحن نعرف أن الإدارة العربية اتبعت النظام المالي المحلي^(٢٩). ومع أننا لا نجد عرضاً

(٢٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٨، ص ١٩٦.

(٢٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٠٨.

(٢٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٩٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٨١ - ٨٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٣١، وج ٩، ص ١٩٦.

(٢٨) انظر: موقف (تغشاة) من انتشار الإسلام في منطقة بخارا واتهام المسلمين بأنهم منافقون يثيرون الفتنة، في: غيرلوف فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة نقد وتعليق حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٤)، ص ٥٣ - ٥٤.

(٢٩) Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen: E. Munksgaard, 1944), p. 526.

صريحاً للتقاليد الساسانية في الضرائب، إلا أننا نجد إشارات تشعر بوجودها. فالطبري يذكر هدايا أهل بلخ إلى ابن عمّ الأحنف، في نصّ له دلالتة. قال الطبري: «ثم انصرف - الأحنف - إلى بلخ وقد قبض ابن عمه ما صالحهم عليه، وكان وافق وهو يجيبهم المهرجان، فأهدوا إليه هدايا من آنية الذهب والفضة ودنانير ودراهم ومتاع وثياب. فقال ابن عمّ الأحنف: هذا ما صالحناكم عليه؟ قالوا: لا، ولكن هذا شيء نصنعه في هذا اليوم بمن ولينا ونستعطفه به. قال: وما هذا اليوم؟ قالوا: المهرجان. قال: ما أدري ما هذا، وإني لأكره أن أردّه ولعله من حقي، ولكن أقبضه وأعزله حتى أنظر». ثم استشار الأحنف في ذلك، فرجع الأحنف إلى ابن عامر، فقال هذا: اقبضه يا أبا بحر فهو لك. قال: لا حاجة لي فيه، فأمر ابن عامر أحد رجاله أن يقبضه»^(٣٠).

وهناك إشارات أخرى إلى أخذ الهدايا، مثل الهدايا النفيسة التي قدمت إلى أسد بن عبد الله سنة ١٢٠هـ^(٣١). وهناك إشارات تدل على وجود ضرائب على الأراضي، وعلى أن الإدارة الأموية كانت تشرف عليها، وأنها استعانت بالعمال العرب أحياناً. ذكر الطبري أن سعيد خدينة لما قدم خراسان (١٠١ - ١٠٣هـ) دعا قوماً من الدهاقين، فاستشارهم فيمن يوجّه إلى الكور، فأشاروا إليه بقوم من العرب فولاهم، فشكوا إليه. فقال للناس يوماً: «إني قدمت البلد وليس لي علم بأهله، فاستشرت فأشاروا عليّ بقوم، فسألت عنهم فحمدوا فوليتهم. فأخرج عليكم لما أخبرتموني عن عمالي. فقال عبد الرحمن بن عبد الله القشيري: فإنك شاورت المشركين، فأشاروا عليك بمن لا يخالفهم وبأشباههم، فهذا علمنا فيهم»^(٣٢). وهذا النصّ يدل على وجود عمال من العرب إلى جانب الدهاقين، وعلى أنهم يكلفون بالجباية في الكور. وهذه جباية لا يمكن أن تتعلق بالجزية المشتركة التي هي مسؤولية الدهاقين.

ولدينا ما يدل على أن الإدارة الأموية حاولت أن تعتمد في الجباية أحياناً على عمال يختارهم أهل المنطقة. يقول الطبري: «وكان عمر بن هبيرة (١٠٦هـ)، قال لمسلم بن سعيد حين ولاه خراسان: وعليك بعمال العذر. فقال: وما عمال العذر؟ قال: مرّ أهل كل بلد أن يختاروا لأنفسهم، فإذا اختاروا رجلاً فولّه، فإن

(٣٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، ص ٨٣.

(٣١) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٤٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٦١ - ١٦٢.

كان خيراً كان لك، وإن كان شراً كان لهم دونك وكنت معذوراً»^(٣٣). وهذه وإن كانت محاولة لتجنب الشكوى، إلا أنها تشير إلى جباية الأرض، وإلى أن مسؤوليتها لم تكن بيد الدهاقين.

وتجابهنا أحياناً شكاوى تبين مسؤولية العرب عن أموال الجباية. فقد أخذ مسلم بن سعيد جماعة من أشراف العرب في خراسان بتهمة احتجاز أموال بيت المال، فحذّره البعض من ذلك قائلين: «إن فعلت هذا هؤلاء لم يكن لك بخراسان قرار، لأن هؤلاء الذين تريد أخذهم بهذه الأموال أعيان البلد قرفوا بالباطل». ثم قيل للأمير: «والذين قرفوا هذا المال وجوه أهل خراسان وأهل الولايات والكلف العظام في المغازي، وقبلنا قوم قدموا علينا من كل فج عميق، فجاءوا على الحمرات فولّوا الولايات، فاقتطعوا الأموال، فهي عندهم موفرة جمة»^(٣٤). وهذا يشعر بوضوح بوجود عمال من العرب مسؤولين عن الجباية. وبعد هذا، فإن ما أورده الطبري عن تدابير نصر بن سيار يؤيد وجود ضريبة على الأرض غير الجزية المشتركة أو الوظيفة (أو الخراج بهذا المعنى)، قبل زمنه. يقول الطبري: «ثم صنف (نصر) الخراج حتى وضعه مواضعه، ثم وظّف الوظيفة التي جرى عليها الصلح»^(٣٥). وواضح أن «الخراج» هنا يعني ضريبة الأرض، وأن «الوظيفة» تعني الجزية المشتركة أو «الخراج» في الاتفاقيات.

ونلاحظ هنا أول استعمال للخراج بمفهومه الذي استقرّ عليه في الاصطلاح، أي ضريبة الأرض.

- ٤ -

نخلص من كل هذا إلى أن تنظيم الضرائب في خراسان تضمّن مبدئياً الجزية المشتركة التي فرضت على مقاطعات خراسان بعقود الصلح، وأنها سمّيت «خراجاً» و«وظيفة» و«إتاوة»، وأن أمراء المقاطعات من دهاقين وعظماء كلفوا بجبايتها. وكانت هذه الجزية توزّع على الرؤوس. وبالإضافة إلى ذلك، بقيت الضرائب الأخرى التي كانت زمن الساسانيين، مثل ضريبة الأرض وضرائب

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٨٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٣٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٩٦.

الصناعات، والآيين. وكانت مسؤولية هذه الضرائب على العرب سواء تولاهما عمال منهم أو استعانوا بالسكان المحليين. ومع أن هذه الضرائب كانت مهمة من حيث الوارد، إلا أننا لا نسمع شكوى تذكر عنها، وكل ما نسمعه يتعلق بالجزية المشتركة (الخراج بمفهوم الاتفاقيات)، لأن مجموع ما يؤخذ على المنطقة كان محدوداً لا يتغير بانتشار الإسلام، ولأن الدهاقين تلاعبوا بطرق الجباية ليحفظوا امتيازاتهم وفوائدهم ولئلا يتعرضوا للخسارة المادية.

ويمكننا أن نتفهم التطورات من النصوص القليلة لدينا. ففي عهد معاوية «ضاعف عامله على أهل مرو الخراج»^(٣٦)، أي زاد في الوظيفة التي حددها الصلح، ويذكر عن الأشرس أمير خراسان زمن هشام بن عبد الملك أنه «زاد في وظائف خراسان واستخف بالدهاقين»^(٣٧). وواضح هنا أن استخفافه بالدهاقين دليل على فرض مسؤوليات ثقيلة عليهم، لأن جباية هذا «الخراج» أو الجزية المشتركة كانت مسؤوليتهم. وهذان هما المثالان الوحيدان عن زيادة الوظائف.

ويبدو أن تلاعب الدهاقين بجباية الجزية المشتركة كان في فرض الجزية على الداخلين في الإسلام بحجة الخوف من نقص المبالغ التي حددها اتفاقيات الصلح. وهذا ولد شكوى مستمرة من سوء تصرف الدهاقين. وأول صيحة نسمعها كانت زمن عمر بن عبد العزيز حين جاء وفد من أهل خراسان وكان بينهم مولى، فلما سأله عمر عن الوضع قال: «يا أمير المؤمنين، عشرون ألفاً من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق، ومثلهم قد أسلموا من أهل الذمة يؤخذون بالخراج (أي الجزية)». وقد حاول عمر بن عبد العزيز معالجة هذا الوضع، فكتب إلى الجراح عامله على خراسان: «انظر من صلى قبلك إلى القبلة فضع عنه الجزية»، ودعا إلى الرفق في الجباية، كما أكد المساواة في العطاء. ولما تلاكأ الجراح عزله^(٣٨).

ثم نرى محاولة أخرى في ولاية أشرس بن عبد الله السلمي زمن هشام سنة ١١٠هـ. أراد الأشرس لأسباب سياسية وعسكرية نشر الإسلام في ما وراء النهر، ووعد بإعفاء من يسلم من الجزية. وهذا هو نص الطبري: «ذكر أن أشرس قال في

(٣٦) أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، مراجعة المطهر بن طاهر المقدسي، ج ٦ (باريس: أرنتست لورو، ١٨٩٩)، ج ٦، ص ١.

(٣٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٩٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٣٤، وأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣ (النجف:

المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ج ٣، ص ٤٠.

عمله في خراسان: إيفوني رجلاً له ورع وفضل أوجهه إلى ما وراء النهر فيدعوهم إلى الإسلام. فأشاروا عليه بأبي الصيداء صالح بن طريف مولى بني ضبة. فقال أبو الصيداء: أخرج على شريطة أن من أسلم لم يؤخذ منه الجزية، فإن خراج خراسان على رؤوس الرجال. قال أشرس: نعم. قال أبو الصيداء لأصحابه: فإني أخرج، فإن لم يف العمال أعتمونني عليهم. قالوا: نعم. فشخص إلى سمرقند وعليها الحسن ابن أبي العمرطة الكندي على حربها وخراجها. فدعا أبو الصيداء أهل سمرقند ومن حولها إلى الإسلام على أن ترفع عنهم الجزية. فسارع الناس، فكتب غوزك (الأمير المحلي) إلى أشرس: «إن الخراج قد انكسر». فكتب أشرس إلى أبي العمرطة: إن في الخراج قوة للمسلمين، وقد بلغني أن أهل السغد وأشباههم لم يسلموا رغبة، وإنما دخلوا في الإسلام تعوذاً من الجزية، فانظر من اختتن وأقام الفرائض وحسن إسلامه وقرأ سورة من القرآن، فارفع عنه خواجه. ثم عزل أشرس بن أبي العمرطة عن الخراج وصيره إلى هاني بن هاني، وضم إليه الأشحيد. فقال ابن أبي العمرطة لأبي الصيداء: لست من الخراج الآن في شيء، فدونك هانئاً والأشحيد. فقام أبو الصيداء يمنعهم من أخذ الجزية ممن أسلم. فكتب هانيء: إن الناس قد أسلموا وبنوا المساجد. فجاء دهاقي بخاري إلى أشرس، فقالوا: ممن تأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً. فكتب أشرس إلى هانيء وإلى العمال: خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه منه، فأعادوا الجزية على من أسلم». وقامت ثورة عامة في السغد^(٣٩).

وهنا نرى أن بلاد ما وراء النهر كانت تدفع الخراج أو الجزية المشتركة، وأن دخول الإسلام لم يكن يؤدي بالضرورة إلى إعفاء الشخص من جزية رأسه (أو نصيبه من هذا الخراج)، وأن العمال كان لهم إشراف عام على الجباية. وجاء أشرس فوعد بإعفاء من يسلم من «خواجه» أو جزيته، فدخل الكثيرون في الإسلام. وواضح أن كلمة «خراج» في النص جاءت بمعنيين متوازيين، فهي بالنسبة إلى الفرد جزية رأسه، وهي بالنسبة إلى المنطقة الجزية المشتركة أو الوظيفة. وكان انتشار الإسلام يعني نقص عدد المساهمين في دفع الوظيفة، ولذا رعب الدهاقين من انتشار الإسلام لأنهم يتحملون مسؤولية تقديم كمية الخراج (الجزية المشتركة) دون نقص، وعبروا عن معارضتهم بقولهم لأشرس: «ممن تأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً (أي مسلمين)». وكانت النتيجة أن طلب أخذ الجزية ممن كانت فرضاً عليهم.

(٣٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٩٦ - ١٩٧.

هذا ولا بد من أن نبين أن أسباب موقف أشرس تعود إلى حد ما إلى شكّه في الدوافع لدخول الإسلام، كما أن موقف الأمراء المحليين، مثل غوزك في مقاومة المشروع، يعود إلى طموحهم وأملهم في الانفصال، كما أشار بارتولد وغب^(٤٠).

وقد استمرت الثورة هذه إلى أن جاء نصر بن سيار، فقام بتوضيح نظام الضرائب وبإصلاحه في خراسان. وقد أورد الطبري ذلك وألقى ضوءاً جديداً على نظام الضرائب كله. روى المدائني أن نصراً خطب في مرو فقال: «إلا أن بهرامسيس كان مانح المجوس يمنحهم ويدفع عنهم ويحمل أثقالهم على المسلمين. إلا أن أشبداد بن جريجور كان مانح النصرى. إلا أن عقيبة اليهودي كان مانح اليهود يفعل ذلك. إلا أنه لا يقبل مني إلا توفي الخراج على ما كتب ورفع. وقد استعملت عليكم منصور بن عمر ابن أبي الخرقاء وأمرته بالعدل عليكم، فأيا رجل من المسلمين كان يؤخذ منه جزية من رأسه أو ثقل عليه في خراجه وخفف مثل ذلك عن المشركين فليرفع ذلك إلى منصور بن عمر يحوله عن المسلم إلى المشرك. قال فما كانت الجمعة الثانية حتى أتاه ثلاثون ألف مسلم كانوا يؤدون الجزية عن رؤوسهم، وثمانون ألف رجل من المشركين قد ألغيت عنهم جزيتهم، فحول ذلك عليهم وألقاه عن المسلمين. ثم صنف الخراج حتى وضعه مواضعه. ثم وظف الوظيفة التي جرى عليها الصلح، فكانت مرو يؤخذ منها مئة ألف سوى الخراج أيام بني أمية»^(٤١).

تبدو في النصّ أمور، فهو يشير إلى تلاعب بعض أهل الذمة المكلفين بالجباية. فلو جاز لنا أن نفترض أن بهرامسيس من الدهاقين، وهذا فرض لا أكثر، فإن أشبداد وعقيبة لا يمكن أن يكونا إلا ممثلين للمسيحيين واليهود في منطقة مرو. ويبدو أن هؤلاء الثلاثة مثلاً، أخذوا الجزية من المسلمين وأعفوا منها بعض المشركين من أعوانهم وأنصارهم، بل إنهم ثقلوا على المسلمين في جزيتهم، وخففوا من ذلك عن المشركين في حصتهم من الجزية المشتركة.

وهنا يبدو لي أن عبارة «أو ثقل عليه في خراجه وخفف مثل ذلك عن

(٤٠) دينيت، الجزية والإسلام، ص ١٩ - ٢١؛ Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, James G. Forlong Fund; v. 2 (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. 69, and W. Barthold, in: W Radoff, «Die Act-Turkischen der Mongolen», vol. 2, pp. 24-25,

(٤١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٦٨.

المشركين فليرجع ذلك إلى منصور بن عمر (ممثل الأمير) يحوله عن المسلم إلى المشرك» لا يمكن أن تعني ضريبة الأرض، كما افترض دينيت، لأن وارد الأرض لم يكن محدداً برقم ثابت كالجزية المشتركة، ولا بد من أنه يعني الزيادة في الجزية المفروضة على المسلمين وتخفيف جزية المشركين^(٤٢).

ونرى أن نصراً أوضح أن مقدار الخراج أو الوظيفة محدّد من قبل، وأن هذا يلزم استيفاء على ما كتب من قبل، أي على ما هو عليه من قبل، وأن نصيب مرو كان مئة ألف. ونرى أن ضريبة الأرض غير داخلية في هذه الوظيفة أو المبلغ المحدّد، بل هي فوق ذلك، وأن هذه الضريبة كانت تفرض طيلة الفترة الأموية.

ومن كل هذا نخلص إلى أن نصر بن سيار قام بإصلاح تنظيمي عادل، بأن أعفى المسلمين من الجزية، وأعاد فرضها على المشركين الذين أعفاهم الدهاقين أو الجباة من أهل الذمة لأسباب اجتماعية أو سياسية، كما أنه نظم ضريبة الأرض بأن صتفها وفرضها بشكل عادل على أصحاب الأراضي.

وفي الختام، نوّد أن نوضح أننا لا نسمع بشكاوى إلا من تصرف الدهاقين في فرض الجزية، وإن هذه كانت محدودة. ولذا فلا نرى أساساً لفرضية فان فلوتن أو غيره في أن الدعوة العباسية نجحت نتيجة ثقل الضرائب، بل كان لنجاحها أسباب أهم وأخطر.

(٤٢) انظر: دينيت، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

الفصل الثالث

نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية^(*)

(*) نشرت في : مجلة المجتمع العلمي العراقي ، السنة ٢٠ (١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م).

تناول بعض الباحثين - مثل بيكر وبوليك ولامبتون وكلود كاهين - موضوع الإقطاع، ولكنه ما يزال بحاجة إلى دراسات أوسع.

ويهمنا أن نلاحظ ابتداء بعض النقاط. فدراسة فترة ما أو قطر من الأقطار لا تكفي للوصول إلى نتائج عامة، وخاصة حين لا تقترن الدراسة ببحث الأصول.

واتخاذ الإقطاع الأوروبي في العصر الوسيط أساساً لتحديد الإقطاع الإسلامي قد يفضي إلى الارتباك، ذلك أن الحياة المدنية والتجارة ازدهرت في فترات مع وجود الإقطاع.

ومن طرف آخر، فإن كتب التاريخ تختلف عن كتب الفقه في معالجة الإقطاع، فبينما تتحدث الأولى عن الأوضاع العملية، فإن كتب الفقه تهتمها الفكرة، وهي لذلك توردها بعض الوقائع، ولكنها ترفض البعض الآخر أو تفسره، ومع ذلك ففيها دلالات مهمة.

ثم إن لفظة «الإقطاع» اكتسبت مدلولات مختلفة عبر فترات التاريخ الإسلامي. ولم تكن مفاهيم الإقطاع هذه تعبيراً عن فترات متتالية دائماً، بل كانت متعاصرة أحياناً.

يقول المقرئزي عن مصر: «وقد كان خلفاء بني أمية وخلفاء بني العباس يقطعون الأراضي من أرض مصر للنفر من خواصهم، لا كما هو الحال اليوم، بل يكون مال خراج مصر يصرف منه أعطية الجند وسائر الكلف ويحمل ما يفضل إلى بيت المال، وما أقطع من الأراضي فإنه بيد من أقطعه. وأما منذ كانت أيام السلطان صلاح الدين بن يوسف إلى يومنا هذا، فإن أراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وأمرائه وأجناده»^(١). وهكذا يلخص التحول في الإقطاع بتعميمه على الجند بدل

(١) أبو العباس أحمد بن علي المقرئزي، الخطط المقرئزية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها (القاهرة: بولاق، [د.ت.ل.])، ج ١، ص ٩٧.

العطاء، وبفرضه على مختلف أنواع الأراضي، بما فيها أرض الخراج والملكيات الخاصة، مما أدى إلى بدع أخرى كربط الفلاح بالأرض وإلزامه بفروض جديدة^(٢).

وقد حاول بعض الباحثين تفسير هذا التحول في الإقطاع من مفهومه الإسلامي الأول إلى الإقطاع العسكري، وظهرت وجهتان: الأولى (لوكغارد وبيغولفسكايا) وترى الجذور في الأنظمة المحلية قبل الإسلام، والثانية (بولياك، ولامبتون، وكاهين) وترى أن ضعف الخلافة وقلة المال وازدياد سلطة الجند وشغفهم أدت إلى هذا التحول.

والذي أراه هو أن «الإقطاع» اكتسب بمرور الزمن مفاهيم متعددة، من منح أرض بملكية دائمة أو مدى الحياة أو لفترة محدودة، إلى منح وارد الأرض بدل العطاء، وبعد أن كان الإقطاع من الصوافي والأرض الموات ومن ضياع الخلافة، اتسع إلى الأراضي الخراجية. ولئن أعطيت إقطاعات بدل الرواتب، في حالات محدودة في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة، فإن تحولاً خطيراً حصل في العراق بعد التغلب البويهي، وذلك بمنح الجند إقطاعات بدل العطاء، كما شمل الإقطاع أنواع الأراضي كافة. وهذا هو الإقطاع العسكري الذي اتخذ اتجاهات متعددة، من كونه محدوداً بزمن أو بخدمة، إلى أن صار وراثياً، ثم تطور لدى السلاجقة إلى إقطاع مقابل تهيئة المقطع لعدد من الجند، مع التمتع بسلطات محلية واسعة. ولم يكن ما فعله البويهيون استمراراً لتطور سابق، بل كان تعبيراً عن مفهوم جديد ووجهة جديدة، وكان بداية خط من التحول انتهى بأن يعم الإقطاع العسكري ويبقى النظام السائد من أواسط آسيا إلى مصر.

ومع ذلك، فإن فهم هذا التحول يوجب تتبع التطورات العامة وظهور الملكيات الكبيرة، ثم الظروف التي أدت إلى ظهور الإقطاع العسكري وانتشاره. ومن المناسب أن نلقي نظرة على الجذور السابقة للإسلام، ثم نرى ما حصل في المجتمع الإسلامي.

يرى لوكغارد (Lokkogaard) بذرة الإقطاع في نظرة أهالي الواحات، الذين تحكمهم عوائل أرستقراطية (أوليغاركية) إلى الأرض، ثم نمو هذه البذرة في إطار دولة ثيوقراطية بتأثير النظام الهليني المعروف بـ «Locatio» أو ضمان جباية

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥-٨٦، وأبو العباس أحمد بن علي المقرئزي، إغاثة الأمة يكشف الغمة، قام على نشره محمد مصطفى زيادة وجمال الدين محمد الشيال (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠)، ص ٤٥-٤٧.

الضرائب من جهة، والنظرة الإيرانية إلى أراضي الرعية باعتبارها في الأساس ملك الدولة (أو الملك) من جهة أخرى. وهو يرى ذلك في «الضمان» و«الإلجاء» في الإدارة العباسية من جهة، وفي الإقطاع العسكري على الحدود (الثغور) من جهة أخرى. وهذا يعني - برأيه - أن التوسع في الإقطاع العسكري في ما بعد، لا يدل على تحول في طبيعة الإقطاع، بل يشير إلى ازدياد أهمية الجند ودورهم، وبالتالي نقل الامتياز الذي يتمثل في الإقطاع إليهم^(٣).

أما بيغولفسكايا (Pigulevskaja)، فإنها في دراستها إلى الإقطاع زمن الفرثيين والساسانيين لاحظت أن ظهوره (في القرنين الثالث والرابع للميلاد) «يتميز بنمو المدن وتكاثرها، وهي ظاهرة تلازم مقتضيات الإقطاع الشرقي»^(٤). وتشير بعدئذ إلى الإقطاع الإسلامي لتقول: «إن ظهور الإقطاع زمن الخلافة يعود بلا شك إلى حقيقة وجود نماذج إقطاعية للملكية الأرض قبل الإسلام، وإلى أن استغلال الزراع كان إقطاعياً آنذاك»^(٥).

لنلق الآن نظرة على الأوضاع قبل الإسلام.

لقد رافق قيام الساسانيين ظهور طبقة جديدة من النبلاء هم «الأزادها» وحصل هؤلاء على إقطاعات من الملك لقاء الخدمة العسكرية، وحظوا بتأييده ضد النبلاء القدماء من أشرف القبائل، وصارت القرى أساس إقطاعيات الأزادها وامتيازاتهم وهبطت بالتدريج إلى حالة من العبودية. وساعدت الحركة المزدكية في القرن السادس للميلاد على إضعاف النبلاء القدماء، حتى إذا ما قضى على هذه الحركة، صار التفوق للنبلاء الجدد. وكانت لهؤلاء ضياع وقرى، وأصبحت لهم حقوق السيادة على الفلاحين، حتى إن جباية الضرائب صارت بيد النبلاء الصغار (الدهاقين). وكان الأزادها يجهزون كتائب من الفرسان، ولكن جمهرة المقاتلين معهم كانت من بين الفلاحين. وهبط وضع الفلاحين إلى حالة عبودية، دون أية حماية، وكان عليهم أن يتبعوا سادتهم إلى الحرب مشاة^(٦). وجاء الفتح العربي ليدمر

(٣) Fred Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period, with Special Reference to Circumstances in Iraq* (Copenhagen: Branner and Korch, 1950), pp. 135-136.

(٤) N. Pigulevskaja, *Les Villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide: Contribution à l'histoire sociale de la Basse Antiquité*, pref. de Claude Cahen (Paris: Mouton, 1963), pp. 135-136.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٦) Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhague: E. و. Munksgaard, 1944), p. 86.

هذه الأجهزة العسكرية، بينما بقي الدهاقين في الغالب يتولون جباية الضرائب.

وفي الإمبراطورية البيزنطية، كان للنبلاء إقطاعيات واسعة ولهم امتيازات، إضافة إلى سلطة واسعة اتخذوها لأنفسهم. وحصلت محاولات منذ القرن الرابع للميلاد لإعطاء الأراضي للمجتمعات القروية، ولجعلها مسؤولة بصورة مشتركة عن الضرائب، ولكن هذا لم يوقف النبلاء. ففي القرن الرابع حصل النبلاء على حق الحماية (Autopragia)، وذلك يعني عدم دخول الجباة أراضيهم، ودفعهم الضرائب بصورة مباشرة، وهذا الامتياز مع ظلم الجباة وعسفهم، جعل الملاكين الصغار وأهل القرى يضعون أراضيهم تحت حماية النبلاء، ليتحولوا إلى مزارعين أو فلاحين يرتبطون بالأرض. ولم تغد تشريعات القرن الرابع، ثم القرنين الخامس والسادس للميلاد، ضد الحماية - أو الاحتماء بالنبلاء - في إيقاف هذا الاتجاه. يضاف إلى ذلك أن ضياع الإمبراطورية كادت تنتهي في القرنين السادس والسابع للميلاد عن طريق الإيجار أو الشراء من قبل النبلاء أو الإقطاع إليهم. ومن جهة أخرى، فإن التجارة والحياة المدنية ازدهرت إلى جانب هذا الإقطاع. وكان النبلاء والسادة الإقطاعيون يعيشون في المدن، بينما كانت أراضيهم موزعة في جهات مختلفة^(٧).

- ٢ -

وجاء العرب، فألغوا الامتيازات، وعهدوا إلى العمال بشؤون الضرائب. وغابت الحماية فترة من الزمن لتظهر من جديد في أواسط العصر الأموي بصورة «الإلجاء». ولكن نظرة إلى المجتمع العربي تشير إلى أن الإقطاع أدى إلى ظهور أرستقراطية ملاكة قبل ذلك، وأن الإلجاء كاد يقتصر على الأمراء من البيت المالك.

أما في المجتمعات العربية قبل الإسلام، فيكفي أن نشير إلى حالتين: ظهرت في اليمن ملكيات كبيرة من الضياع والأراضي. فالعوائل الشريفة (وهي كبيرة الحجم عادة) كانت لديها ملكيات إقطاعية أو شبه إقطاعية، وهي تستخدم الفلاحين الأحرار أو العبيد في أراضيها. ومع أن الأراضي كانت تقطع لقبائل أو لعشائر، فإن المنح كان باسم رؤسائها وشيوخها. وكانت لهؤلاء مسؤوليات إدارية تزيد في سلطتهم. ويؤلف عامة الفلاحين الـ «الشعب» وكانوا في حماية الأشراف،

Allan Chester Johnson and Louis C. West, *Byzantine Egypt: Economic Studies*, Princeton (V) University Studies in Papyrology; no. 6 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949), pp. 20, 28-29 and 48, and H. Idris Bell, *Egypt, from Alexander the Great to the Arab Conquest: A Study in the Diffusion and Decay of Hellenism* (Oxford: Clarendon Press, 1948), pp. 119-126.

أو «ذمة» لهم. ويشكل الأشراف الملاكون (أوليغاركية) إقطاعية تحكم مع الملك^(٨).

ويمكننا أن نفترض أن الإسلام ألغى مبدئياً الامتيازات أو الضمانات لهؤلاء الأشراف الإقطاعيين، ولكن الملكيات الكبيرة استمرت كما يظهر. وهذه ناحية جديرة بالدراسة لنعرف أثرها في التطورات التالية.

وفي الجزيرة العربية، كانت هناك أراض واسعة لدى القبائل، هي مراعيها، وتعتبر أراضي مشتركة لها، ولا يجوز التجاوز عليها (الحمى). ولكن هذا حدّه مبدأ إشاعة الماء والكلأ والنار في الإسلام. يضاف إلى ذلك أن حروب الرّدة قلّصت الأحماء إلى حدّ كبير، وكان الاتجاه في الإسلام نحو قبول الحمى لأغراض الدولة فقط^(٩).

وكان للتوسع العربي أثره في البلاد الجديدة. فكانت السياسة ترك الفلاحين والزراع على الأرض. وهناك إشارات قليلة، وخاصة في العراق، تدل على أن فكرة اعتبار الأرض غنيمة كانت مألوفة، وربما وُزعت بعض الأراضي بهذا المفهوم. ولكن اعتبارات عملية، وتوجيه الأمة إلى الجهاد، منعنا الأخذ بهذه الفكرة، فاعتبرت الأراضي ملك الأمة، وتركت بيد أصحابها لقاء دفع الضرائب، وخاصة الخراج، وقبلت القبائل بهذا التوجيه، ولكنها كان لديها مفهومها الخاص، وهو أن وارد الأرض يوزّع على المقاتلة في كل مصر. ولم يتخلّوا عن هذه النظرة، فكان لذلك أثره في نظرهم إلى الأرض والدولة^(١٠).

ومن ناحية ثانية، اعتبرت أراضي الأسر الحاكمة وأراضي النبلاء الذين قتلوا أو هربوا في أثناء الفتوح، وبعض الأراضي العامة صوافٍ لبيت المال، للخليفة أن ينسب استغلالها أو أن يقطع منها^(١١). وهناك الأرض الموات، أو التي تغمرها المياه (كما في البطيحة) وهذه كان يمكن استغلالها بإذن من السلطة منذ أواسط

Jacques Ryckmans, *L'Institution monarchique en Arabie meridionale avant l'Islam* (Ma'in et (A) Saba), bibliotheque du Museon; v. 28 (Louvain: Publications Universitaires, 1951), pp. 178-182.

(٩) انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٥، ص ٣٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٧٢ - ٢٧٣؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ١، ص ٢٠٥٥ و ٢٤٦١ و ٢٣٧٠ - ٢٣٧١، وأبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ٤ ج (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م)، ص ٧٣٨ - ٧٤٤.

القرن الأول الهجري على الأقل^(١٢). وكان منح الأراضي من الصوافي أو الموات أساس نشوء الملكيات الكبيرة خلال القرنين الأولين للهجرة على الأقل.

وكانت الهجرة إلى المدينة، ثم إلى الأمصار أساساً في عضوية الأمة في صدر الإسلام. وقد شجع الخلفاء الأولون القبائل على الهجرة إلى المدن الجديدة والمراكز الأخرى للالتحاق بالقوات المقاتلة، وجعلوا ذلك شرطاً للعطاء^(١٣). وأعطيت القبائل أراضي لتستقر عليها، وروعي في ذلك توفر مراعي للماشية دائمة أو مؤقتة، ولكن لم يؤخذ بفكرة الحمى في هذه الأحوال^(١٤). وأسكن بعض القبائل في المدن الساحلية (روابط)، وأقطعت الأراضي لضمان تموينها واستقرارها^(١٥). ولم تختلف هذه الإقطاعات في الأساس عن إقطاعات القبائل في جهات أخرى مثل ديار ربيعة وديار مضر^(١٦).

وتشير مصادرنا إلى أن أهل المدن (خاصة قریش) كانوا في طليعة من سعى إلى امتلاك الأراضي، وسرعان ما تبعهم أشراف القبائل في ذلك. وكان المصدر الأول إقطاع الأرض من قبل الخلفاء. وقد منحت إقطاعات من قبل الخلفاء الراشدين، ولعل الخليفة الثالث عثمان بن عفان توسع في ذلك أكثر من غيره. ومع أن الإقطاعات الممنوحة كانت متواضعة، إلا أن بعضها كان قرية أو ضيعة كبيرة^(١٧). وإذا لاحظنا توسيع البعض ملكياته بالشراء أدركنا سبب ظهور بعض الملاكين الكبار، مثل طلحة والزبير، مما ولّد بعض التذمر لدى القبائل^(١٨).

(١٢) يقول البلاذري عن زياد بن أبيه: «كان يقطع الرجل القطيعة ويدعه سنتين فإن عمرها وإلا أخذها منه»، انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٥٠٥-٥٠٦، وأبو الفرج قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتحقيق محمد حسين الزبيدي، سلسلة كتب التراث؛ ١١٠ (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١)، ص ٤/ب.

(١٣) انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، التاريخ الكبير، اعتنى بترتيبه وتصحيحه عبد القادر بدران، ٥ ج (دمشق: مطبعة روضة الشام، ١٣٢٩-١٣٣٢هـ/١٩١١-١٩١٣م؟)، ج ١، ص ١٧٥؛ محمد بن حسن الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، إملاء محمد بن أحمد السرخسي؛ تحقيق صلاح الدين المنجد، ٣ ج (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٧-١٩٧١)، ج ١، ص ٩٤-٩٥، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٤١٤.

(١٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٢٨ و٢٤٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٧٥، ٢٠١-٢٠٢، ٣٧٨ و٤٨٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ و٣٤٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٤، ٤٨٠، ٤٨٩-٤٩٠؛ ابن سلام، الأموال، ص ٢٧٨، والطبري،

المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٦.

(١٨) انظر: صالح العلي، «ملكيات الأراضي في الحجاز في القرن الأول الهجري»، العرب، السنة ٣ (١٩٦٩)، ص ٩٦١ وما بعدها؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٥٢-١٩٥٤، وأبو الحسين أحمد بن =

وفي العصر الأموي حصل توسع كبير في منح الإقطاعات. بدأ ذلك في أيام معاوية، حتى إذا كان عهد عبد الملك بن مروان كانت أرض الصوافي في الشام قد أقطعت كلها لقريش ولأشراف القبائل^(١٩). وبعدئذ وبنتيجة الضغط، سمح بشراء الأرض الخراجية، بدأ ذلك في زمن الوليد بن عبد الملك، واستمر إلى نهاية الدولة الأموية، باستثناء فترة عمر بن عبد العزيز القصيرة^(٢٠).

وكان إقطاع الأرض الموات لإحيائها مصدراً مهماً للملكية، وخاصة في السودان، حيث تراوحت الإقطاعات بين ٦٠ جريباً و٨٠٠٠ جريب^(٢١). وهكذا ظهرت في منطقتي الكوفة والبصرة إقطاعات واسعة وملكيات كبيرة قبل نهاية القرن الأول الهجري. وصار حفر الأنهار لري الإقطاعات في سواد البصرة ظاهرة مألوفة^(٢٢). واستخدم الملاكون الرقيق في مزارعهم، وجيء بأعداد وافرة منهم من شرق أفريقيا لاستخدامهم على الأرض، كما يتبين من ثورة الزنج في أيام الحجاج^(٢٣).

وكان بعض الأمراء من أكبر ملاكي عصرهم، مثل مسلمة بن عبد الملك الذي استولى على أراضي واسعة في البطيحة مقابل إنفاق ثلاثة ملايين درهم لإصلاح البثوق في السودان، وحفر لضياعه نهر السييين لريها^(٢٤). وأقطع سليمان ابن عبد الملك يزيد بن المهلب إقطاعاً واسعاً شمل عدداً من الضياع والأنهار^(٢٥). ويمثل خالد القسري أوج هذا الاتجاه، فكان التقدير المعتدل لوارد ضياعه في السودان عشرة ملايين درهم^(٢٦).

ولم يتوقف الاندفاع إلى امتلاك الأرض عند الحصول على إقطاعات أو بالشراء، بل لجأ البعض إلى أساليب أخرى من التجاوز على أراضي الآخرين أو على الصوافي والأرض الموات. فمثلاً كان إقطاع آل أبي بكر ١٠٠ جريب، ولكن

= الزبير، الذخائر والتحف، حققه محمد حميد الله؛ قدم له وراجعاه صلاح الدين المنجد، التراث العربي؛ ١ (الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٥٩)، ص ٢٠٤-٤٠٥.

(١٩) ابن عساکر، التاريخ الكبير، ج ٣، ص ١٨٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨٤-١٨٥.

(٢١) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١، ٥٠٣ و ٥٠٥-٥٠٦، والجريب يعادل ١٥٩٢ متر مربع.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٣-٥٠٤.

(٢٣) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ٦ب-٧أ.

(٢٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥١٧.

(٢٦) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٤٨ب-١٤٩ب.

مساحته بلغت ١٠٠٠ جريب في نهاية العصر الأموي^(٢٧). واستولى ملاكو الكوفة على مساحات واسعة من أرض الصوافي إثر ثورة ابن الأشعث بعد أن أحرقوا ديوان الكوفة عمداً^(٢٨).

ولدينا إشارات إلى الإلجاء من أواسط العصر الأموي، فكان مصدراً آخر لتكوين الملكيات الكبيرة. وقد أخذت به بعض القرى طلباً للحماية أو للتعزز بجاء أمير، كما حصل في آذربيجان وأرمينية وفي السواد. وفعل الملاكون والزراع ذلك أحياناً للتخلص من عسف الجباة أو للتهرب من بعض الضرائب. وكان الزراع يلجئون أراضيهم عادة إلى أمير متنفذ، ولنا في مسلمة بن عبد الملك ومروان بن محمد مثلاً لحيازة ضياع وقرى عن هذا الطريق. وبصورة عامة، كانت ملكية الأراضي تصبح للحمة، بينما يتحول ملاكوها الأصليون إلى مزارعين لديهم^(٢٩).

ومن ناحية أخرى، حافظ بعض الدهاقين على إقطاعياتهم وأراضيهم الواسعة عن طريق الاتفاقيات في أثناء الفتح، كما في إيران، أو بدخولهم الإسلام، كما في العراق، واستمروا يجبون الضرائب^(٣٠). إلا أن انتشار الإسلام أضعف بالتدرج من سلطتهم، كما أن توسع الملكيات بين العرب أنقص أراضيهم أحياناً. لذا عمد بعضهم إلى الإلجاء مع احتفاظهم بملكية أراضيهم، كما في منطقة فارس. ولعل هذه الظروف تفسر سبب قوة الإقطاع في المناطق الواقعة على أطراف إيران، مثل ما وراء النهر وطبرستان، حيث كان تغلغل الإسلام بطيئاً، وحل سلطان العرب متأخراً^(٣١).

وقد ضعف تماسك المجتمعات القروية وكيانها نتيجة شراء الأراضي والإلجاء، وربما نتيجة عسف الجباة. وقد اعتبر الإسلام الفلاحين أحراراً، لهم أن يتركوا الأرض إذا شاؤوا، وصارت الهجرة من الريف إلى المدن ظاهرة مألوفة،

(٢٧) البلاذري، فوج البلدان، ص ٥٠٩، وقارن ب ص ٥١٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٨٠ - ٣٨١.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٧، ٢١٣ و ٤٦٠ - ٤٤١، وقدامة بن جعفر، الخراج وصناعة

الكتابة، ص ٢٤١.

(٣٠) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، س ١، ص ٢٨٩٩، والبلاذري، أنساب الأشراف، ق أ،

ص ٨٨١ و ٨٨٢.

(٣١) Abu Bakr Muhammad Ibn Jafar Narshakhi, *The History of Bukhara*, translated from a Persian abridgement of the Arabic original by Narshakhi; [edited and translated by] Richard N. Frye,

Publication; no.61 (Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1954), pp. 45 and 60-62,

انظر أيضاً: أبو إسحق إبراهيم بن محمد الإصطخري، المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال

الحيني؛ مراجعة محمد شفيق غربال (لقاهرة: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٦١)، ص ١٥٨.

بل واسعة إلى درجة هددت الزراعة - كما في العراق وإلى حد ما مصر - مما جعل بعض الأمراء يفكر بتدابير لمعالجة الوضع^(٣٢).

هذه التطورات أدت إلى أن يصبح أشرف القبائل أرستقراطية ملاكة، وأوجدت فجوة - كبيرة أحياناً - بينهم وبين عامة القبائل، وولدت تذمراً حتى بين العرب من الملكيات الكبيرة. وقد وعد يزيد بن الوليد في خطابه سنة ١٢٦هـ بأن لا يحفر نهراً ولا يمتلك عقاراً^(٣٣).

إن قيام العباسيين لم يضعف الاتجاهات المذكورة بالنسبة إلى الأرض، بل عزّزها. وساعد ازدهار التجارة على توفير رؤوس أموال تمكن من شراء الأرض وتطويرها، وأصبح اقتناء الضياع دليل الشرف والثروة.

وأعطى العباسيون المثل في الأرض، فقد استولوا على ضياع الخلفاء الأمويين وأمرائهم، وأحدثوا ديواناً خاصاً بالضياع السلطانية. ووسعوا هذه الضياع بحفر الأنهار واستصلاح الأراضي وبالشراء والمصادرة. وكانت الضياع السلطانية واسعة وغنية وموزعة في أرجاء بلاد الخلافة^(٣٤).

وكان للإلحاح أثر في تكوين إقطاعيات جديدة، ولدينا بعض الأمثلة. شكّا ملاك إلى المنصور ظلم عامل ووعد أن يدفع ربع الحاصل إن قبل الخليفة بتسجيل الأرض باسمه^(٣٥). وجاء ملاك آخر إلى أبي أيوب المورياني وقال له: «إن ضيعتي في الأهواز، وقد حمل عليّ العمال، فإن رأى الوزير أن يعيرني اسمه... وأحمل إليه كل سنة مئة ألف درهم»^(٣٦). وفي ولاية القاسم بن الرشيد «أجأ أهل زنجان ضياعهم إليه تعزّزاً به ودفعاً لمكروه الصعاليك وظلم العمال عنهم. وكتبوا له عليها العشرية وصاروا مزارعين له، وهي اليوم من الضياع». وهنا نلاحظ رغبة الزراع في الحماية لدفع أذى الصعاليك وظلم العمال، ولذا وقّعوا عقود بيع الأرض للقاسم،

(٣٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١١١ - ب، و ٧١.

(٣٣) الطبري، المصدر نفسه، س ٢، ص ١٨٣٤ - ١٨٣٥.

(٣٤) عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٢٧٣، وقد صدرت نسخة من هذا الكتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٦ ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣.

(٣٥) أبو علي الحسن بن علي التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، باعتناء مرغليوث (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣١)، ج ٨، ص ٧٦.

(٣٦) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ١١٨.

وصاروا مزارعين عنده. وجاء زراع قاقزان وألجأوا أراضيهم إلى القاسم «على أن يجعلوا له عشراً ثانياً، سوى عشر بيت المال، فصارت أيضاً في الضياع»^(٣٧).

وجاء أهالي الشعيبية على الفرات وعرضوا على علي بن الرشيد أن يكونوا مزارعين له في أراضيهم إذا خففت المقاسمة، فجعلت عشرية واتفق على تخصيص حصّة له^(٣٨). وفي زمن المأمون جاء أهل المفازة في الجبل وناشدوه برضا جميع أهلها «أن يعطوه رقبته ويكنون مزارعين له فيها على أن يعزوا ويمنعوا من الصعاليك وغيرهم، فقبلها وأمر بتقويتهم ومعونتهم على عمارتها ومصلحتها، فصارت من ضياع الخلافة»^(٣٩). وهكذا حوّل الإلجاء أراضي وضياعاً كثيرة إلى ضياع سلطانية خاصة. والإشارات لدينا كثيرة إلى ظلم العمال وابتزازهم أموال الزّراع والفلاحين في العصر العباسي^(٤٠). وهذا الوضع، مع التطورات الاقتصادية، ساعد على نمو الإقطاع. وهكذا فقد بلغ وارد الإقطاعات (وهي عشرية) في السواد في أواخر القرن الثاني للهجرة أربعة ملايين درهم، بينما بلغ وارد صدقات البصرة في سنة ٣٠٤ هـ ستة ملايين درهم^(٤١).

- ٣ -

ويذكر المقدسي أن أكثر الضياع (في فارس) مقطّعة^(٤٢). وبقي بعض النبلاء الإيرانيين يحتفظون بأراضيهم، لقاء دفع مبلغ محدّد^(٤٣)، إلا أن عددهم هبط، في حين توسعت أملاك العرب. وهكذا ظهرت فئة قوية من الإقطاعيين والملاكين الكبار بين العرب، وهم عادة يعيشون في المدن. إن تأييد الفلاحين الثورات التي تنادي بالعدالة وتتنجّه ضد الملاكين، في القرنين الثالث والرابع للهجرة، يجلب

(٣٧) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٥٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(٤٠) الدوري، العصر العباسي الأول، ص ٢٦٣ وما بعدها.

(٤١) قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ٢٣٩؛ أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، كتاب المسالك والممالك، باعتناء ميخائيل جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (لندن: مطبعة بريل، ١٩٦٧)، ص ٥٩، ويعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ٦٨.

(٤٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، حققه ميخائيل جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٣ (لندن: [مطبعة بريل]، ١٩٧٦)، ص ٤٢١.

(٤٣) فاسيلي فلاديمير ويج بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر؛ قدم له عبد الوهاب عزام، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢)، ص ٦٤ - ٦٥.

الانتباه من حيث العمق والشمول^(٤٤). وقد كشفت ثورة الزنج (٢٥٥ - ٢٧٠هـ) عن نطاق الإقطاع في منطقة البصرة، وعن مدى استغلال الرقيق على الأرض، كما دلت على دور التجارة في تهيئة الرأسمال وفي جلب الرقيق. وعلى رغم طبيعتها المحدودة، فإن ثورة الزنج لقيت تأييداً من كثير من القرى المجاورة، مما يظهر تدهور أوضاع مجتمعات القرى وسيطرة سادة الإقطاع^(٤٥). ووجدت الحركة القرمطية (أواخر القرن الثالث الهجري) تجاوباً كبيراً من الفلاحين في السواد خاصة. وكانت كلمات الداعي الأول إلى الكوفة معبرة، إذ قال: «أمرت أن أروي هذه القرية وأغني أهلها وأن أنقذهم وأضع بيدهم ثروة أسيادهم»^(٤٦). وكان الإقطاعيون وأصحاب الضياع أول من استنجد بالحكومة ضد فعاليات الدعاة. وحين قمعت الثورة في السواد جنح العامل إلى الاعتدال «خوفاً على السواد أن يجرب إذ كانوا - أي الثوار - فلاحيه وعماله»^(٤٧).

وفي القرن الثالث الهجري، اعتمد العباسيون على المرتزقة من الجند التركي، فأدى ذلك إلى ضعضة سلطانهم، وأكد الحركات الانفصالية والثورات الاجتماعية. وفي نهاية الربع الأول للقرن الرابع الهجري صارت للجند، برئاسة أمير الأمراء، السيطرة الكلية في خلافة مجزأة سياسياً ومرتبكة مالياً. ولم تمض عشر سنوات حتى استولى البويهيون على العراق، واتخذوا خط الإقطاع العسكري على نطاق واسع^(٤٨).

ومن المناسب الإشارة إلى الآراء في بداية الإقطاع العسكري. ينسب بولياك (Poliak) أصول الإقطاع العسكري إلى المؤثرات التركية المغولية، ويرى أنه بدأ في دولة محمود الغزنوي، ثم انتقل إلى السلاجقة^(٤٩). ولكن بوزورث (Bosworth) يبين أن الغزنويين الأوائل دفعوا أعطيات الجند بالنقد، وأن الإقطاع ظهر لديهم بعد

(٤٤) لما ثار المازيار في جرجان ٢٢٤هـ، «أمر أكره الضياع الوثوب بأرباب الضياع وانتهاب أموالهم»، الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١٢٦٩ و ١٢٧٧ - ١٢٧٩، وهو يعرف أن جل الملاكين من العرب، انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٢، مادة مازيار، ص ٤٣٦.

(٤٥) عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة (بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر المحدودة، ١٩٤٥)، ص ٥٧ وما بعدها.

(٤٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٨ - ١٩٣٩ م)، ج ٥، ص ١١٣.

(٤٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٢٠٢.

(٤٨) الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ص ١٢ وما بعدها.

(٤٩) A. N. Poliak, «La Feodalite islamique», *Revue des études islamiques*, vol. 10 (1936), p. 247.

السلطان مسعود، ثم أشار إلى تخمين كوبرلي بأن الغزنويين ربما اقتبسوا ذلك من السلاجقة^(٥٠). وترى لامبتون (Lambton) أصول هذا الإقطاع في القرن الرابع الهجري، نتيجة الحاجة إلى المال في وضع شهد تبدلات اقتصادية، ومن جذور موجودة مثل الإيجار والضمان^(٥١). أما كلود كاهين (Cl. Cahen)، فيرى جذور الإقطاع العسكري قبل البويهيين، ويرى أن خطهم يمثل أوج تطور بدأ يتفوق العسكريين قبل قرن.

والذي أراه هو أن خط البويهيين هو بداية مرحلة الإقطاع العسكري، وأن السلاجقة أتموا ما بدأه البويهيون. ويبدو لي أن البويهيين انطلقوا من نظرة قبلية تعتبر الأرض المفتوحة غنيمة بحق الغزو، وأهملوا المفهوم الإسلامي بالنسبة إلى الأرض. وهذه هي نقطة التحول المهمة في الإقطاع.

حين ننظر إلى الوضع في مطلع القرن الرابع الهجري، نلاحظ أن إقطاع الأرض يعني منحها بملكية تامة بما في ذلك حق توريثها، وكانت الإقطاعات عادة من هذا النوع^(٥٢). وهناك إقطاعات تمنح بملكية مؤقتة، للخليفة أن ينقضها متى أراد، وتسمى مجموعة الإقطاعات من هذا الصنف «مسترجعات»^(٥٣). وتوجد إشارات إلى أراض تقطع مقابل إيجار، وهذا يقرب من المقاسمة، وهي محدودة^(٥٤). ولدينا إشارات أخرى إلى إقطاعات لقادة وأمراء مثل بغا، ووصيف، ومحمد بن عبد الله بن طاهر، وبجكم، ولكنها لا تختلف عن غيرها في الأساس^(٥٥). وكان إقطاع الوزراء محل الراتب أو لإتمام المخصصات أمراً مألوفاً في أواخر القرن

Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 944-1040*, History, Philosophy, and Economic; 17 (New York: Aldine, [1963]), pp. 124-126.

W.B. Fisher, *The Cambridge History of Iran*, 8 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 5: *The Saljuq and Mongol Periods*, p. 203.

ومقاله في الكتاب التذكاري المقدم للأستاذ غب.

(٥٢) انظر: ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٥، ص ١٣٦ و ٣٧٤، وإبراهيم بن هلال الصائبي، رسائل الصائبي والشريف الرضي، التراث العربي؛ ٦ (الكويت: مطبعة الحكومة، [١٩٦٠])، ص ٢٥٧.

(٥٣) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، تحرير ميخائيل دو غوييه (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٩٧)، ص ١٤٥.

(٥٤) أبو العباس أحمد بن علي الفلقشندي، صبح الأعشى في كتابه الانشا، ١٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣-١٩١٩)، ج ٣، ص ١١٥-١١٧، ومحمد بن الحسن أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي (القاهرة: البابي، ١٩٣٨)، ص ١٨٩.

(٥٥) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١٥٣٥، ١٤٥٢، ١٧٦٩ و ١٥٢٤، ومحمد بن عبد الملك الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، تحقيق ألبرت يوسف كنعان (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩)، ص ١٣٠-١٣١.

الثالث، ويمكن الإشارة إلى حالات أخرى قليلة من هذا القبيل^(٥٦).

وهناك تطبيقات إدارية أخرى، فهناك قادة جمعت لهم الإمارة والخراج. وفي بعض المناطق الاستراتيجية على الأطراف قد يعطي الأمير منطقة (بالمقاطعة)، فيدفع لبيت المال مبلغاً محدداً وتطلق يده. كما أن قائداً قد يعطى إقطاعاً، فيفيد من وارده لدفع رواتب الجند، كما حصل مع مؤنس^(٥٧).

وهناك حالات خاصة، فقد يعطى الشخص إقطاعاً معفياً من الضريبة (مثل ابن الفرات) أو أن تخفض الضريبة عن إقطاعه (إيغار)، فيدفع الشخص الضريبة عن إقطاعه مباشرة دون أن يدخله الجباة^(٥٨).

وكانت الأرض الموات، وأحياناً الضياع السلطانية، مصدر الإقطاعات، وقد تقطع أرض خراجية، خاصة حين يتوفى صاحبها دون وارث. ولا يخفى أن مبدأ اعتبار الأرض الخراجية فيئاً للمسلمين (وقفاً)، واعتبار الخراج إيجاراً لها، أصبح مبدأ أساسياً، كما قال الوزير علي بن عيسى^(٥٩).

ومن ناحية ثانية، حصل تطور في نظام الضرائب. فمنذ أواخر القرن الثالث الهجري كانت المناطق حتى في السواد تعطى بالضمان. وقد حصل هذا بعد فترة الاضطراب التي رافقت تحكّم الجند التركي في محاولة لتهيئة الأموال في وقت مناسب لبيت المال. ويتولى الضامن جباية الضرائب بمساعدة السلطة أو بدون ذلك، ولكن حساباته كانت تخضع لتدقيق الحكومة^(٦٠). ويمكن أن يكون الضامن تاجراً أو موظفاً وحتى أحد القواد. ومنع الضمان على القادة والوزراء في مطلع القرن الرابع بعد ضمان الوزير حامد بن العباس للسواد وما سببه ذلك من ارتفاع في أسعار

(٥٦) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم، اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. أمدروز، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٥، ص ١٣٣؛ الصابني، رسائل الصابي والشريف الرضي، ص ٢٣، وأبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة: البابي، ١٩٥٨)، ص ٢٩ و٣١-٣٧، وأبو علي المحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢ (القاهرة: محمود رياض، ١٩٠٣-١٩٠٤)، ج ١، ص ١٣٧.

(٥٧) انظر: ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٩.

(٥٨) انظر: القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الانشا، ج ١٣، ص ١٢٣-١٣١ و١٣٩-١٤٣، والصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٣٦-٣٧، ص ١٠٤.

(٥٩) الصابي، المصدر نفسه، ص ٣٣٨-٣٣٩.

(٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٩ وما بعدها، وكذلك طبعة القاهرة، ص ١٤-١٥ و٣٧-٣٨، ويكون الضامن مسؤولاً عادة عن نظام الري، ص ٤٠، ٥١ و٤٥.

الخبوب^(٦١). ومع ذلك، فإن قائداً مثل بجكم أعطي ضمان الأهواز سنة ٣٢٥هـ/ ٩٣٦م، وكان أقوى من أن يشرف عليه المركز^(٦٢). وكان الضمان عادة وقتياً ومحدداً، ولا يعطى صاحبه حقاً خاصة على الناس، ولكنه ساهم في التدهور الاقتصادي.

وقد واجه بيت المال أزمة في مطلع القرن الرابع، وحاولت الخلافة أن تعالج الأزمة ببيع الضياع السلطانية (بيع منها بـ ٢,٥ ملايين دينار) وبالقروض المحدودة من التجارة، وإنشاء مصرف رسمي مركزي يسلف الخلافة عند الضرورة، وبتنظيم أدق للميزانية والحسابات، ولكنها لم تذهب إلى منح إقطاعات لدفع رواتب الموظفين والجند^(٦٣).

- ٤ -

هذه هي الأوضاع حين دخل البويهيون بغداد سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م، وقبل أن ينتهي العام بدأ معز الدولة بتطبيق سياسة الإقطاع العسكري بعد ضجيج الجند من الديلم ومطالبتهم بالعطاء^(٦٤). أعطى معز الدولة الإقطاعات لقادته وخاصته وللجند بدل العطاء. وكانت هذه الإقطاعات من الضياع المصادرة (ضياع الخلافة وضياع ابن شيرزاد وضياع المستترين)، وكذلك من أرض الخراج. وشملت هذه الإقطاعات جلّ أرض السواد (منطقة الكوفة). وأعطى معز الدولة إقطاعات لوزرائه وكبار موظفيه. وأما القليل الباقي فأعطى بالضمان لأكابر القواد والجند، ولبعض المدنيين^(٦٥). ثم توسع معز الدولة في إقطاع جنده الأتراك^(٦٦)، وعهد لوجه الديلم ببعض المناطق، فاعتبروها طعمة^(٦٧).

(٦١) القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ٨٤ - ٨٥، وابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٥، ص ٧٤ - ٧٥. يقول أحدهم: «سمعت أبا الحسن ابن الفرات يقول لكاتب نُجج، وقد سأله تضمين الصدقات بفارس: إنما يرغب في عقد الضمان على تاجر مليّ، أو عامل وفّيّ، أو تانيء غنيّ، فأما أصحاب الحروب فعقد الضمان عليهم ومطالبتهم بالخروج من أموالها تستدعي منهم العصيان، وخلع طاعة السلطان»، انظر: الصابي، المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٦٢) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٧٤.

(٦٣) عبد العزيز الدوري، دراسات في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٢٧.

(٦٤) انظر: الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/ [١٨٨٥م])، ج ٨، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٦٥) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٦، ص ٩٦ و ٩٨.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٩٩.

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٩٨.

وفي فترة تالية أحال الجند التركي على وارد بعض المناطق (واسط، البصرة، الأهواز)، فانقطع الوارد منها لأن الأتراك استهانوا بالعمال وضيّقوا عليهم وتفاهموا مع الديلم «فكسروا على السلطان حقوقه». ووسع الجند إقطاعاتهم، وامتلكوا الأراضي عن طريق الإلجاء أو نتيجة هرب الملاكين من الجور^(٦٨).

وهكذا نرى أن جلّ الأراضي في السواد أقطع للجند، وزاد الإقطاع العسكري وتوسع بمرور الزمن ليشمل بقية المناطق البويهية.

فقد سار أخلاف معز الدولة على خطته حتى صارت الأنواع الأخرى من الإقطاع قليلة الأهمية. وتوسع الإقطاع العسكري وانتشر على حساب ضياع الخلافة والصوافي والأملاك الخاصة وأرض الخراج، بل إن عضد الدولة أقطع أراضي الوقف للجند^(٦٩).

إن هذه السياسة بخطورتها وشمولها تمثل خطوة جديدة. أما أن تواجه الخزينة أزمة مالية، فهذا ليس بجديد، خاصة إذا تذكّرنا أن إيران والعراق معاً أصبحتا تحت السيادة البويهية، مما يخفف المشكلة. كما أن مطالبة الجند بالعطاء ليست ظاهرة جديدة. لذا، فإننا لا نرى في الظاهرتين تفسيراً للخطة الجديدة. إننا نجد التفسير في ماضي البويهيين وسويتهم الحضارية. لقد جاؤوا من بلاد الديلم حيث يسود نوع قبلي من الإقطاع، وحيث رئيس العائلة الكبيرة (كتخدا) هو السيد الإقطاعي^(٧٠). وكانت الدولة في نظرهم مسؤولية عائلية، وهذا واضح في تاريخهم الأول^(٧١). وبهذا المفهوم الإقطاعي، فإن توزيع الأراضي التي غلبوا عليها عن طريق الإقطاع هو سبيل المشاركة في ثمرات الغزو. ولنتذكر أن الجند من الديلم، لا المرتزقة الأتراك، هم الذين بدأوا الهياج الذي أدى بمعز الدولة إلى سياسته الإقطاعية.

هذه الإقطاعات العسكرية لم تكن من حيث المبدأ وراثية، بل ولم تكن بالضرورة مدى الحياة، وبإمكان الأمير البويهي إلغاء الإقطاع إذا

(٦٨) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٦٩) تقي الدين أحمد بن الحسين أبو شجاع الأصفهاني، متن الغاية على مذهب الإمام الشافعي (أو مختصر أبي شجاع)، ص ٧٢ - ٧٣؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٤٢ - ٢٤٣، والصاي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٢٤٧، ٣٢٧ - ٣٢٨ و ٣٦٢.

(٧٠) انظر: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie Orientalischer volker*، تحقيق إدوارد ساخو (ليبرك: [د. ن.])، ١٨٧٨، ص ٢٢٤، و V. Minorsky, *La Domination des dailamites* (Paris: [s. n.], 1932).

(٧١) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٢، ص ١١٣، ٢٣٤ و ٣٤٩ - ٣٥١.

أراد^(٧٢). والمفروض أن هذه الإقطاعات أعطيت محل العطاء، وأن المقطع مسؤول عن دفع مبلغ للخرينة، بالنقد أو بالنوع، وأنه مسؤول عن منشآت الري، ويفترض بعد ذلك أن يمارس موظفو الإمارة أعمالهم^(٧٣). أما الواقع فهو أن الجند عملوا على أن لا يدفعوا شيئاً، وحاولوا الحصول على أقصى ما يمكن من إقطاعاتهم، وحين وجد البعض إقطاعاتهم غير مربحة كما يريدون، تركوها وطالبوا بإقطاعات أفضل. وهكذا تصرفوا وكأن الإقطاعات ملك لهم. ولم يقيموا في إقطاعاتهم، بل تركوا لوكلائهم إدارتها وجمع الضرائب بعسف متزايد^(٧٤).

وصارت الإقطاعات العسكرية من اختصاص «ديوان الجيش»، فهو يتولى تحديد عبء كل إقطاع وخصائصه، ويتولى إعادة توزيع الإقطاعات حين تصبح خالية، إضافة إلى احتمالات إدارية أخرى. وهكذا كانت هناك صلة بين تقدير الضرائب وتهيئة الجند. ولا ننسى أن الدولة لم تعترف بواقع المقطعين، وكانت تحاول أحياناً الحد من نفوذهم^(٧٥).

ويلاحظ أن القائد الذي يعطي إقطاعاً غير مسؤول عن عطاء جنده، بل كان هؤلاء يأخذون إقطاعات أو عطاء من الدولة. ولم تكن لأصحاب الإقطاع أية سلطات قانونية على السكان، ولكنهم في الواقع فرضوا سلطتهم تجاوزاً. وباستثناء فترة قصيرة من التحديد (زمن عضد الدولة)^(٧٦)، فإن الإقطاع العسكري اتسع ليشمل حتى الريف حول بغداد^(٧٧)، وفرض على أصناف الأراضي المختلفة، وبمرور الزمن هرب بعض الملاكين، أو تخلوا عن أراضيهم لأصحاب الإقطاع ليصبحوا مزارعين أو فلاحين عندهم^(٧٨). يضاف إلى ذلك انتشار نظام الإلجاء إلى السادة الجدد ليتخلص الملاكون من الظلم والتجاوز. فالجند الأتراك في واسط والأهواز والبصرة لم يكتفوا بما خصص لهم من وارد الإقطاعات، بل إنهم، كما

(٧٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧؛ الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٤٦٨، وأبو شجاع الأصفهاني، متن الغاية على مذهب الإمام الشافعي (أو مختصر أبي شجاع)، ص ١٣٧ و ٢٤٥.

(٧٣) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٩٨ - ٩٩.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٩٧ - ٩٩، وأبو شجاع الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٤٧ - ٥٠.

(٧٥) أبو شجاع الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ١٦٥ و ٢٩٤ - ٢٩٥، والصابي، الوزراء أو تحفة

الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٤٦٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٧ - ٥٠.

(٧٧) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٦٠.

(٧٨) يقول مسكويه: «وأنت الجوائح على التناء، ورقت أحوالهم، فمن بين هارب جالٍ، وبين مظلوم

صابر لا ينصف، وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن من شره»، انظر: ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٦، ص ٩٧ - ٨٩.

يقول مسكويه، «تجاوزوا إلى الدخول في التلاجؤ، فملكوا البلاد واستطالوا على العمال». ويضيف: «فاقتنوا الأملاك وحاموا على قوم على سبيل التلاجؤ فغللبوا على حقوق بيت المال»، وهكذا أصبحت مساحات كبيرة من الأراضي والضياح ملك الجند. وينهي مسكويه وصفه لوضع المقطعين العسكريين زمن معز الدولة بقوله: «فملكوا البلاد... واستعبدوا الناس»^(٧٩). أما المجتمعات القروية فقد تدهورت، إذ حرم أهل القرى من كل حماية وأصبحوا في حالة تشبه العبودية.

ويلاحظ أن الأساس في هذا الإقطاع هو أنه يعطى بدل العطاء، مقابل خدمة المقطع العسكرية. ولكنه لا يعني تنظيمًا للسلطة كما في الغرب الوسيط. ولم يكن هناك تفكير بأن يهيئ المقطع جنوداً، كما أن ظروف الإقطاع ونظرة الجند لم تؤد إلى استغلال الأرض أو الاستقرار عليها، بل أدت إلى الابتزاز والإفقار.

لقد واجه البويهيون في العراق تقاليد إدارية إسلامية متأصلة، فكان خطهم في الإقطاع العسكري ينافي المفهوم الإسلامي، وخاصة حين شمل كل أنواع الأراضي. ولذا لم يعترف بهذا الواقع، ومن هنا نفهم آراء الماوردي في إقطاع الاستغلال ومحاولته وضع حدود للاتجاه البويهي^(٨٠). كما حاول الأمراء البويهيون إعادة إشراف المركز، وجمع الضرائب، ولكنهم فشلوا، باستثناء عضد الدولة^(٨١). فلما جاء السلاجقة بلغ الإقطاع العسكري شكله المتكامل، وأصبح السياسة الرسمية في الناحية النظرية، كما هو في الواقع.

منح السلاجقة الإقطاع للجند بدل العطاء. وتتناسب سعة الإقطاع وعدد المقاتلة الذين يقدمهم المقطع. ومع أن حقوق أصحاب الإقطاع محدودة نظرياً بقضايا الوارد، إلا أنهم سرعان ما اتخذوا لأنفسهم حقوق سيادة على الفلاح والزراع، ففرضوا رسوماً جديدة، وفرضوا السخرة على الفلاحين، ووضعوا القيود التي تحد من حركتهم. وفي الفترة السلجوقية المتأخرة اعترفت الدولة بهذه التطورات، إذ أصبح الإقطاع إقطاع الأرض لا الوارد، وأصبح وراثياً مع سلطة شاملة على الزراع، وذلك مقابل تهيئة الجند^(٨٢).

(٧٩) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٨٠) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٨١) أبو شجاع الأصفهاني، متن الغاية على مذهب الإمام الشافعي (أو مختصر أبي شجاع)، ص ٤٧ - ٥٠.

(٨٢) Ann K.S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration* (London: I.B. Tauris, 1991), pp. 4-5, 17, 53-69 and 73, and Fisher, *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, p. 203.

إن نظرة السلاجقة القبلية، التي تستند إلى الملكية المشتركة للأرض، وتراث البويهيين في الإقطاع العسكري، أدبا إلى هذا التطور. ثم إن نظرة الدولة السلجوقية - كما عرضها نظام الملك - بأن الأرض (وأهلها) تعود إلى السلطان، أكسبت الإقطاع العسكري أساساً نظرياً^(٨٣).

وهكذا نرى أن البويهيين - بجذورهم القبلية الإقطاعية - بدأوا خط الإقطاع العسكري، وجاء السلاجقة بمفهومهم القبلي، مع توجيه نظام الملك، فنشروا الإقطاع العسكري وحددوا مفهومه. وهذا النظام تركّز لدى الزنكيين والأيوبيين الذين نقلوه إلى الشام ومصر^(٨٤).

- ٥ -

إن التحول الذي حصل في مفهوم الإقطاع وواقعه يجد أثره في كتب تتناول النظم من ناحية فقهية أو اصطلاحية. ولن نتناول ما أورده أبو يوسف، ويحيى بن آدم في كتابيهما عن «الخراج»، أو أبو عبيد في «الأموال»، لأنهم كتبوا في فترة مبكرة نسبياً. ولكننا نبدأ بقدامة بن جعفر الذي توفي قبيل سنة ٣٢٠هـ/٩٣٢م.

يعرّف قدامة الإقطاع بقوله: «هو أن يدفع الأئمة إلى من يرون أن يدفعوا إليه شيئاً مما ذكرناه (من الأراضي)، ويملك المدفوع ذلك إليه رقبته بحق الإقطاع، ويجب عليه فيه العشر». وهو يحدّد مجال الإقطاع بالصوافي، وبما كان خالصاً للخلفاء «من الضياع التي ورثوها وملكوها بوجه من وجوه الملك»، وبالأرض الموات، وما يجري مجراها مثل الأرض التي يغلب عليها الغياض والآجام، وكذلك الأرض التي يركبها الماء ويقيم فيها حتى تحول بين الناس وازدراعها والانتفاع بها كالبطايح.. وكلها يحتاج إلى جهد ونفقة لإحيائها^(٨٥). وواضح أن قدامة يعطي هنا المفاهيم الفقهية في تحديد الإقطاع^(٨٦). ولكن قدامة

(٨٣) كانت في الإمارة السامانية بقايا من الإقطاع القديم للنبل، ولكن لم يكن لها أثر في التطورات المذكورة. ويرى نظام الملك - ولرأيه هذا دلالة - أن الملوك السابقين، أي السامانيين والغزنويين، لم يدفعوا أعطيات موظفيهم وجندهم بصورة إقطاعات، بل دفعوا لهم النقود والأرزاق والملابس، انظر: C. E. Bosworth, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (JESHO), vol. 12 (1969), p. 124.

(٨٤) المقرئزي، الخطط المقرئزية السماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها، ج ١، ص ٩٧.

(٨٥) قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ورقة ٨٥ ب.

(٨٦) المصدر نفسه، ورقة ٨٤ ب - ٨٥ أ.

يذهب أبعد من هذا التحديد، ويقرن الإقطاع بنماذج أخرى من الملكية. فيذكر «الطعمة» ويوضحها قائلاً: «والطعمة هي أن يدفع الإمام إلى الرجل الضيعة يستغلها مدى حياته، حتى إذا مات ارتجعت بعده». ويبيّن الفرق بينها وبين الإقطاع بقوله: «إن الإقطاع يكون لعقبه من بعده، والطعمة ترتجع منهم»^(٨٧). ثم يذكر «الإيغار» ويحدد مفهومه فيقول: «والإيغار أن تحمي الضيعة من أن يدخلها أحد من العمال وأسبابهم بما يأمر الإمام به من وضع شيء عليها يؤدي في السنة»^(٨٨). أي أنها ضياع ممتازة تعامل بصورة استثنائية من حيث حمايتها من العمال، وربما تخفيض الضريبة الاعتيادية.

وحين ننظر إلى «مفاتيح العلوم» للخوارزمي (٣٨٧هـ/٩٩٧م)، وهو من أواسط العصر البويهي، نرى بعض التحول. فهو يعرف الإقطاع قائلاً: «أن يقطع السلطان رجلاً أرضاً فتصير له رقبته». ولكنه لا يحدد صنف الأرض ولا نوع التزام المقطع من حيث الضريبة. ثم يعرف «الطعمة» بقوله: «هي أن تدفع الضيعة إلى رجل ليعمرها ويؤدي عشرها، وتكون له مدة حياته، فإذا مات ارتجعت من ورثته». ويفهم من هذا ضمناً أن الضيعة قد تكون متروكة أو مهملة أو لا تكون، فتعطى لقاء العشر. ويأتي إلى الإيغار فيعرفه: «هو الحماية، وذلك أن تحمي الضيعة أو القرية، فلا يدخلها عامل ويوضع عليها شيء يؤدي في السنة لبيت المال في الحضرة أو في بعض النواحي». والجديد هنا أن الإيغار يمكن أن يكون لقرية بكاملها، لا لضيعة فقط، ولهذا دلالة بالنسبة إلى الإقطاع البويهي. ثم يشير الخوارزمي إلى الحالات التي تخفّض فيها الضريبة تحت اسم «التسويغ» و«الخطيطة» و«التركة» بقوله: «أن يسوغ الرجل شيئاً من خراجه في السنة، وكذا الخطيطة أو التركة»^(٨٩). ومن هذا يتبين أن الخوارزمي إنما يعبر عن تطورات جديدة في مفهوم الإقطاع، وفي معاملات خاصة. ويؤيد هذا ما أورده البوزجاني (٣٨٧هـ/٩٩٧م) في كتابه المنازل من إشارات إلى «الإيغارات» والمقاطعات، إضافة إلى «الإقطاعات»^(٩٠).

(٨٧) المصدر نفسه، ورقة ٨٦ - ب.

(٨٨) المصدر نفسه، ورقة ٨٦.

(٨٩) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، عني بتصحيحه ونشره إدارة الطباعة المنيرية (القاهرة: مطبعة الشرق، ١٣٤٢هـ/١٩٢٣م)، ص ٤٠، والصباي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٣٦ - ٣٧.

(٩٠) أبو الوفاء محمد بن محمد البوزجاني، المنازل السبعة: ويليها كتاب السكك الشعاعات ليعقوب بن اسحق الكندي، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ - ب.

وحين نأتي إلى الماوردي (٤٥٠هـ/١٠٥٨م) الذي كتب في أواخر العصر البويهى، نراه يكشف ضمناً عن بعض التطورات التي حصلت في هذا العصر، فحديثه عن إقطاع التملك إنما هو تعبير عن الإقطاع بمفهومه الإسلامي المعروف^(٩١). ولكن المهم هنا أنه في حديثه عن «إقطاع الاستغلال» - وهو مصطلح يبدو جديداً - شعرنا بأنه الإقطاع الذي يعطى بدل العطاء، بل ويذهب إلى أن «أهل الجيش... هم أخص الناس بجواز (هذا) الإقطاع». ومن الواضح أنه يتحدث عن الإقطاع العسكري، وأنه يقبله كشيء قائم فعلاً، ولكنه يحاول أن يضع له حدوداً تجعله مقبولاً من ناحية فقهية. فهو يقرّ مبدأً هذا الإقطاع من أرض الخراج، وهذا تطور بالنسبة إلى مفهوم الإقطاع قبله. ولكنه يرفض الإقطاع من أرض العشر - أي الملكيات الخاصة - ومنه نفهم أن أراضي الملك كانت تقطع فعلاً للجنود بدل العطاء. والماوردي يشعرنا بأن الإقطاع العسكري صار وراثياً، إذ إنه يقرّ إقطاع الاستغلال لفترة محدودة، ويميزه مدى الحياة بشروط، ولكنه يرفض أن يكون هذا الإقطاع وراثياً، ويرى أنه باطل في تلك الحالة^(٩٢).

وهكذا يكشف الماوردي عن الإقطاع العسكري من حيث خطورته وشموله. فهو يتحدث عن صنف جديد للإقطاع يسمّيه «إقطاع الاستغلال» يعطى بدل العطاء، وأنه في الغالب للجنود. وهو يشعرنا بأنه اتخذ أكثر من صيغة، فقد يكون محدداً بفترة أو بوظيفة، وقد يكون مدى الحياة أو وراثياً، وهذا ما اتجه إليه هذا الإقطاع. ونفهم منه أنه لم يقتصر على الصوافي والأرض الموت، بل شمل الأراضي الخراجية والعشرية. والماوردي حين يتناول الإقطاع العسكري إنما يحاول إيجاد أساس فقهي يحدّد الواقع، في إطار الضرورات، كما أنه اعتبره صنفاً جديداً.

ولعل معالجة الفقهاء للإقطاع تبلغ حدها عند ابن جماعة في كتابه تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام الذي كتبه للملك الظاهر بيبرس (٨٤١ - ٨٥٧هـ/ ١٤٣٧ - ١٤٥٣م). فابن جماعة يرى الإقطاع العسكري إقطاع استغلال، ويقرّه على أنواع الأراضي، إلا أنه يرفض إقطاع «مال الصدقات»، ومبدأ الوراثة، ثم إنه يتحدث عن الصنف الثالث من الإقطاع، وهو إقطاع الإرفاق، وهو إقطاع يتعلق بالمعادن^(٩٣).

(٩١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٩٢) المصدر نفسه، ١٩٤ - ١٩٦.

(٩٣) انظر النص في:

الفصل الرابع

نظام الضرائب في صدر الإسلام:
ملاحظات وتقييم^(*)

(*) نشرت في : مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق)، السنة ٢ (١٩٤٩).

- ١ -

هذه محاولة لإثارة بعض النقاط، ولإعادة النظر في بعض المشاكل في نظام الضرائب في صدر الإسلام، ولا يراد بها استعراض الموضوع ككل.

إن دراسة نظام ما تتطلب العناية بأصوله وبتطوره، مع تحليل نقدي للمواد الأولية المتيسرة. وقد أخذت الأبحاث الحديثة^(١) بعين الاعتبار، ولكن المجال لا يتسع لمناقشتها بصورة مفصلة، ولذا، فإن الآراء والنتائج أعطيت بإيجاز.

ويلزم ابتداء ملاحظة بعض النقاط، ومنها:

أ - إن بعض الضرائب والتدابير العملية، مثل الجزية - فردية أو مشتركة، والعشر والزكاة، وكذلك معاملة الأراضي العربية - فرضت في عهد الرسول (ﷺ)، وكان لها أثرها في نظام الضرائب بعدئذ.

ب - إن نظامي الضرائب اللذين وجدهما العرب في الأراضي المفتوحة استعمالاً مصطلحات لم يخل بعضها من تداخل مثل «خراج» في المشرق و«جزية» في مصر، وهذا أثر في استعمال هذه المصطلحات في صدر الإسلام، إذ إن ما يبدو من تداخل في استعمال كلمتي «جزية» و«خراج» لم يكن نتيجة عدم التمييز بين الضريبتين، وإنما هو من بقايا الإرث المحلي.

ج - إن النظام الذي وضعه عمر لم يكن متأثراً بالإرث المحلي في البلاد المفتوحة فحسب، بل بالسوابق الإسلامية (مثل تدابير الرسول) وبالمفاهيم الإسلامية (مثل اعتبار الأرض فيئاً، ومثل فرض الجزية على غير المسلمين).

(١) عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة (بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠)، و Cl. Cahen, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2 art, *Djizya, Dariba; Dennett, Conversion and Poll Tax* (Cambridge, MA: [n. pb.], 1950); Fred Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period, with Special Reference to Circumstances in Iraq* (Copenhagen: Branner and Korch, 1950), and Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, «The Fiscal Rescript of Umar II,» *Arabica*, vol. 11 (1955), pp. 1-16.

د - تتطلب دراسة نظام الضرائب تفهماً أفضل للمواد الأولية، إذ يلزم الالتفات بصورة خاصة إلى العهود الأولى باعتبارها - بعد التدقيق - وثائق معاصرة، لها أهميتها في توضيح معاني المصطلحات في الضرائب، وفي تبيان طبيعة تلك الضرائب، وهذا يصدق أيضاً على أوراق البردي. ومن المهم أن لا تقلل من أهمية آثار الفقهاء، إذ إنهم يوردون مادة تاريخية لها قيمتها، فهم حين يقدمون آراءهم يشيرون إلى بعض التدابير العملية، فيقبلون بعضها كسوابق، ويرفضون البعض الآخر، أو يتخذون موقفاً لا التزام فيه منها. ومع أنهم لا يلتفتون إلى عنصر التطور، إلا أن هذا يمكن استقراؤه أحياناً بمقارنة كتابات الفقهاء بالمعلومات التاريخية التي قد توصل إلى نتائج إيجابية حسنة.

- ٢ -

إن كلمة «جزية» قرآنية، وتشير إلى ما يلزم فرضه على غير المسلمين^(٢)، ويمكن الافتراض بأنها تشير إلى كل ما يؤخذ منهم^(٣). وقد استعملت في حياة الرسول (ﷺ) - من السنة التاسعة للهجرة - لتدل على ضريبة الرأس التي تفرض على كل ذمي في اليمن والبحرين وهجر وتبالة وجرش^(٤)، أو لتعني جزية مشتركة، أو مجموع ما يفرض على جماعة، مثل ما فرض على تيماء وأيلة ونجران^(٥). ولم تفرض على أهل الذمة ضريبة أخرى.

وفي زمن الراشدين، وردت «الجزية» في «العهود» بمعنى ضريبة الرأس، كما هو الحال في العهود مع الري^(٦) وقومس^(٧) وأذربيجان^(٨) وجرجان^(٩)

(٢) ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [الفرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ٢٩].

(٣) انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٢٠٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٩، ٧١-٧٢، ٧٨-٧٩ و٨١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٤ و٦٤.

(٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ١، ص ٢٦٥٥، ومحمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٣٢٤.

(٧) المصدران نفسيهما، ج ١، ص ٢٦٥٧، و٣٢٥ على التوالي.

(٨) المصدران نفسيهما، ج ١، ص ٢٦٦٢، و٣٢٧-٣٢٨ على التوالي.

(٩) المصدران نفسيهما، ج ١، ص ٢٦٥٨-٢٦٥٩، و٣٢٦ على التوالي.

وبهزادان^(١٠). أما في أوراق البردي في مصر، فإن «الجزية» استعملت لتدلّ على مجموع الوارد من القرى التي كانت تتولى مجالسها جمع ضرائبها، وهو استعمال محلي موروث^(١١).

أما مصادرنا الأدبية، فإنها لا تكاد تربط الجزية بالأرض^(١٢) إلا في حالات نادرة تتصل بعمر بن عبد العزيز، وبالإشارة إلى مصر^(١٣). وهناك رسالة واحدة من عمر بن عبد العزيز إلى عامله في الكوفة ترد فيها كلمة «الجزية» لتدل على ضريبة الأرض كما وردت في يحيى بن آدم^(١٤). في حين أن أبا عبيد^(١٥) يورد كلمة «خراج» محل «جزية» في روايته للرسالة نفسها. أما بالنسبة إلى مصر، فإن المصادر الأدبية تستعمل «الجزية» بمعنى عام لتدل على وارد الضرائب كلها بالنسبة إلى القرى التي تتولى جمع ضرائبها^(١٦)، وهو استعمال محلي قديم ومعروف. ولكن الكلمة تستعمل لضريبة الرأس في جهات أخرى من مصر، كالإسكندرية حيث كان العمال يجبون الضرائب مباشرة^(١٧).

ولم تكن هناك سابقة واضحة للخراج - بمعنى ضريبة الأرض - في فترة الرسالة، إذ إن الرسول (ﷺ) قرّر أن الأراضي العربية في الجزيرة لا تدفع إلا العشر، وقرر عمر فرض ضريبة «الخراج» على الأراضي المفتوحة كما في

(١٠) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٢٦٣٢ - ٢٦٣٣، و ٣٢١ - ٣٢٢ على التوالي.

(١١) انظر: Adolf Grohmann, *From the World of Arabic Papyri*, foreword by Shafik Ghorbal-Bey (Cairo: Al-Maaref Press, 1952), pp. 125 and 133.

(١٢) أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه ووضع فهرسه أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د.ت.د.])، ص ٥٥.

(١٣) والمصدر نفسه، ص ٧٤ (رقم ٢٤٦ و ٢٤٩)؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت: دار صادر، ١٩٧٥ - ١٩٨٥)، ج ١، ق ٢، ص ٣٨، وحيد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٣٣١.

(١٤) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٥٨ - ٥٩.

(١٥) أبو عبد الله القاسم الخروبي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ (القاهرة: [د.ن.د.])، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م، ص ١٣٦.

(١٦) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق شارلز كتلر توري، سلسلة الدراسات الشرقية؛ جامعة يال ٣ (لندن: مطبعة بريل، [١٩٢٢])، ص ١٥٢ و ١٥٤، وأبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها (القاهرة: بولاق، [د.ت.د.])، ص ٧٧.

(١٧) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٥٤.

السّواد^(١٨). ولكن كلمة «خراج» استعملت في العهود مع بعض المناطق الإيرانية لتعني جزية مشتركة فرضت على مدينة أو مقاطعة، وهو أسلوب ساساني مألوف قبل كسرى أنوشروان^(١٩). وبهذا المعنى حافظت كلمة «خراج» على مدلولها في الاستعمال المحلي الموروث في صدر الإسلام^(٢٠) ويظهر هذا الاستعمال لكلمة «خراج» بمعنى «الجزية المشتركة» في المصادر الأدبية بالإشارة إلى المناطق الشرقية لبلاد الخلافة^(٢١).

وهكذا يتضح أن التراث المحلي يفسر استعمال «جزية» بمعنى عام في مصر، و«خراج» بمعنى شامل في المناطق الشرقية^(٢٢). ولكن هذا لم يغيّر الحقيقة، وهي أن ضريبة الأرض كانت متميزة من ضريبة الرأس منذ البداية.

- ٢ -

إن مجال الإعفاء من ضريبة أو أخرى يساعد بدوره على تأكيد التمييز بين الضريبتين. فاعتناق الإسلام، يعني - من حيث المبدأ - وفي الواقع غالباً، الإعفاء من الجزية (ضريبة الرأس)، على رغم أن بعض الفقهاء مثل شريك^(٢٣)، وبعض الأمويين^(٢٤)، كان لهم رأي آخر. ولكن لا يوجد ما يشير إلى أن دخول شخص الإسلام يُعفيه من الخراج (ضريبة الأرض)، ولكنه له الحرية عادة في ترك أرضه،

(١٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٨ - ٢٣٩؛ أحمد بن أبي يعقوب البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٣ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ج ٢، ص ١٥٠، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢١٥٤.

(١٩) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٣٧٣ و ٢٨٨٧ - ٢٨٩٠؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٠٣ وما بعدها، وأثر كرستنس، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب؛ راجعه عبد الوهاب عزام (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧)، ص ١١٢.

(٢٠) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، عني بتصحيحه ونشره إدارة الطباعة المنيرية (القاهرة: مطبعة الشرق، ١٣٤٢هـ/١٩٢٣م)، ص ٥٩، و C. E. Bosworth, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (JESHO), vol. 12 (1969), p. 136.

(٢١) البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ١، ص ٢٠٧، والطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٠٧.

(٢٢) Cahen, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2 art, *Djizya, Dariba; Dennett, Conversion and Poll Tax*, 2nd ed., p. 1030.

(٢٣) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، إختلاف الفقهاء، مصححه فريدريك كرن الألماني البرليني، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٠٢)، ص ٢٢٢.

(٢٤) انظر: ابن سلام، الأموال، ص ٦٠.

وعندها لا يدفع شيئاً، وقد لا يسمح له بذلك، فإن ترك أرضه اعتبر متهرباً من التزامه ويتحتم إرجاعه^(٢٥).

ولكن العرب المسلمين الذين حصلوا على أرض خراجية بطريقة ما، كانوا لا يدفعون إلا العشر^(٢٦) وهذا يفسر طلب الموالي في السواد من عمر بن عبد العزيز أن يدفعوا العشر بدل الخراج^(٢٧). وهذا الوضع له صداه عند بعض الفقهاء، على رغم أن الاتجاه العام لديهم يؤكد أن الخراج دائم لا يُرفع. فبعضهم مثل الحسن بن صالح كان يكره شراء أرض الخراج^(٢٨)، وبعضهم كالشعبي^(٢٩) لم ينه عن ذلك ولم يأمر به، بينما سمح به البعض الآخر مثل القرظي^(٣٠) وابن أبي ليلى^(٣١).

وقد أكد عمر بن عبد العزيز أن دخول الإسلام يعفي من الجزية، ولكنه لا يعفي من الخراج^(٣٢). ولم يعلن هذا الخليفة أن العرب المسلمين يدفعون الخراج إذا اقتنوا أرضاً خراجية، بل قرّر أن الذميين لا يحق لهم بيع هذه الأرض للعرب المسلمين كما يبدو لأنها وقف على الأمة. وهكذا منع عمر مثل هذا البيع، وإن وقع البيع وجبت معاقبة الطرفين وإعادة الأرض إلى زارعها الأول^(٣٣). ويذكر ابن عساكر أن يزيد بن عبد الملك وهشام بن عبد الملك اتبعا

(٢٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص ٢، ١١٢٢ - ١١٢٣، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٢ (الأسنانة: المكتبة السليمانية، ١٩٦٩)، ق ٢، ص ١٤١ و ١٢٥٨.

(٢٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦٨، وأبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق صلاح الدين المنجد، ١٠ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ - ١٩٧٥])، ج ١، ص ٥٨٧ - ٥٨٨.

(٢٧) ابن سلام، الأموال، ص ١٣٦، وابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٥٨ - ٥٩.

(٢٨) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٢٧ و ٥٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٣٠) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٣١) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٨، وأبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، نسخها وصحّحها وعلق عليها أحمد عبيد (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧)، ص ٩٤.

(٣٣) ابن سلام، الأموال، ص ١٣٦؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥٨٧؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٧٧، وابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٩٩.

خط عمر بن عبد العزيز، وأن هشاماً أبطل شراء أرض في الغوطة من قبل وكيل لخالد القسري. ثم إن الناس (أي العرب) اشتروا أراضي خراجية ودفعوا العشر فقط^(٣٤). إلا أنه ترد إشارات إلى أرض خراجية بيد عرب مسلمين يدفعون عنها الخراج، زمن هشام^(٣٥). وهذا يدل على أن الخلفاء بعد عمر بن عبد العزيز لم يستطيعوا إيقاف بيع الأرض الخراجية للعرب المسلمين الذين لم يدفعوا إلا العشر، فقرروا - ربما زمن هشام - فرض الخراج على كل من يستغل أرضاً خراجية من عرب وغيرهم.

وهكذا يتبين أن ضريبة الأرض (الخراج) وضريبة الرأس (الجزية) كانتا ضربيتين متميزتين فرضتا على غير المسلمين منذ أيام الراشدين وفي جميع البلاد المفتوحة.

ومن المناسب إلقاء نظرة على الوضع في بعض بلدان الخلافة.

- ٣ -

إن الروايات عن السواد كثيرة، وفيها اضطراب في التفاصيل، ولكنها تتفق على وجود ضربيتين: الجزية على الرؤوس، والخراج على الأرض. ويكفي ملاحظة ثلاث نقاط.

أ - إن التباين في مقادير ما فرض على الغلات يعود إلى طبيعة الروايات من جهة، وإلى وضع الزرع من جهة أخرى. فبعض الروايات يورد ما فرض في سنة معينة أو في فترة معينة، وإن وضعت بصيغة عامة، وبذلك أغفلت السنوات الأولى قبل استقرار التنظيم، وأغفلت التطور الحاصل^(٣٦). ومن جهة أخرى، فإن مقادير ما فرض من ضرائب كان يختلف بحسب جودة الحاصل وطريقة الري

(٣٤) ابن عساکر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩٦ و ٥٨٧.

(٣٥) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٦٨٩.

(٣٦) في رواية للمدائني تتصل بما تلا الفتح مباشرة، يرد أن المسلمين: «لم يعلموا كيف يصنعون بالخراج وجباية أهل الذمة، وكان سعد يستعمل العامل على الخراج، فيأتيه بما يجد ولا يدري كيف يعمل»، انظر: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الأوائل، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، إحياء التراث العربي؛ ٤١ - ٤٢ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ص ١٥٦، وعن التدابير الأولية في الجزية، انظر: ابن سلام، الأموال، ص ٥٢ و ٥٥ - ٥٦، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧، إشارة إلى أصناف من الغلة لم يكن عليها خراج حتى اقترح المغيرة بن شعبة (٢٢ - ٢٤هـ) فرضه عليها.

والبعد والقرب من الأسواق^(٣٧)، كما أن أسلوب الجباية لم يكن في الفترة الأولى واحداً في السواد، إذ كانت الضريبة تؤخذ أحياناً بالنقد والنوع، وأحياناً بالنقد فقط، وحين يورد الرواة معلوماتهم يشيرون إلى الواقع في منطقة أو أخرى، مما يؤدي إلى تباين في التفاصيل.

ب - تنفرد الحيرة وقريتان أخريان (بانقيا وأليس) بوضع خاص في السواد، إذ عقد خالد بن الوليد صلحاً معهما، وكان على كل منهما أن تدفع جزية مشتركة فقط، أما أراضيها فقد تركت بيد أصحابها بملكية تامة^(٣٨). وهذه هي أراضي الصلح الوحيدة تاريخياً. وتفسير هذه الحالة هو أن الصلح أجري وفق الخط الذي اتبعه الرسول (ﷺ) في الصلح الذي عقده مع كل من تيماء وتبوك وأذرح والجرباء، ولذا قال بعض الفقهاء إن هذه القرى هي قرى عربية، لأن الرسول (ﷺ) لم يفرض خراجاً على الأرض العربية^(٣٩).

ج - وهناك قضية الصوافي في السواد، إذ بقيت موضع خلاف بين القبائل العربية ومركز الخلافة^(٤٠). فالروايات عموماً تذكر أن عمر بن الخطاب قرر أن الصوافي تعود إلى بيت المال، وأن الخليفة له حق التصرف بها كما تقتضي المصلحة. ولكن سيف بن عمر يروي أن عمر بن الخطاب وافق على أن للمقاتلة الحق في أربعة أخماس الصوافي، وأن خمسها إلى بيت المال، وأن هذا ينطبق على السواد وعلى الأراضي وراء المدائن. ولكن الصوافي كانت متفرقة في مناطق عدة، ولذا وافق المقاتلة على أن لا يقسموها، بل تركوا للأمراء إدارتها لفائدتهم.

(٣٧) يروي البلاذري عن يحيى بن آدم، عن الحسن بن صالح قال: «قلت للحسن: ما هذه الطسوق المختلفة؟ فقال: كل قد وضع حالاً بعد حال على قدر قرب الأرضين والفرض من الأسواق وبعدها»، انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧١؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٧٤، وانظر تعليمات علي بن أبي طالب لعامله أبي زيد الأنصاري في كيفية أخذ الضرائب حين عبته على سقي الفرات في: البلاذري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧.

(٣٨) عن الحيرة، انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مراجعة وتصحيح ابن إسحاق وابن الكلبي، ج ١، ص ٢٠١٩، سيف، ص ٢٠٤١ - ٢٠٤٢، ابن إسحاق، ص ٢٠٤٥، خليفة بن خياط (الشعبي)، ص ٨٦، البلاذري (أبو مخنف، الواقدي)، ص ٢٤٣؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٢، وعن أليس خليفة، ص ٨٦، البلاذري، ٢٤٢ و ٢٤٥، وانظر أيضاً: ابن سلام، الأموال، ص ١١٦ - ١١٧.

(٣٩) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ص ١١٦ - ١١٧، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٤٠) انظر الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٦٨؛ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، [د.ت.])، ص ٢٣، وابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٦٠.

ومنع بيع هذه الأراضي إلا لمن له حق فيها^(٤١). وقد لا يكون سيف دقيقاً في رواياته، ولكنه كان حسن الاطلاع على شؤون القبائل. ويبدو أن تقريره المذكور صحيح من حيث الأساس، كما تظهر التطورات التالية. فمع أن عمر بن الخطاب قرر أن تكون الأرض الخراجية وقفاً للأمة، فإن القبائل تمسكت بالصوافي، فكان أول انفجار ضد سعيد بن العاص، أمير الكوفة (٣٠ - ٣٤هـ/ ٦٥١ - ٦٥٥م) ناتجاً من إشارة في مجلسه فهمها «الأشراف» بأنها تنطوي على نية الحكومة في الاستحواذ على الصوافي^(٤٢). وكان هذا أول إشعار بوجود توتر جدّي بين القبائل والحكومة حول الصوافي. وقد منح عثمان بعض الإقطاعات (من الصوافي)^(٤٣)، ولكنه لم ينكر على القبائل حقها في الصوافي، بل إنه في الواقع سمح للبعض أن يبادلوا حصتهم فيها بأراضٍ في الجزيرة العربية^(٤٤). ويبدو أن ضم الصوافي في السواد إلى بيت المال حصل أخيراً زمن معاوية بن أبي سفيان^(٤٥).

ولا نعرف رد فعل القبائل على هذا الإجراء، ولكن ما حدث بعد حوالي أربعين عاماً يدل على تمسك الكوفيين بنظرتهم، ذلك أنهم أحرقوا سجل الأراضي (ديوان الخراج) في أثناء ثورة ابن الأشعث (٨٢هـ/ ٧٠١م)، وادعى كل قوم ملكية ما يليهم من الصوافي^(٤٦). ومع ذلك، بقيت بعض أراضي الصوافي، حتى بجوار الكوفة، تابعة لبيت المال، كما يتبيّن من الإشارات إلى تدابير عمر بن عبد العزيز بشأنها^(٤٧).

(٤١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٦٨ - ٢٤٦٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٠٧ - ٢٩١٤ و ٢٩١٥ - ٢٩٢٠؛ البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥،

ص ٤٠، وأبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، الفتوح (خط)، ج ٢، ص ١٧٢.

(٤٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٣ - ٢٧٤، والمقرئزي، الخطط المقرئزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها، ج ١، ص ٩٦ - ٩٧.

(٤٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٥٤ - ٢٨٥٥.

(٤٥) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٧٧ - ٢٧٨.

(٤٦) محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، أدب الكتاب، نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه محمد بهجة الأثري (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ/ [١٩٢٢م؟])، ص ٢١٩؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٣، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د.ن.])، ١٩٠٩، ص ١٨٥.

(٤٧) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٥٩؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ و ٢٩٥، وابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، ص ٩٩.

إن المعلومات عن الضرائب في الجزيرة الفراتية والشام قليلة ومرتبكة، ولكن من الممكن ملاحظة الخطوط الرئيسية. ففي الجزيرة، حيث عرفت التقاليد الساسانية والبيزنطية في الضرائب، فرضت ضريبتا الجزيرة والخراج. فقد فرض عياض بن غنم جزية واحدة في المدن والقرى، وقدرها دينار ومقادير من الحنطة (مدان) والزيت (قسطان) والخل (قسطان) على كل فرد، وأعطى النساء والأطفال منها^(٤٨). وفرض الخراج على الأرض في الريف^(٤٩)، ولكنه لم يكن محددًا، بل يعتمد على توفر الماء وعلى حالة الزرع (وتجد هذه الحالة صدى لدى الفقهاء الذين يقولون إن المدن فتحت صلحاً، وإن الريف فتح عنوة)^(٥٠).

ثم أمر عمر بن الخطاب بمسح الأرض وإحصاء الناس^(٥١)، وأعاد تنظيم الجزيرة في المدن بأن صتفها إلى ثلاث درجات، بحسب إمكانيات الناس، وتدفع نقداً كما في السواد. وربما حصل ذلك في نهاية فترة إمارة عياض، أو في زمن خلفه عمير بن سعد (٢٠ - ٢٢هـ / ٦٤١ - ٦٤٣) على أبعد احتمال^(٥٢).

واستمر هذا الوضع حتى أمر عبد الملك بن مروان بالتعديل (أي المسح والإحصاء وإعادة التقدير) في الجزيرة والشام^(٥٣). ويتضح من أبي يوسف وديونيسيوس التلمحري أن «التعديل» تناول الريف، وأنه «جعل الناس عمالاً بأيديهم»، وأن جزية موحدة ونقدية قدرها أربعة دنانير فرضت على كل فرد. وهذا يعني أنه فرض الحد الأعلى للجزية نقداً، ولم يفرض شيئاً بالنوع، فهل كان لرخاء

(٤٨) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٣، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ١٧٣ - ١٧٦.

(٤٩) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٣ و ١٧٧.

(٥٠) انظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٣، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٥١) D.C. Denett, «Marwan b. Mouhammad and the Passing of the Umayyad Caliphate», (Ph. D., Thesis, Harvard, 1939), p. 38.

(٥٢) انظر: الروايات عن الرقة في: البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٣، وعن رأس العين، ص ١٧٨، ويؤيدها، أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٣، وانظر أيضاً: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٥٠، وابن أئثم الكوفي، الفتوح (خط)، ج ١، ص ٣١٤ و ٣٣٠ و ٣٣٧.

(٥٣) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤؛ ديونيسيوس (ط شابو) ص ١٠، ودانيل دينيت، الجزيرة والإسلام، ترجمه وقدم له فوزي فهمي جاد الله؛ راجعه إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، ص ٣٧ وما بعدها.

الجزيرة أثر في هذا التعديل^(٥٤)؟ كما أن الخراج أعيد تقديره على الغلات الرئيسية الثلاث: الحنطة والكروم والزيتون، ففرض دينار على كل ١٠٠ جريب من الحنطة، وعلى كل ١٠٠ شجرة زيتون، وعلى كل ١٠٠ أصل كرم، ونصف دينار حين تكون الأرض على بعد رحلة يوم أو أكثر من السوق. ولا يمكن الافتراض بأن هذه الفريضة هي الخراج لأنها متواضعة، بل كانت إضافة نقدية محدّدة، وتؤيد ذلك عبارة أبي يوسف «حَمَلُ الأموال». واستمرت هذه الجزية الموحدة في الريف حتى مجيء عمر بن عبد العزيز الذي قرّر أن يعيد النظر فيها ويصنّفها في ثلاث درجات، كما في المدن^(٥٥).

وفي الشام حصلت التطورات نفسها التي رأيناها في الجزيرة. وتجدد ملاحظة أن وارد الشام زمن عبد الملك، بعد التعديل، كان قريباً من واردها زمن معاوية بن أبي سفيان (١,٨٠٠,٠٠٠ دينار زمن معاوية^(٥٦))، و١,٧٣٠,٠٠٠ دينار زمن عبد الملك^(٥٧).

- ٥ -

وإذا كان نظام الضرائب في الشام والجزيرة تطلّب إعادة نظر لتوضيحه ومتابعة تطوره، فإن نظام الضرائب في خراسان يحتاج إلى إعادة نظر جدية.

ففي خراسان عقد العرب اتفاقات مع رؤساء المدن والمقاطعات يدفعون بموجبها مبالغ محددة يطلق عليها جزية^(٥٨)، ووظيفة^(٥٩)، وخراج، وإتاوة، ولكن الاسم الغالب هو «الخراج». وبلغ مجموع ما فرض حوالى ثمانية ملايين درهم، أو حوالى خمسي وارد خراسان سنة ١١٠هـ/٧٢٨م^(٦٠). ولما كانت المبالغ

Cl. Cahen, «Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mesopotamie au temps (٥٤) des premiers Abbasides d'après Denys de Tell-Mahré», *Arabica*, vol. I (1954), p. 138.

(٥٥) انظر: أبو الحسن علي بن ظافر الأزدي، تاريخ الموصل، ص ٣.

(٥٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٥٧) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٨٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٠٥، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٦٥٨ و ٢٦٥٥ و ٢٦٥٧.

(٥٩) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٠٤ و ٤٠٦؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٨٩ وج ١،

ص ٢٨٩٨ - ٢٨٩٩؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٩٣، وأبو عمرو خليفة بن خياط العصفري،

تاريخ خليفة بن خياط، حققه وقدم له أكرم ضياء العمري، ج ٢ (لنجف: مطبعة الآداب، ١٩٦٧)،

ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٦٠) مؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تاريخ الخلفاء، قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة =

المفروضة نقدية، فيمكن أن تشمل الجزية، وربما الضرائب، على أهل الحرف والمهن، دون ما يفرض على الأرض. وهناك إشارات عابرة تؤيد ذلك. فاليقوي يقول: «وخراج خراسان على رؤوس الرجال، يوجبون على كل بالغ جزية»^(٦١). والطبري على حق حين يرجع ذلك إلى النظام الساساني^(٦٢). كما إنه في حديثه عن إصلاحات نصر بن سيار يقول: «فكانت مرو يؤخذ منها مئة ألف درهم سوى الخراج أيام بني أمية»^(٦٣). وهذا يعني أن العرب فرضوا ضربيتين رئيسيتين في خراسان بعد الفتح، ضريبة على الرؤوس، وأخرى على الأرض. ومع أن معلوماتنا عن الضرائب في خراسان قليلة، إلا أنه يمكن معرفة الاتجاه. ففي إمارة أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد أيام عبد الملك (٧٣ - ٧٤هـ/ ٦٩١ - ٧٠٢م) فرضت الجزية على المسلمين الجدد في خراسان^(٦٤)، كما في العراق. ويبدو أنه فرض الخراج على أرض خراجية تملكها العرب، كما يبدو من شكوى بني تميم منه. يذكر الطبري «فجلس بكير بن وشاح السعدي يوماً في المسجد وعنده ناس من تميم، فذكروا شدة أمية على الناس فذمّوه، وقالوا: سلط علينا الدهاقين في الجباية»^(٦٥). ولما كان الدهاقين مسؤولين عن الجباية منذ الفتح^(٦٦)، واستمروا كذلك بعد إمارة أمية^(٦٧)، وهي جباية من أهل الذمة، فإن الشكوى تدلّ على فروض جديدة على العرب، لا تعدو أن تكون أراضي خراجية تملكوها. وهذا يعني أن التدابير الجديدة لعبد الملك بن مروان في الضرائب أدخلت في خراسان.

هذا التمييز بين ضريبة الأرض وضريبة الرأس في خراسان مكن عمر بن عبد العزيز من تطبيق إصلاحاته في خراسان دون خسارة خطيرة لبيت المال. فحين شكّا إليه صالح بن طريف أن عشرين ألفاً أسلموا «يؤخذون بالخراج» كتب

= الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج؛ عنيا بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ٤٢٦، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٠٣ - ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١١ - ٤١٢.

(٦١) اليقوي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٧.

(٦٢) يقول الطبري: «وكان خراج كسرى على رؤوس الرجال على ما بأيديهم من الحصة والأموال»، انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، س ١، ص ٢٣٧٧.

(٦٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٨٩، واليقوي، تاريخ اليقوي، ج ٢، ص ٢٦٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٢٤.

(٦٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٢٩.

(٦٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٠٥ - ٤٠٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٨، والطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٠٨ و ١٤٢٠ - ١٤٢١.

إلى أمير خراسان الجراح بن عبد الله الحكمي بإعفاء من يسلم من الجزية^(٦٨). وقد استعمل عمر بن عبد العزيز لفظ «الجزية» لما يدفعه الفرد عن رأسه، بينما استعمل لفظ «الخراج» إشارة إلى المجموع^(٦٩) وفق الاستعمال المحلي. وكانت تعليماته إلى العمال جميعاً بأن يدفع المسلمون الجدد ضريبة الأرض ما داموا باقين فيها^(٧٠).

ولكن خط عمر بن عبد العزيز أهمل بعده، ورجع الأمراء إلى جباية الخراج (الجزية المشتركة) كما كان محمداً، ويتضح ذلك من محاولة أشرس بن عبد الله السلمي أمير خراسان أيام هشام بن عبد الملك (سنة ١١٠هـ/٧٢٨م)، فيما وراء النهر. ولدينا رواية موجزة عن ذلك لدى البلاذري، وأخرى مفصلة في الطبري. وفي الروایتين يرد تعبير «الجزية» لما يدفعه الفرد عن رأسه، بينما يستعمل «الخراج» للإشارة إلى مجموع ما يأتي من جزية الرؤوس. يذكر البلاذري^(٧١) أن أشرس دعا أهل ما وراء النهر إلى الإسلام «وأمر بطرح الجزية عمن أسلم، فسارعوا إلى الإسلام وانكسر الخراج». أما رواية الطبري^(٧٢) فهي أكثر وضوحاً، إذ يورد شرط أبي الصيذاء صالح بن طريف، حين طلب إليه أشرس أن يدعو أهل ما وراء النهر إلى الإسلام، إذ قال: «أخرج على شريطة أن من أسلم لم تؤخذ منه الجزية، فإن خراج خراسان على رؤوس الرجال»، فالجزية هنا تعني ما يدفعه الفرد على رأسه، بينما «الخراج» يعني المجموع الكلي. ولما سارع الناس إلى الإسلام كتب غوزك الأمير المحلي إلى أشرس «أن الخراج قد انكسر». وشكا دهاقين بخارى إلى أشرس «من نأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً»، وهي شكوى مفهومة لأن «الخراج» ثابت بحسب الصلح، والدهاقين ملزمون بتأديته كاملاً.

(٦٨) وحين تلكأ الجراح الحكمي عيّن الخليفة عقبة بن زرة الطائي على الخراج وأوصاه: «فاستوعب الخراج وأحرزه في غير ظلم»، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٥٤ و ١٣٦٦؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٦٢؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٢٦ حيث يسمي الضريبة «الخراج» بينما يسميها ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٢٨٥، «الجزية».

(٦٩) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٦٦.

(٧٠) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، ص ٩٤؛

ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٥٨، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ص ١٣٦.

(٧١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٢٨.

(٧٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٠٧ - ١٥١٠.

ومن المنتظر أن يقاوم الدهاقين انتشار الإسلام، وأن يشككوا بدوافعه، مرة بأنه «تهرب من الجزية»، كما فعلوا في ولاية الجراح الحكمي^(٧٣)، أو بأنه «تعوذ من الجزية» كما فعلوا الآن^(٧٤)، أو أن يتهموا المسلمين الجدد بالكذب وإثارة الفتن لثلاثي يؤدوا الخراج، كما في ولاية أسد القسري الثانية^(٧٥)، وتراجع أشرس وكتب إلى العمال: «خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه منه»، وعندها «أعادوا الجزية على من أسلم». وهنا يلاحظ أن «الخراج» يعني للفرد جزية رأسه، بينما يعني للمنطقة ما وضع عليها من «وظيفة» ثابتة. ولكن لم يكن ممكناً للعمال إعادة فرض الجزية على الجميع، «وأخذوا الجزية ممن أسلم من الضعفاء»، وهذا جعل الدهاقين يتذمرون من جديد، لأنهم ملزمون بالخراج الثابت. وعامل أشرس الدهاقين بشدة وعنف، لأنهم ترددوا في المخاطرة بوضعهم أمام الناس بزيادة ما يفرض على كل فرد من الجزية. وهذا واضح من عبارة البلاذري: «فزاد أشرس في وظائف خراسان واستخف بالدهاقين»^(٧٦). وأدت محاولة أشرس إلى ثورة في ما وراء النهر.

واستمرت مشكلة فرض الجزية على المسلمين الجدد، وأثارت قلاقل جديدة^(٧٧)، وأخيراً جاء نصر بن سيار آخر الولاة الأمويين وأصلح وضع الضرائب سنة ١٢١هـ/٧٣٨م^(٧٨). ولم يأت نصر بمبدأ جديد، بل إنه أصلح طرق جباية الضرائب التي يتبعها الدهاقين، فقد ضمن إعفاء المسلمين من الجزية، وتأكد من جبايتها من أهل الذمة جميعاً، وبذلك أنهى تلاعب الدهاقين بجبايتها بحسب أهوائهم. ومع ذلك، فإنه أكد دفع «وظيفة» مرو كاملة بحسب ما قرره الصلح مع مرزبانها. ويبدو أنه مسح الأراضي، لأنه أعاد تصنيف الخراج وفرضه بعدل، وكان على المسلمين - ربما بمن فيهم العرب - دفعه.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٥٣، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٢٨٥.

(٧٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٠٨.

(٧٥) أبو بكر محمد بن جعفر الترشيحي، تاريخ بخارى، عزبه عن الفارسية وقدم له وحققه وعلق عليه أمين عبد المجيد بدوي ونصر الله مبشر الطرازي (القاهرة: دار المعارف، [١٩٦٥])، ص ٧٧-٧٨.

(٧٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٢٩.

(٧٧) الترشيحي، المصدر نفسه، ص ٧٧-٧٨.

(٧٨) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٦٨٨، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تاريخ الخلفاء، ص ٤٢٩.

والخلاصة أنه فرضت في خراسان ضربيتان: ضريبة الأرض، وضريبة الرأس، واستعمل تعبير «الخراج» بحسب العرف المحلي ليعني الجزية المشتركة المفروضة على المدن والمقاطعات، ولم يشمل ضريبة الأرض. وكان الخراج ثابتاً في خراسان. وهذا جعل الدهاقين حريصين - بمعرفة الأمراء أو بدون ذلك - على إعادة فرض الجزية على من يسلم. ثم إن «الخراج» كان يشكل نسبة عالية من الوارد، وهي حقيقة جعلت الأمراء أحياناً ميالين إلى قبول وجهة نظر الدهاقين. وقد فرضت الجزية على المسلمين زمن عبد الملك مع احتمال فرض الخراج على أراضٍ خراجية اقتناها العرب. وكان إصلاح عمر بن عبد العزيز مؤقتاً، ولكنه يؤكد التمييز في المسؤولية بين ضريبة الرأس وضريبة الأرض. وفشل أشرس في اتباع خط عمر بن عبد العزيز، وبقيت المشكلة إلى أن واجهها نصر بن سيار، فأصلح الضرائب بإعادة تنفيذ خط عمر بن عبد العزيز بكفاءة.

الفصل الخامس

العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام^(*)

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى : تاريخ بلاد الشام من القرن السادس إلى القرن السابع عشر : [المؤتمر الدولي الأول]، ٢ ج (د.م.]: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤).

- ١ -

قد يرجع وجود العرب في أطراف الشام إلى أوائل الألف الأول قبل الميلاد، وازداد بصورة متزايدة منذ القرن الثالث للميلاد حتى ظهور الإسلام^(١). وكان تغلغلهم من الجهة الشمالية الغربية لبادية الشام، ومن الجهة الجنوبية الغربية منها، ويتبين ذلك في مواطن القبائل قبل الإسلام. كانت غسان في منطقة دمشق وحوران، وقضاة في جهة البلقاء وجنوبي شرق الأردن، وتنوخ في منطقة قنسرين وحلب، وبجوارهم سليح وبعض طي، وكانت لحم وجذام في جنوبي الأردن وفلسطين، وكانت كلب في تدمر، وفي البادية إلى الجنوب الشرقي من الشام^(٢). وهكذا يتبين أن القبائل انتشرت في المناطق المجاورة للبادية من بلاد الشام على هيئة هلال يمتد من الجنوب إلى الشمال الغربي والشمال، وجلّها قبائل يمانية. وهذا الانتشار يعطي فكرة عن مدى تعريب سورية قبل الإسلام.

وفي الجزيرة الفراتية كانت تغلب بين الفرات والخابور وإلى شرقه^(٣). كما كانت ربيعة إلى الشمال الشرقي منها^(٤).

وجاءت قبائل جديدة في أثناء عملية الفتح، وبصورة خاصة بعد اليرموك. وكان القادمون يمانية بالدرجة الأولى من حمير ومذحج وهمدان وطي والأزد، كما

(١) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٢ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ - ١٩٧٢)، ج ١، و
Encyclopedia of Islam, vol. 2, art. «Badw».

(٢) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، تهذيب وترتيب عبد القادر بدران، ٧ ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ١، ص ١٧٥؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ١١٠ و ١٤٥، وكمال الدين عمر بن أحمد بن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، حققه وقدم له سهيل زكار (دمشق: دار البعث، ١٩٨٨ - ١٩٨٩)، ج ١، ص ٢٦ و ٢٩ - ٣٠.

(٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

جاءت قبائل قيسية^(٥)، ولحق بها قوم من البوادي من قيس وانضموا إلى المقاتلة^(٦)، وكانت الهجرة إلى الشام أوسع بعد اليرموك، مما مكن من إرسال القوات لفتح مصر والجزيرة.

وكان مركز التجمع الأول للمقاتلة في الجابية من حوران، حوالي ٨٠ كم جنوب دمشق، وهي على طرف البادية كالكوكة والبصرة، ولكن طبيعة البلاد والتراث الإداري والضرورات العسكرية، إضافة إلى انتشار القبائل وتنظيم توطينها، أدت إلى اتخاذ مراكز رئيسية للمقاتلة، وهي الأجناد في حمص وقنسرين ودمشق وطبرية واللد. ثم تطورت الأجناد لتتخذ معنى إدارياً وجغرافياً، إضافة إلى ما يلاحظ من غلبة مجموعة قبلية رئيسية في بعض الأجناد^(٧). ووضعت حاميات في المدن الساحلية، مثل قيسارية وصيدا وعسقلان وجبيل وبيروت، مع توطينها بمنحها الأراضي من أيام عمر وعثمان^(٨).

ويفهم من البلاذري أن البعض من القبائل اليمانية الموجودة في الشام من قبل أسلمت بعد الفتح بقليل، كما حصل لأكثر تنوخ في حاضر قنسرين ولطي، وكذا لتنوخ وغيرهم في حاضر مدينة حلب^(٩)، وحصل ذلك للخم وجذام، وتعاونوا مع الفاتحين^(١٠)، حتى إنهم طالبوا بالعطاء مثلهم^(١١)، بينما بقي البعض على دينه مثل سليح^(١٢).

وفي مطلع الفترة الأموية استقر توزيع القبائل في الشام بصورة عامة، لنرى الصورة نفسها في أيام عبد الملك بن مروان وبعده من حيث الأساس.

ففي جند قنسرين كانت تنوخ في حاضر قنسرين وحاضر حلب، وامتدت

(٥) أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، فتوح الشام، صححه وليم ناسوليس (كلكتة: مطبع بيتست مشن بريس، ١٨٥٤)، ص ١٠، ١٦، ٢٤ و ٣٩ - ٤٠، وأبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، الفتوح (خط)، ج ١، ص ١٠٤.

(٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٥٠ - ١٥١.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤٤ - ١٤٥؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣ (النجف:

المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ [١٩٣٩م])، ج ٢، ص ١٧٦، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٣ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م)، ج ١، ص ٢٨٦٦.

(٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣١، ١٢٧ و ١٣٣ - ١٣٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣١ و ١٣٦.

(١١) ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ١، ص ١٧٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

إلى جهة بالس على الفرات^(١٣). وفي مدينة قنسرين كانت تغلب، والأكثرية قيسية من كلاب وغيرهم^(١٤)، وصارت قرقيسيا المركز الأول لقيس^(١٥). وكانت طي في المنطقة إضافة إلى سليح^(١٦). وترد الإشارة إلى أسد وكلب في حلب زمن المكتفي، إضافة إلى اليمن وتميم^(١٧).

وكانت حمص من مراكز اليمانية، وفيها قضاة وكندة^(١٨) وطي وتنوخ^(١٩) وحمير وكلب وأقلية من إباد وقيس^(٢٠).

وفي جند دمشق كانت غسان القبيلة الأولى، وفيه قضاة وكندة وقيس^(٢١). وترد الإشارة إلى قيس (وأكثرهم بنو مرة) في الجولان، وفي مركزها بصرى مع قليل من كلب واليمن^(٢٢). وفي جبل سنير بنو ضبة، وبه قوم من كلب^(٢٣). وكانت تدمر، إلى الشمال الشرقي، مركز كلب (المدر)^(٢٤).

أما جند الأردن ففيه قضاة (كلب)، وهمدان، وغسان ومذحج، وفيه خثعم. وكانت قضاة هي الغالبة في الأردن والبلقاء^(٢٥).

وفي جند فلسطين استقرت لحم وجذام وكنانة وقيس وعاملة (ولها جبل

-
- (١٣) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج ١، ص ٢٦ و ٢٩ - ٣٠.
(١٤) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطول، تحقيق عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الشيال (بيروت: دار المسيرة؛ دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٦)، ص ١٧٢.
(١٥) البلاذري، فتوح البلدان، ج ٥، ص ١٤١ و ٣٠٠ - ٣٠٢.
(١٦) ابن العديم، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣ و ٢٩، وأبو الوليد محمد بن محمد بن الشحنة، روض المناظر في علم الأوائل والأواخر، تحقيق سيد محمد مهني، ص ٥٩.
(١٧) ابن العديم، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩ و ٩٣.
(١٨) الدينوري، الأخبار الطول، ص ١٧٢، وأبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، حققه وقدم له أكرم ضياء العمري (النجف: مطبعة الآداب، ١٩٦٧)، ص ١٧٨.
(١٩) حبيب بن أوس أبو تمام، نقائض جرير والأخطل (خط)، ص ٥ أ.
(٢٠) الدينوري، المصدر نفسه، ص ١٧٢، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٨١.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٢، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حزر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح والفهارس سولومن غويتن، ج ٢ في ٤ مج (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٥، ص ١٣٢، ١٣٨ و ١٣٥.
(٢٢) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، المكتبة الجغرافية؛ ٧ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٢)، ص ٣٢٦.

- (٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.
(٢٤) البلاذري، فتوح البلدان، ج ٥، ص ١٢١.
(٢٥) المصدر نفسه، ج ٤، ق ٢، ص ١٢٨؛ أبو الفضل نصر بن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ص ٢٠٦ - ٢٠٧، واليعقوبي، البلدان، ص ٣٢٧، حيث يذكر أن الغالب على طبرية قوم من الأشعرين.

باسمها^(٢٦) وبلقين وكندة، وقليل من كلب^(٢٧). وترد الإشارة إلى جذام في كورة بيت جبرين^(٢٨)، وفي رفع ومعهم لحم^(٢٩).

وفتحت الجزيرة من جهة الشام، وجلّ الفاتحين قيسية. وكانت فيها تغلب التي توسعت إلى شرق الخابور حتى دجلة، وامتدت ديارها على الفرات إلى عانات. وتمت عملية توطين واسعة في الجزيرة، إذ أنزل معاوية بني تميم وأخلاقاً من قيس وأسد في ديار مضر (غرب الخابور). ويبدو أنه أعطى ربعة التي توسعت بعد الفتح أراضي جديدة^(٣٠). وأنزل عياض العرب سنجان^(٣١).

وترد الإشارة إلى قبائل قيسية أخرى مثل بني عامر، وسليم وذبيان^(٣٢) وأخلاق من قيس وفزارة^(٣٣)، كما إن هناك النمر بن قاسط^(٣٤).

ويلاحظ مما مر أن القبائل التي كانت في الشام قبل الإسلام استمرت متركة في مواطنها القديمة، وانتشرت إلى الأراضي المجاورة بتزايد أعدادها. كما إن اليمانية بقوا الغالبين في بلاد الشام، وإن جلّ القيسية توطّنوا في جهات قنسرين وفي الجزيرة، بينما بقيت تغلب وربعة متركة في مواطنها الأولى. ولعل هذا يساعد على فهم حالة الاستقرار في الشام مقارنةً بالعراق ومصر في الفترة الإسلامية الأولى.

وكانت هجرة القبائل إلى الشام والجزيرة استيطانية، إذ إن القبائل المهاجرة أعطيت أراضي للزراعة والرعي، كما إن القبائل القديمة بدورها أعطيت أراضي

(٢٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، المكتبة الجغرافية؛ ٣ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٧)، ص ١٦٢.

(٢٧) ابن مزاحم، المصدر نفسه، ص ٢٠٦ - ٢٠٧؛ ابن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ص ١٧٨؛ البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٣٧ - ١٣٨، واليعقوبي: البلدان، ص ٣٢٩، وتاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٨٠.

(٢٨) اليعقوبي، البلدان، ص ٣٢٨.

(٢٩) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، [تحقيق] محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ٢، ص ٧٩٦.

(٣٠) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٨٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٣٢) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ -

١٩٤٠)، ج ٥، ص ١٤٢ و ٣١٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣١١ - ٣١٢.

(٣٤) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢١٨.

جديدة، وكان ذلك لاعتبارات اقتصادية أو استراتيجية. ومع قلة المعلومات المتوفرة، فإن ما وصل يكفي للدلالة أن هذه الأراضي كانت أراضي خالية في أماكن نائية أو استراتيجية، أو أنها أراضٍ جلاء عنها أهلها نتيجة ظروف الفتح، أو من الأرض الموات. ويعتبر أبو حفص الشامي عن ذلك بوضوح حين يقول: «كل عشري بالشام فهو مما جلاء عنه أهله فأقطعه المسلمون، فأحيوه أو كان مواتاً لا حق لأحد فيه فأحيوه بإذن الإمام»^(٣٥). ويصدق ذلك على الجزيرة، يقول البلاذري: «سألت المشايخ عن أعشار بلد وديار ربيعة والبرية، فقال: هي أعشار ما أسلمت عليه العرب، أو عمرته من الموات الذي ليس في يد أحد أو رفضه النصاري فمات وغلب عليه الدغل فأقطعه العرب»^(٣٦). ويورد البلاذري رواية أكثر تفصيلاً عن الإقطاع الاستيطاني للقبائل تشعر بأنه كان سياسة مرسومة من أيام الراشدين. فقد أمر عثمان معاوية أمير الشام والجزيرة «أن ينزل العرب بمواضع نائية من المدن والقرى ويأذن لهم في اعتمال الأرضين التي لا حق فيها لأحد»، وكان من أثر هذا الأمر أن أنزل معاوية بني تميم الرابية، كما أنزل المازحين والمديير أخلاطاً من قيس وأسد وغيرهم، «وفعل ذلك في جميع نواحي ديار مضر (غرب الحابور) ورتب ربيعة في ديارها على ذلك»^(٣٧). ومن أمثلة هذا الإقطاع الاستيطاني إقطاع أراضٍ واسعة في رأس العين للقبائل بعد أن جلاء كثير من أهلها^(٣٨). كما أعطيت القبائل أراضي في منطقة الرها^(٣٩). وجلاء أكثر أهالي بالس وقاصرين والقرى القريبة على الفرات، فأقطعهما أبو عبيدة لجماعة من المقاتلة، وأسكنها قوماً من العرب الذين كانوا في الشام من قبل وأسلموا بعيد الفتح، وقوماً نزعوا من البوادي من قيس ولم يكونوا من المقاتلة^(٤٠).

واتبعت السياسة التوطينية نفسها على السواحل السورية لاعتبارات استراتيجية وبشرية. فقد أصدر عثمان تعليمات إلى معاوية «بأمره بتحسين السواحل وشحنها وإقطاع من ينزله إياها قطائع ففعل»^(٤١). ومن ذلك إقطاع المقاتلة القطائع في أنطاكية. ومنح عبد الملك المقاتلة قطائع جديدة في المنطقة

(٣٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٧٧ و ١٨٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٢٧ - ١٢٨.

نفسها^(٤٢). ومنح معاوية الأراضي للحاميات في أنطرسوس، وفي مرقية وبلنيس^(٤٣). وأسكن حبيب بن مسلمة الفهري في زمن عثمان ألفين من المقاتلة في القَيْلَا «وأقطعهم بها القطائع» وجعلهم رابطة بها^(٤٤).

ويلاحظ أن الخلافة شجعت الهجرة إلى الأمصار في الفترة الإسلامية الأولى، واعتبرت ذلك أساس الخروج من الأعرابية والانتماء الكلي إلى الأمة، كما تتطلب التعبئة للجهاد^(٤٥). وكان كل مهاجر يسجل في الديوان ويأخذ العطاء والرزق. وكانوا ينصحون بتربية الماشية، ولكن زراعة الأرض تركت للفلاحين وأهل القرى، ولما كانت الأرض لا تدفع إلا العشر، فالمجال واسع لإعطاء الأرض للفلاحين بالمزراعة أو بنسبة من الحاصل.

ويبدو أن بلاد الشام لم تشهد التوتر بين السلطة والقبائل على الأرض (خاصة الصوافي) أو على إدارتها، كما نرى في العراق، وذلك يعود إلى توزيع القبائل على أربعة/خمس أجناد، وإلى منحها الأراضي، كما يعود إلى سياسة الأمويين تجاه الصوافي وأية أراضٍ دون مالك.

اعتبر العرب أراضي النبلاء الذين قتلوا أو هربوا، وكذا كل أرض قتل أصحابها أو جلوا، صوافي^(٤٦). وأفادوا من هذه لمنح الإقطاعات لتوطين القبائل، وخاصة في الفترة الأولى، ثم للأفراد بدرجة أوسع^(٤٧). وهذا قلل الملكيات الكبيرة السابقة، وفتح الباب لظهور ملاكين جدد^(٤٨). ومن أمثلة إقطاعات النبلاء التي تحولت إلى صوافٍ بالس وقاصرين على الفرات^(٤٩).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧ - ١٤٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧ - ١٩٨.

(٤٥) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، إملاء محمد بن أحمد السرخسي؛ تحقيق صلاح الدين المنجد، ج ٣، ج ١، ص ٨٨ و ٩٤ - ٩٥؛ البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، ق ١، ص ١١٤؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٨٦٠، وابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ١، ص ١٧٥.

(٤٦) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من إدارتها وأهلها، ج ١، ص ٥٩٤، وتهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ٣، ص ١٨٤، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٠ - ١٥١.

(٤٧) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ١، ص ٥٩٤ وما بعدها.

(٤٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٥ و ١٥٠.

(٤٩) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٥٠.

بدأ منح الأراضي من أيام معاوية، فقد سأله أناس من قريش وأشراف من العرب أن يقطعهم من أرض الصوافي ففعل^(٥٠). وقام معاوية بمسح شامل للصوافي في الشام والجزيرة، وأعطى منها الإقطاعات لأهل بيته وخاصته^(٥١). وكان الأشراف يلحون في طلب الإقطاعات، فنفذت أرض الصوافي في فترة عبد الملك، وراح هذا الخليفة يقطع من أراض خراجية صارت لبيت المال لوفاة أصحابها دون ورثة، حتى استنفدها نتيجة حرص الأشراف والمتنفذين على اقتناء الأرض. وألح الأشراف على عبد الملك والخليفين من بعده بإقطاعهم من أرض الخراج فرفضوا^(٥٢)، ولكنهم سمحوا لهم بشراء الأرض الخراجية، التي تحولت عندئذ إلى عشرية، وشمل ذلك ضياعاً واسعاً وقرى. وجاء عمر بن عبد العزيز وأخبره عماله على الأردن والغوطة بانتقال أراضي أهل الذمة إلى المسلمين، فأمر بإيقاف البيع وأصدر أمراً عاماً بمنع بيع الأرض الخراجية حماية لبيت المال، وربما للحد من تكوين الملكيات الكبيرة، ومع التزام أخلافه، خاصة هشام، بخطته، إلا أن ذلك لم يجدي، واستمر الشراء، مما أدى إلى جعل الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن المالك^(٥٣). وهكذا كان للشراء أثر واضح في تكوين الملكيات، وفي ظهور طبقة ملاكين جدد.

وكان للإلحاء، إضافة إلى الشراء، أثر في تكوين ملكيات كبيرة، ومن أمثلة ذلك انتقال بالس وقراها إلى ورثة مسلمة بن عبد الملك بعد أن احتفى به أهلها وطلبوا إليه حفر قناة من الفرات إلى أراضيهم^(٥٤).

يبدو، إذن، أن الإقطاع والشراء، إضافة إلى ظاهرة الإلحاء أدت إلى تكوين إقطاعيات وملكيات كبيرة في العصر الأموي. ولم يقتصر هذا الاتجاه على بداية الفترة الأموية، كما ينتظر بعد الفتوح، ولكنه استمر، ولعله ازداد قوة واتساعاً في الفترة الأموية المتأخرة^(٥٥).

(٥٠) ابن عساکر، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٤.

(٥١) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٣٤.

(٥٢) ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وأرديها وأهلها، ج ١، ص ٤٩٥ وما بعدها، وأبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن قدامة، المغني على مختصر أبي القاسم عمر بن أحمد الخرقى: ويلي الشرح الكبير على متن المقتنع لعبد الرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي، ١٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٦ - ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٧ - ١٩٢٩ م)، ج ٢، ص ٧٧٢.

(٥٣) ابن عساکر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٧ - ٥٨٨ و ٥٩٦ - ٥٩٧.

(٥٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٠ - ١٥١.

(٥٥) انظر: البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢٤٩، وأنساب الأشراف، ق ٢، ص ١١٤٨ - ١١٤٩.

ومع قلة الإشارات المتوفرة، فإننا نجد قرى بكاملها يمتلكها أحد الأمراء، وربما أحد الأشراف. فكانت لمعاوية ابن أبي سفيان قرية سام في الغوطة وقرية طرميس^(٥٦)، وتملك البطنان من كورة عسقلان^(٥٧). وأقطع معاوية قرية النمرانية في الغوطة لنمران بن يزيد المذحجي^(٥٨)، وكانت قرية السطح قرب دمشق لعتبة بن أبي سفيان، وورثها ابنه عمرو^(٥٩). وكانت الصفوانية من نواحي دمشق لخالد بن يزيد^(٦٠)، وأقطع يزيد بن معاوية سعيد بن مالك بن بحدل الكلبي إقليم بيت الأبار^(٦١). وكان المرج ملكاً لعبد الله بن معاوية^(٦٢). وكانت قرية تنهج لعباد بن زياد بن أبي سفيان^(٦٣). وأقطع الوليد بن يزيد ضياعاً غنية واسعة بالبشنة لمعاوية بن عمرو بن عتبة^(٦٤)، وتملك سعيد بن خالد بن عمرو بن عثمان بن عفان قرية الفدين في حوران^(٦٥)، وحصل هشام عبد الملك، وهو أمير على دورين وقراها، على إقطاع^(٦٦)، ثم تملك قرى مثل سلعوس وكفرجدا قرب الرها، وأحيا أراضي واسعة في الرصافة وحفر نهرين لإروائها^(٦٧). وكانت لمسلمة بن عبد الملك أرض في غراس، وقرى وضياح في شمالي سورية، مثل الإسكندرونة وعين السلوز وبحيرتها^(٦٨)، هذا إضافة إلى بالس وقراها التي حفر لها نهراً مقابل الثلث من وأردها (بعد العشر)، ثم صارت ملكاً لورثته، وكان هؤلاء يعيشون عليها عند مجيء العباسيين^(٦٩). وكانت

-
- (٥٦) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٣، ص ١٤، وج ٤، ص ١٥٧.
(٥٧) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشاري، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٢٦.
(٥٨) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨١٣.
(٥٩) وهي من إقليم بيت لحيا، انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٠، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وأردها وأهلها، ج ٧، ص ٤٣٩.
(٦٠) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٠٢.
(٦١) ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٧١.
(٦٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٦.
(٦٣) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ص ٧٤.
(٦٤) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر، ج ٤ (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ج ٣، ص ١٨٦.
(٦٥) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وأردها وأهلها، ج ٦، ص ١٢٥، وياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٣، ص ٨٥١.
(٦٦) الجهشاري، الوزراء والكتاب، ص ٦٠، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٧٣٥.
(٦٧) البلاذري: فتوح البلدان، وأنساب الأشراف، ق ٢، ص ٧٥ ب - ٧٦، ١١٤٨، ١٨٠، ٢٤٩، وانظر: ابن ظافر الأزدي، تاريخ الموصل، ص ١٧٢.
(٦٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٤٨ و ٢٩٣، وياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٦٢.
(٦٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥١، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٥٢.

ريسون، قرية في الأردن، ضيعة لمحمد بن مروان. وقد تكون الضياع في أماكن مختلفة، فقد كانت لعلي بن عبدالله بن عباس الحميمة، وله جنيّة عند دير البخت^(٧٠).

كان جلّ ملاكي هذه القرى من الأمراء الأمويين، وبينهم بعض أشرف القبائل من مؤيديهم. وكان أصحاب هذه القرى يقيمون في العاصمة أو في إحدى المدن الرئيسية، وهذا يعني أنهم يديرونها بواسطة وكلائهم^(٧١)، وأن أهل القرى هم مزارعون وفلاحون يعملون في أرض السادة الملاكين لقاء نسبة من الحاصل، ويسر ذلك أنها كانت لا تدفع إلا العشر. ويبدو أن هذه الملكيات هي إقطاعات من قرى كانت مملوكة لنبلأ وموظفين كبار بيزنطيين قبل الفتح، فصارت بعده صوافي^(٧٢). ويتنظر أن تصبح بمرور الزمن أملاكاً عائلية وتنجزاً إلى ضياع ومزارع لأفراد.

إن الأمثلة المذكورة تعطي فكرة واضحة عن نطاق الملكيات الكبيرة، وعن انتشارها، وتدل على الأهمية المعطاة للأرض من قبل الأمراء الأمويين، وتشعر باتجاه عام نحو الأرض.

ويتمثل هذا الاتجاه في إقطاعات وضياع بيد الأمراء والأشراف. وترد إشارات إلى بعضها. كانت لعمر بن العاص ضيعة عجلان في بيت جبرين وناحية السبع (وفيها سبع آبار) في فلسطين^(٧٣). وكان حميد بن عقبة إقطاع في دمشق^(٧٤)، ولسعيد بن عثمان قطيعة فيها^(٧٥). وأقطع عبد الملك ضيعة زمكا لحفص بن عمر الأزدي^(٧٦)، والقعقاع ضيعة قرب حلب^(٧٧)، وداود بن مروان بن الحكم الداودية قرب دمشق^(٧٨). وكانت لأبان بن مروان بن الحكم أرض أبان^(٧٩)، وللأسود

(٧٠) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤٦ و ٨٨٦؛ لمؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده (عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة - بغداد)؛ تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، ص ١٠٨.

(٧١) الجهيشاري، الوزراء والكتاب، ص ٦٠؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٣٨، وياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠١.

Tschalenko, vol. I, pp. 351-352.

(٧٢) انظر:

(٧٣) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٤، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٧٤) ابن عساكر: تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ٤، ص ٤٦٢ وتاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ٢، ص ١٣١.

(٧٥) ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ٦، ص ١٥٥ و ١٥٢.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨١.

(٧٧) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٩٩.

(٧٨) ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٥.

(٧٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٣.

المحاربي قطائع في داريا^(٨٠)، وترك عمر بن عبد العزيز ضيعتين هما بدا وجزين في منطقة بعلبك^(٨١)، كما كانت له عين تروي ضياعاً في السويداء^(٨٢). وكانت في ناحية خولان في الغوطة عدة قرى فيها ضياع لجماعة من الأشراف من بني أمية^(٨٣)، وكانت خاف مزرعة لأبي الورد الكلابي^(٨٤).

كل هذا يعني أن طبقة جديدة من الملاكين الكبار من العرب ظهرت في بلاد الشام، وأن الأشراف تحولوا إلى أرستقراطية ملاكة، وأن ضياعهم كانت في مناطق خصبة ومهمة. ومثل هذه الضياع الكبيرة تحتاج إلى الفلاحين والعمال الزراعيين، ولعلمهم كانوا يعيشون في تجمعات قروية حولها. وربما أعطيت الأراضي بقطع إلى مزارعين صغار^(٨٥)، والمرجح أن الفلاحين استمروا على نمط حياتهم وأساليبهم المألوفة على رغم تغيير السادة.

وعلى رغم قلة المعلومات، يمكن الإشارة إلى الأراضي التي استغلتها القبائل في العصر الأموي من متروكة وموات تم إحياءه^(٨٦)، ولا بد من أن ذلك وسع رقعة الأراضي الزراعية. ويرد هنا ذكر مرج بردى وبعض جنباته وكانت أراضي مباحة، فأخذتها جماعات قبلية وأحيتها وتملكتها. وحصل مثل ذلك في أراض حول حمص والرسن على نهر العاصي^(٨٧). ويبدو أن إقطاع الأراضي للقبائل العربية أو شراءها جرى على نطاق واسع في مناطق دمشق وحمص وبعلبك بصورة خاصة، وهي مناطق غنية^(٨٨). ولعل ذلك يرجع إلى أن إقطاعات النبلاء الروم كانت كبيرة في دمشق وحوارن وبعض جهات البلقاء، وفي جوار حمص على وادي العاصي وعفرين^(٨٩).

(٨٠) عبد الجبار الخولاني، تاريخ داريا (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥٠)، ص ٣٤.

(٨١) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥٨٨.

(٨٢) أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، نسخها وصححها وعلق عليها أحمد عبيد (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧)، ص ٤٧.

(٨٣) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص ٢٤٤.

(٨٤) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج ١، ص ٥٤.

(٨٥) Tschalenko, vol. 1, pp. 384-385.

(انظر: ٨٥)

(٨٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٧٧ و ١٨٠.

(٨٧) ابن قدامة، المغني على مختصر أبي القاسم عمر بن أحمد الحرقي: ويلى الشرح الكبير على متن المقتنع لعبد الرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي، ج ٢، ص ٧٢٤، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥٩٧.

(٨٨) ابن قدامة، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٢٣.

(٨٩) ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩٤ - ٥٩٥، و Tschalenko, vol. 1, pp. 395-396.

ويبدو أن القبائل بدأت تستقر على الأرض في القرى في أواخر العصر الأموي، وأن هذا الاستقرار أخذ شكلاً واضحاً في العصر العباسي الأول. وكان بعضهم يعمل في زراعة الأرض في القرى التي تبدو ملكاً مشتركاً. ويورد ابن عساكر (في ترجمة أبي الهيثم) أسماء عدد غير قليل من القرى في منطقة دمشق في الغوطة وخارجها لقبائل عربية، ولعل تعدادها يعطي فكرة عن انتشار القبائل في هذه المنطقة. ومن هذه القرى بيت لهيا، والسكاسك، وقرى حرس (بيت البلاط، بيت قونا، الحديثة، جسرين)، وقرى يمانية للحميريين والأوزاع، وهي نيف وثلاثون قرية، وخولان قرية لغسان (٢٠ ميلاً من دمشق)، وحمنا قرية لتغلب. ومن قرى اليمن في الغوطة: داعية، وبيت سوا، وحمورية، وحجرا، وزملكا، وحوارة، وعرييل، وأرزونة، وقانية، وبيت أبيان. وكانت قرية تلفياتا لقيس، وكذلك قرية بلاس قرب داريا. وكانت أراضي كلب في البقاع والجولان، كما كانت بيت الأبار لأشراف اليمانية، وهناك قرى ابن معيوف (يماني) على فرسخ من دمشق^(٩٠).

وهذا العدد الكبير للقرى العربية يشير إلى انتشار القبائل على الأرض، وإلى اشتغالهم بالزراعة، وخاصة بعد سقوط الدولة الأموية، وإلى انتقالهم من ملاكين غائبين أو مقاتلة متمركزين في مراكز معينة إلى طور الاهتمام بالزراعة ومزاولةها. ولئن كانت المشاكل القبلية أيام الرشيد سبباً لتعريفنا بهذه القرى، فإن استقرار القبائل على الأرض لم يقتصر على منطقة دمشق، بل شمل مناطق أخرى، مثل منطقة حمص ومنطقة فلسطين^(٩١). وهذه القرى كانت بيد عشائر أو أجزاء منها، وهي إن كانت مشتركة في البداية، فإن الملكية الخاصة واضحة في بعضها، وهي تفيد من رأي منظم. وكان فيها ملاكون كبار من أشراف القبائل لهم قصورهم وضياعهم، كما في بيت لهيا وداريا.

وإذا كانت أراضي القبائل على طرف البادية، وحيث مناطق زراعة الحبوب فقط، أقرب إلى الملكية المشاعة، فإن الملكية الصغيرة صارت مألوفة في قرى تتوفر فيها الماء، حيث يبدو أن عامة القبائل تحولوا إلى زراع في مجتمعات قروية لهم فيها ملكياتهم الفردية أو العائلية، كما هو واضح في أخبار ثورة المبرقع اليماني (٢٢٧هـ) في فلسطين والأردن. وكان المبرقع اليماني من لحم، وادعى أنه

(٩٠) ابن عساكر: تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ٧، ص ١٧٦ - ١٩١، وتاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وأردبها وأهلها، ج ٨ (خط)، ترجمة أبي الهيثم.
(٩١) انظر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١٣١٩ - ١٣٢٠، وابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ٦، ص ١٢٥ - ١٢٦.

القحطاني، وهذا يعني أنه كان يبشّر اليمانية بعودة الملك إليهم. وفي الواقع، كان أتباعه، بحسب رواية الطبري: «قوم من فلاحى تلك الناحية وأهل القرى»، وأنهم في حدود مئة ألف. وتضيف رواية أخرى: أنه لما حلّ موعد الحراثة انصرفوا إلى القرى، إذ إن بعضهم كانوا «حراثين»، وبعضهم من «أرباب الأرضين»، والمهم بعد ذلك أن هؤلاء الأنصار كانوا من أهل اليمن^(٩٢). ولا يترك اليعقوبي مجالاً للشك في أن أتباع المبرقع اليماني عرب، وهو يحدّد قبائلهم مبيّناً أنهم من لحم وجذام وعاملة وبلقين^(٩٣).

وهذا يشير إلى تحول ملحوظ في حياة القبائل، وخاصة بعد انتقال السلطة إلى العباسيين، وتحول سورية إلى ولاية عباسية. وربما كان هذا التحول سبب إعادة النظر في الخراج في بلاد الشام وتخفيضه بنسبة الربع سنة ٢١٠هـ إرضاءً للقبائل العربية^(٩٤). ويبدو أن هذا الإجراء، بما فيه من تخفيض، لم يكن كافياً، مما جعل المأمون يأمر بمسح أجناد الشام من جديد لإعادة النظر في ضرائب الأرض (وهو أول تعديل) سنة ٢١٤هـ^(٩٥)، وهو إجراء تطلبه تحول في وضع الزراعة في الأرياف.

- ٣ -

مما مر يلاحظ، إذن، أن العرب انتشروا في سورية قبل الإسلام، وأن تغلغلهم كان من طرفي البادية الجنوبي باتجاه حوران، والبلقاء الشمالي باتجاه حاضر حلب وقنسرين. ولكن انتشارهم بالفتوح شمل بلاد الشام كلها، وكان مجيء القبائل توسعاً استيطانياً منذ الفترة الأولى، ولم يكن مجرد غزوات بدوية. ولذا لم يؤد إلى ضرر يذكر في القرى والمزارع، بل إن العرب اكتفوا بالتقدم إلى المدن، ولم يتعرّضوا لجماعات القرى، كما يتبيّن من عهود الصلح الكثيرة^(٩٦). وكانت خطتهم منذ البداية عدم الإضرار بالفلاحين، بل بذل كل جهد لتطمينهم وإبقائهم على الأرض. واعتبروا الفلاحين أحراراً، هذا مع إعادة تنظيم الضرائب والإشراف على جبايتها، وجعل الخراج على الطاقة وإبطال الامتيازات السابقة. كل هذا لا بد من أنه حسن من وضع الجماعات القروية.

(٩٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣١٩ - ١٣٢٠ و ١٣٢٢.

(٩٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي (ط بيروت)، ج ٢، ص ٤٨٠.

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٠.

(٩٥) ابن عساکر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ٤، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٩٦) انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ٢٣.

وينتظر أن تستمر أساليب الزراعة والحياة القروية، مع توفير استقرار أكثر من الفترة البيزنطية المتأخرة المضطربة. وكان للوضع الجديد أثره، إذ اعتبرت الأرض المزروعة ملكاً للأمة (خراجية) ما دام زراعتها وفلاحوها عليها، في حين أن أراضي النبلاء وأراضي من قتل أو هرب، اعتبرت صوافي. وهذا يعني أن أراضي الصوافي يمكن أن تنشأ عليها ملكيات جديدة. وفتح المجال لاستغلال الأرض الموات والخالية وتوسيع نطاق الزراعة. ويبدو أن الأرض الموات كانت محدودة، إذ تندر الإشارة إليها، بل يشار عادة إلى الأرض الخالية والمواطن النائية. وكانت هذه، وخاصة في الجزيرة، ملائمة لحاجات القبائل القادمة للرعي والزراعة، أو لتوزيعها بين قبائل موجودة من قبل، وسرعان ما دخلت الإسلام بعد الفتح. وكان اختيار مراكز الأجناد ملائمة على العموم للقبائل، وخاصة دمشق وحمص وقنسرين، وإلى حد ما طبرية من حيث توفر المراعي والقرب من البادية، إضافة إلى إمكان التوسع الزراعي في أراضيها على حد الأرض المطرية.

وتجدر الإشارة هنا إلى قصور الأمويين الصحراوية، التي لم تكن، بحسب رأي سوفاجيه وغرابار، مجرد منازل للنزهة، بل مراكز للاستثمار الزراعي. وكانت منشآت الري حولها - من قنوات وصهاريج ومجارٍ - لإرواء حقول ومشاريع زراعية في المنطقة بين الصحراء والأرض المزروعة على الحد الشرقي لجهة بادية الشام^(٩٧). وهي وإن كانت قائمة على آثار مشاريع ري سابقة، فإنها تدل على تقدير الأمويين لأهمية الأرض، وعلى إحياء أرض خالية بعد الفتح. ولنذكر أنها قريبة من مراكز أجناد دمشق (تدمر، حوران، البلقاء) والأردن (الغور في جوار طبرية).

كما إن الإشارة إلى مشاريع ري جديدة على طرف البادية الشمالي الشرقي في الرصافة وبالس^(٩٨) تنبئ عن محاولات استثمار جديدة، إضافة إلى أن تجديد وتوسيع شبكة ري دمشق وتحويلها من ملك خاص إلى مشروع عام يؤكد اهتمام الأمويين باستثمار الأرض^(٩٩).

(٩٧) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٧.

(٩٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٥٠ و ١٧٩، وابن ظافر الأزدي، تاريخ الموصل، ص ٤٣.

(٩٩) تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، مجموع فتاوى من السبكي والأذرعي والقرشي والبلقيني ويليهِ القول التمام في أدب دخول الحمام لشهاب الدين ابن العماد الأفهسي، ج ٢، ص ٤٦٧ وما بعدها، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ١٤٥.

وكان الإقبال على امتلاك الأرض قوياً، حتى تحولت أراضي الصوافي في أقل من نصف قرن إلى إقطاعيات وضياع خاصة. وهذا يوضح العدد الكبير من القرى والضياع الخاصة التي تملكها الأمراء والأشراف في مناطق غنية مثل منطقة دمشق، ومنطقة حمص وسهل البقاع. وتجاوز الأمر ذلك إلى شراء الأرض الخراجية، وإلى استغلال الأرض الخالية. وهذا التهافت على الأرض مع أساليب الجباية، وربما بعض الظروف العامة، أدى إلى أسلوب جديد من الحماية، وهو الإلجاء، وإلى تحويل أراض وقرى إلى ملكيات كبيرة.

وهكذا تحول الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة لا بد من أنها أثرت في وضع القرى، ولكنها أسهمت في توسيع نطاق الأراضي المزروعة. ولم يفد قرار عمر ابن عبد العزيز بمنع بيع الأرض الخراجية، ولا جهود من تلاه، في إيقاف هذا التيار، مما ولد فجوة بين الأشراف وقبائلهم، فاضطر يزيد الثالث إلى أن يعلن أنه لن يحفر الأنهار، ولن يتخذ الضياع، إرضاء للقبائل^(١٠٠).

ولكن هذه الملكيات لم تكن دائماً راسخة، فقد كانت تتجزأ بسبب الوراثة بين أفراد العائلة، كما إن العباسيين صادروا ضياع الأمويين، وأحدثوا لها ديوان الضياع^(١٠١). ويبدو أن الاتجاه كان بصورة عامة نحو تحول الملكيات الفردية أو المشتركة للقرى إلى ملكيات صغيرة، وهذا أوضح في العصر العباسي الأول.

وكانت الصفة البارزة التي تتميز الملكيات الزراعية هي انفصال الملكية في الغالب عن استغلال الأرض. فالملاكون الكبار، خاصة، كانوا لا يزرعون أراضيهم، وإنما يعهدون باستغلالها - عن طريق الوكلاء - إلى المزارعين وأهل القرى، وهو اتجاه مألوف حتى في العصر الحديث. ويبدو أن المزارعة والمساقاة والمغارسة كانت الأسلوب الشائع لاستغلال الأرض، ومن هنا الإشارات الواسعة إليها في كتب الفقه.

(١٠٠) أبو الفرج قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتحقيق محمد حسين الزبيدي، سلسلة كتب التراث، ١١٠ (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١)، ص ٢٤١؛ ابن ظافر الأزدي، المصدر نفسه، ص ١٧٢، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٠١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٥١؛ قدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ٢٤١، و *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, art. «Diwan».

الفصل السادس

المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية:
نظرة تاريخية إلى بغداد^(*)

(*) نشرت في: الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت)، العدد ٢٧ (١٩٧٨ - ١٩٧٩).

أ - ظهرت مدن عربية في النواحي الشمالية والغربية للجزيرة العربية (بالدرجة الأولى)، أو مراكز على طرق التجارة (مثل الحضر، بترا، تدمر، مكة) أو منازل قبلية (الحيرة)، ولم يكن للريف دور يذكر فيها.

ويشير القرآن الكريم إلى «قرى»، ويسمى مكة، وهي مركز الحج، «أم القرى»، وكانت مقسمة على أسس عشائرية إلى أرباع، ولكل ربع شيخه، كما يشير إلى «المدينة» و«الدار».

وسميت يثرب بعد الهجرة «المدينة» إشارة إلى كونها مركز الأمة، وفيها مقر السلطة ومحل العدالة.

وبعد الفتوح أنشئت مدن جديدة لتكون مراكز عسكرية إدارية، وسميت «دور هجرة» مثل الكوفة والبصرة والفسطاط والقيروان^(١)، وكان تخطيطها ابتداء من قبل السلطة، فكان المسجد الجامع ودار الإمارة في الوسط تحيط بهما رحبة كبيرة تتفرع منها المناهج والدروب^(٢).

ونُظم السكن في دور الهجرة بحسب القبائل، ولكل دروبها وسككها، كما قسمت المجموعات القبلية في المدينة إلى وحدات أكبر في ضوء متطلبات التعبئة العسكرية، وهي وحدات معرضة للتعديل حين يتغير حجم المجموعات القبلية^(٣). وهكذا بدأ تنظيم قبائل الكوفة على أعشار، ثم أعيد التنظيم على

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، طبعة مصورة عن الطبعة الأوروبية (بيروت: مكتبة خياط، [د.ت.])، ج ١، ص ٢٣٦٠؛ أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار (دمشق: [د.ن.])، ١٩٦٧، ج ١، ص ١٢٩، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق دي غوبه (لندن: بريل، ١٨٦٦)، ص ٢٧٥.

(٢) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٨٨ وما بعدها، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٣) انظر مثلاً: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٨٨ - ٢٤٩٠.

أسباع، وأخيراً جعل حوالى منتصف القرن الأول الهجري على أربع^(٤).

وشجعت الخلافة الهجرة إلى المراكز الجديدة، واعتبرتها شرطاً للانتماء الكلي إلى الأمة، ولكن تحديد التسجيل في ديوان الجند في ما بعد (أيام الروانيين)، وتوفر مجالات العيش، أدّى إلى أن يعيش المقاتلة وغيرهم في جماعات متجاورة. كما إن الحاجات المتوسعة لدور الهجرة جذبت أعداداً كبيرة من الصنّاع وأهل الحرف إليها، وتجمّع هؤلاء في الرحبة قرب الجامع بحسب مهنهم، في حين وجد التجار فرصاً كبيرة للكسب.

ولم يمض جيلان حتى تحوّلت دور الهجرة إلى مراكز للنشاط الفكري والحضري. ولكن سيل الهجرة إليها من البادية والريف استمر.

ب - كان لدور الهجرة ابتداءً محوران: دار الإمارة أو مقرّ الحكم، والمسجد الجامع ملتقى الجماعات ومركز الحياة الثقافية العامة. وكان مع الأمير عامل (أو عمال) يتولى شؤون الضرائب، ويكون مساعداً للأمير أو مستقلاً عنه.

ومن المؤسسات الأولى الشرطة، ويرأسها صاحب الشرطة، لضمان الأمن، والحرس لحماية الأمير وبيت المال، الذي كان يودع في المسجد الجامع. وهناك دواوين المصر، وخاصة ديوان الجند وديوان الخراج وديوان النفقات.

وكان على كل وحدة عسكرية (الربع، أو الخمس) للمقاتلة رئيس في الحملات أو المجاهبات الداخلية، كما كان لكل قبيلة شيخها الذي يمثلها، ويكون مسؤولاً أمام الأمير عن سيرتها. ويمكن أن يكون للقبيلة مسجد وساحة (رحبة أو جبانة).

وكان المقاتلة في القبيلة يقسمون إلى وحدات صغيرة (عرافات)، ولكل عريف مسؤول عن توزيع العطاء على الأفراد، وعن إعدادهم وضبطهم، ثم صار لكل قبيلة عريف واحد.

وكان الأمير يعترف بشيخ القبيلة، وأحياناً يتولى تسميته، وكان العريف يُختار من قبل الأمير أو يُنتخب في القبيلة. ولعبت القبائل - كوحدات اجتماعية - دوراً

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٩٠ و٢٤٩٥؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩)، ج ١، ص ٣٥١، و ج ٥، ص ٢٤٨، وهناك طبعة بتحقيق جويتاين (القدس: [د. ن.], ١٩٣٦).

بارزاً في الحياة العامة، وكان تنظيمها تعبيراً عن الإرادة الذاتية لأفرادها.

وتجتمع الصنّاع وأهل الحِرَف ابتداءً في الرحبة، وبحسب مهنتهم، ولهم مقاعدهم ومساطبهم، وهي مكشوفة^(٥). وفي أواسط القرن الأول غُطيت الأسواق بالبوارى في الكوفة^(٦)، وفي مطلع القرن الثاني للهجرة بُنيت الأسواق^(٧).

ويُشرف على الأسواق العامل على السوق، وهذا واضح منذ فترة الراشدين^(٨). ومن المتعذر الجزم في ما إذا كان المنصب موروثاً، ولعله إجراء اقتضته الضرورة، خاصة أن الإشارات إليه تقتصر على المراكز العربية.

ج - تعطي المصادر قوائم بالأمرء والعمال والقضاة. وكان دور القضاة الذين يعينهم الأمير في الغالب كبيراً في توفير العدل وفي نشأة الفقه. ومع ذلك، فإن القبائل وشيوخها ومجالسها تلعب دوراً مهماً في الحياة العامة في المدينة. وأكدت ذلك الصّلات المستمرة بين أجزاء القبيلة في المدينة وفي البادية.

وهناك أيضاً مجموعات نامية من الموالى الذين ارتبطوا - أفراداً وجماعات - بقبائل، وكان ولاؤهم الأول لها. ومع ذلك، فإن التنظيم القبلي تضعضع قبيل مجيء العباسيين، وظهرت قوى اجتماعية جديدة. فهناك فئة مُلاك الأراضي الكبار، وبداية طبقة متوسطة جديدة نشطة.

وكان للتجارة أثرها في الحياة المادية في المدن وفي نموّها، ولكن هل أدّت إلى ظهور مؤسسات جديدة؟ لقد ظهر بعض التنظيم في ما بعد في المحلات أو بين الصنّاع وأهل الحِرَف. وهذا يُشعر بضرورة دراسة خطط المدن والعناصر البشرية فيها.

د - وكان إنشاء مدينة واسط خطوة بين دور الهجرة وبغداد. فقد بُنيت لتكون مركزاً للمقاتلة المسيطرة - الشامية - وتتوسطها دار الإمارة بقبتها الخضراء، والمسجد الجامع. لكن الأسواق نظمت فيها بعناية، وحُصّص لكل مهنة سوقها.

(٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٩١.

(٦) (زمن زياد بن أبيه)، انظر: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل (المدينة المنورة: [د.ن.]، ١٩٦٦)، ص ٢٤٠.

(٧) انظر: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، المكتبة الجغرافية؛ ٧ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٢)، ص ٣١١.

(٨) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٤٣، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨ هـ/ [١٩١٠ م]، ج ٢، ص ٤٧.

وكان لكل سوق صرّاف خاص، مما يشعر بالتطور الاقتصادي^(٩). وبُنِي سور حول المدينة (مقابل دار الهجرة المكشوفة)، كما كان فيها جامع آخر في الجانب الشرقي للنهر، إلا أنه اقتصّر فيها على قاضٍ واحد. وبحسب تقاليد دور الهجرة، كانت واسط مركز التوسع في أواسط آسيا وفي شمالي غرب الهند.

هـ - لم تكن بغداد دار هجرة، بل دار دعوة، لترمز إلى المبادئ الجديدة، ولتكون مقرأً للخلافة. وقد أنشئت لتكون مركزاً إدارياً وعسكرياً، وروعي في موقعها أن تكون على طرق التجارة، وأن يحيط بها ريف جيد^(١٠).

ووسط بغداد هو المدينة المدوّرة، وهي قلعة^(١١)، حيث القصر والجامع في وسط الرحبة وحولهما دور أولاد المنصور وبعض ثقاته (مواليه) والدواوين وبيت المال. وكان مقرّ صاحب الشرطة ومقرّ رئيس الحرس وخزانة السلاح في الرحبة. ويحيط بهذه الرحبة القوادر الخاصة والثقات في الحلقة المباشرة^(١٢) ووراءها بين السورين الرئيسيين. أما محلات السكن الفعلية، فكانت خارج الأسوار. وهذه خططت بعناية على أرباع، ولكل ربع أسواقه، بين الصراة ودجلة جنوباً باتجاه الشمال. وأعطيت قطائع إلى القواد والصحابة والموالي، بينما جعلت الأرباض للجنود والمجموعات الأخرى، وجعل «في كل ربض سوق عامة للتجارات»^(١٣).

ويلاحظ في تخطيط بغداد الآراء الإسلامية، والمفاهيم العربية، وبعض التقاليد الشرقية. ويهم بصورة خاصة أن السكن نظم في الأرباع بحسب المجموعات البشرية أو المهنة. أعطى الجند المنطقة شمال وشمال غرب المدينة المدوّرة، بينما جعل الصنائع وأهل الحرف والتجار في المنطقة جنوب الصراة^(١٤). وتمثل الأصول البشرية خطأً آخر. فمحلة الحربية كان جلّ سكانها جماعات إيرانية ومن منطقة ما وراء النهر، وهناك ربض عبد الله بن حرب (رئيس الحرس) ويليّه

(٩) أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي المعروف ببحتل، تاريخ واسط، تحقيق كوركيس عوّاد (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٧)، رقم ٦، ص ٤٢ - ٤٤.

(١٠) أحمد بن عمر بن رسته، الأعلام النفيسة، تحقيق دي غوبه (ليدن: بريل، ١٨٩٢)، ص ٣٤.

(١١) الطبري، تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٣٢١.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢١ - ٣٢٢؛ عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ، ١٢ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥١ - ١٨٧١)، ج ٦، ص ٥٧٤؛ اليعقوبي، البلدان، ص ٢٤١، وأحمد بن حمد بن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، تحقيق ميخائيل جان دي غوبه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٥)، ص ٣٦.

(١٣) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(١٤) ابن الفقيه الهمداني، المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٣٩.

ربض أهل مرو، ومربعة الفرس، وربض أهل خوارزم، وقربه درب أهل بخارا^(١٥) والبغين، وهم من قرية من قرى مرو الروذ^(١٦).

وعلى الصراة السفلى أمام باب البصرة كانت دور الصحابة يسكنها عرب من قريش والأنصار، وريبعة ومضر واليمن^(١٧)، وتلي ذلك بين الصراة والخندق دور الأشاعنة، وهم عرب يمانية^(١٨)، وفي إقطاعات القحاطبة كانت دور القحاطبة، وتمتد من شارع الكوفة وباب الشام^(١٩). وهكذا سكن العرب في الغالب جنوباً، خاصة حول باب البصرة وبعضهم غرب المدينة.

وكان السوق القديم، سوق بغداد، في الكرخ^(٢٠). وكانت الأسواق الجديدة في المدينة، وبعد فتنة يحيى بن عبد الله المحتسب نقلت سنة ١٥٧هـ إلى الكرخ وراء الصراة بين باب الكوفة وباب البصرة، وخططت بعناية ووسعت الشوارع^(٢١). ويذكر الطبري أن أبا زكريا المحتسب تعاون مع الشيعة، وحاول أن يدفع العامة إلى الثورة^(٢٢). ومما يلفت النظر أن الخطة عهدت إلى مهندس وقائد وشخصية مدنية للتنفيذ. ومن الراجح أن الصنائع نزلوا هناك من قبل، في أثناء بناء المدينة^(٢٣)؛ وهذا التخطيط الدقيق للأسواق وتنظيمها بحسب المهن يذكر بالتخطيط في واسط، ويشعر بالأهمية المتزايدة للجرف.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٧؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق فرديند وستنفلد، ج ٦ (لبن: مطبعة بريل، ١٨٦٦ - ١٨٧٠)، ج ٢، ص ٤٨٥ و ٧٥٠؛ سهراب، عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الإستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر، تحقيق هانس فون مزيك (فيينا: أدولف هولزهوزن، ١٩٢٩)، ص ١٣٢، و G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate: From Contemporary Arabic and Persian Sources* (New York: [n. pb.], 1972), pp. 127-128.

(١٦) ابن الفقيه الهمداني، المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٧) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٤٣؛ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١، ص ٨٦، و Le Strange, Ibid., p. 140.

(١٨) ابن الفقيه الهمداني، المصدر نفسه، ص ٤٥، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١.

(١٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٩٦؛ ابن الفقيه الهمداني، المصدر نفسه، ص ٤٤، وسهراب، عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الإستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر، ص ١٣٢. (٢٠) يضعه البلاذري قرب مجرى الصراة إلى دجلة)، انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٦.

(٢١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٨٠ - ٨١.

(٢٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٣٢٤.

(٢٣) (يجعلهم اليعقوبي ١٠٠,٠٠٠)، انظر: اليعقوبي، البلدان، ص ٢٥٨.

إن تنظيم السكن على أساس مهني أو بشري ساعد على تكوّن جماعات متماسكة، وربما وحدات مدنية لها شخصيتها (قبل نهاية القرن الرابع أطلق اسم باب البصرة على ما بقي من المدينة إلى الصراة، واستمر الكرخ وحدة متميزة مهمة. وتطورت الحربية في ما بعد إلى مدينة بذاتها، كما يذكر ياقوت).

وفي ما بعد لعبت الآراء الدينية دورها. فالكرخ أصبح مركز الشيعة، يقابله باب البصرة الذي صار مركزاً لأهل السنة؛ وكان باب الشعير سنياً وباب الطاق (على الجهة الشرقية) شيعياً^(٢٤).

وأنشئت الرصافة (١٥١ - ١٥٩هـ) قلعة ثانية على الجانب الشرقي مقابل المدينة المدورة، ولها أسوارها وخندق خارجي، بينما كان القصر والجامع في المركز، وخطّطت أسواقها في باب الطاق^(٢٥)، وصارت مقراً للمهدي ولجيشه. وكانت الاعتبارات الاستراتيجية والعسكرية هي الأساس في التخطيط^(٢٦)، كما كانت للجوانب المهنية والبشرية أهميتها.

هكذا، وبمقاييس دور الهجرة، كانت هناك مدينتان، ولكل دار إمارة وجامع وقاضٍ، إضافة إلى جيش وأسواق. ولعل وضع سلوقية - طيفسون لم يكن بعيداً.

وبينما كانت الوحدات الاجتماعية في دور الهجرة هي القبائل، فإن الجماعات المهنية والبشرية كانت الوحدات في بغداد. وكان لدور الهجرة عادة قاضٍ واحد وجامع واحد يرمزان إلى السلطة وإلى الوحدة المدنية، إلا أن التطورات في بغداد أخذت اتجاهاً آخر يشير إلى وجود أكثر من وحدة مدنية.

كانت دار الإمارة في الرصافة مؤقتة، إذ لم تكن هناك إلا دار خلافة واحدة. وهذا يعني أن الجامع والقاضي أكثر دلالة على الوحدات المدنية. ودراسة عدد الجوامع والقضاة في بغداد ودلائلهم قد تلقي الضوء على المؤسسات في بغداد.

و - إن المسجد الجامع مؤسسة مهمة، إذ إنه مجمع أهل المدينة. وظهور أكثر

(٢٤) انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٨ - ١٩٣٩ م)، ج ٧، ص ١٦٣ - ١٦٤، ١٦٧ - ١٦٨، ٢٠٦، ٢٥٧، ٣٨٢.

(٢٥) الطبري، تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٣٦٥، وابن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، ص ٣٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

من جامع قد يعني تعقيداً (تعددًا) في التنظيم المدني أو تطوراً في المؤسسات.

اعتبر المنصور نهر الصراة حدّ مدينته، وكانت الكرخ بصناعها وحرفيها وعامتها وراء هذه القناة. وبنى المنصور سنة ١٥٧هـ جامعاً ثانياً في الشرقية^(٢٧)، فهل كان ذلك الإجراء لاعتبارات أمنية أم أنه اعتبر الكرخ وحدة مدنية أخرى؟

وبعد عامين (١٥٩هـ/ ٧٧٥م) شيد مسجد جامع ثالث في الرصافة، فهل صارت في بغداد ثلاث وحدات مدنية؟ يذكر اليعقوبي أن المنبر رفع بعدئذ من جامع الشرقية^(٢٨)، وبقيت بغداد بجامعين لكل جانب واحد.

ويلاحظ ابتداء وجود صلة بين المسجد الجامع والأقسام الرئيسية: المدينة، الرصافة، الكرخ، ثم تقلص العدد إلى اثنين، ثم أنشئت مساجد جامعة لأسباب اجتماعية، أو لتوسع المدينة، دون أن يقابل ذلك تعيين قاض. وبقي في بغداد جامعان - لا قاضيان - حتى العقد الثامن للقرن الثالث، وتحول مقر الخلافة بعد فترة سامراء (سنة ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) إلى الجهة الجنوبية من الجانب الشرقي. ثم بني جامع في دار الخلافة أيام المكتفي (سنة ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م) بعد فترة كانت الجماعة تصلي فيها في ساحة القصر أيام المعتضد (توفي ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م). والصلة بين القصر والجامع واضحة وذات دلالة^(٢٩). وحدث أن صارت دار الخلافة مركز مدينة.

وهناك دلالات تتصل بسعة بغداد وبظروف أخرى توضح قيام جوامع أخرى. فقد اعتبر مسجد براهنا جامعاً سنة ٣٢٩هـ/ ٩٤١م لاعتبارات اجتماعية بالدرجة الأولى^(٣٠). وفي ٣٧٩هـ/ ٩٩٠م، اعتبر مسجد القطيعة (وراء الخندق) جامعاً بإذن الطائع، وبرر ذلك على أساس أن الخندق يفصل القطيعة من

(٢٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣هـ، ج ١، ص ٨٠-٨١؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨٥، وياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤، ص ٢٥٤.

(٢٨) (ربما كان ذلك زمن المأمون)، انظر: أبو الفضل أحمد بن طيفور، كتاب بغداد (القاهرة: [د. ن.])، ١٩٤٩، ص ١٤٥.

(٢٩) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٩. وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٣٣، ويشير ابن مسكويه إلى دار السلطان في كتابه: تجارب الأمم، بعناية هـ. ف. أمدوز (القاهرة، [د. ن.])، ١٩١٤، ج ١، ص ٧٤.

(٣٠) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٩-١١٠، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣١٧ و١٤٥.

البلد، مما يجعل القطيعة مدينة بذاتها^(٣١). وكانت الحربية مثل براثا جزءاً من المدينة، ولكن القادر وبمشاورة الفقهاء جعل مسجدها جامعاً سنة ٣٨٣هـ/ ٩٩٣م^(٣٢)، ولعل خراب أجزاء من المدينة من الجانب الغربي وحصول فجوات يفسر ذلك^(٣٣).

وهكذا، وحتى أواسط القرن الخامس، كان في بغداد أربعة إلى خمسة مساجد جامعة^(٣٤). وفي ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م بنى السلطان السلجوقي ملكشاه جامعاً بجوار دار السلطنة ليشير إلى السلطة الجديدة^(٣٥).

ومع أن المساجد الجامعة تساعد على تنمية حياة الجماعة في الأقسام حولها، إلا أنها لا تكفي وحدها للدلالة على وجود وحدات مدنية متميزة، فهل كان وجود ممثل العدالة أو القاضي أكثر دلالة؟

ز - إن القضاء مؤسسة رسمية، وكان القاضي يعقد مجلسه في الجامع، كما أن عهد توليته كان يقرأ عادة هناك^(٣٦).

ويتولى القاضي، إضافة إلى الحكم، الإشراف على الوقف وتعهده، ويتولى رعاية الأيتام، ويختار الشهود ويفحص حالهم^(٣٧)، وقد يشهد على تنازل

(٣١) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٤٩.

(٣٢) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٧١.

(٣٣) انظر: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨٨؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٣، ص ٤١٣؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص ٣٣٤، وأبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق ميخائيل جان دي خويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٦)، ص ١٠٦.

(٣٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهي عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ١١١؛ ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ١٧٩، ومناقب بغداد، ص ٢٢، (جامع براثا يهمل أحياناً)، وانظر: أبو القاسم محمد بن حوقل، كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في إستانبول: وكذلك على صور هذه النسخة وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى، تحقيق جان هنريك كريست (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٨)، ج ١، ص ٢٤١.

(٣٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ١٥ و ١٠٣؛ أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير، رحلة بن جبير، حرره عن مخطوطة مكتبة جامعة ليدن وليم رايت؛ نقحه ميخائيل جان دو غويه، سلسلة غب التذكارية، ط ٢ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٧)، ص ٢٢٨، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، رحلة ابن بطوطة (بيروت: دار بيروت، ١٩٦٠)، ص ٢٢٦، وياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤١.

(٣٦) انظر: محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، أخبار الرازي بالله والمتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٢٢٢ إلى ٣٣٣ هـ. من كتاب الأوراق، عني بنشره ج. هيورث دن (القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥)، ص ٢٢٦، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٢٤، وج ٧، ص ٦٤.

(٣٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠ و ٢٠١ - ٢٠٢.

الخليفة^(٣٨)، وكان للقاضي مكتب هو ديوان القضاء^(٣٩)، حيث تحفظ الوثائق والسجلات. وكان للقاضي في القرن الرابع زمن المطيع (٣٣٤هـ/٩٤٦م) كاتب وحاجب، أو فارض على بابيه (يقدم الخصوم)، وخازن دار الحكم (يحفظ السجلات) و«أعوان»^(٤٠). وكان للقاضي خلفاء يساعده، وقد يخلفونه في القضاء في بعض الأماكن أو يقومون بأعمال أخرى بتكليف منه^(٤١).

وتبدو الصلة وثيقة في بغداد بين عدد القضاة وتطورها. فكان للمنصور قاض واحد في المدينة المدوّرة. وعيّن المهدي قاضياً ثانياً للرصافة^(٤٢). ثم صار للكرخ قاض في فترة لا تتأخر عن الرشيد^(٤٣).

يلاحظ أن المدينة والرصافة كانت وحدات مدنية، ويفترض أن الكرخ كان وحدة ثالثة. ويذكر عن ابن حنبل (الذي عاصر الرشيد) أن بغداد تمتد من الصراة إلى باب التبن، وقد فهم الخطيب (القرن الخامس الهجري) من ذلك أن الحد الشمالي للمدينة هو الخندق^(٤٤). ويبدو المسعودي (القرن الرابع) أكثر دقة حين يحدد المدينة بين الصراة ودجيل شمالاً، ويبدو أن المقدسي يقر ذلك^(٤٥)، وهذا التحديد يتمشى مع منطقة قاضي المدينة تاركا الكرخ وحدة أخرى. ولا تأتي

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٣٣.

(٣٩) أبو علي الحسن بن علي التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، جمع عبود الشالجي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧١ - ١٩٧٣)، ج ١، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٤٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٤، وانظر: إبراهيم بن هلال الصايغ، رسائل الصايغ والشريف الرضي، تحقيق شكيب أرسلان (بيروت: دار النهضة الحديثة، [د. ت.]، ص ٢١٤ - ٢١٥، (المختار من رسائل الصايغ).

(٤١) التنوخي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣؛ ج ٢، ص ٣٧١، وج ٣، ص ٨٧.

(٤٢) أبو بكر محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ج ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ - ١٩٥٠)، ج ٣، ص ٢٥١ و ٢٥٤، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ٥، ص ٣٨٩، وج ٨، ص ٤٧٩.

(٤٣) انظر مقالة صالح العلي، في: مجلة المجمع العلمي العراقي، السنة ١٢ (١٩٦٩)، ص ٢١؛ الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٤٦؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٧، ص ٢٠٧، وابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٣، ص ٣٧٣.

(٤٤) (هذا يترك القطيعة خارجها)، انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١.

(٤٥) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ترجمة ك. باريه دومينار وبافيه دو كورتني، ج ٩ (باريس: المطبعة العسكرية، ١٨٤١ - ١٨٧٧)، ج ٦، ص ١٧١، والمقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٢٠.

الرصافة في نطاق أي من القاضيين، فهي وحدة مدنية أخرى^(٤٦).

وقد استمرت الوحدات المدنية الثلاث حتى القرن الثالث الهجري. وفي سنة ٣١٧هـ كان هناك قاض لكل من الشرقية - أو الكرخ - والمدينة، والجانب الشرقي^(٤٧).

وتعرضت بغداد لتغييرات، إذ كثر الخراب في الجانب الغربي، وحصل توسع ونمو في الجانب الشرقي، خاصة حول دار الخلافة، كما يتضح في أواسط القرن الرابع الهجري^(٤٨). وهذا يوضح تعيين قاضيين للجانب الشرقي، واحد منهم للأحياء حول دار الخلافة^(٤٩). ويلاحظ أن عضد الدولة قسم بغداد سنة ٣٦٨هـ إلى أربع وحدات (أرباع)، اثنتان في الجانب الشرقي (المخرم جنوباً، شمال المخرم)، واثنتان في الجانب الغربي، المدينة شمالاً، والكرخ جنوباً^(٥٠)، ولكل وحدة ربع قاض. ويتحدث المقدسي - وهو معاصر - عن أربع وحدات كبيرة في بغداد: المدينة، وبادوريا - بين الصراة ونهر عيسى - أو الكرخ، والرصافة، ودار الخلافة^(٥١)، وعاد الربع التسمية المألوفة لكل وحدة.

ومنذ أواسط القرن السادس، وبعد تغييرات كبيرة في طوبوغرافية بغداد، عدل تنظيم الأرباع، فصارت ثلاثة منها في الجانب الشرقي: باب الأزج، باب الطاق، وحريم دار الخلافة، وربع في الجانب الغربي، وهو الكرخ^(٥٢).

ومن هذا يتبين أن تعيين قاض يشير إلى وجود وحدة مدنية أو مدينة صغيرة، وأن بغداد كانت مجموعة مدن (مدائن)^(٥٣).

(٤٦) انظر: Jacob Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies* (Detroit, MI: Wayne State University Press, 1970), p. 179.

(٤٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٤٧ و ٣٩٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٨٨، وابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ٣، ص ٤١٣.

(٤٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٨.

(٥٠) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٩ - ٤٠٠.

(٥١) المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٢٠.

(٥٢) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٩، ص ٢٨٠، ومقالة العلي، في: مجلة المجمع

العلمي العراقي، السنة ١٢ (١٩٦٩)، ص ٤١ وما بعدها.

(٥٣) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٢٣٦، وابن

جبير، رحلة بن جبير، ص ٢٢٥، (لاستعمال كلمة «مدينة» بالنسبة للكرخ ولأقسام أخرى من بغداد).

أ - خُطّطت بغداد لتكون عاصمة عهد إسلامي جديد، ولذا كانت فيها مؤسسات للخلافة، إضافة إلى مؤسسات خاصة بالمدينة.

ومن جهة أخرى، كان في بغداد كمدينة خُطّان من المؤسسات: مؤسسات مدنية عامة، ومؤسسات تتصل بالوحدات المدنية أو بأقسام المدينة.

فبغداد العاصمة، كانت مقرّ المؤسسة السياسية الأولى، الخلافة، مع تشديد جديد على دورها الإسلامي، وفيها كان الإمام - الخليفة، الحامي، وأحياناً الداعي إلى آراء دينية سياسية (المهدي والزندقه، المأمون والاعتزال، المتوكل والسنّة). ولما فقدت الخلافة سلطتها السياسية ازدادت تمسكاً بخطها الإسلامي. وصارت بغداد مركز الدعوة العباسية التي استمرت بعد قيام العباسيين، ولكن المعلومات عن هذه الناحية ضئيلة.

وعدت الدولة الجديدة بتوفير العدل للجميع، وهذا سبب إحداث مؤسسة النظر في المظالم؛ بدأ ذلك المنصور وطوره المهدي^(٥٤). وعيّن صاحب المظالم ليتسلم وينظم العرائض والظلمات؛ يقول ابن الفقيه عن أبي الورد: «وكان يلي المظالم للمهدي وينظر في القصص التي تلقى في البيت الذي سمّاه بيت العدل في مسجد الرصافة». وكان النظر في المظالم للخليفة، ولكنه قد يفوض ذلك لغيره. ويذكر ابن طيفور أن المأمون كان يجلس الجمعة، وبعد المأمون كان النظر يفوض بانتظام تقريباً إلى الوزراء^(٥٥)، وخاصة أيام المقتدر^(٥٦)، أو إلى القضاة^(٥٧)،

(٥٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١٠، ص ٣٠٦، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٠)، ص ٧٨.

(٥٥) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشاري، الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٣٨)، ص ٢٤؛ أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٤)، ص ٢٧، ١٢٢، ١٢٤-١٢٥ و١٦١، وأبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الانشا، ١٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣-١٩١٩)، ج ١٠، ص ١٥.

(٥٦) الصابي، المصدر نفسه، ص ١٠٧، ١٠٩، ١٢٢، ١٢٤-١٢٥ و١٦١ (عن ابن الفرات)؛ عريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، تحرير ميخائيل دو غويه (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٨٩٧)، ص ٢٤ و١٠٥، والقلقشندي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٥١.

(٥٧) الصابي، المصدر نفسه، ص ١٠٧، والتنوخي، نشوار المحاضرة، ج ٣ ص ١٢٨.

وأحياناً إلى مسؤولين آخرين مثل طاهر بن الحسين^(٥٨)، وبدر المعتضدي^(٥٩)، أو إلى نقيب الطالبين^(٦٠)، بل وحتى إلى قهرمانه^(٦١).

وكانت المظالم عادة ضد رجال الحكومة المتنفذين (أمرء، عمال)، وبعض الشخصيات المهمة. قال ابن الفرات عن المتظلمين: «فهذا من أمير، وهذا من عامل، وهذا من قاض، وهذا من متعزز»^(٦٢). وكانت المظالم تتجاوز سلطة القاضي وتتركز على الغصب^(٦٣).

وأحدث العباسيون الوزارة. وفي أثناء الدعوة كان هناك الإمام يساعده رئيس الدعوة الذي صار الوزير. ومع ذلك، فإن خيطاً من الاستمرار يُرى بين آخر كاتب أموي والوزير العباسي، ولكن العباسيين طوّروا البدايات البسيطة إلى مؤسسة عامة، وصار مصيرها يرتبط بوضع الخلافة.

وأحدث منصب قاضي القضاة زمن الرشيد لينظر في شؤون القضاة في بلاد الخلافة، وليكون مسؤولاً إلى حد ما عن تعيين القضاة. وقد حدد عهد الطائع (توفي ٣٨١هـ/٩٩١م) مهماته، وأولها: توفير العدالة للجميع بصرف النظر عن المنزلة أو النفوذ أو القرابة أو الدين: «لا يزيد شريفاً على مشروف وقوياً على ضعيف ولا قريباً على أجنبي ولا ملياً على ذمي»^(٦٤). ويفترض فيه أن يكون له كاتب درب في «المحاضر والسجلات» عارف بالفقه، وأن يكون له حاجب، كما أن لديه خلفاء «يرد إليهم ما بعد من العمل عن مقره وأعجزه أن يتولى النظر بنفسه»^(٦٥)، كما إنه يتولى اختيار «الشهود الموسومين بالعدالة» بالفحص عن دينهم وأمانتهم وسيرتهم. ويكون له ديوان يشرف على «الوقوف الثابتة»، ويعنى بـ «حفظ أصولها وتوفير فروعها وتثمين أغلالها وارتفاعها وصرفها إلى مستحقيها»، ويشرف على أموال اليتامى حتى يبلغوا سن الرشد^(٦٦). وهو مسؤول عن حفظ السجلات

(٥٨) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص ١٢٨ و ١٥٧.

(٥٩) الصابي، المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

(٦٠) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٧، ص ١٥٣.

(٦١) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٤٨، والصابي، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٦٢) الصابي، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٦٣) الفلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الانشا، ج ١٠، ص ٢٤٣.

(٦٤) الصابي، المصدر نفسه، ص ١٤١ ومابعداها.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧٨ - ١٧٩.

والوصايا والحجج والبيّنات والإقرارات ويضعها بعهدة خزان مأمونين^(٦٧).

ب - وحين ننظر إلى مؤسسات المدينة، نلاحظ أن المحتسب حلّ محلّ العامل على السوق. ومع أن لفظة المحتسب استعملت في أواخر الفترة الأموية بالنسبة إلى المكاييل والموازين (كان ابن عاصم الأحول على الحسبة في المكاييل والموازين في الكوفة)^(٦٨)، فإن المنصب يمثل نتيجة منطقية لتشديد العباسيين على المفاهيم الإسلامية.

قرنت الحسبة بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ويتنظر من المحتسب أن يلاحظ المحافظة على الآداب العامة، ومراعاة الفرائض الإسلامية الظاهرة، وأن يمنع الانحرافات.

ويرد ذكر أول محتسب في بغداد أيام المنصور^(٦٩)، وهو يشرف على المكاييل والموازين لتأكيد دقتها^(٧٠)، ويعتبر مسؤولاً عن أية شكوى عنها^(٧١). ومن مهامه منع الغش في الصنعة والتدليس في البيع^(٧٢). ويتنظر منه أن يمنع الاحتكار، وأحياناً الخزن^(٧٣)، ويراقب التلاعب بالأسعار ويمنع التزييف في النقد^(٧٤). وهو مسؤول عن الإشراف على النظافة والأمور الصحية في المدينة والأسواق، كما إنه يمنع التجاوز في بناء الدور أو الخوانيت بالنسبة إلى الطرق.

وكان على المحتسب أن يدقق في مراقبة أهل السوق والعامة، وخاصة بعد أواسط القرن الثالث الهجري حين بدأ العامة يلعبون دوراً له أهمية في الحياة العامة.

جاء في عهد الطائفة (٣٦٦هـ/٩٧٦م): «وإلى ولاية الحسبة بتصفح أحوال العوام في حرفهم ومتاجرهم ومجتمع أسواقهم ومعاملاتهم، وأن يعيروا موازينهم

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٦٨) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إدورد ساخو (لندن: بريل، ١٩٠٤ -

١٩٤٠)، ج ٧، ق ٢، ص ٢٦٥، وكيح، أخبار القضاة، ج ١، ص ٣٥٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٢، ق ٢، ص ٦٥، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه

في أزهي عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١٠، ص ٧٩ - ٨٠.

(٧٠) انظر: يحيى بن عمر، أحكام السوق، تحقيق فرحات الدشراوي (تونس: [د.ن.]، ١٩٧٥)،

ص ٣٩.

(٧١) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١٣٠.

(٧٢) الناصر الأطروش الزيدي، الإحتساب، ص ١٥.

(٧٣) ابن عمر، المصدر نفسه، ص ١١٣ - ١١٧.

(٧٤) الزيدي، المصدر نفسه، ص ١٥.

والمكايل ويقرروها على التعديل والتكميل، ومن اطلعوا منه على حيلة أو تليس أو بخس فيما يوفيه أو استفضال فيما يستوفيه نالوه بغليظ العقوبة وعظيمها»^(٧٥).

ويفترض في المحتسب أن يكون عارفاً بالشرعية^(٧٦)، وأن يكون مطلعاً على أعراف أصحاب المهن.

وترد الإشارات إلى محتسب بغداد، ولكن احتمال وجود موظفين مماثلين في المدينة الكبيرة وارد. وكان يعين أحياناً عمال على أسواق خاصة، مثل العامل على سوق الغنم، والعامل على دار البطيخ والقطن. وترد إشارات خاصة في عهود القرن الرابع الهجري إلى الوالي على سوق الرقيق: «وإلى ولاية أسواق الرقيق بالتحفظ فيما يطلقون بيعه والتحرّز من وقوع تجوّز فيه وإهمال له... ولا يمضوا بيعاً على شبهة ولا عقداً على تهمة»^(٧٧).

وفي زمن المعتضد (٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) كان كل من هؤلاء العمال في منزلة محتسب في المدن الأخرى، بينما كان محتسب بغداد (أو محتسب الحضرة كما يدعى) في منزلة فوقهم^(٧٨).

وللمحتسب أعوان، لعل عمال الأسواق منهم، وهذا يعطيه نفوذاً كبيراً أحياناً^(٧٩). ويساعد المحتسب عادة عرفاء، عريف من كل صنف أو مهنة خبير بشؤونها يشرف عليها^(٨٠).

وكان لكل مهنة أو صنف شيخ أو رئيس تعينه الحكومة أو تعترف به، وهو الذي يمثلها^(٨١).

إن تنظيم أهل الصناعات والأصناف يتطلب دراسة خاصة، ولكن لا بد من

(٧٥) الصابي، رسائل الصابي والشريف الرضي، ص ١٦٥ و ٢٠٤.

(٧٦) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٢٠٩؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص ١٦٥، والقرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص ٤٧.

(٧٧) الصابي، المصدر نفسه، ص ١٦٤، (في عهد الطائع) و ٢٠٣ (في عهد المطيع)، وانظر: التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ٢، ص ٣٧.

(٧٨) انظر: الصابي المصدر نفسه، ص ١٧٦، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٣١٨.

(٧٩) انظر: ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٢٠٩.

(٨٠) وكيع، أخبار القضاة، ج ١، ص ٣٤٧.

(٨١) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص ١٧٤؛ اليعقوبي، البلدان، ص ٢٢٨، والمسعودي، مروج الذهب

ومعادن الجواهر، ج ٨، ص ١٨٤.

إشارة إليه، وخاصة أن الباحثين يتباينون بين من ينسب ظهور تنظيماتهم إلى الدعوة الإسماعيلية ويجعل بداياتها في القرن الرابع الهجري^(٨٢)، ومن ينفي وجود أصناف حرفية^(٨٣)، ومن يرجئ ظهورها إلى أواخر العصور الوسطى^(٨٤).

ويلاحظ في ما ذكر محاولة السلطة للإشراف على فعاليات أهل الصناعات والحرف واهتمامها بحماية المستهلك. ومن جهة أخرى، فإن أهل الحرف والمهن انتظموا في أصناف، مع وجود درجات للتقدم في الحرفة. وكان لكل حرفة (صناعة) متقدموها (الأساتذة/ المعلمون) وهم يلاحظون مستوى الصناعة، وأحياناً السعر. وكان لكل صنف عرف يلتزم به ويسير عليه في الصناعة، وتأتي أول إشارة إلى ذلك من أواسط القرن الأول في الكوفة^(٨٥)، ولعل جذوره قديمة^(٨٦).

وكانت هناك رابطة مهنية بين أفراد الصنف حتى قيل: «الصناعة نَسَب». ولعل التطور الكبير في الحياة المدنية في بغداد وازدياد أهمية العامة، ثم اضطراب الأوضاع فيها في بعض الفترات، مثل أواسط القرن الثالث، وفي فترات تالية في القرن الرابع، وما حصل من ارتفاع في الأسعار في القرن الثالث دون ارتفاع مواز في الأجور، أوجدت حالة دفعت الأصناف إلى التفكير بحماية وضعها وإلى تركيز تنظيمها.

ولدينا إشارات إلى مواقف مشتركة لأهل الحرفة أو الصنف. فهناك أكثر من إشارة إلى قتال بين أهل حرفتين في القرن الرابع (٣٠٧هـ الأساكفة ضد أصحاب الطعام في الموصل^(٨٧)، ٣١٨هـ أصحاب الطعام ضد البزازين في الموصل^(٨٨)،

Louis Massignon, «Guilds, Islamic,» in: *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: (٨٢) Macmillan, 1931), and *Encyclopedia of Islam*, art. «Sinf».

The Islamic City: A Colloquium [Held at All Souls College, June 28-July 2, 1965] Published (٨٣) under the Auspices of the Near Eastern History Group, and the Near East Centre, edited by A.H. Hourani and S.M. Stern, *Papers on Islamic History; I* (Oxford: B. Cassirer, 1970), p. 25.

Cl. Cahen, in: *Ibid.*, p. 54.

(٨٤)

(٨٥) وكيع، أخبار القضاة، ج ٢، ص ٣٥١ و ٣٧٢.

(٨٦) يشير بعض الباحثين إلى وجود نقابات للتجار والصناع في بابل، وكذلك زمن الكينانيين في العراق، انظر: I. Mendelsohn, «Guilds in Babylonia and Assyria,» *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), vol. 60 (1940), pp. 68-72, and David B. Weisberg, *Guild Structure and Political Allegiance in Early Achaemenid Mesopotamia*, Yale Near Eastern Researches; 1 (New Haven, CT: Yale University Press, 1967), p. 86.

(٨٧) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص ٩٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٨.

٤٢٢هـ أهل سوق يحيى وأهل سوق السلاح والأساكفة في بغداد^(٨٩)، وقد يكون بعضها لأسباب مذهبية، ولكن البعض الآخر لم يكن كذلك. وفي سنة ٤٢١هـ قاتل القلاوون الجند التركي في الكرخ دفاعاً عن أنفسهم^(٩٠). ولما زاد البويهيون الرسوم على المنسوجات القطنية والحريية ثار صناع هذه المنسوجات سنة ٣٧٤هـ، واستمروا في تمردهم حتى ألغيت الزيادة، ثم ثاروا ثانية للسبب نفسه سنة ٣٨٩هـ. ولعل الإشارة التالية لها دلالة خاصة؛ فقد اعتدى عيار على بزاز ونهب أمواله، «فتعصب له سوقه» وقاتل البزازون العيارين حتى استردوا مال صاحبهم^(٩١). كل هذا يشعر بوجود تنظيم داخلي (الشيخ، اختيارية الصنف) يمكن من هذا الموقف المشترك ضد التهديد الخارجي.

وأول إشارة إلى تنظيم العيارين، وهم من العامة وأهل الحرف، ترد من القرن الثالث، وتشعر بتماسك أصحاب التنظيم، وبأن لديهم ملابس خاصة، فهم يتشحون بالإزار، ويتزرون بالثزر، ويتبع الدخول في التنظيم عندهم مراسم، إضافة إلى ارتداء اللباس الخاص، منها الشد، وشرب كأس من النبيذ، وأنهم يتسمون بالفتوة^(٩٢)، وكانت لهم قيم أخلاقية ومهنية خاصة، وإن كان كانت المصادر تتهمهم^(٩٣). وقد اتصلوا بالصوفية في القرن الرابع، ولعلمهم تأثروا بهم. ثم تخلوا عن النبيذ ليحل الماء بالملح محله، ثم حلت السراويل محل المآزر. ويلاحظ أن تنظيم الفتوة زمن الناصر لدين الله (سنة ٦٠٤هـ) اتبع هذا الخط نفسه في الشعارات والدخول في التنظيم.

ويبدو أن الأصناف تأثرت في التنظيم بمنظمات الفتيان، فالتدرج في الصنف والشعارات ومراسم الدخول متماثلة. وكما ربط أهل الفتوة أنفسهم

(٨٩) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٥٥-٥٦.

(٩٠) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٧.

(٩١) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٢-٦٣، وج ٩، ص ٣٣.

(٩٢) انظر: أبو علي الحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢ (القاهرة: محمود رياض، ١٩٠٣ -

١٩٠٤)، ج ٢، ص ١١٢-١١٤.

(٩٣) انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تلبس إبليس، عني بنشره محمد منير الدمشقي (القاهرة: دار الطباعة المنيرية، ١٩٢٨)، ص ٣٩٢؛ علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ج ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ - ١٩٤٤)، ص ١٦٠-١٦١، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ٧٨.

بسلسلة ترجع إلى صحابي (منذ القرن الرابع)، كذلك فعلت الأصناف^(٩٤). كل هذا يشعر بأن تنظيم الأصناف أو النقابات ظهر في بغداد في القرن الثالث الهجري نتيجة التطورات والأوضاع العامة.

وكان لبغداد صاحب الشرطة، وله مجلس خاص^(٩٥)، ويسمى أحياناً «صاحب البلد»^(٩٦).

وكان في بغداد في بعض الفترات اثنان من أصحاب الشرطة، كما حصل عندما بنيت الرصافة. ويذكر أن الأمير أبا العباس (المعتضد بعدئذ) عين بدراناً على الشرطة في شرق بغداد، والنوشري على الشرطة في الجانب الغربي سنة ١٧٩هـ^(٩٧).

وقد يعين صاحب الشرطة خليفة له أو خليفتين، واحداً لكل جانب^(٩٨). ويمكن أن يكون له مساعدون (أو خلفاء) في الأرباع^(٩٩)، ويسمّون «أصحاب الشرطة في الأرباع»، وهؤلاء يرسلون تقارير إلى صاحب الشرطة^(١٠٠). وقد يلعب صاحب الشرطة دوراً مهماً، كما حصل في أواخر القرن الثالث^(١٠١). وفي سنة ٢٨٩هـ كان عدد شرطة مؤنس صاحب الشرطة ٩٠٠٠، بعضهم خيالة^(١٠٢).

وكان صاحب الشرطة مسؤولاً عن حفظ الأمن والهدوء، وعن مواجهة أية

(٩٤) انظر: عبد العزيز الدوري، «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام»، مجلة كلية الآداب (بغداد)، العدد ١، (١٩٥٩). وهذه المقالة هي الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٩٥) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٤، ١٨ و ٢٠؛ ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٨٩، وابن طيفور، كتاب بغداد، ص ١٣.

(٩٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٤٥.

(٩٧) مؤلف مجهول، العيون والحداث في أخبار الحقائق، تحقيق أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه وعمر السعيد الغريبي، ج ٢ (دمشق: منشورات المعهد الفرنسي، ١٩٧٢).

(٩٨) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص ١٩؛ ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٦؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج ٣، ص ١٣٤٥، (ويرد ذكرهم في قائمة المعتضد)؛ الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٢٠، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٥٣.

(٩٩) الصابي، المصدر نفسه، ص ٢٠، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٥٣.

(١٠٠) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ٣، ص ١٠٢، (عن لسان صديق صاحب الشرطة: «فرمى إليّ ٢٣٥ قصصاً فإذا هي رقاع أصحاب الشرطة في الأرباع يخبر كل واحد منهم بخبر لديه»).

(١٠١) انظر: ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤، ٢٠ و ٢٠٩، وابن الجوزي، المصدر نفسه،

ج ٦، ص ٢٧٦.

(١٠٢) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢.

فعاليات مخلة بالأمن^(١٠٣)، وعن قمع أعمال الشغب^(١٠٤)، وعن كشف ومتابعة الأشخاص والجماعات المشبوهة^(١٠٥)، كما إن التصرفات غير الأخلاقية تدخل ضمن سلطاته^(١٠٦).

ومن صلاحياته فرض العقوبات، وقد تحصل العقوبة الكبرى بموافقة عليا^(١٠٧).

وتقوم الشرطة بدوريات في الليل للحفاظ على الأمن ولتنع الجرائم^(١٠٨)، وكانت البيانات في أوقات الاضطرابات أو في بعض المشاكل المهمة تصدر أحياناً عن صاحب الشرطة^(١٠٩).

وكان لصاحب الشرطة، جماعة سرية من مهامها تجنب التجسس على الناس، وبث الإشاعات لتخويف العامة ولضمان السلام^(١١٠).

وهناك صاحب المعونة، ويذكر الصابي أن المقتدر قلّد مؤنساً الخادم الشرطة بالحضرة، ثم استوزر ابن الفرات، فرتب هذا مؤنساً في المعونة^(١١١). ويرد ذكر صاحب المعونة مقترناً بطلب من قاض لجلب المتهمين أو لتنفيذ الحكم^(١١٢). وهناك أكثر من صاحب معونة في بغداد^(١١٣). وقد يكون صاحب المعونة هو صاحب الشرطة أو غيره، وهو يتولى أخذ الغرامات، وربما بعض الرسوم^(١١٤). ويبدو أن أصحاب المعونة لهم خلفية فقهية في الجنايات، جاء في عهد المطيع «وأمره أن يوعز إلى أصحاب المعاون في إقامة الأحكام، وأن يحضر مجالسهم

(١٠٣) انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٩٥.

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٥٣، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠.

(١٠٥) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٧٦.

(١٠٦) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ١، ص ٩٧، وج ٣، ص ١٠٢.

(١٠٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٨٩، (وأعدم نازوك سنة ٣١٢هـ ثلاثة من أصحاب

الحلاج).

(١٠٨) الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٢٣.

(١٠٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٧٦.

(١١٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٨، Emile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (Lyon: E. J. Brill, 1943), p. 380.

(١١١) الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٢٨.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٨، والتنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ١، ص ٢١٨-٢١٩.

(١١٣) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٧، ص ٦١، (وفيه ذكر صاحب المعونة في

الكرخ).

(١١٤) انظر: الصابي، المصدر نفسه، ص ٣٣ و ٥٣.

العامّة، ويطيعوهم الطاعة التامة، ويشخصوا من امتنع من المحاكمة إليهم، ويجبسوا ويطلقوا بأقوالهم، ويثبتوا الأيدي في الأملاك وينتزعوها بأحكامهم، ولا يعصوا لهم أمراً، ولا يخالفوا لهم حكماً»^(١١٥).

وكان على صاحب البريد أو صاحب الخبر نقل الأخبار عمّا يجري أو يدور في بغداد إلى الخليفة وإلى الوزير^(١١٦)، وكان له أعوان ووكلاء، وهم أصحاب الأخبار مبثوثين في أرباع بغداد^(١١٧).

ج - وكانت بغداد وحدة إدارية كبرى، ومع ذلك كان لكل جانب وإقليم أحياناً. ففي ٢٠١ هـ عين إبراهيم بن المهدي (نصبه البغداديون خليفة) والياً لكل جانب^(١١٨)، وفي ٢٠١ هـ عين الحسن بن سهل - أمير العراق للمأمون - والياً على كل جانب من بغداد^(١١٩). وفي فترة سامراء ترد أكثر من إشارة إلى ولاية على الجانبين^(١٢٠).

وقد لاحظنا أن بغداد (الغربية) كانت ابتداء مقسّمة إلى أرباع، وفي كل منها قطائع وأرباض ودروب ومحلات^(١٢١)، وكان لكل ربع صاحب أو رئيس يشرف عليه^(١٢٢). وبدأ هذا زمن المنصور^(١٢٣)، واستمر كما يظهر حتى بعد تطورها، إذ يرد صاحب الربع في القرن الثالث^(١٢٤)، وكان لصاحب الربع سلطة مدنية، فقد عاقب صاحب ربع رجلاً لتصرفه المنافي للأخلاق، واعتبره المأمون أحد عماله^(١٢٥). ويرد ذكر أصحاب الأرباع على قائمة النفقات للمعتضد ولهم

(١١٥) الصاي، رسائل الصاي والشرىف الرضى، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٩٥، وابن طيفور، كتاب بغداد، ص ٣٠ و٣٧.

(١١٧) ابن طيفور، المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١١٨) الطبرى، تاريخ الطبرى، ج ٣، ص ١٠١٦.

(١١٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٠١.

(١٢٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٤٦ و١٥١١.

(١٢١) اليعقوبى، البلدان، ص ١٤١، وابن رسته، الأعلاق النفىسة، ص ٣٢.

(١٢٢) انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن الجوزى، ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد؛

مراجعة محمد الغزالى (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٢)، ص ٤٦٥. وقارن كلامه بأقوال لابيدوس عن

الفسطاط فى: Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard Middle Eastern Studies; 11 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), p. 91.

(١٢٣) اليعقوبى، المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١٢٤) التنوخى، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ١، ص ٢٣١.

(١٢٥) إبراهيم بن محمد البيهقى، المحاسن والمساوى (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ص ١٦٦،

والطبرى، تاريخ الطبرى، ج ٣، ص ٩٢٩ - ٩٣٠.

رواتبهم^(١٢٦)، وتستمر الإشارات إلى الأرباع في الفترة البويهية (٣٥٠هـ)، وإن اختلف التحديد^(١٢٧)، ليوافق الوحدات المدنية (أو القضائية).

وفي نطاق الربع كان لكل ربض وقطيرة رئيس أو شيخ. وفي محلة الحرية كان لكل مجموعة بشرية قائد ورئيس^(١٢٨)، ولعل هذا يشير أيضاً إلى مجموعات من الجند يقيمون هناك^(١٢٩).

وكان شيخ الربض أو المحلة يمثل أهله أمام الحكومة. وفي الغالب كان يعترف به من قبل السلطة، ولا تعينه هي^(١٣٠). وكانت الحكومة تستطيع عن طريقه أن تتعرف على شؤون الربض/المحلة، وأن توزع المعونات على الفقراء في أوقات الشدة أو الضيق، وأن تتعرف على الأشخاص المشبوهين^(١٣١). وفي أوقات الاضطراب يمكن اعتبار الشيخ مسؤولاً عن سلوك محله، وهو بدوره يستطيع أن يضمن حسن سلوكهم^(١٣٢)، ففي فترة حصار بغداد سنة ١٩٨هـ ضمن شيخ الأرباض لطاهر بن الحسين سلوك أرباضهم^(١٣٣).

وكذلك فعل شيوخ الأبناء. وقام شيوخ الحرية والأرباض بالتعهد نفسه في أثناء حصار بغداد سنة ٢٥١هـ أمام ابن طاهر^(١٣٤). وقد ينظم أهل الربض أنفسهم في أثناء الاضطراب (كما حدث سنة ٢٠١هـ) لحفظ ممتلكاتهم وأنفسهم^(١٣٥). وهكذا كان في بغداد خط أدنى من الإدارة على مستوى الأرباع^(١٣٦). وإذا كان هذا يرتبط في الأساس بمجموعات قبلية أو بشرية، فإنه استمر مع جماعات ترتبط بالهنة أو المذهب أو بروابط اجتماعية في الأرباض والأرباع. ويظهر هذا حتى في حركة العيارين الشعبية، إذ نظمت بحسب المحلات، ولعباري كل محلة مقدم

(١٢٦) الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٢٠.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٨؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٣٥٧، والتنوخى، نشوار

المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ١، ص ٨٦.

(١٢٨) العيوقى، البلدان، ص ٢٤٨.

(١٢٩) انظر: الطبري، تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٩٩٩.

(١٣٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٣٥، وأبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع

مسامرات في فنون شتى، ج ٢، ص ٦٦.

(١٣١) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦.

(١٣٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٣٥ و ١٦٧٤ - ١٦٧٥.

(١٣٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٣٥.

(١٣٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٣٤ - ١٦٣٥.

(١٣٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٠٩ - ١٠١٠ و ١٣٤٤.

Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, p. 189.

(١٣٦) قارن بقول لايدوس في:

وقائد^(١٣٧). وفي المراسلات الرسمية ذاتها، تظهر الأرياض والأرباع كوحدات في بغداد^(١٣٨). وعلى رغم ضآلة المعلومات، فإنه يمكن الافتراض بأن مثل هذا التنظيم أعطى الناس الفرصة للتعبير عن أنفسهم، وجعل لهم شيئاً من الكيان الذاتي، وخاصة في فترات الاضطراب السياسي وحاجتهم إلى حماية أنفسهم ورعاية أمورهم.

د - وكان للأشراف، وخاصة العباسيين والعلويين، مؤسسة هي النقابة. ففي عهد المعتضد كان الهاشميون يتسلمون راتباً شهرياً قدره دينار لكل منهم، كما قرر والده الموفق، وكان عددهم ٤٠٠٠ في بغداد^(١٣٩). ولكن الإشارات إلى نقابة (أو نقابات) تأتي من مطلع القرن الرابع^(١٤٠). ولعل استبداد المماليك الأتراك وضعف سلطة الخلافة كانت من أسباب إيجاد المؤسسة.

كانت للطالبين نقابة في بغداد^(١٤١)، وإن جاز إبقاء البعض خارجه^(١٤٢). ولد لنا عهد من المطيع (٣٦٣هـ/٩٧٤م) بتولية أبي أحمد الحسن بن موسى نقيباً على الطالبين جميعاً جاء فيه: «أن يقلدك النقابة على الطالبين أجمعين من كان منهم بمدينة السلام وفي غيرها من النواحي والأمصار»، ويذكر العهد أن هذا كان شأن سلفه محمد بن الحسن العلوي، وشأن من سبق هذا، وقد يعين النقيب بدوره نقيباً على بعض الأمصار^(١٤٣)، وكان له أن يعين خلفاء في أماكن أخرى. ولكن يبدو أنه كان هناك نقباء للعلويين في مدن أخرى مهمة، مثل البصرة والكوفة وواسط. كما أن نقيب العلويين في بغداد كان يعطى أحياناً السلطة على النقباء الآخرين، ويسمى نقيب النقباء. ففي سنة ٤٠٣هـ ولي أبو الحسن الموسوي «نقابة نقباء الطالبين» في كافة بلاد الخلافة، وصدر الأمر من قبل بهاء الدولة البويهي^(١٤٤).

(١٣٧) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨، ص ١٥٣.

(١٣٨) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٢٩ - ٩٣٠.

(١٣٩) الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٢٥.

(١٤٠) (أولها من سنة ٣٠٢)، انظر: محمد بن عبد الملك الحمداني، تكملة تاريخ الطبري، حققه عن المخطوطة الوحيدة المحفوظة في مكتبة باريس الأهلية؛ تحقيق ألبرت يوسف كنعان (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١)، ص ١٦.

(١٤١) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٧، ص ٢١.

(١٤٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٣ سنة ٣٥٤هـ.

(١٤٣) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٩٨؛ الصابي، رسائل الصابي والشريف الرضي، ص ٢٠٨،

والتوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ٣، ص ١٦٨.

(١٤٤) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٦٠.

وفي سنة ٤٠٦هـ عين أبو القاسم الموسوي نقيباً على نقباء الطالبين^(١٤٥).

وكان للعباسيين «نقابة العباسيين»^(١٤٦). وفي ٣٨٤هـ تلي عهد التولية بحضور الخليفة والقضاة والأشراف والأكابر^(١٤٧). وكان للعباسيين نقباء في مدن أخرى^(١٤٨)، وفي ٣٨٩هـ شرف النقيب المذكور بلقب نقيب النقباء. ويشير ابن قدامة في القرن الخامس إلى نقيب الهاشميين، ويدعى أيضاً نقيب النقباء^(١٤٩).

ويظهر أنه كان هناك نقباء لمجموعات أخرى من الأشراف. ففي ٣٦٦هـ توفي محمد بن إبراهيم وكان نقيب الأنصار في بغداد^(١٥٠).

وينتظر من النقيب أن يشرف على سيرة الأشراف، وأن يتأكد من حسن سيرتهم وسمعتهم، وله عيون فيهم لنقل أخبارهم، وعليه أن يحرص على حماية أنسابهم، وأن يحفظ سجلات بها ليمنع أي تدخل. كما إنه يشرف على الصغار والقصر والإناث ممن لا ولي لهم، وعليه أن يلاحظ أن تكون الزيجات مناسبة لثلاث تحتلط الأمور. وللنقيب بعض الصلاحيات في التوبيخ أو فرض العقوبة^(١٥١).

وقد يعطى النقيب مهمات أخرى، كالنظر في المظالم وإمرة الحج^(١٥٢). ولما أعطي أبو أحمد الموسوي المهام صار ابنه المرتضى والرضي يخلفانه في النقابة^(١٥٣).

هـ - وهناك مؤسسات اجتماعية. كان التعليم حتى القرن الخامس خارج إشراف الحكومة أو سيطرتها. ويمكن الإشارة إلى دار العلم التي أنشأها سابور بن أردشير أو إلى أوقاف للطلبة والمدرسين، ولكن التعليم كان حراً.

وحين أنشأ نظام الملك النظامية (سنة ٤٥٨هـ) في بغداد، كمدرسة تعيلها السلطة وتوجهها، بدأ خط جديد. ومع أن المدرسة كانت معروفة قبل النظامية

(١٤٥) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٧٦.

(١٤٦) الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، ص ١٦، سنة ٣٠٣هـ، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧،

ص ٦٥-٦٦.

(١٤٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٧٤.

(١٤٨) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٦٠.

(١٤٩) Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS), vol. 19 (1957), pp. 24-26.

(١٥٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٥.

(١٥١) الصابي، رسائل الصابي والشريف الرضي، ص ٢٢١؛ القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة

الأنشا، ج ١٠، ص ٣٤٠، و Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, vol. 2, p. 329.

(١٥٢) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٥٣ (سنة ٣٨٠هـ)، وص ٢٧٦ (سنة ٤٠٦هـ).

(١٥٣) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٥.

(مثل مدرسة أبي حنيفة)، ومع أنها كانت نتاج عوامل عدة، فإن دور نظام الملك كان مهماً في جعلها مؤسسة حكومية. وقد بدأت المدرسة للشافعية، ولكن سرعان ما أنشئت مدارس للمذاهب الأخرى.

وخلال قرنين أنشئت مدارس عديدة من قبل خلفاء ووزراء ووجهاء. فبالإضافة إلى النظامية^(١٥٤) يرد ذكر مدارس أخرى مشهورة، مثل التاجية^(١٥٥)، والتتشية^(١٥٦)، والمجاهدية^(١٥٧)، والشاطئية^(١٥٨)، والبشيرية^(١٥٩)، والشرفية^(١٦٠)، والمستنصرية^(١٦١). ويثني ابن جبير الذي زار بغداد سنة ٥٨١هـ/ ١١٢٥م وجال على مدارسها ببنائها الجميلة الواسعة وأوقافها الكثيرة، ويذكر عشرين مدرسة كلها في الجانب الشرقي^(١٦٢).

و - وكانت المستشفيات مؤسسات مهمة. ففي ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م، كان في بغداد مستشفى واحد، وهو المستشفى الصاعدي الذي خصص له المعتضد ٤٥٠ ديناراً في الشهر^(١٦٣).

وسرعان ما تعددت المستشفيات. ففي سنة ٣٠٦هـ فتح مستشفى سوق يحيى من قبل والده المقتدر بمخصصات ٦٠٠٠ دينار في الشهر^(١٦٤). وفي السنة نفسها

(١٥٤) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٥٦، وج ٩، ص ١٨٤.

(١٥٥) كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥١هـ/ [١٩٣٢م؟])، ص ٢٦، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ١٣٠.

(١٥٦) ابن الفوطي، المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(١٥٧) (سنة ٦٣٧هـ للحنبلة)، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٨٦ - ٨٧.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(١٦٠) (سنة ٦٢٨هـ)، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥ و ٣٠٨.

(١٦١) (السنوات ٦٢٥ - ٦٣١هـ)، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨ - ٥٩ و ١٥٤.

(١٦٢) انظر: ابن جبير، رحلة بن جبير، ص ٢٢٩، وأبو طالب علي بن أنجب بن الساعي، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وحيون السير، نشر مصطفى جواد بنفقة الأب أنستانس ماري الكرملي، ج ٩ (بغداد: المطبعة السريانية الكاثوليكية، ١٩٣٤)، ص ١١ - ١٤، ٦٤ - ٦٥، ١٨٧، ٢١٧، ٢١٩، ٢٦٢، ٢٧٦ و ٢٩٧.

(١٦٣) الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٢٦ - ٢٧.

(١٦٤) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوذي المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق يوليوس ليرت (ليزيغ: ديترينغ، ١٩٠٣)، ص ١٩٤ - ١٩٥، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ١٤٦.

فتح المقتدر المستشفى المقتدري في باب الشام، وخصصت له ميزانية كبيرة^(١٦٥). وفي ٣٢٩هـ فتح بجكم أمير الأمراء مستشفى جديداً في باب البصرة بمشورة سنان بن ثابت بن قرة المشرف على المستشفيات، ثم وسع من قبل عضد الدولة سنة ٣٧٢هـ/٩٨٢م، وخصصت له أوقاف كثيرة^(١٦٦)، وكان فيه ٢٤ طبيباً وميزانية سنوية قدرها ١٠٠,٠٠٠ دينار^(١٦٧). وصار المستشفى العضدي المستشفى الكبير، ويشير إليه الرحالون^(١٦٨). ويرد ذكر مستشفيات أخرى. فقد أنشأ علي بن عيسى، وزير المقتدر، مستشفى في الحربية من ماله الخاص^(١٦٩). وبدأ معز الدولة، أو البويهيون، ببناء مستشفى في الجانب الشرقي وأتم بعده^(١٧٠). وفي سنة ٤٠٨هـ بنى فخر الملك مستشفى في أعلى الحريم الطاهري.

ولعل المستشفيات تنوعت، إذ ترد إشارة إلى مستشفى للمصابين بالأمراض العقلية^(١٧١).

ويبدو أن تعدد المستشفيات أدى زمن المقتدر إلى تعيين رئيس يشرف عليها ويختبر الأطباء الممارسين، هو سنان بن ثابت، ولكننا لا ندري هل استمر ذلك.

هذه خطوط عامة تشير إلى وجود أكثر من مستوى للتنظيم. ولم نتناول مؤسسات أخرى مثل الزوايا والربط والكتاتيب، ولم نتعرض إلى الأصناف والمدرسة من حيث التنظيم الداخلي. وتلاحظ عناصر الاستمرار والنمو بين دور الهجرة وبغداد، كما إن القلعة الداخلية (المدينة المدورة) تذكر بتخطيط المدن البابلية.

وبعد هذا تبدو الصلة وثيقة بين خطط المدينة ومركزها ومؤسساتها.

(١٦٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص ٨٥.

(١٦٦) أبي شجاع الروذراوري، ذيل تجارب الأمم، عناية هـ. ف. أمدوز (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٤)،

ص ٦٦، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٢.

(١٦٧) تقي الدين أحمد بن الحسين أبو شجاع الأصفهاني، متن الغاية على مذهب الإمام الشافعي (أو

مختصر أبي شجاع)، ص ٦٦.

(١٦٨) ابن جبير، رحلة ابن جبير، ص ٢٢٥؛ ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ص ٢٢٤، وبنيامين بن

يونس النطيلي، رحلة بنيامين، ترجمه عن الأصل العبري وعلق حواشيها وكتب ملحقاتها عزرا حداد؛ مصدرة

بمقدمة العباس العزاوي، (بغداد: المطبعة الشرقية، ١٩٤٥)، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(١٦٩) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ١٢٨.

(١٧٠) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٧٣.

(١٧١) النطيلي، المصدر نفسه، ص ١٢٥، وأبو القاسم الحسن بن محمد النيسابوري، عقلاء المجانين،

قدم له وعلق عليه محمد بحر العلوم (النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٨)، ص ١٣٩ - ١٤٠.

الفصل السابع

في التنظيم الاقتصادي في صدر الإسلام^(*)

(*) نشر في : مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت)، عدد خاص (١٩٨١).

لقد بدأ الاهتمام بدراسة التاريخ الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية بالتزايد، وظهرت دراسات تتناول بعض جوانبه، وخاصة الضرائب. ولكنها تأثرت بفهم الباحثين للمصادر الأولية، وبخلفياتهم الثقافية. كما بقيت جوانب أساسية لم تدرس إلا عرضاً وبصورة مبثرة.

ولا يراد بهذا الفصل الإحاطة بالتاريخ الاقتصادي في صدر الإسلام، وهي فترة تكوين أساسية، بل أريد به تناول بعض الخطوط العريضة المتصلة بالأرض في إطار تاريخي. ولا بد لدراسة كهذه أن تبدأ بفترة الرسالة، ثم تتدرج إلى الفترة التالية، إن أريد لها الوضوح والتماسك.

اتخذ الرسول (ﷺ) بعض التدابير بالنسبة إلى الأراضي التي دخلت في نطاق الإسلام في الجزيرة العربية، وكانت عادة تدابير عملية تناسب وضع الأمة الجديد، ووجهتها، وظروف الحصول على الأرض وتوفر الأيدي العاملة. وصار بعض هذه التدابير سوابق لمواقف تالية في معاملة الأرض أو استغلالها بحسب المفاهيم الإسلامية وفي ضوء ظروف الفتح.

ويلاحظ ابتداء أن عامة أراضي الجزيرة العربية التي دخلها الإسلام في حياة الرسول (ﷺ) اعتبرت عشيرة، أي أنه فرض عليها العشر إن كانت تروى بصورة طبيعية، ونصف العشر إن كانت تروى بآلات الري. وصار هذا الإجراء سابقة اتبعت زمن الراشدين في معاملة الأرض في بقية أنحاء الجزيرة التي شملها الإسلام بعد الردة.

ومن جهة ثانية، قرر الرسول (ﷺ) أن الناس سواسية في ثلاث: الماء والكلا والنار (حطب الوقود)، أي إباحة الماء والمرعى. وقد كانت هذه مصدر نزاع وحروب مستمرة بين القبائل. لذا رأى الرسول إباحتها، وهو اتجاه سار عليه المسلمون بعدئذ.

وتعزز هذا التوجيه بالموقف من الأحماء (المفرد حمى). فقد كان لبعض القبائل أراضٍ مشتركة للرعي، حمتها لنفسها ولم تسمح لغيرها بدخولها. فقد جاء في الحديث: «لا حمى إلا لله ولرسوله»، أي إقرار اتجاه بأن للدولة وحدها أن تحمي أراضي لأغراض الأمة، لإبل الصدقة ولخيل الدولة. كما ساهمت حروب الرّدة في تقليص الأحماء السابقة. وترد الإشارة إلى أحماء زمن الرسول (ﷺ) (حمى النقيع في صدر وادي العقيق)، وزمن الراشدين: حمى الربذة (شمال شرق المدينة)، وحمى ضرية، وحمى فيد (في نجد). وقد أبيحت هذه الأحماء مؤقتاً زمن عمر بن عبد العزيز للمسلمين، واستمرت إلى أيام العباسيين حتى أبيحت أيام المهدي^(١).

وهناك أراضٍ كانت بأيدي جماعات يهودية في الحجاز، فتحها المسلمون بقتال أو دون قتال، واتخذ الرسول بشأنها تدابير عملية. فكانت دلالات هذه التدابير موضع اجتهاد في الفترات التالية.

فتحت خيبر، وتشير الروايات التاريخية إلى أنها فتحت عنوة واعتبرت غنيمة، فقسمت: خمسها للرسول، وأربعة أحماسها للفتاحين، ولكن الضرورة العملية - انصراف المسلمين للدفاع عن الأمة، وعدم توفر الأيدي العاملة - جعلت الرسول (ﷺ) يتركها بيد اليهود يزرعونها مقابل نصف الحاصل، وأما النصف الآخر فيوزع على أصحابه من المسلمين بعد عزل خمسة للرسول. فلم يكن اليهود إلا مزارعين يتولون استغلال الأرض^(٢). وقد اتخذت معاملة خيبر سنداً للمزارعة عند الفقهاء، ولكنها أهملت في معاملة البلاد المفتوحة.

وخضعت قَدْكَ صلحاً ودون قتال، فاعتبرت صافية للرسول (ﷺ). ولا تعنيا هنا الاجتهادات التالية في ما إذا كانت ترجع إلى الخليفة أو تورث لآل

(١) انظر: حمد الجاسر، أبو علي الهجري وأبحاثه في تحديد المواضع، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب؛ ٨ (الرياض: دار اليمامة، ١٩٦٨)، ص ٢٣٩، ٢٨٥-٢٨٦، ٢٥٨-٢٥٩، ٢٧٩-٢٨٠، وأبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، نسخها وصحّحها وعلق عليها أحد عبید (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧)، ص ٩٧.

(٢) انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، طبعة دي غوييه، ص ٢٣، ٢٥-٢٧؛ أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونس (لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦)، ج ٣، ص ٦٨٩-٦٩٠، ٦٩٢-٦٩٣، ٧١٥، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شليبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٣، ص ٣٥٢.

الرسول، ولكن مفهوم أراضي الصوافي اتخذ دلالات أخرى بعد الفتوح، كما سنرى، لأن الصوافي التالية كانت في بلاد فتحت بعد القتال.

واستولى المسلمون على أراضي بني النضير من «دون إيجاف خيل ولا ركاب» (دون قتال)، واعتبرت «فيشا»، وفي الآية ٦ من سورة الحشر إشارة إلى ذلك ﴿وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير﴾^(٣). صارت هذه الأراضي فيئاً للرسول (ﷺ) فلم تقسم كخير، بل أعطى الرسول منها - بعد المشاورة - إلى المهاجرين، وإلى اثنين من الأنصار لسدّ خلتهم، وخصصت باقي الأراضي لنفقات الرسول أو النفقات العامة، ولحاجة أهله^(٤).

ثم صار لكلمة «فيء» أكثر من دلالة في الاستعمال بعد الفتوح.

ففي السواد أطلقت كلمة «الفيء» كما يظهر ابتداء على الجزية المشتركة التي فرضها المسلمون (خالد بن الوليد) على الحيرة، وعلى قريتي بانقيا وألبس^(٥). وأما بعد القادسية واليرموك، فإن المقاتلة طالبوا بأن يكون كل ما غلبوا عليه من الأراضي فيئاً (أي غنيمة) لهم. ودعوا إلى أن تقسم الأرض بينهم، كما فعل الرسول في خير^(٦).

ويلاحظ أن فكرة تقسيم الأراضي المفتوحة بين المقاتلة لم تستبعد ابتداء. ويبدو أن بعض القبائل اشتغلت أراضي زراعية خالية بعد الفتح في الأهواز^(٧)،

(٣) القرآن الكريم، «سورة الحشر»، الآية ٦.

(٤) يشار إلى آيات الفيء: ﴿وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب. للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون. والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾ [المصدر نفسه، «سورة الحشر»، الآيات ٧ - ١٠]، والواقدي، المغازي، ص ٣٧٧، ٣٧٩ و ٣٨٠ - ٣٨١.

(٥) انظر مثلاً: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ط. دي خويه، ج ١، ص ٢٠٢٨ و ٢٠٣٦.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٨١ - ٢٥٨٢، ومحمد حيد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٣٤٠.

(٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٤٣، وأبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، حققه وقدم له أكرم ضياء العمري، ج ٢ (النجف: مطبعة الآداب، ١٩٦٧)، ج ١، ص ١١٣.

ودستبي (في همدان)^(٨)، وكرمان^(٩)، وفي السواد^(١٠)، في حين تتكرر الروايات عن أشغال في جيلة لأراض واسعة. ولكن هذه الأراضي استرجعت من قبل الخليفة عمر بن الخطاب، حين بدأ تنظيمه للبلاد المفتوحة سنة ٢١هـ^(١١).

استقر رأي عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حوالى عام ١٧هـ/ ٦٣٨م على عدم تقسيم الأراضي المفتوحة، وذلك بعد مشاورة الصحابة وتباين في الاجتهاد، وفي وقت ألح جلّ المقاتلة على القسمة. وعزز عمر موقفه بأن استشهد بآيات الفبيء [سورة الحشر الآيات ٧ - ١٠] لدعم القرار^(١٢). وقد استعمل تعببر «الفبيء» آنئذ إشارة إلى الأراضي المفتوحة، واستقر على أنها فيء الأمة الإسلامية^(١٣).

شمل هذا الإجراء عامة الأراضي المفتوحة، وصارت تدعى الأرض الخراجية، ولكن هناك صنفين آخرين من الأراضي لهما وضع آخر. فهناك أرض (الصوافي)، وهي الأراضي التي كانت للأسر المالكة وللنبلاء، وأراضي من قتل أو هرب في أثناء الفتح، وأراضي بيوت النار والبريد، وكل أرض لا مالك لها، والبطائح. وهناك الأرض الموات (والأراضي المتروكة)، وهي التي تحتاج إلى جهد ونفقة لإحيائها واستغلالها.

وقد اعتبرت أراضي الصوافي في السواد، ابتداء، فيئاً للمقاتلة من أهل القادسية^(١٤)، ولكنها لم تقسم بينهم لانتشارها في جهات مختلفة، لذا تركت ملكاً مشتركاً بينهم ويوزع واردها عليهم.

وكان من أسباب الشكوى لدى الكوفيين أيام عثمان الخوف من تدخل الإدارة بأمر الصوافي، فيذكر الطبري (عن سيف) أن سبب هياج الكوفيين المباشر ضد سعيد بن العاص، أمير الكوفة، يتصل بالموقف من الصوافي^(١٥).

(٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٥٠ - ٢٦٥١.

(٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٩١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٥، وشهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم

البلدان، طبعة وستفيلد، ج ٤، ص ٣٩٣.

(١١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٧ - ٢٦٨، ٢٧٥ و ٣٧٧؛ ابن خياط العصفري، تاريخ

خليفة بن خياط، ج ١، ص ١١٣ و ١٢٣، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٨٦ و ٢١٩٧.

(١٢) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٨١ - ٨٢ وص ١٥ من طبعة بولاق.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨٢، والطبري، تاريخ الطبري، ج ١، ص ٢٥٨٢.

(١٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٥، ٢٤٦٧ - ٢٤٧٠.

(١٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٥.

ولما بدأ عمر بن الخطاب بتنظيم الضرائب في السودان، أمر بمسح الأراضي وإحصاء الناس، وصارت كلمة «الفيء» تطلق على وارد البلاد المفتوحة، أي الخراج والجزية وضرائب التجارة^(١٦)، ولكن التركيز كان على الخراج، لأهمية وارد الأرض.

وذكر عمر بن عبد العزيز في منشور إلى عماله: إن الفيء - ويقصد الأراضي المفتوحة - أجري وفق آيات الفيء، لتكون الأرض مورداً للمسلمين إلى آخر الزمن، وفسرت آيات الفيء وفق ذلك^(١٧). ثم ذكر أن عمر بن الخطاب اتخذ قراراً في الفيء بأن فرض الأعطيات والأرزاق للمسلمين، وأنه ضمّ الخمس (من الغنيمة) إلى الفيء، وبذلك جعلهما فيئاً للمسلمين. كما أوضح للعمال أن خراج الأرض، أو واردها، هو فيء دائم للمسلمين، بينما تسقط الجزية عن الشخص بالإسلام^(١٨).

واستعمل لفظ الفيء، إذن، للدلالة على أرض الخراج أو على واردها، مع أنه قد يستعمل للدلالة على وارد البلاد المفتوحة عموماً. وهكذا نجد أبا يوسف يقول - بتحفظ - إن الفيء هو الخراج^(١٩).

إن الأراضي المفتوحة لم توزع على المقاتلة قبل سنة ٢١هـ أو بعدها. وفي حين اعتبر عمر بن الخطاب أرض الخراج فيئاً (أو وقفاً) للأمة، فإن الصوافي في السودان جعلت فيئاً - أو غنيمة - لأهل القادسية وجلولاء، إلا أنها تركت دون توزيع لاعتبارات استراتيجية، فاكتمى بتوزيع واردها - بعد عزل الخمس لبيت المال - على المقاتلة الأولين.

(١٦) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٤٠ و ٢٩٤٠؛ أبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، الفتوح (خط)، ج ٢، ص ١٨٠ - ١٨٢؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ١، ص ٥٠٥، ق ٢، ص ١٢٠، ٦٠٥ و ٦٣٣، وأبو عبد الله محمد الزبير بن بكار، الموفقيات، ص ١٧٥.

(١٧) فسر عمر بن عبد العزيز الآية ٨ من «سورة الحشر» لتعني المهاجرين، والآية ٩ لتعني الأنصار، وقال عن الآية ١٠: «وهي التي جمعت حظ من بقي من المسلمين بعد هذين الصنفين (أي المهاجرين والأنصار) في الإسلام».

(١٨) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، ص ٧٢ - ٧٤، ٩٦ - ٩٧، ٩٧، ٤٦ و ١٤٦.

(١٩) يقول أبو يوسف: «فأما الفيء يا أمير المؤمنين، فهو الخراج عندنا، خراج الأرض والله أعلم»، انظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٣.

والنظرة إلى أرض الخراج والصوافي كانت مهمة في تحديد وضع الأرض، وفي قيام الملكيات.

كانت عامة الصوافي أراضي مزروعة، وقد منع عمر بن الخطاب بيعها ما دامت ملكاً مشتركاً لفئة محدودة، هم الفاتحون الأولون^(٢٠). ولكن مثل هذا المنع لم يصدر بشأن أرض الخراج، ولم يكن هناك ما يدعو إلى ذلك آنئذ. وهناك إشارات إلى أراض خراجية امتلكها عرب أيام الراشدين وبعدهم، وتحولت بالتالي إلى أراض عشيرية^(٢١). وكان الاتجاه إلى تملك الأراضي الخراجية قوياً بصورة خاصة في الشام خلال الفترة أيام عبد الملك بن مروان إلى أيام عمر بن عبد العزيز^(٢٢).

وهناك من يرى أن عثمان بن عفان (رضي الله عنه) أحدث اتجاهًا جديدًا في الفيء والعطاء، وأنه غير مفهوم الفيء من كونه فيء المسلمين إلى أن يصبح فيء الدولة. ومع أن سياسة عثمان كان لها بعض الأثر في قيام الفتنة، فإنها لم تَسْأِرْ أرض الخراج ولم تغتَير في نظام العطاء الذي وضعه عمر بن الخطاب، فالعطاء كان على التسوية، أي كان واحداً حتى سنة ٢٠ هـ حين نظم عمر الديوان^(٢٣). وكانت سياسة عمر الاعتماد على المسلمين الأولين في إدارة شؤون الأمة وتقديمتهم لتولي المهام العامة، وقد قال: «لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه». ويبدو أن سيل الروادف، أو المهاجرة إلى الأمصار بعد القادسية واليرموك اتسع، وأن إعطاء القادمين الجدد العطاء نفسه الذي يعطى للمسلمين الأولين أدى إلى شكوى من أهل الأيام وأهل القادسية واليرموك، وإلى الشعور بضرورة التفاضل في العطاء.

ألغى عمر التسوية في العطاء وجعله على التفضيل على درجات بحسب

(٢٠) انظر: الطبري، تاريخ الطبري، ج ١، ص ٢٤٦٩، ٢٤٧٦، ٢٤٧٨، ٢٣٧١، ٢٣٧٣، ٢٤٧١.

(٢١) انظر: أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه ووضع فهرسه أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د.ت.ل.])، ص ٥٢ و ٥٤ و ٥٥؛ أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ (القاهرة: [د.ن.ل.])، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م)، ص ٧٨، ٨٣ و ٨٤، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٥. وقد سمع عمر بن عبد العزيز أن الولاة قبله لم يمنعوا بيع أرض الخراج. انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، تهذيب وترتيب عبد القادر بدران، ج ٧ (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٥٨٧.

(٢٢) ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٣ - ١٨٥.

(٢٣) انظر: ابن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ج ١، ص ١٨٥، وأبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ١٥ [د.م.ل.]: دار الكتب، [د.ت.ل.])، ج ١٥، ص ٢٢٠.

السابقة في الإسلام والقدم والغناء للإسلام والحاجة. أما تنظيم السجل (الديوان) فكان على القبائل (ومعها مواليتها)، إذ بدأ بآل النبي (ﷺ) ثم الأقرب فالأقرب^(٢٤).

وإذا تركنا جانباً البدرين (٥٠٠٠ درهم)، ومن يليهم إلى الحديبية (٤٠٠٠ درهم)، ثم أهل الأيام بعد الحديبية إلى نهاية الردة (٣٠٠٠ درهم)، فإن عطاء المقاتلة الأولين في الأمصار من أهل القادسية واليرموك كان ٢٠٠٠ درهم، أو ٢٠٠ دينار. وأما الروادف أو القادمون بعد الفتح إلى الأمصار، فيتراوح عطاؤهم بين ١٠٠٠ درهم و٣٠٠ درهم، وربما هبط دون ذلك إلى ٢٥٠ أو ٢٠٠ درهم، بحسب فترة مجيئهم^(٢٥). وأما الأرزاق (من قمح وزيت وخل)، فبقيت متساوية وتوزع على المقاتلة وأفراد عوائلهم. وهذا يعني أن العطاء في الأمصار صار يتراوح بين ٢٠٠٠ درهم وعشر ذلك.

وقد سار عثمان على السياسة نفسها في العطاء، ولكن الهجرة إلى الأمصار توسعت في أيامه إلى درجة كبيرة حتى غلب الروادف في العدد في الكوفة مثلاً. وكان عطاء القادمين الجدد يتناقص باطراد وفق فترة وصولهم. ولما كانت القبائل في الأمصار منظمة لغرض التعبئة والعطاء إلى عرفات وإلى وحدات كبيرة (الأسباع في الكوفة والأخماس في البصرة مثلاً)، لكل منها مجموع محدد من العطاء، فمن المحتمل أن الزيادات الكبيرة في الروادف تؤثر في أعطيات المجموعة وتخففها. وهذا الوضع، مع ركود حركة الفتح، أدى إلى تدمير مكبوت بين الروادف^(٢٦). لذا، فلا غرابة أن نرى أن أكثر القبائل الكوفية مشاركة في الفتنة هي القبائل التي كانت فيها المجموعات الأوسع من الروادف^(٢٧).

(٢٤) انظر: الطبري، تاريخ الطبري، ج ١، ص ٤١٢ - ٤١٤ و٢٣٦٦؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٨٨ وما بعدها؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت: دار صادر، ١٩٧٥ - ١٩٨٥)، ج ٣، ق ١، ص ١٥١ و٢١٣ وما بعدها؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٤ وما بعدها؛ ابن سلام، الأموال، ص ٣٦٣، والحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل (المدينة المنورة: [د.ن.])، ١٩٦٦، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٢٥) وقال عمر: القبي لأهل هؤلاء الأمصار ولمن لحق بهم وأعانهم، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٥٥؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٧؛ ابن سلام، الأموال، ص ٢٦٤، والأصفهاني، الأغاني، ج ١، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٢٧) في الكوفة، كان ذلك في سبع مذبح وهمدان، وسبع بكر بن وائل، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١٥ - ٢٩١٥، ٢٩٢١ و٣٣١٢؛ ابن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ج ١، ص ١٨٥، وأبو الفضل نصر بن مزاحم، وقعة صفين، ص ١٨٤ و٢٩٠.

وبعد الفتوح نظم سكن المقاتلة في «دور هجرة» مثل الكوفة والبصرة والفسطاط، أو في مراكز خاصة في جوار بعض المدن الرئيسية، كما حصل في الأجناد في الشام، وأعطيت لهم أراضٍ للسكن وللرعي أحياناً.

وهناك أراضٍ خالية أقطعت إلى عشائر أو قبائل لتوطينها أو لتكون مرعى لها. وترد إشارات إلى أراضٍ أعطيت لقبائل عربية لأسباب عسكرية واستراتيجية في الجزيرة الفراتية، وفي بعض المدن الساحلية السورية، وفي جهات من العراق والشام، ويحتمل أن البعض أعطي الأراضي كجزء من سياسة تشجيع الهجرة^(٢٨).

ومن جهة أخرى، أبدى أشرف القبائل وعرب مدن الجزيرة العربية اهتماماً واضحاً بامتلاك الأرض كمصدر للوارد ولتكوين الثروة. وكان المجال لذلك مفتوحاً عن طريق إحياء الموات للقادرين عليه، كما إن إقطاع الأراضي من الصوافي كان سبيلاً مرغوباً فيه للحصول على الأرض، هذا إضافة إلى مجال الشراء وغيره.

ويجدر هنا أن ننظر إلى موضوع الإقطاعات لصلتها بإقبال العرب على الأرض وتكوين الملكيات. وقد بدأ منح إقطاعات من الأرض في وقت مبكر في الجزيرة أيام الرسول (ﷺ) وأبي بكر، واستمر أيام عمر. ولكن نطاق المنح اتسع زمن عثمان، وخاصة في الأمصار (السود والشام). وكانت القطائع (المفرد قطيعة) تمنح للصحابة من الأراضي الخالية، وبخاصة من الصوافي في السودان^(٢٩). ولكن عثمان التفت إلى حقوق المقاتلة الأولين الذين شاركوا في فتح السودان وعادوا إلى مواطنهم في الحجاز والجزيرة ولم ينزلوا الكوفة، وقرّر تحديد حصصهم من أرض الصوافي في السودان والسماح لهم ببيعها، أو مبادلتها بمن يريد التملك في السودان ولهم أراضٍ في الجزيرة يبادلونهم بها^(٣٠) وهذا القرار مكن بعض المدنيين (مثل

(٢٨) انظر مثلاً: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٣، ٢٤٨، ٣٠٧ و ٣٧٨.

(٢٩) عن إقطاعات عمر بن الخطاب، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ و ٣٥١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ق ١، ص ٣؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج ١، ص ٢٣٧٦؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤، ص ٤٤١، وأبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٢؛ وعن إقطاعات عثمان، انظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٥؛ ابن سعد، الأموال، ج ٦، ص ١٤٥؛ أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٢؛ ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩٠ - ٢٩١ و ١٧١، ج ٦، ص ٧٨٣، وعن إقطاعات علي، انظر: الطبري، تاريخ الطبري، ج ١، ص ٢٣٧٦ و ٢٥٩٢ - ٢٥٩٤.

(٣٠) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٥٥ - ٢٨٥٦.

طلحة بن عبيد الله التيمي) والكوفيين (مثل الأشعث بن قيس الكندي) من امتلاك ضياع واسعة من الصوافي. ولا يخفى أن القرار يخالف الاتجاه الذي أقر زمن عمر بن الخطاب بعدم بيع أرض الصوافي باعتبارها ملكية مشتركة للمقاتلة. ولم يعترض الكوفيون في البدء على هذا الإجراء، ولكنهم سرعان ما بدأوا يتذمرون منه لأنه أنقص موارد بقية أهل القادسية، فكانت أول صيحة من سعيد بن العاص تنطوي على احتجاج ضد تدخل الإدارة في شؤون الصوافي، وكان الاحتجاج في الأساس صادراً عن مقاتلة الفتوح^(٣١).

- ٣ -

بقيت الصوافي فيئاً للمقاتلين الأولين حتى مجيء الأمويين. ولعل موقف عثمان فتح المجال لربط الصوافي ببيت المال أيام الأمويين. ويعود القرار في ذلك إلى معاوية الذي أعاد مسح الصوافي وأضاف إليها أراضي واسعة بعد العثور على سجل الضياع الساسانية، مما زاد الكثير في واردها^(٣٢).

ولكن الكوفيين لم يتخلوا عن مطالبتهم بها، وقد استحوذوا على الكثير من أرض الصوافي في أثناء ثورة ابن الأشعث (٨٢هـ/ ٧٠١م) بعد أن أحرقوا ديوان الخراج^(٣٣). وهكذا أصبحت الصوافي أراضي حكومية، وأعطى الأمويون قطائع منها لأفراد أسرهم ولأشراف القبائل وللموالين لهم.

وتبدو نظرة الفقهاء إلى الصوافي متماشية مع الاتجاه الجديد. فهم يرون الصوافي تابعة لبيت المال، وللخليفة أن يتصرف بها كما يرى مناسباً، بالإقطاع أو بإعطائها بالمزارعة أو الإيجار أو الأمر باستغلالها مباشرة.

أما المفهوم العام بأن الأرض الخراجية هي فيء المسلمين، فقد استمر خلال العصر الأموي. وكانت الإدارة مسؤولة عن الإشراف على جباية الضرائب وجمعها. وكانت القبائل ترى في ذلك الوقت، كما الحال في السابق، بأن وارد المصر كله

(٣١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٠٧-٢٩٠٩، والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٤٠.

(٣٢) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ [١٩٣٩م])، ج ٢، ص ٢٥٨ و ٢٧٨؛ الصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٩، وابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ٣، ص ١٨٤.

(٣٣) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٣؛ ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٦٠، وابن سلام، الأموال، ص ٢٨٣.

(أو الفيء) يعود إليهم. وأن ما يبقى من الوارد، بعد دفع الأعطيات والأرزاق للمقاتلة وبقية النفقات المحلية (وهو الفضل) من حقهم أيضاً، وأن الخليفة أو ممثله (الأمير) لا يحق له أن يتصرف بالفضل. وظهر الخلاف بين نظرة القبائل في هذا الأمر ونظرة الخلافة من أيام عثمان. فقد كان عثمان يرى أن من حقه التصرف بالفضل، فاصطدم بمعارضة الكوفيين والمدنيين^(٣٤). وأما علي بن أبي طالب (عليه السلام) فإنه وافق الكوفيين في نظرته^(٣٥).

وأخذ الأمويون بخطة عثمان بالنسبة إلى الفضل، فكان خلاف الكوفيين قوياً معهم، ومن هنا تكرر الشكوى والتذمر في الكوفة بأن فيئهم (وارد البلاد) اغتصب من قبل الأمويين.

ولما عين ابن الزبير إياس بن مطيع أميراً على الكوفة، ذكر إياس في أول خطاب له أن ابن الزبير أوصاه بأن لا يأخذ الفضل من فيئهم دون موافقتهم، فردّ عليه أحدهم بأنهم لا يوافقون على أخذ فضل الفيء، وأنه يجب أن يقسم بينهم^(٣٦).

ويظهر أثر هذه الشكوى بشأن الفيء في برامج بعض الثورات، إذ وعدت بتوزيع الفيء على أهله أو مستحقه. كما فعل زيد بن علي^(٣٧)، وكما جاء في خطاب داوود بن علي في الكوفة عندبيعة أبي العباس^(٣٨).

زادت الضياع والممتلكات الكبيرة أيام الأمويين، ولكنها كانت بالدرجة الأولى من الإقطاعات، ومن إحياء الأرض الموات.

(٣٤) انظر الطبري، تاريخ الطبري، ج ١، ص ٢٩٤٠، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة (القاهرة: مطبعة النيل، ١٩٠٤)، ج ١، ص ٢٨.

(٣٥) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ١، ص ٣٢١ و ٣٩٩، وأبو حامد عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة [القاهرة]: دار الكتب العربية الكبرى، [د.ت.]، ج ٧، ص ٣٧ و ٤٠.

(٣٦) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٢٠ - ٢٢١. قال إياس: «إن أمير المؤمنين... أمرني بجباية فيئكم ولا أهل شيئاً مما يفضل عنكم، إلا أن ترضوا بجمل ذلك.. ولأتبعن سيرة عمر وعثمان، فقال له السائب بن مالك: أما سيرة عثمان فكانت هوى وأثرة فلا حاجة لنا فيها... ولكن عليك بسيرة علي بن أبي طالب، فإننا لا نرضى بما دونها».

(٣٧) قال زيد: أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين. وقسم هذا الفيء في أهله، انظر: المصدر نفسه (خط)، ق ١، ص ٥٠٥.

(٣٨) قال داوود بن علي: «ولقد كانت أموركم ترمضنا... ويشند علينا سوء سيرة بني أمية فيكم... واستنثارهم بفيئكم وصدقاتكم ومغانمكم عليكم...»، انظر: الطبري، تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٣١.

وكانت إقطاعات الرسول (ﷺ) عادة من أراض غير مزروعة^(٣٩). أما زمن الراشدين فكانت الإقطاعات من الموات، ومن الصوافي، وكانت هذه عادة أراضي خصبة خضراء، ولكن جلّ الإقطاعات كان من الأرض الموات والخالية.

واستمر إقطاع أراض من الصوافي في زمن الأمويين، ولكن الإقطاعات كانت في الغالب من الأرض الموات أو من أراض متروكة^(٤٠). وهذا واضح في منطقة البصرة حيث حفرت القنوات لريّ الأرض المستصلحة وكوّنت ضياع واسعة. وقد بدأ هذه السياسة معاوية، وتابعها زياد بن أبيه بنشاط في السواد وأعطى إقطاعات واسعة من الأرض للأشراف (من مئة جريب فأكثر)^(٤١). واستمر هذا الاتجاه طيلة العصر الأموي.

وكان استخلاص الأرض من البطائح في السواد، بتجفيف المياه الضحلة سبيلاً مغرياً للحصول على أراض زراعية خصبة، وكوّنت ضياع واسعة للدولة وللأمرء بهذا الأسلوب، وخاصة أيام معاوية وعبد الملك (ولاية الحجاج) وهشام بن عبد الملك (ولاية خالد القسري)^(٤٢).

ويبدو أن إحياء الأرض الموات كان مباحاً في البداية، وخاصة حين لا توجد حقوق فيها أو طلب زائد عليها^(٤٣). ولكن إشراف الدولة على منح الموات بدأ مبكراً في المدينة، بدليل أن عمر بن الخطاب وضع حداً زمنياً أمده ثلاث سنوات للإحياء، وإلا استرجعت الأرض^(٤٤).

(٣٩) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٧٣ - ٧٤؛ ابن سلام، الأموال، ص ٢٧٢ وما بعدها، وأبو بكر محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ج ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ - ١٩٥٠)، ج ١، ص ١٠٨.

(٤٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٧٧ و ٢٧٨؛ الصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٩؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٥٠ - ٣٥١ و ٣٥٥؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٣، ص ٢٩١، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ق ١، ص ٣.

(٤١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦٠ - ٣٦١، ٣٦٣ و ٣٦٦، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ق ١، ص ٩.

(٤٢) عن عبد الملك، انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٨١؛ ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ١، ص ٥٩٥؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤، ص ٨٤١؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦٢، وعن الحجاج، انظر: البلاذري: المصدر نفسه، ص ٣٦١، ٣٦٩ و ٣٦٤؛ أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ١٥ - ١٦؛ ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٩٧ و ج ٦، ص ٨٣٥، وعن يزيد بن عبد الملك، البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦٤ و ٣٦٦.

(٤٣) ابن سعد، الأموال، ص ٢٨٥ وما بعدها، وابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٨٠ وما بعدها. (٤٤) انظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٤؛ ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٨٦ وما بعدها، وابن سعد، المصدر نفسه، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

وقد أدى الطلب المتزايد على الأرض زمن الأمويين إلى طلب الإذن قبل إحياء الموات. وقد عيّن زياد بن أبيه موظفاً ليشرّف على إحياء القطائع من الأرض الموات في البصرة، كما حدّد فترة الإحياء بسنتين فقط^(٤٥). وترد إشارات إلى إقطاعات من الموات استرجعت لأن المقطعين لم يحيوها في الوقت المحدّد^(٤٦)، كما ترد إشارات إلى إقطاعات جرى إحياءها^(٤٧)، مما يشعر بوجود الإشراف على الأرض وبالطلب عليها.

لقد كان أثر تخفيف المستنقعات وإحياء الموات كبيراً أيام مروانين، وأدى إلى استغلال مساحات كبيرة من الأراضي. فالأراضي المزروعة حول البصرة كانت إحياء موات، كما إن القنوات الكثيرة التي حفرّت لهذا الغرض كانت تحمل في الغالب أسماء الذين شقّوها^(٤٨).

ويمكن تكوين فكرة عن نطاق إحياء الأراضي من بعض الإشارات في المصادر. لقد بلغ وارد الأراضي الزراعية التي تم استخلاصها من البطيحة وإحيائها زمن معاوية خمسة ملايين درهم سنوياً^(٤٩). وحفر الحجاج القنوات لريّ الأراضي الواسعة التي استخلصها من البطائح^(٥٠). وكذلك فعل مسلمة بن عبد الملك بعد أن أنفق ثلاثة ملايين درهم في استخلاص الأراضي من البطيحة بأن حفر لها السبيلين لإروائها^(٥١). وجفّف خالد القسري مساحات كبيرة من البطيحة وحفر قنوات لريّ الأراضي المستخلصة حتى بلغ واردها ثلاثة عشر مليون درهم. وأحيا حسان النبطي ضياعاً واسعاً لهشام بن عبد الملك^(٥٢).

-
- (٤٥) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٣٦٢، وأنساب الأشراف، ج ٤، ق ١، ص ١١١.
(٤٦) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٨٧، وأبو الفرج قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة (خط)، ص ٨٤.
(٤٧) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٨٨؛ البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ١٣٩، وابن سلام، الأموال، ص ٢٩١.
(٤٨) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٥٨ وما بعدها.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٣، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٥٨.
(٥٠) البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢٩٠، وأنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ١٢٢٨، وياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص ٨٨٧.
(٥١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٤، وقدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، طبعة دي خويه، ص ٢٤٦.
(٥٢) البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢٨٩ - ٢٩٠ و ٢٩٣، وأنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٢٥٦، ٢٨١ و ٢٩٦؛ قدامة بن جعفر، المصدر نفسه (خط)، ص ٢٤٠ و ٢٤١، والطبري، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ١٥٥.

هذه الفعاليات في السواد، إضافة إلى استغلال الأراضي في الشام والجزيرة وجهات أخرى، تشير إلى أن الاتجاه لتكوين الضياع نشأ في الدرجة الأولى من إحياء الموات وتجفيف البطائح. وهو بما يتطلب من أموال لاستصلاح الأرض، مكن الأشراف والمتنفذين وحدهم من تكوين ملكيات كبيرة. وهناك تطور آخر، بدأ في ذلك الوقت وتوسع في ما بعد وهو الإلجاء، يعني وضع الزراع أراضيهم بحماية أمير أو شخصية متنفذة للتهرب من الضرائب أو لتحاشي التعذي أو الإرهاق فيها، أو للحصول على خدمات خاصة (تتعلق بالري أو بالأمن)، ولكن سرعان ما كان يؤدي ذلك إلى انتقال ملكية الأرض إلى الحامي الجديد^(٥٣). هذا الاتجاه أدى إلى توسيع الملكيات الكبيرة، وإلى الإضرار بأصحاب الملكيات الصغيرة. ولا يخفى أن واقع تنظيم الضرائب كان يساعد على التوسع في الملكية، ذلك أنه كان بإمكان الملاكين العرب، الذين لا يدفعون إلا العشر، أن يدفعوا للفلاحين والمزارعين حصتهم من الحاصل، ويبقى نصيبهم من بعد ذلك كبيراً أو مجزياً.

ومن ناحية أخرى، فإن شراء الأرض الخراجية من قبل الأشراف والتمولين العرب، وهو أمر لم يصدر شيء بمنعه ابتداء، أصبح بمرور الزمن وبالتوسع فيه، مصدر تهديد لوارد بيت المال بتحويله الأرض الخراجية إلى عشرية، وكان منتظراً أن تتخذ إجراءات بصدده. ففي أيام عبد الملك بن مروان - الذي واجه أزمة مالية لأكثر من سبب - اتخذ إجراء لإعادة أراضٍ خراجية، تحولت إلى عشرية بتملك العرب لها، إلى الخراج ثانية (وهي أراضٍ على الفرات، وربما في أماكن أخرى مثل خراسان)^(٥٤). وكان هذا الإجراء جديداً، فولد مقاومة من العرب وتذمراً. ويبدو أن عبد الملك منع بيع الأرض الخراجية، ولكنه وبعد ضغط كبير من الأشراف رفع المنع وسمح - كما سمح ابنه الوليد بعده - بشراء الأرض الخراجية في الشام^(٥٥). ويمكن الإشارة هنا إلى أراضٍ واسعة، في مناطق دمشق وحمص وأنطاكية خاصة، تحولت إلى ملكيات، بعضها ملكيات كبيرة، وبعضها ملكيات مشتركة للعشائر. ويلاحظ أن نطاق الأراضي المزروعة توسع في بلاد الشام، وخاصة باتجاه البادية، إضافة إلى استغلال الخالي والموات من الأرض. وهذا يصدق على الجزيرة الفراتية والسواد.

(٥٣) انظر: عبد العزيز الدوري، «نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية»، مجلة المجمع العلمي العراقي، السنة ٢٠ (١٩٧٠).

(٥٤) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٢٩.

(٥٥) ابن عساکر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ١، ص ٥٩٥ - ٥٩٦، وج ٣، ص ١٨٤.

وحاول عمر بن عبد العزيز مواجهة المشكلة بأن منع بيع الأرض الخراجية لإنقاذ فيء المسلمين، ولعله أراد حماية الزراع والملاكين الصغار^(٥٦). وقد التزم أحلافه بقراره هذا، إلا أنه تبين لهم صعوبة تنفيذ هذا القرار بدقة أمام مقاومة الأشراف والمتنفذين، فأدى ذلك - زمن هشام بن عبد الملك كما يبدو - إلى القرار بفرض الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن دين المالك أو هويته، وبالتالي اعتبار الخراج إيجار الأرض^(٥٧). وكان عمر قد أشار إلى هذا الاتجاه من حيث المبدأ، إذ أعلن أن الصغار يصدق على الجزية لا على ضريبة الأرض. وواجه التطبيق بعض الصعوبات والمشاكل حتى زمن المنصور العباسي الذي رسّخ الاتجاه.

- ٤ -

وهكذا بقيت الأرض الخراجية في الأساس فيء الأمة، لا تمتلك رقبته بل ينتفع باستغلالها، واستمرت كذلك من حيث المبدأ على رغم التجاوزات وتبدل الأنظمة، وعلى رغم تسلط العسكريين في فترات تالية، لتتمثل بعدئذ في الأراضي الأميرية الواسعة في أواخر العصر العثماني وحتى الفترة الحديثة.

وأمر عمر بن عبد العزيز عماله أن لا يتركوا أرض الصوافي مهملة، وطلب إليهم أن يعطوها بالمزاعة، بنسب تتناسب وجودتها، بين نصف الحاصل وعشره، أو أن يقطعوها، أو أن يستغلوها مباشرة إن لم يجدوا من يقوم بذلك^(٥٨). وهذا إجراء يشعر بشيوع المزاعة في الشام والعراق في عصره، كما يشعر بأن الخليفة وجد في المزاعة سبيلاً حسناً لاستغلال الصوافي.

أما اعتبار الخراج إيجاراً للأرض، فقد يكون متأثراً بمفهوم آخر، وهو حق صاحب الأرض بإعطاء أرضه بالكراء، وخاصة أن الخراج هو فيء الأمة الإسلامية عامة. وكان يؤخذ على مساحة الأرض بالنقد والنوع ابتداءً، ثم ساد

(٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩٦؛ ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، ص ٩٩؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٢٧٧، وابن سلام، الأموال، ص ٩٣ - ٩٤.

(٥٧) انظر: ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٧ و ٥٩٦، وتهذيبه، ج ٣، ص ١٨٢ - ١٨٥.

(٥٨) انظر: وابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٥٩؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ و ٢٩٥، وابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٩٩.

الاتجاه بأخذه نقداً (أكثر من جبايته بالنوع)، وذلك حماية للفيء من تغير الأسعار.

وكان من يدخل الإسلام يعفى من الجزية، ولكنه يستمر على دفع الخراج. ثم إن عمر بن عبد العزيز قرر أن الفلاحين المسلمين أحرار في ترك قراهم والهجرة إلى المدن، وعندئذ لا يسألون عن الخراج، ولكن أرضهم تؤول إلى جماعة القرية أو إلى بيت المال عند الضرورة^(٥٩). ويبدو قرار عمر هذا متماشياً مع المفاهيم الإسلامية وإجراءات الراشدين، وهي أن الفلاحين أحرار (لأن الجزية لا يمكن أن تفرض على العبيد). وقد حاول بعض المروانيين قبله أن يمنعوا هجرة الفلاحين إلى المدن خوفاً على الريف من أن يخرّب، وذلك بإجبار الفلاحين على الرجوع إلى القرى ويحدث الجوازات^(٦٠). وكان القرار ضد هذا النوع من الإكراه.

ويبدو أن الدولة أحياناً، وربما بعض الملاكين الكبار، حاولوا إبقاء الفلاحين على الأرض، وربطهم بها زمن الأمويين والعباسيين الأولين، ولكن الفلاحين لم يكونوا أقناناً، ولم تظهر مثل هذه الظاهرة إلا في عصور متأخرة وفي ظل الإقطاع العسكري^(٦١).

ويظهر أن بعض الأمويين، مثل الوليد بن عبد الملك، وآحاد من الفقهاء (مثل شريك)، كانوا يرون أن السواد، وربما مصر، يجب أن تعتبر غنيمه، لأنها فتحت عنوة، وأن أهلها بحكم الفتح يمكن أن يعتبروا أرقاء^(٦٢). ومثل هذا التفكير، بالإضافة إلى بعض التدابير - المتصلة بفرض الجزية على المسلمين الجدد، وبفرض زيادات على الخراج - أثارت مشكلة الصلح والعنة في الفتوح.

فالفقهاء يرون أن أرض الصلح هي البلاد التي عقد أهلها اتفاقاً مع المسلمين لدفع جزية عامة، لا يمكن الزيادة فيها، وأما الأراضي فلا شيء عليها^(٦٣). وعند

(٥٩) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ١٤١.

(٦٠) انظر: الطبري، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ١١٢٢-١١٢٣ و١٤٥٣؛ البلاذري، المصدر نفسه (خط)، ق ٢، ص ٢٠ و١٢٣٢، وساوירوس ابن المقفع (الأنبا)، تاريخ البطارقة، ص ٦٨-٧٠.

(٦١) انظر: المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها، ج ١، ص ٩٧.

(٦٢) انظر: الطبري، إختلاف الفقهاء، تحقيق شاخت، ص ٢٢٢؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج ١، ص ٢٨٥٣-٢٨٥٤؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٦؛ ابن سلام، الأموال، ص ٤٨-٤٩، وأبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج (خط)، ص ١٤٢.

(٦٣) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٤٩-٥١ و٥٥؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٣؛ ابن سلام، الأموال، ص ٨١-٨٢ و١٤٣-١٤٤، وابن رجب الحنبلي، المصدر نفسه، ص ٣٣-أ-ب، ٤٠، ٤١ و٤٥.

دخول الناس الإسلام تسقط الجزية عن رؤوسهم وتصبح أرضهم أرض عشر. ويجوز شراء أرض الصلح وبيعها دون قيد، لأنها تبقى لأهلها بملكية تامة^(٦٤).

أما أرض العنوة فهي التي وضع عليها الخراج، ولا يمكن بيعها لأنها فيء المسلمين^(٦٥)، وللإمام أن يعامل هذه الأرض كما يرى، فله أن يعتبرها غنيمة أو أن يتركها لزراعتها ويضع عليها الخراج (كما حصل في السواد) لتصبح أرض عهد، وله بعد ذلك أن يزيد الخراج أو ينقصه^(٦٦).

هذه الآراء تنطوي على فحص التدابير العملية المختلفة التي اتخذت مع البلاد المفتوحة منذ الفتح. فحيث فرضت الجزية المشتركة فقط اعتبر فتح البلد صلحاً، وكان العشر يؤخذ من صاحب الأرض حين يُسلم. ثم إن القرى الثلاث على الفرات (الحيرة، بانقيا، أليس)، التي فرض عليها خالد بن الوليد جزية مشتركة فقط اعتبرت صلحاً، وفسر الفقهاء ذلك بأنها قرى عربية، إشارة إلى مثل الرسول (ﷺ) في الجزيرة^(٦٧).

وفي الشام دفعت الجزية في المدن ابتداء بالنقد والنوع (دينار وجريب حنطة وقسطي زيت وقسطي خل)، وفرض مثل ذلك في الريف. وبعد سنة ٢١هـ أعيد النظر، وجعلت الجزية نقدية في المدن وصنف الناس في ثلاث مراتب، بحسب أوضاعهم المادية، أما أهل الريف فاستمروا يدفعون الجزية بالنقد والنوع كالسابق. وطبق ذلك في بعض الجزيرة الفراتية.

وجاء عبد الملك بن مروان وأعاد النظر في الجزية في الريف، في الشام والجزيرة، وجعلها نقدية وموحدّة (أربعة دنانير). واستمر ذلك إلى أن جاء عمر بن عبد العزيز، فقرّر تصنيف الناس في الريف إلى ثلاث مراتب، بحسب إمكانياتهم (٤ - ٢ - ١ دينار أو ٤٨ - ٢٤ - ١٢ درهم). وأما الخراج في الشام، فكان يعتمد على حالة المطر، ولذا لم يكن محدداً بشكل ثابت. وهكذا اعتبرت المدن المفتوحة

(٦٤) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٢٢ و٤٨ - ٤٩؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٨١ - ٨٢، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ و٢٤٥.

(٦٥) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١٦ و٣٣؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٣ و٧٧ وما بعدها، وابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٥١ - ٥٣، ٥٦ و١٥٧.

(٦٦) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٣ - ٣٤، والخبيلي، المصدر نفسه، ص ٢٧ و٢٨.

(٦٧) عبد العزيز الدوري، «نظام الضرائب في صدر الإسلام»، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، السنة ٤٩، العدد ٢ (١٩٧٤).

صلحاً، والريف مفتوحاً عنوة^(٦٨). وهو رأي يعبر عن واقع الإجراءات.

وفي السواد ليس لدينا ما يدل على أن القرى الثلاث على الفرات أعفيت من الخراج بعد تنظيم الضرائب سنة ٢١هـ، بل العكس هو الأرجح^(٦٩). ولكن تملك العرب للأرض في الفرات الأوسط بدأ مبكراً وتوسع بسرعة. ثم إن بعض الملاكين أسلموا قبل سنة ٢١هـ، وصارت أراضيهم عشرية تبعاً لذلك^(٧٠). كما إن الكثير من أرض الصوافي على الفرات امتلكت من قبل بعض العرب. ويلاحظ هنا أن الفقهاء متأثرون بالتطورات العملية حين يقولون إن بيع أرض الصلح جائز.

وفي مصر كانت أراضي الصوافي واسعة في الدلتا الأسفل، ولكن يندر أن نسمع شيئاً عن إقطاع أو شراء، ولكن فرض الضرائب وجبايتها من قبل العمال العرب مباشرة في بعض المناطق (مثل منطقة الإسكندرية)، وتوزيع الضرائب وجبايتها بواسطة المجالس القروية في أكثر المناطق المصرية، ربما كان وراء الحوار المستمر في ما إذا كانت مصر أخذت عنوة أو صلحاً.

ويجدر أن يلاحظ أن قضية الصلح والعنوة لم تثر إلا بالنسبة إلى العراق والشام ومصر، حيث اتخذت تدابير مؤقتة ابتداءً، ثم وضع التنظيم سنة ٢١هـ وتلتها بعض التعديلات أيام الأمويين.

فقد كان الملاكون العرب يقيمون عادة في المدن والمراكز العربية، ومع أن البعض كان يحاول استغلال الأرض مباشرة بواسطة الوكلاء، إلا أن الأكثر شيوعاً لدى الملاكين هو المزارعة في الزرع والمساقاة في الأشجار.

وكانت المزارعة والمساقاة والكراء أساليب مألوفة في استغلال الأرض في صدر الإسلام. وقد أعطيت أراضٍ خالية وصوافي بالمزارعة أيام الراشدين، وبصورة أوسع في أواخر القرن الأول الهجري^(٧١). وما يَسرُّ ذلك أن الملاكين

(٦٨) انظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٣، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ١٧٣ - ١٧٦.

(٦٩) انظر: ابن سلام، الأموال، ص ٧٢، وأبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي الظاهري، المحل، تصحيح محمد خليل هراس (القاهرة: مطبعة الإمام، [١٩٩٩])، ج ٧، ص ٣٤٥.

(٧٠) ابن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، ص ٣٥ - ٣٦، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١١٨ و١١٣.

العرب يدفعون العشر فقط، في حين أن الملاكين من أهل الذمة يدفعون الخراج، وهو لا يقل عن الثلث، وقد يتجاوز النصف. وهذا يترك مجالاً حسناً للانتفاع لدى الملاكين العرب بدفعهم حصة المزارعة دون إلحاق الإجحاف بهم.

وكانت المزارعة اتفاقاً بين المالك والزّاع، يتضمن تحديد نسبة مقاسمة الحاصل بينهما، وهذه النسبة تعتمد على مدى مساهمة الطرفين. وأكثر الأنواع شيوعاً هو أن يقوم المزارع بالعمل لقاء ثلث الحاصل أو رבעه، وترتفع حصته - إن قَدّم البذور - إلى النصف، أو إن جاء بالحيوانات اللازمة للحرث وغيره. كما إن خصوبة التربة وتوفير الماء يؤثران في النسبة. وقد أمر عمر بن عبد العزيز أن تعطى الصوافي بالمزارعة بنسب تتراوح بين النصف والعشر للدولة، بحسب ظروف الأرض. وكان يترك للمزارع عادة طريقة استغلال الأرض واختيار نوع المزروعات^(٧٢).

ومع أن بعض الفقهاء أكدوا في ما بعد أن المزارع يجب أن يقتصر على القيام بالعمل، فإن الآخرين أخذوا العرف بعين الاعتبار وتركوا الالتزامات تبعاً للاتفاق^(٧٣).

وأما المساقاة، فتكون في البساتين والأشجار المثمرة، سواء أكانت تروى رياً منظماً أو تعتمد على المطر. ويتفق المالك مع المساقى على أن يعنى هذا بالأشجار ويقوم بكل الأعمال اللازمة (بما فيها تطهير السواقي) لقاء حصة من الثمر. وكانت المنشآت الثابتة والأدوات والسماذ من مسؤولية المالك، ولكن المتطلبات اليومية هي مسؤولية المزارع. وتعتمد حصة المزارع على نوعية الأشجار ومدة

(٧٢) انظر: تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، مجموع فتاوى من السبكي والأدري والقرشي والبلقيني ويليهِ القول التمام في أدب دخول الحمام لشهاب الدين ابن العماد الأفقيسي، ج ١، ص ٤٠٠، ٤١٤ و٤٢٧؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، إختلاف الفقهاء، تحقيق كيرن، ص ١٢٣ - ١٢٧؛ وأبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن قدامة، المغني على مختصر أبي القاسم عمر بن أحمد الخفقي: ويليهِ الشرح الكبير على متن المقنع لعبد الرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي، ج ١٣ (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٦ - ١٣٤٨ هـ/١٩٢٧ - ١٩٢٩ م)، ج ٥، ص ٣٧٩ و٣٨٢ و٢٨٣؛ Andre Latron, *La Vie rurale en Syrie et au Liban: Etude d'economie sociale*, memoires de l'Institut francais de Damas (étude d'economie sociale) (Beyrouth: Impr. Estholique, 1936), pp. 48 et 50-52, et Jacques Weulersse, *Le Pays des Alaouites* (Tours, France: Arrault et cie, 1940), pp. 223-225.

(٧٣) السبكي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٩ - ٤٠٠، وابن قدامة، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٨٤ -

٣٨٥ - ٣٨٩.

العقد. وكانت اتفاقية المساقاة لسنة فأكثر، ويمكن أن يدخل في الاتفاق ما يزرع تحت الأشجار^(٧٤).

وأما المغارسة، فهي اتفاق بموجبه يخصص المالك أرضاً، ويتولى المزارع غرسها بالأشجار، بحسب الاتفاق. وخلال فترة الاتفاق تقسم الحاصلات، وتتأثر نسبة الحصص بتوفير الماء والأسمدة. وقد يلاحظ العرف في اقتسام الأرض مع الشجر في نهاية الاتفاق^(٧٥).

خاتمة

إن القرنين الأولين كانا فترة التكوين بالنسبة إلى ملكية الأراضي أو استغلالها. فقد تحولت ملكية أرض الصوافي من المقاتلة الأوائل إلى بيت المال، وكان بإمكان الخليفة أن يتصرف بها، بمنحها أو إعطائها بالمزارعة أو استغلالها. ولكنها منذ أيام عمر بن عبد العزيز استقرت لبيت المال في الغالب، وصارت بعدئذ، وفي الواقع، في وضع يماثل وضع الأراضي الخراجية.

وشهدت الفترة ظهور الملكيات الكبيرة بيد الأمراء والمتنفذين والمتمولين، وكانت من إحياء الموات أو من إقطاع الصوافي، إضافة إلى شراء الأرض الخراجية. ولكن القرار باعتبار الخراج إيجاراً للأرض أخرجها من نطاق الملكية الخالصة، وإن لم يمنع من التوسع في استغلالها، ولم يحد من الملكيات الكبيرة. والمهم أن هذا الإجراء، مع اعتبار الفلاحين أحراراً في الشرع، جعل نظام الملكيات الكبيرة والضياع يختلف من حيث المبدأ عما ظهر في الغرب في عصر الإقطاع، على رغم أن ظهور الإقطاع العسكري منذ القرن الرابع الهجري أوجد نقاط تشابه في الواقع، ولكن اعتبار الأرض الخراجية ملك الأمة أدى إلى شل فكرة الوراثة في الإقطاع العسكري وجعله مؤقتاً. وهذا يفسر ظاهرة اتساع الأراضي الأميرية في البلدان العربية في مطلع القرن العشرين.

(٧٤) ابن قدامة، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦٠، ٣٦٣-٣٦٦، ٣٦٩-٣٧٠ و٣٧٣؛ الطبري، المصدر نفسه، ص ١٢٠-١٢٢، وأبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الفتاوى الحديبية، تحقيق وتخريج ودراسة علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، سلسلة الفتاوى الحديبية (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٩٥)، ج ١، ص ٤٢٧.

(٧٥) انظر: ابن قدامة، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٧٧؛ و Latron, *La Vie rurale en Syrie et au Liban: Etude d'economie sociale*, p. 65.

وبلاحظ أن النظرة إلى الأرض الموات والمتركة، من حيث إمكان إعمارها وتحويلها إلى ملك خاص، تركت الباب مفتوحاً للإعمار، وأعطت الدولة مجالاً للتصرف بالمنح أو الاستغلال.

ويمكن الإشارة إلى ظهور الوقف لأغراض خيرية أو عامة (ثم الوقف الذري) في هذه الفترة.

وأخيراً، يذكر أن المفهوم الأول، الذي يعتبر الأرض فيء الأمة أو وقفاً عليها، تحول في الفترات التالية عملياً لتصبح الدولة هي المالكة للأرض (ومن هنا التسمية بالأرض الأميرية)، وهذا أكسب الدولة سلطة وأعطاه مجالات جديدة في التصرف بالأرض، كما حصل في الفترة الحديثة

الفصل الثامن

التنظيمات المالية لعمر بن الخطّاب: الضرائب^(*)

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: وقائع ندوة النظم الإسلامية: أبو ظبي ١١ - ١٣ نوفمبر ١٩٨٤
(أبو ظبي: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٧)، ونشرت أيضاً في: الرياض (١٩٨٧).

أولاً: السواد

١ - إن تنظيم الضرائب في البلاد المفتوحة بدأ بصورة شاملة في عهد عمر بن الخطاب. ودراسة تنظيمات عمر تتطلب فهماً أفضل للمصادر الأولية. ففي المصادر التاريخية يحسن الالتفات إلى العهود الأولى باعتبارها نصوصاً معاصرة تستعمل المصطلحات بدلالاتها القائمة آنئذ. ولكتب الفقه أهمية كبيرة في دراسة الضرائب، فمع أن الفقهاء لا يعينهم تتبع التطور التاريخي، بل وضع أسس فقهية، إلا أنهم في بيان آرائهم وفكرهم يشيرون إلى التدابير العملية، فيقبلون بعضها كسوابق، ويرفضون البعض الآخر، ويهملون تدابير أخرى. ويمكن الحصول على معلومات تاريخية مهمة، وخاصة إذا قورنت كتبهم بالمصادر التاريخية. هذا، ولأوراق البردي (بالنسبة إلى مصر خاصة) أهمية كبيرة لأن قسماً منها وثائق إدارية.

٢ - ووجد تنظيم الضرائب أصولاً في الإشارات القرآنية^(١)، وفي تدابير الرسول (ﷺ) في الزكاة والصدقات، وفي فرض الجزية الفردية والمشاركة، والعشر على الأرض العربية، وفي إباحة الماء والكلاء والنار (حطب الوقود). وأفاد التنظيم من الإرث المحلي المتمثل في النظامين الساساني والبيزنطي، وراعى الضرورات العملية (معاملة أرض الصوافي).

(١) ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير﴾؛ ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾، و﴿ما آفأ الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب. للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون. والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾ [القرآن الكريم: سورة الأنفال، الآية ٤١؛ «سورة التوبة»، الآية ٢٩، و«سورة الحشر»، الآيات ٧ - ١٠ على التوالي].

لذا، كان في التنظيمات بعض النظرات والمفاهيم العامة، كما تأثرت بالإرث المحلي، فاختلقت التفاصيل العملية من قطر إلى آخر.

٣ - إن استعمال كلمتي «جزية» و«خراج» في المناطق المفتوحة، لا يخلو من تداخل أو تباين، وهذا أثر في استعمال هذه المصطلحات في صدر الإسلام. فهذا التداخل لم يكن نتيجة عدم التمييز بين ضربيتين، كما رأى بعض الباحثين^(٢)، وإنما هو من بقايا الإرث الإداري المحلي، ويحسن توضيح ذلك.

ففي النظام الساساني استعملت كلمة «خراج» (Kraga) لتعني الجزية المشتركة المفروضة على منطقة، وكلمة «طسق» (Taska) - وهي آرامية - لتعني ضريبة الأرض^(٣). وكلمة «جزية» عند المسلمين قرآنية، تشير إلى ما يلزم فرضه على غير المسلمين، ويمكن الافتراض ابتداء أنها تشير إلى كل ما يؤخذ منهم^(٤).

وقد استعملت كلمة «جزية» في فترة الرسالة (من سنة ٩هـ) لتشير إلى ضريبة الرأس على كل ذمي^(٥)، أو لتعني مجموع ما يفرض على قرية أو مدينة^(٦)، ولم تفرض على أهل الذمة آتذ ضريبة غيرها.

ووردت «الجزية» زمن الراشدين في عدد من العهود مع البلاد الشرقية بهذا المعنى^(٧).

(٢) انظر: يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريبة؛ راجع الترجمة حسين مؤنس، الألف كتاب: ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٢٦٣ وما يليها، ودانيل دينيت، الجزية والإسلام، ترجمه وقدم له فوزي فهم جاد الله؛ راجعه إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، ص ٢٩ وما يليها.

(٣) انظر: Rabbi J. Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.* (London: Oxford University Press; H. Milford, 1932), p. 126, and N. Pigulevskaja, *Les Villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide: Contribution à l'histoire sociale de la Basse Antiquité*, pref. de Claude Cahen (Paris: Mouton, 1963), p. 174.

(٤) انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٢٤٣ وما بعدها.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩، ٧١-٧٢ و ٧٨-٧٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٤ و ٦٤، ومحمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠)، ص ٤٥-٦٢ و ٨٧-٨٨.

(٧) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، طبعة مصورة عن الطبعة الأوروبية (بيروت: مكتبة خياط، [د.ت.])، ج ١، ص ٢٠٤٤-٢٠٤٥؛ للحيرة: ج ١، ص ٣٦٣٢-٣٦٣٣؛ النعمان بن مقرن لأهل هبزان: ج ١، ص ٢٦٤١؛ لأصفهان: ج ١، ص ٢٦٣٣؛ لأهل ماء دينار: ج ١، ص ٢٦٥٥؛ لأهل الري: ج ١، ص ٢٦٥٧؛ لأهل قومس: ج ١، ص ٢٦٥٨؛ لجرجان: ج ١، ص ٢٦٦٢؛ ولأذربيجان، وانظر أيضاً: محمد حميد الله، المصدر نفسه، ص ٣٢١-٣٢٨.

وفي أوراق البردي (في مصر) وردت كلمة «جزية» لتشير إلى مجموع الوارد من القرى التي تتولى مجالسها جمع الضرائب فيها، وهو استعمال محلي موروث^(٨).

أما في المصادر الأدبية (كتب التاريخ والفقه)، فقد ترد الجزية مقترنة بالأرض «أرض الجزية»، من «أخذ أرضاً بجزيتها... إلخ»، لتشير إلى وارد الأرض، وهي قليلة نسبياً^(٩). وبالنسبة إلى مصر، تستعمل هذه المصادر كلمة «جزية»، بمعنى الوارد من القرى ومجالسها^(١٠)، أو بمعنى ضريبة الرأس، حيث يجبي العمال الضريبة مباشرة، كما في الإسكندرية^(١١).

واستعملت كلمة «خراج» في السواد وفي جهات أخرى زمن عمر، لضريبة الأرض^(١٢)، ولكنها استعملت في بعض العهود مع المناطق الإيرانية بالمعنى الساساني الموروث، أي جزية مشتركة على مدينة أو مقاطعة^(١٣). واستمر هذا الاستعمال في المصادر الأدبية بالإشارة إلى المناطق الشرقية^(١٤).

Adolf Grohmann, *From the World of Arabic Papyri*, with a foreword by Shafik Ghorbal-Bey (A) (Cairo: Al-Maaref Press, 1952), pp. 125 and 133.

(٩) أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د.ت.])، ص ٥٥؛ على لسان عمر بن عبد العزيز، «من أخذ أرضاً بجزيتها»، وانظر: ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، رقم ٥٤٦ - ٥٤٧، وفي ص ٥٨ - ٥٩ كتب عبد الحميد بن عبد الرحمن إلى عمر بن عبد العزيز على لسان زراع أهل السواد «في أرضين في أيديهم أن يرفع عنها الجزية ويضع عليها الصدقة». ويشير أبو عبيد إلى الرسالة نفسها «أن ثناء أهل السواد سألوا أن توضع عليهم الصدقة ويرفع عنهم الخراج» (ص ١٣٦).

(١٠) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١٥٢ و ١٥٤، وأبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها (القاهرة: بولاق، [د.ت.])، ج ١، ص ٧٧.

(١١) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٢) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٨ - ٢٣٩؛ أحمد بن أبي يعقوب البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٣ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ج ٢، ص ١٥٠، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢١٥٤.

(١٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٣ و ٢٨٨٧ - ٢٨٩٠، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٠٣ وما بعدها.

(١٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، عني بتصحيحه ونشره إدارة الطباعة المنيرية (القاهرة: مطبعة الشرق، ١٣٤٢هـ/١٩٢٣م)، ص ٥٩؛ البعقوبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٧؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٠٧، ويقول الطبري: «وأخذوهم بخراج كسرى وكان خراج كسرى على رؤوس الرجال على ما في أيديهم من الخصة والأموال»، ج ١، ص ٢٣٧٣، وانظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، [د.ت.])، ص ٧٤، وابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٦٩.

وهكذا يتبين أن التباين في استعمال كلمتي «الجزية» و«الخراج» يتصل بالاستعمالات المحلية الموروثة، فكلمة «جزية» في مصر لها معنى عام (وارد)، ومعنى خاص (ضريبة الرأس)، وكلمة «خراج» في المشرق لها معنى ضريبة الأرض، ومعنى جزية مشتركة.

وبعد هذا، فإن كلمة «جزية» مجردة تعني ضريبة الرأس، وفي حالة استعمال خراج للجزية المشتركة يدعى نصيب الفرد عنها «جزية»^(١٥)، وإن أشارت إلى ضريبة الأرض جاءت بصورة «جزية الأرض». وأما كلمة «خراج» مفردة، فتشير إلى ضريبة الأرض (ثم توسع استعمالها لعموم الوارد).

لقد فرضت ضربيتان في البلاد المفتوحة زمن عمر بن الخطاب: واحدة على الأرض، وأخرى على الرؤوس، وهما متميزتان من حيث المسؤولية، وإن اختلف التطبيق وأساليب الجباية بين الأمصار.

وواضح أن الإسلام يعني من الجزية، ولا خلاف في مصادرنا، فقهية وتاريخية^(١٦)، ولكن الروايات لا تشير إلى إعفاء من يسلم من الخراج، بل يستمر على دفعه ما دامت أرضه بيده^(١٧). أما العرب المسلمون فلم يدفعوا ابتداء غير العشر، سواء حصلوا على الأرض بالإقطاع أو بالشراء أو بغير ذلك. وقد وقع شراء أراض خراجية في العراق والشام قبل عمر بن عبد العزيز، ولم يدفع الملاك عنها غير العشر^(١٨)، أما ما ينسب إلى عمر بن الخطاب من نهي عن

(١٥) يقول البعقوبي: «وخراج خراسان على رؤوس الرجال يوجبون على كل رجل جزية»، انظر:

البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٢.

(١٦) هناك آراء فردية بأن الجزية هي خراج مثل خراج العبد ولا تسقط بالإسلام، مثل رأي شريك، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، إختلاف الفقهاء، مصححه فريدريك كرن الألماني البرليني، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٠٢)، ص ٢٢٢، وينسب هذا الرأي إلى بعض الأمويين، فيذكر أبو عبيد أنهم: «يذهبون إلى أن الجزية بمنزلة الضرائب على العبيد، يقولون: فلا يسقط إسلام العبد عنه ضريبته»، أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤ م)، ص ٦٨.

(١٧) أعفى عمر دهاقنة أسلمت من الجزية، وفرض الخراج على أرضها، المصدر نفسه، ص ١٨٢. وفرض العطاء للرقيل حين أسلم وأبقى الخراج على أرضه، المصدر نفسه، ص ١٨٣؛ ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٥٦ - ٥٧، وفي رواية: أن دهقان عين التمر أسلم فأعفاه علي من الجزية وفرض الخراج على أرضه، (ص ٥٨)، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٨) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦٨، وأبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق صلاح الدين المنجد، ج ١٠ (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ - ١٩٧٥])، ج ١، ص ٥٨٧ - ٥٨٨.

شراء الأرض^(١٩)، فكان ذلك بالنسبة إلى الصوافي في السواد^(٢٠).

ومع أن الفقهاء يهتمهم وضع الأسس الشرعية، ويؤكدون أن الخراج دائم، إلا أننا نجد صدق الواقع في الفترة الأولى لدى بعض منهم. وهكذا نجد الحسن بن صالح يكره شراء الأرض الخراج^(٢١). ويروي قتادة عن علي أنه «كان يكره أن يشتري من الأرض الخراج شيئاً ويقول عليها: خراج المسلمين»^(٢٢). ولكن آخرين أجازوا ذلك، فكان ابن أبي ليلى: «لا يرى بأساً بشرائها، أي أرض الخراج»^(٢٣). وقال الشعبي في شراء أرض الخراج: «ما أقول إنه ربا، ولا أمر به»^(٢٤). وقال الليث بن سعد عن عبيد الله بن جعفر عن القرظي: «ليس بشراء أرض الجزية بأس»^(٢٥).

ولكن عمر بن عبد العزيز أكد كون الخراج فيئاً دائماً للمسلمين، ومنع بيع الأرض الخراجية^(٢٦).

شملت الفتوحات أيام أبي بكر وعمر العراق والشام ومصر وأجزاء واسعة من إيران، ومع وجود خطوط عامة^(٢٧) تتمثل في تنظيمات عمر للضرائب، فإن التطبيق العملي اختلف من قطر إلى آخر نتيجة الإرث المحلي - النظام الساساني في الشرق، والنظام البيزنطي في الغرب - والأوضاع المحلية. وسنتناول تنظيمات عمر في السواد والجزيرة والشام.

(١٩) انظر: ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٥٢ - ٥٣، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ١١٠ - ١١١. طلب المسلمون الجدد من عمر بن عبد العزيز إعفاءهم من الخراج ودفع العشر بدله، طمعاً بالمساواة بالعرب، انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٦، وابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٥٨ - ٥٩.

(٢٠) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ص ١، ص ٢٤٧١.

(٢١) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥١، وابن سلام، الأموال، ص ٧٨.

(٢٤) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٥٥، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٢٥) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ١١٢، ويعلق الليث: يريد كراءها. واشترى الحسن بن سويد من أرض الخراج، المصدر نفسه، ص ٥٤. وكانت لابن سيرين أرض من أرض الخراج، ابن سلام، المصدر نفسه، ص ١٢٠، وسكت شريح حين استفتي في شكوى عن شراء أرض خراج، بن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٢٦) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٤٧ و ٥٨، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٢٧) انظر: عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة (بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠)، ص ١٠٨ وما يليها، وقد صدر هذا الكتاب أيضاً عن مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان النظم الإسلامية في عام ٢٠٠٨. ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٦.

نبدأ بالسواد موضع عناية الفقهاء والمؤرخين. هنا يلزم النظر في النظام الساساني في السواد لنرى أثره، ويلاحظ أن المصادر العربية التي تقدم معلومات عن هذا النظام لا تبيّن مصادرها، وتثير التساؤل والشك.

وفهم منها وجود ضريبتين أساسيتين، الخراج والجزية، وأن الخراج كان على أساس المقاسمة أو أخذ نسبة من الحاصل حتى القرن السادس الميلادي، وأن قباز (ت ٥٣١ م) حاول الإصلاح وفرض الخراج على المساحة بدل المقاسمة، فبدأ بمسح الأرض وإحصاء الناس والشجر، ولكنه توفي، فأتم المشروع ابن خسرو الأول أنوشروان (ت ٥٧٨ م)^(٢٨).

وفهم من الطبري، أوسع المصادر، أن الدافع إلى الإصلاح كان الرغبة في ضمان وارد سنوي ثابت للجزية استعداداً للطوارئ^(٢٩)، في حين أن معلومات أخرى تؤكد الدوافع الإنسانية للإصلاح وحماية الزراع من عسف الجباة^(٣٠).

ويذكر الطبري أن نسبة المقاسمة في الخراج كانت الثلث والرابع والخمس والسادس، بحسب أسلوب الري والعمارة، ويورد الجهشباري النسب نفسها^(٣١). أما الدينوري فيجعل نسب المقاسمة النصف والثلث والرابع والخمس إلى العشر، على قدر قرب الضياع من المدن، وبحسب الزكاء والرابع^(٣٢). وهذه النسب

(٢٨) يفهم من: أحمد بن عمر بن رسته، الأعلام النفيسة، تحقيق دي خويه (ليدن: بريل، ١٨٩٢)، ص ١٠٥؛ ومن: وأبو الحسن علي بن الحسين السعدي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٨٣)، في رواية، ص ٣٩. والماوردي، أن قباز نفذ المشروع في السواد، ولكن التنبيه يذكر في مكان آخر أن (أنوشروان) هو الذي أنجز المشروع، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د.ن.]. ١٩٠٩)، ص ١٠١-١٠٢، وكذا، أبو الحسن علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ترجمة ك. بارييه دومينار وبافيه دو كورتبي، ج ٩ (باريس: المطبعة العسكرية، ١٨٤١-١٨٧٧)، ج ٢، ص ٢٠٤-٢٠٥، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ١٨٦؛ وأبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطول، تحقيق عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الشيال (بيروت: دار المسيرة؛ دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٦)، ص ٧٤؛ والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٩٦١، وبينما يجعله الطبري والدينوري إصلاحاً عاماً، يبين ابن رسته والسعدي أنه طبق في السواد.

(٢٩) ينسب الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٦٠ إليه قوله: «... لو أتانا عن ثغر من ثغورنا... فتق أو شيء نكرهه واحتجنا إلى تداركه أو حسمه... كانت الأموال عندنا معدة موجودة...».

Mario Grinanchi, in: *B.I.E.D.* vol. 24 (1973), p. 138.

(٣٠) انظر:

(٣١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٦٠، وأبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشباري، الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: [د.ن.]. ١٩٣٨)، ص ٤، ويأخذ ابن مسكويه، تجارب الأمم، بعناية ه. ف. أمدوز (القاهرة، [د.ن.]. ١٩١٤)، ج ١، ص ١٨٦، برواية الطبري.

(٣٢) الدينوري، الأخبار الطول، ص ٧٢.

واختلافها يثيران التساؤل، إذ يبدو الحد الأعلى للمقاسمة على الثلث منسجماً مع بعضهم مثل الفقهاء، وبموجبها يكون الثلث الثاني لمعيشة الفلاح وأسرته، والثلث الثالث للصيانة والحراث^(٣٣).

أما الدينوري، فيبدو أن معدلات المقاسمة المعاصرة أوحت إليه بنسبه، كما أن الحد الأعلى، أي النصف كان معدلاً للمقاسمة لفترة طويلة بعد إدخالها من قبل المهدي العباسي^(٣٤)، وهكذا تبدو النسب عنده مستوحاة من الفترات الإسلامية.

ويلاحظ من إشارات معاصرة أن الأرض في السواد كانت تدفع ضريبة الطسق على أساس أن الأرض تعتبر ملك التاج، وأصحاب الأرض يعتبرون مالكيين لها ما داموا يدفعون الطسق. فالأرض الملك نظرياً مرهونة للدولة مقابل الضرائب الواجبة عليها، وفي حالة عدم الدفع ترجع إلى الدولة، وتباع لدفع الضريبة^(٣٥). ويحجب الطسق مرة في السنة، ويدفع عادة بالنقد. وكان هذا قائماً قبل أنوشروان، كما يتضح من إشارات تعود إلى القرن الرابع وأوائل القرن الخامس للميلاد. وهناك إشارات إلى ضريبة أخرى في السواد تدعى «حصّة الملك»، وهي جزء من الحاصل أو بالمقاسمة، وكانت تؤخذ من بعض الأراضي، خاصة أراضي التاج^(٣٦)، وهذا يعني أن بعض السواد كان على أساس المساحة وبالنقد، وبعضه كان بالمقاسمة. وهذه المعلومات تنفي إحداث خراج المساحة من قبل أنوشروان، والاحتمال هو إعادة النظر في الضرائب أو الجباية.

ويبين الطبري أن أنوشروان وضع على كل جريب أرض من مزارع الخنطة

(٣٣) انظر: ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٥٨ و ١١٦؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٤٨ عن نجران، انظر: المقرئ، الخطط القرية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بأقليمها، ج ١، ص ١٦١.

(٣٤) انظر: Fred Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period, with Special Reference to Circumstances in Iraq* (Copenhagen: Branner and Korch, 1950), p. 110.

(٣٥) انظر: Michael G. Morony, «Landholding in Seventh-Century Iraq: Late Sasanian and Early Islamic Patterns», in: Abraham L. Udovitch, *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Darwin Press, 1981), p. 138.

(٣٦) Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.*, pp. 161 and 165-168.

ويقول أبايا (ت ٣٣٨م): «أصدر التاج قراراً بأن من يدفع الطسق فله استغلال الأرض». ويقول الراب اشبي (ت ٤٢٧): «كل الأرض عليها الطسق، وأصدر التاج أمراً بأن من يدفع الطسق على الأرض فله استغلالها»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦ - ١٨٦.

والشعير درهماً، وعلى كل جريب أرض كرم ثمانية دراهم، وعلى كل جريب أرض رطاب سبعة دراهم، وعلى كل أربع نخلات فارسي درهماً، وكل ست نخلات دقل درهماً، وعلى كل ستة أصول زيتون درهماً. ويضيف: «ولم يضعوا إلا على كل نخل حديقة أو مجتمع غير شاذ، وتركوا ما سوى ذلك من الغلات السبع»^(٣٧). ويعطي المسعودي الأرقام نفسها، ويضيف أنه فرض على جريب الأرز نصف وثلث درهم، وينتهي إلى القول: «فهذه سبعة أنواع من الغلات ترك ما عداها، إذ كانت تعم الناس والبهايم»^(٣٨). ولا يذكر اليعقوبي أرقاماً، ويكتفي بالقول إن أنوشروان مسح البلاد ووضع عليها الخراج «وألزم كل جريب من الغلات بقدر احتماله، فلم تزل السنة جارية على ذلك»^(٣٩).

ويذكر الطبري أن الجزية فرضت على الناس «ما خلا أهل البيوتات والعظماء والمقاتلة والهرايزة والكتاب ومن كان في خدمة الملك»، وجعلت على أربع طبقات: ١٢ درهماً، و٨ دراهم، و٦ دراهم، و٤ دراهم، على قدر إكثار الرجل وإقلاله، ولم يلزم بها من كان دون العشرين أو فوق الخمسين^(٤٠). ويشير الدينوري إلى إعفاء الفقراء والزمنى من الجزية، وكأنه يتحدث عن العصر الإسلامي^(٤١).

وأمر كسرى بجباية الضرائب على ثلاثة أقساط في السنة، أي الثلث في كل أربعة أشهر^(٤٢).

وتنتهي الرواية في الطبري عن ضرائب أنوشروان بعبارات لها دلالتها إذ تذكر: «وهي الوضائع التي اقتدى بها عمر بن الخطاب حين افتتح بلاد الفرس وأمر باجتماع أهل الذمة عليها، إلا أنه وضع على كل جريب أرض غامر على قدر

(٣٧) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٩٦٢، وانظر: ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ١٨٦، وأضاف بأنه أمر برفع الخراج عن كل من أصاب زرعه أو شيئاً من غلاله آفة، بقدر تلك الآفة، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٦٣، ويكرر الدينوري هذا القول في: الأخبار الطول، ص ٧٣.

(٣٨) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٣٩) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ١٨٦.

(٤٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٦٢.

(٤١) يكتفي الدينوري بالإشارة إلى وجود أربع طبقات، وإلى إعفاء المجموعات نفسها التي ذكرها الطبري، إلا أنه جعل المرازبة والأساورة محل العظماء، انظر: الدينوري، الأخبار الطول، ص ٧٣.

(٤٢) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشباري، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٢٥، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٦٣.

احتماله، مثل الذي وضع على الأرض المزروعة، وزاد على كل جريب أرض مزارع حنطة أو شعير قفيزاً من حنطة إلى قفيزين ورزق منه الجند». ويضيف: «ولم يخالف عمر بالعراق خاصة وضائع كسرى على جريان الأرض وعلى النخل والزيتون والجماجم، وألغى ما كان كسرى ألغاه في معاش الناس»^(٤٣).

هذه المعلومات عن أنوشروان تثير التساؤل. فعمر بن الخطاب لم يفرض ضريبة نقدية على المساحة (الحبوب خاصة)، بل فرض ضريبة: جزءاً منها نقدي، وجزءاً بحسب النوع. كما إن وجود الضريبة على الأرض قبل أنوشروان بالنقد (الطسق) أو بالنوع (ضريبة التاج) تعني أن أنوشروان لم يحدث خراج المساحة، ولعله أعاد تنظيمه.

أما قصر الضريبة على الغلات السبع، واقتداء عمر بذلك، فتنقضه تنظيمات عمر بن الخطاب^(٤٤).

وفرض الساسانيون ضريبة رأس (Kraga)، وكانت حرية الفرد رهناً بدفعها. وكانت تؤخذ من الجميع، رجالاً ونساءً، ومن لا يدفعها يفرض عليه أن يخدم من يدفعها عنه حتى يسددها^(٤٥). ويفهم من نصوص معاصرة (القرن الرابع للميلاد) أن الجزية كانت أكثر بكثير مما ورد عن أنوشروان بمعدل حوالى ٢٤ درهماً، وأنها كانت ثقيلة إلى درجة تدفع الكثيرين إلى الهرب. ويبدو أن الجزية كانت تدفع بقسط أو بقسطين في السنة في النوروز والمهرجان (كما يبدو من وثائق من القرن الرابع للميلاد)، وأن العامة من الزرادشتية كانوا يدفعونها - عدا سدة المعابد وبيوت النار والعلماء - وهذا يشكك تماماً في الأرقام في رواية الطبري^(٤٦).

وهكذا تبدو الرواية في الطبري ضعيفة. وقد قارن ماريو كرينياشي (Mario Grignaschi) ما ذكره الطبري بما أورده نهاية الأرب في أخبار الفرس

(٤٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٢ - ٢٧٣ و ٩٦٢.

(٤٤) إن التساؤل عن الغلات السبع وارد، ويمكن الرجوع إلى: الآيات التالية «أنا صبينا الماء صباً. ثم شققنا الأرض شقاً. فأنبتنا فيها حباً. وعنباً وقضباً. وزيتوناً ونخلاً. وحدائق غلباً. وفاكهة وأباً. متاعاً لكم ولأنعامكم» [القرآن الكريم، «سورة عبس»، الآيات ٢٥ - ٣٢]، وفيها إشارة إلى هذه الغلات.

(٤٥) Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.*, pp. 168-172, and David M. Goodblatt, «The Poll Tax in Sasanian Babylonia», *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, vol. 22 (1979), p. 3 (1979), p. 264.

وفيه: قال الملك أن من لا يدفع الجزية يستعبد لمن يدفعها.

(٤٦) انظر: إن قلة الأرقام التي يعطيها الطبري جعلت أحد الباحثين يرى أنها جزية مخففة على الزردشتية، انظر: Goodblatt, *Ibid.*, pp. 242-247, 270 and 293.

والعرب المنسوب للأصمعي والموضوع في العصر العباسي (النصف الأول من القرن الثالث الهجري)، وانتهى إلى تماثل ما أورده الطبري ونهاية الإرب، وأنه لا أساس له من التاريخ، وأن قصة إصلاح أنوشروان، لا ترجع إلى الخديانامه البهلوية، لأنه لا ذكر لها في سير الملوك لابن المقفع، كما أنها لا ترد في أخبار سيرة أنوشروان الذي كتب زمن أنوشروان. وينتهي إلى أن قصة الإصلاح هذه أضيفت إلى سير ملوك الفرس من قبل عالم من الشعوبية، أراد أن يبين أن تصرف عمر بن الخطاب لم يعد اتباع أنوشروان، بل جعل ضرائبه أثقل من الساسانية. هذا، وما جاء عن إصلاح أنوشروان هو صدى للوضع القائم في أواخر الفترة الأموية وأيام المنصور^(٤٧).

وهكذا يتبين أن ما ذكره الطبري وغيره لا يمكن الركون إليه، وأن ما نسب إلى أنوشروان يغلب عليه أثر الوضع، وأن الخليفة الثاني أفاد من الإرث الساساني في التطبيق، ولكنه لم يتبع الضرائب الساسانية.

يلخص يحيى بن آدم (ت ٢٠٣ هـ) ما جرى في السواد بعد الفتح، فيقول نقلاً عن الحسن بن صالح: «وأما سوادنا هذا فإننا سمعنا أنه كان في أيدي النبط، فلما ظهر المسلمون على أهل فارس تركوا السواد ومن لم يقاتلهم من النبط والدهاقين على حالهم، ووضعوا الجزية على رؤوس الرجال، ومسحوا عليهم ما كان في أيديهم من الأرض ووضعوا الخراج، وقبضوا على كل أرض ليست في يد أحد فكانت صوافي الإمام»^(٤٨)، وهو تلخيص سليم في خطوطه.

إن عامة الأراضي المفتوحة اعتبرت فيئاً للأمة، فلم تقسم، بل تركت مع زراعتها وفلاحيتها، لهم أن يتصرفوا فيها بالبيع أو الهبة أو التوريث مقابل دفع الخراج^(٤٩).

(٤٧) انظر: M. Grignaschi, «Nihayatu-l-arab fi ahbari-l-furs wa-l-arab», *B.I.F.D.*, vol. 34 (1973), pp. 83, and *ESP*, pp. 118, 125-127 and 136-137.

ويرى كرينياشي أن صاحب نهاية الأرب أخذ من كتاب وضع في القرن الثاني للهجرة بعنوان: سير ملوك المعجم ونسب لابن المقفع. كما يبين أن عبارات الطبري الختامية عن متابعة عمر لأنوشروان ليست للطبري، وإنما هي منقولة عن القصة الموضوع.

(٤٨) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٢٢، وانظر: وأبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، ص ٨.

(٤٩) قال يحيى بن آدم: سمعت حفص ابن غياث يقول: تباع ويقضى بها الدين وتقسم في الموارث، انظر: ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٤٥.

ويبدو أن عمر بن الخطاب استقر على هذا الرأي بعد تروٍ وتقدير للأوضاع، على رغم إلحاح المقاتلة في السواد^(٥٠)، وفي الشام^(٥١)، وفي مصر^(٥٢)، على تقسيمها أسوة بخيبر.

وربما فكر عمر باعتبار الأرض غنيمة، فهناك إشارات إلى أنه عرض على جرير ابن عبد الله البجلي حين أرسله إلى العراق: «أن يعطى وقومه ربع ما غلبوا عليه» في رواية^(٥٣)، أو أن ينقله الثلث بعد الخمس في رواية أخرى^(٥٤)، وأن بجيلة أعطيت الربع لستين أو ثلاث، ثم صالح الخليفة جريراً على إعادته مقابل مبلغ من المال (٨٠,٤٠٠ دينار) أو مقابل شرف العطاء في رواية أخرى^(٥٥). والرواية بشأن ربع السواد بجيلة في الأساس ويتعذر قبولها، والاحتمال هو أن الخليفة وعد بالنفل من حصة بيت المال من الغنيمة، وهذا يصدق على أرض الصوافي (كما سنرى)، وهناك رواية تفيد أن عمر فكر بقسمة السواد، فأمر بإحصاء الناس، فوجد الرجل يصيبه ثلاثة من العلوج (الفلاحين النبط)، فشاور في ذلك، فاقترح علي بن أبي طالب: «دعهم يكونوا مادة للمسلمين»، فتركهم^(٥٦).

استقرَّ عمر على إبقاء الأرض فيئاً للمسلمين، بعد استشارة كبار الصحابة الذين اختلفوا في الرأي، وأيده أكثرهم^(٥٧). كما استشار عشرة من وجوه الأنصار، فأيدوا رأيه. وتناول عمر آيات من سورة الحشر (٧ - ١٠) في تأكيد رأيه^(٥٨).

(٥٠) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٥ - ٢٦٦، وانظر: ابن سلام، الأموال، ص ٨١ - ٨٤.

(٥١) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٢، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥٧٣ - ٥٧٦.

(٥٢) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق شارلز كنتر توري، سلسلة الدراسات الشرقية؛ جامعة يال ٣ (لندن: مطبعة بريبل، [١٩٢٢])، ص ٨٤؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢١٨، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٥٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٣ - ٣٧٤، وابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٤٥ - ٤٦.

(٥٦) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٦؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٦؛ ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٤٢، وابن سلام، الأموال، ص ٨٣.

(٥٧) رأى الزبير وعبد الرحمن بن عوف وبلال اعتبار الأرض غنيمة، بينما دعا علي وعثمان وطلحة وعبد الله بن عمر ومعاذ بن جبل إلى إبقاء الأرض وفقاً للمسلمين، انظر، أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١٢ و ١٤، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٨٢ - ٨٣.

(٥٨) انظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٥. قال تعالى: ﴿ما آفأه الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول...﴾ ثم قال: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم...﴾، ثم قال: ﴿والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم...﴾، ثم قال: ﴿والذين جاءوا من =

وكانت دوافع عمر ومؤيدوه أساسية، منها ضرورة توفير مورد ثابت للمقاتلة (للفنقات العامة)، قال: «فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسّمت الأرض والعلوج»^(٥٩)، وقال: «لولا أن يترك آخر الناس لا شيء لهم ما فتح الله على المسلمين قرية إلا قسّمتها كما قسّمت خيبر سهماناً»^(٦٠). ولما كتب إليه عمر بشأن الأرض أجابه: «لا تقسمها، وذرههم يكن خراجهم فيئاً للمسلمين وقوة لهم على جهاد عدوهم»^(٦١). وكتب إلى سعد بن أبي وقاص جواباً عن استفساره: «اترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسّمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء»^(٦٢). ويذكر أن عمر لاحظ عدم الخبرة بالزراعة، وأنه خاف الفتنة بين المسلمين والنزاع على الأرض، وأكد أهمية الانصراف إلى الجهاد، ولاحظ خطر توزّعهم على الأرض^(٦٣).

وهكذا انطلق عمر في قراره من مفهوم الأمة، وهي في حالة جهاد وتحتاج إلى الوارد، والفيء يهيئ ذلك، وتمثل نظريته في خطاب ألقاه آنذاك^(٦٤)، في حين أن النظرة الأخرى إلى الأرض كغنيمة أقرب إلى النظرة القبلية. ومع ذلك بقيت كل قبائل مصر تعتبر الفيء في منطقتها خاصاً بها، فكان ذلك نقطة احتكاك مع المركز.

هذه هي أرض الخراج، وتمثل الصنف العام والمهم من الأرض، وهناك أرض الصوافي، وأراض محدودة في منطقة الحيرة وجوارها (أرض الصلح)، هذا إضافة إلى الأرض الموات. ولتتناول التدابير بالنسبة إلى أرض الخراج ابتداءً.

وينتظر أن يحتاج تنظيم الضرائب إلى جهد وبعض الوقت. ويفهم من رواية للمدائني وآخرين أن المسلمين في البداية «لم يعلموا كيف يصنعون بالخراج وجباية

= بعدهم... [القرآن الكريم، «سورة الحشر»، الآيات: ٧-١٠]. انظر أيضاً: ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٤٣-٤٤، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٥٩) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٦٠) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٦١) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ٨٤.

(٦٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٥-٢٦٦؛ ابن سلام، الأموال، ص ٨٢-٨٣، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٦٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥١-١٥٢؛ أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٤-٢٥؛ ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٤٧-٤٨، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(٦٤) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٧٦٠.

أهل الذمة»، وكان سعد يستعمل العامل على الخراج فيأتيه بما يجد ولا يدري كيف يعمل^(٦٥).

ويبدو أن المسلمين أخذوا ابتداء الجزية والأرزاق (أو المواد المعيشية) من أهل البلاد، مع حق الضيافة لثلاثة أيام، وهذا مفهوم في ظروف الفتح.

وبعد استقرار الفتح أرسل عمر سنة ٢١هـ اثنين لمسح السواد ولتقدير الضرائب، عثمان بن حنيف على سقي الفرات (الأرض غرب دجلة)، وحذيفة بن اليمان على سقي دجلة (ما وراء دجلة من جوخي وما سقت)، وترك لهما التقدير بعد فهم الوضع مع توخي العدالة^(٦٦). واستعانا بالخبرة المحلية في عملهما. ومسحا الأرض القابلة للزراعة، وتركوا الأراضي التي لا يتأتى فيها الحرث^(٦٧). ويبدو أن مساحة عثمان بن حنيف كانت دقيقة، وأما بشأن حذيفة بن اليمان فإن أهل جوخي كانوا قوماً مناكير، فلعبوا به في مساحته، وبالتالي صارت وضيعتها هينة. ووضع العاملان تقاديرهما للضرائب، وقدا تقريرهما إلى الخليفة، فسأل إن كانا تحملا الأرض ما لا تطيق، فأكد أن الأرض تحتل ما وضعاً وزيادة^(٦٨).

يبدو أن الخراج فرض ابتداء على أساس أرض الحنطة والشعير، وأن الضريبة المفروضة كانت العامة ابتداء، ثم تلا ذلك تقدير ضرائب المزروعات الأخرى. يقول قدامة: «مسح العامر وما يجوز أن يبلغه الماء، فيعمر من الغامر ووضع على جميع ذلك قفيزاً ودرهماً، ثم تغير ذلك أجمع بما رأته الأئمة مستأنفاً في توفير اللوازم والطسوق بحسب خروج الغلات والثمار»^(٦٩).

(٦٥) : الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل (المدينة المنورة: [د. ن.].، ١٩٦٦)، ص ١٢٦.

(٦٦) أوصى عمر عامله: «ألا يحملا أحداً فوق طاقته»، انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٣؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢١؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٩، والماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٧٤، يذكر البعض عثمان وحده، انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٩، وأبو هلال العسكري، المصدر نفسه، ص ١٣٦. بينما يذكر ابن سلام عن الشعبي، حذيفة وحده، ص ٩٧. وقد يعود ذلك إلى مشاركة أحدهما في الغزو، انظر: سيف، في: الطبري، ج ١، ص ٣٦٣٧ و٣٤٥٦.

(٦٧) مثل مواضع الجبال والأكام والتلول والآجام والسياب، وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٨٣)، ص ٣٥، ويذكر اليعقوبي أن الخليفة أمر عثمان «ألا يسمح تلاً ولا أجرة ولا مستنقع ماء ولا ما لا يبلغه الماء»، انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٧٤.

(٦٨) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٧-٣٨.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢١؛ ابن سلام، الأموال، ص ٩٧-٩٨؛ أبو هلال العسكري، الأوائل، =

يبدو، إذن، أن الخراج فرض على أرض الحنطة والشعير ابتداءً، ويذكر جلّ الروايات، وكذلك أقدمها، أنه وضع على جريب الحنطة أو الشعير درهماً وقفيزاً^(٧٠)، أي أن خراج الحبوب كان بالنقد والنوع معاً. وطبق هذا في البصرة بتعليمات من عمر إلى أبي موسى الأشعري^(٧١). وهناك روايات تذكر أن عثمان بن حنيف فرض على جريب الحنطة أربعة دراهم، وعلى جريب الشعير درهين، أي بالنقد فقط^(٧٢). وهذا يعني أن الخراج فرض بالنقد في منطقة عثمان بن حنيف، وبالنقد والنوع في منطقة حذيفة بن اليمان. وهذا تباين لا مبرر له، ولعله يعكس تطورات تالية، بل إن الحاجة إلى الطعام للمقاتلة تجعل الاتجاه نحو أخذ خراج الحبوب بالنقد والنوع^(٧٣). هذا والرواية المعاصرة «رواية عمرو بن ميمون، ت ٧٥هـ» تؤكد ذلك^(٧٤)، في حين أن الروايات التي تجعل خراج الحنطة والشعير بالنقد (٤ دراهم لجريب الحنطة، ودرهمان لجريب الشعير) تأتي من أواخر القرن الأول^(٧٥). وهذا يشعر بأن الخراج كان بالنقد والنوع ابتداءً، ثم صار الاتجاه بعد استقرار الوضع وتحديد عدد المقاتلة في الفترة المروانية إلى أخذ الخراج في بعض الجهات بالنقد فقط، خاصة أن سعر قفيز الحنطة (٣ دراهم)، وقفيز الشعير (درهم) يأتي في مصادر متأخرة نسبياً^(٧٦).

فرض عمر الخراج على كل عامر وغامر من الأرض يناله الماء ويقدر على عمارته^(٧٧). ولكن هل فرض الخراج نفسه على العامر والغامر (الذي يمكن زرعه)؟

= ص ١٣٦ - ١٣٧؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٠؛ أبو القاسم محمد بن حوقل، كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيقي في إستانبول: وكذلك على صور هذه النسخة وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى، تحقيق جان هنريك كريمس (لندن: مطبعة بريل، ١٩٣٨)، ص ٢٤٣، والماوردي، المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٧٠) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢١٦؛ أبو يوسف عن الشعبي، ص ٥٠ - ٥١؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٩٨، أبو الفرج قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتحقيق محمد حسين الزبيدي، سلسلة كتب التراث؛ ١١٠ (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١)، ص ٢٨٧، الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٧٥؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٢، والبلاذري، المصدر نفسه.

(٧١) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٤.

(٧٢) الروايات هذه من منطقة عثمان بن حنيف، وقد يفهم من الماوردي أن الخراج بالنقد من منطقة حذيفة بن اليمان، انظر: الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٧٣) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٣٩٦٢، وابن رسته، الأعلام النفيسة، ص ١٠٥.

(٧٤) ابن سلام، الأموال، ص ١٠١. حيث يقول: «فلم يأتنا في هذا حديث عن عمر أصح من حديث عمرو بن ميمون».

(٧٥) عن الشعبي (ت ١٠٦هـ) ولاحق بن حميد (ت ١٠٠هـ) وأبو مجلز (ت ١٠٢/٩٩هـ).

(٧٦) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٧٤، وابن رسته، المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٧٧) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٢٢، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.

إن عامة الروايات تجعل الخراج واحداً^(٧٨). ولكن بعض الروايات، وظهور المشكلة في ما بعد، يشير إلى التمييز. يقول الطبري: «وضع عمر على كل جريب أرض غامر على قدر احتماله مثل الذي وضع على الأرض المزروعة، وزاد على كل جريب أرض مزارع حنطة أو شعير قفيزاً من حنطة إلى قفيزين ورزق منه الجند»^(٧٩). وفي رواية ليحيى بن آدم: «وعلى كل ما يطاق زرعه على الجريبين درهماً»^(٨٠)، وهذا يعني أن الأرض الغامرة، أو غير المزروعة يفرض عليها النقد دون الحنطة والشعير. ومن المتعذر أن نفى مثل هذا الاتجاه، ولعل التمييز بين العامر والغامر طمس في فترة تالية، مما جعل عمر بن عبد العزيز يعيد النظر ويرجع إليه.

وفرض الخراج على غلات أخرى، بحسب أهميتها وتوفرها في السواد. ويمكن الإشارة إلى ما يأتي:

الكرم: عامة الروايات تجعل خراجه (١٠ دراهم) على الجريب^(٨١)، وفرض على الأشجار المثمرة ما فرض على الكرم^(٨٢).

الرطوبة: خمسة دراهم على الجريب في أكثر الروايات^(٨٣)، وفي رواية ستة دراهم^(٨٤)، وفي أخرى خمسة دراهم، وخمسة أقفزة^(٨٥).

(٧٨) انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٩٨؛ هلال بن يحيى بن مسلم الرأي، أحكام الوقف (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥ هـ/ [١٩٣٦ م؟])، ص ١٣٦ - ١٣٧؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢١؛ الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٧٤؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٩، وابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٧٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٩٦٢ - ٩٦٣.

(٨٠) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٧٠؛ أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١، وفي رواية له: (٨ دراهم)، ابن سلام، الأموال، ص ٩٦ و ٩٨؛ الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٧٥، ورواية مفردة تجعل الخراج، ١٠ دراهم، و ١٠ أقفزة، ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٩٨، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ١٥٢. (٨٢) الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٧٥؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٦٩، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٨٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٠؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٠ - ٢١؛ الصولي، أدب الكتاب، ص ١٢٨؛ الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٧٥؛ ابن حوقل، كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في إستانبول؛ وكذلك على صور هذه النسخة، وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى، ج ١، ص ٢٤٣، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٢.

(٨٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٩؛ أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ١٣٦؛ الصولي، المصدر نفسه، ص ٢١٨، وابن رسته، الأعلام النفيسة، ص ١٠٥.

(٨٥) ابن سلام، الأموال، ص ٩٨، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

قصب السكر: ستة دراهم على الجريب^(٨٦).

الزيتون: اثنا عشر درهماً على الجريب^(٨٧).

القطن: خمسة دراهم على الجريب^(٨٨).

النخل: ثمانية دراهم على الجريب في أغلب الروايات^(٨٩)، وفي رواية عشرة دراهم^(٩٠)، وفي أخرى خمسة دراهم^(٩١).

ويبدو أن الخراج فرض على الغلات في السواد بالتدرج. ففي رواية ليحيى بن آدم أن المغيرة بن شعبة كتب إلى الخليفة وهو على السواد (٢٢ - ٢٤هـ): «إن قبلنا أصنافاً من الغلة لها مزيد على الحنطة والشعير، فذكر الماش والكروم والرطوبة والسماسم، قال فوضع عليها ثمانية وألغى النخل»^(٩٢). وهي رواية تشعر بأن بعض الغلات لم يفرض عليها شيء في السنة الأولى، وأنها أضيفت في ولاية المغيرة بن شعبة.

وكان هناك الكثير من المرونة في فرض الخراج، ففي رواية عن أبي زيد الأنصاري، أن علي بن أبي طالب بعثه على سقي الفرات، و«أمرني... أن أضع على البساتين التي تجمع النخل والشجر على كل جريب عشرة دراهم، وعلى جريب الكرم، إذا أتت عليه ثلاث سنين ودخل في الرابعة وأطعم، عشرة

(٨٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٩؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٩٧ - ٩٨؛ أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٠، والماوردي، المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٨٧) أبو هلال العسكري، المصدر نفسه، ص ١٣٦ - ١٣٧، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٨٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٠، الصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٨، وأبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٠.

(٨٩) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٠؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٩٧ - ٩٨؛ أبو هلال العسكري، المصدر نفسه، ص ١٣٦ - ١٣٧؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٠؛ ابن حوقل، كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في إستانبول: وكذلك على صور هذه النسخة، وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى، ج ١، ص ٢٤٣؛ ابن رسته، المصدر نفسه، ص ١٠٥، والماوردي، المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٩٠) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٩؛ أبو يوسف، المصدر نفسه، في رواية، ص ٢١. وفي رواية للبلاذري أنه فرض على النخلة الفارسي درهماً. وعلى الدقلتين درهماً، البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٠، ويذكر أبو يوسف في رواية: أن النخل ألغى عوناً للناس، أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢١، وينقلها الصولي، المصدر نفسه، ص ٢١٩. ولعل ذلك صدى لإعفاء المتفرق.

(٩١) قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ٨٧ ب؛ الصولي، المصدر نفسه، ص ٢١٨، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٩٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

دراهم، وأن ألغي كل نخل شاذ عن القرى، يأكله من مر به، وألا أضع على الخضروات شيئاً، المقائي والحبوب والسماسم والقطن»^(٩٣).

ويبدو أن الاختلاف في الروايات بالنسبة إلى مقادير الخراج يتصل بالتدابير العملية، إضافة إلى حالة الزرع والري. فأبو زيد الأنصاري في حديثه السالف يذكر أن علي بن أبي طالب «أمرني أن أضع على كل جريب زرع غليظ من البر درهماً ونصفاً، وصاعاً من طعام، وعلى كل جريب وسط درهماً، وعلى كل جريب من البر رقيق الزرع ثلثي درهم، وعلى الشعير نصف ذلك»^(٩٤). وفي هذه الرواية يتبين أن وضع الزرع له أثر في مقدار الخراج الذي يجبي فعلاً، وأن المقادير التي تذكر عادة تمثل المعدل الأساسي. ويبدو أن البعد عن الأسواق له أثر في التقدير العملي. يذكر اليعقوبي: «واحتج الدهاقين إلى عثمان بن حنيف في الكرم فقالوا: إن فيما قرب من المدن العنقود منه بدرهم، فكتب إلى عمر بن الخطاب بذلك، فكتب إليه عمر أن يحمل من هذا ويوضع على هذا بقدر الموضعين»^(٩٥).

ويورد البلاذري خبراً يشير إلى التباين في التدابير العملية بين فترة وأخرى، فيقول: «حدثني حميد بن الربيع عن يحيى بن آدم عن الحسن بن صالح، قال: قلت للحسن ما هذه الطسوق المختلفة؟ فقال: كل قد وضع حالاً بعد حال على قدر قرب الأرضين والفرص من الأسواق وبعدها»^(٩٦).

لم يتعرض المسلمون لفلاحي السواد في أثناء الفتح، ففي أكثر من رواية، عن سيف بن عمر أن خالد بن الوليد لم يحرك الفلاحين ولم يسبهم، بل أقرهم على الأرض، وجعل لهم الذمة. وهو يجعل ذلك بتوجيه من أبي بكر^(٩٧).

واتجه سعد الاتجاه نفسه، بعد القادسية خاصة، حين لاحظ هرب جماعات من الفلاحين، إذ كتب إلى الخليفة يسأله عن توجيهاته بشأن الفلاحين: «فيمن تمّ وفيمن جلا، وفيمن ادعى أنه استكره وحشر، فهرب ولم يقاتل أو استسلم»^(٩٨).

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٩٥) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٣؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢١٧٠، ويقول البلاذري: «فأسلم جميل بن بصير دهبان الفلاليج ونهرين وبسطام بن نرسي دهبان بابل وخطرنه والرقيل دهبان العال، وفيروز دهبان نهر الملك وكوثي وغيرهم من الدهاقين». انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٩٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٩٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٢٦ و٢٠٢٨ - ٢٠٢٩.

(٩٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٦٩.

وبعد المشاورة استقر رأي الخليفة على ترك الفلاحين على الأرض، والسماح لمن يريد العودة إلى أرضه بذلك، واتخاذ سياسة تسامح، فأقر سعد المقيمين على أرضهم، ودعا من هرب إلى العودة واعتبرهم ذمة أيضاً^(٩٩). واتبعت السياسة نفسها مع الفلاحين بالنسبة إلى الأراضي وراء المدائن^(١٠٠).

وأما الدهاقين، فيظهر أن جلّهم بقي، وخاصة دهاقين سواد الكوفة^(١٠١)، وتركت أراضيهم بأيديهم لم يُعرض لها، بل إن بعضهم استولى على أراض تعود إلى التاج وأراض تركها أصحابها، مستفيداً من ظروف الفتح. وأسلم بعضهم فرفعت الجزية عنهم، وفرض لبعضهم عطاء الشرف وبقي الخراج على أرضهم، وبقي عليهم الإشراف على قراهم. ويبدو أن المسلمين اعتمدوا عليهم في الجباية، وبخاصة في الجزية. ويذكر أبو عبيد أن ذلك بدأ منذ أيام عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان، إذ يقول عنهما: «ثم حسبنا أهل القرية وما عليهم، وقالوا لدهقان كل قرية: على قريتك كذا وكذا، فذهبوا فتوزّعوها بينكم. قال: فكانوا يأخذون الدهقان بجميع ما على أهل قريته»^(١٠٢). ويحتمل أنهم كلفوا بالإشراف على العمارة أو حالة الزرع. ويورد الطبري رواية عن سيف تحدد عمل الفلاحين والدهاقين، فيقول: «فكان الفلاحون للطرق والجسور والأسواق والحرث والدلالة، مع الجزاء عن أيديهم على قدر طاقتهم، وكانت الدهاقين للجزية عن أيديهم والعمارة»^(١٠٣). واستمر الدهاقين يقومون بمهمة الجباية الفعلية زمن الراشدين وفي العصر الأموي^(١٠٤).

وكان الفلاحون في السواد أيام الساسانية يرتبطون بالأرض، وجلّهم في حالة رق، خاصة في ضياع الدهاقين والنبلاء. ولكنهم جعلوا ذمة بعد الفتح واعتبروا أحراراً. يقول الواقدي عن أهل السواد: «وجعلهم عمر ذمة تؤخذ منهم الجزية... لا رق عليهم»^(١٠٥)، ويروي المدائني: «رفع عمر عنهم الرق ووضع عليهم الخراج

(٩٩) انظر: الطبري: عن سيف، ج ١، ص ٢٣٧٠ - ٢٣٧١. وفي رواية أخرى أجاب عمر: «أن من أتاكم من الفلاحين إذا كانوا مقيمين لم يعينوا عليكم فهو أمانهم، ومن هرب فأدركمتموه فشأنكم به، فلما جاء الكتاب خلى عنهم (أي السبي)» (ص ٢٤٢٧).

(١٠٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٦٨.

Michael G. Morony: «The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of (١٠١) Iraq.» *Iran*, vol. 14 (1976), pp. 51-52 and 55-56, and «Landholding in Seventh-Century Iraq: Late Sasanian and Early Islamic Patterns.» p. 139.

(١٠٢) ابن سلام، الأموال، ص ٧٣ - ٧٤.

(١٠٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٤٧٠.

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٢٧، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٢.

(١٠٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٦، وانظر: ابن سلام، الأموال، ص ٢٠١ وما يليها.

في رقابهم وجعلهم أكرة الأرض»^(١٠٦). وهكذا اعتبروا أحراراً يعملون في الأرض. وليست لدينا فكرة واضحة عن الجزية التي فرضت عليهم ابتداءً، وإن وجدت إشارات إلى ٢٤ درهماً^(١٠٧). ثم صنف الناس، مع الإحصاء الذي قام به عثمان بن حنيف وزميله، في ثلاث طبقات، بحسب الوضع المالي: الموسر وعليه ٤٨ درهماً، والوسط ٢٤ درهماً، والفقير مثل الحراث والعامل بيده ١٢ درهماً^(١٠٨). ويذكر أبو زيد الأنصاري عامل عليّ على سقي الفرات أسس التصنيف كما رسمها له الخليفة، فيقول: «وأمرني عليّ أن أضع على الدهاقين الذين يركبون البراذين ويتختمون بالذهب، على الرجل ٤٨ درهماً، وعلى أوسطهم من التجار على كل رأس ٢٤ درهماً في السنة، وأن أضع على الأكرة وسائر من بقي منهم على الرجل ١٢ درهماً»^(١٠٩)، ويبدو أن قدامة بن جعفر (القرن الرابع الهجري) أكثر تفصيلاً في تحديداته، إذ يصف الطبقات كما يلي: الطبقة العليا: وهم الذين لهم المال المشهور من الصامت والضياح والدور والرقيق الذين لا يمكنهم ستره، والطبقة الوسطى: وهم الذين تعرف لهم دور ويسار ويوثق بهم في الأموال ويؤتمنون على المتاع، والطبقة الدون: وهم سائر من دون هذه الطبقة (الوسطى)^(١١٠).

فرضت الجزية على الرجال البالغين، وأعفي منها النساء والصبيان. وفي رواية عن نافع بن أسلم أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد: «أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء والصبيان، ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى». قال أبو عبيد: «وهذا الحديث هو الأصل فيمن تجب عليه الجزية ومن لا تجب»^(١١١). وتؤخذ الجزية نقداً في العادة، ويجوز قبول البضائع فيها. ويقول اليعقوبي: «وكان عمر يأخذ الجزية من أهل كل صناعة من صناعتهم بقيمة ما يجب عليهم، وكذلك فعل علي»^(١١٢).

وفرضت على أهل السواد ضيافة من يمرّ بهم من المسلمين من رسل ومن

(١٠٦) أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ١٣٦.

(١٠٧) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٥٥ - ٥٦.

(١٠٨) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٣ و ٦٢؛ أبو هلال العسكري، المصدر نفسه، ص ١٣٦، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٢.

(١٠٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧١.

(١١٠) قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ١٩٠.

(١١١) ابن سلام، الأموال، ص ٥٥ - ٥٦؛ أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٦٩، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥٧١.

(١١٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٧٤؛ وانظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٦٢، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٠.

أبناء السبيل من المهاجرين. وتختلف الروايات فيها بين يوم وليلة وثلاثة أيام، وفي رواية: ١٥ صاعاً على كل فرد^(١١٣). ويبدو أن هذا تدبير مؤقت في ظروف الفتح الأولى، ثم رفع لما نظم الخراج. يقول قدامة: «وإنما كان ذلك في أول الأمر ثم رفع، وأراه صار في الخراج الواجب على من يجب عليه منهم»^(١١٤).

وقدر عدد دافعي الجزية بين نصف مليون و ٥٥٠,٠٠٠^(١١٥).

وتنفرد الحيرة وبانقيا وأليس بوضع خاص في السواد يعود إلى بداية الفتح، إذ صالحها خالد بن الوليد على مبالغ محددة، هي جزية مشتركة^(١١٦).

وهذا يذكر بالعهود التي أعطاها الرسول (ﷺ) لبعض القرى في الجزيرة، مثل تيماء وتبوك وأذرح، والتي فرضت فيها الجزية المشتركة، وتركت الأرض بيد أهلها بملكية تامة، ولم يفرض عليها شيء^(١١٧). واعتبرت في نظر الفقهاء أرض صلح وأجازوا بيعها^(١١٨).

والروايات تتباين في تفاصيل ما فرض على كل من القرى المذكورة، وذلك يعود إلى تداول القرى بين المسلمين والفرس أكثر من مرة، مما أدى إلى إعادة النظر في ما فرض ابتداء^(١١٩).

ففي حالة الحيرة، يذكر ابن إسحاق والشعبي أن خالداً صالح الحيرة على ٩٠,٠٠٠ درهم^(١٢٠)، وفي البلاذري، عن يحيى بن آدم أن الصلح كان على

(١١٣) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢١٣ - ٢١٤ و ٣٩٤ - ٣٩٦؛ قدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ٢٩٠؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٤٧٠، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٢. (١١٤) قدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(١١٥) البلاذري، فتوح البلدان، عن الواقدي، ص ٢٧١ و ٥٥٠ وما بعدها، وكذلك ياقوت الحموي في معجم البلدان؛ أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، كتاب المسالك والممالك، باعتناء ميخائيل جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (لندن: مطبعة بريل، ١٣٠٦ هـ/ ١٨٨٨ م)، ص ١٤، وابن حوقل، كتاب صورة الأرض، ج ١، ص ٢٣٤، نصف مليون.

(١١٦) في كتاب الصلح «جزاء عن أيديهم في الدنيا». انظر الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٤٥ - ٢٠٤٦ و ٢٠٤٩ - ٢١٥٢.

(١١٧) «إنما هو شيء عليهم وليس على أرضهم شيء»، كما قال الحسن بن صالح، انظر: ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٥٢.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١١٩) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٤٥، عن سيف حيث يشير إلى صلح المثني بعد خالد، ثم صلح سعد، وانظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٣.

(١٢٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٠١٩، وأبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٧)، ص ٨٦.

أساس أن أهل الحيرة ممن تجب عليهم الجزية. كانوا ٦٠٠٠ يدفع كل منهم ١٤ درهماً وزن خمسة، أو ٨٤,٠٠٠ درهم، وتساوي ٦٠,٠٠٠ درهم وزن سبعة، وأعفى ألف من المرضى المزمين^(١٢١). ومثل هذه التفاصيل لا تصدق على ظروف الصلح. ويجعل أبو مخنف والواقدي الصلح على مئة ألف^(١٢٢).

ويبدو أن الروایتين: الأولى والثانية تشيران إلى صلح خالد، وهناك صلح للمثنى. ولعل ابن الكلبي وسيف يتحدثان عما فرض فيه ويجعلان الرقم ١٩٠,٠٠٠ درهم^(١٢٣).

وأخيراً يذكر الواقدي أن سعد بن أبي وقاص جعل الجزية ٤٠,٠٠٠ درهم سوى الخرزة بعد أن خرج أهل الحيرة على الصلح، ثم أخضعوا^(١٢٤).

وفي حالة بانقيا يذكر ابن إسحق أن خالد بن الوليد صالح ابن صلوبا عن بانقيا وباروسما على ألف درهم^(١٢٥)، ويجعل ابن الكلبي ما فرض على بانقيا ألف درهم وطيلسان^(١٢٦).

ويذكر الطبري في رواية مشتركة أن خالداً صالح صلوبا بن نسطونا صاحب قس الناطف على بانقيا وباروسما (على الجزية والمنعة) على ١٠,٠٠٠ درهم سوى الخرزة - ٤ دراهم على الفرد - توزع بينهم بحسب القدرة^(١٢٧). ويبدو أن الروایتين الأولى والثانية تشيران إلى اتفاق أولي، والرواية الأخيرة تشير إلى اتفاق تالي.

وهناك صنف آخر من الأراضي هي أرض الصوافي، وهي أراض اعتبرت خالصة للمسلمين بعد الفتح. وترد إشارة مبكرة إليها في الصلح بين خالد ودهاقين البهقباد الأوسط والأسفل^(١٢٨).

(١٢١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٣.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٣، ويضيف الواقدي، ويقال: ٨٠,٠٠٠.

(١٢٣) انظر الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٠١٩، عن ابن الكلبي، ج ١، ص ٢٠٤١، عن سيف، ج ١، ص ٢٠٤٥ لرواية عن سيف وفيها إعفاء من حبس نفسه للعبادة.

(١٢٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٣، وانظر تفاصيل الخطوات في: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٤٥، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٣.

(١٢٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠١٧.

(١٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠١٩، وانظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(١٢٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٥٠.

(١٢٨) في: الطبري عن سيف، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٥١. وجاء في كتاب خالد إليهم: «وإنا قد أرضيناكم على أموالكم، ليس فيها ما كان لآل كسرى ومن مال ميلهم».

ويدخل في الصوافي في رواية سيف: «ما كان لآل كسرى، ومن هرب معهم، وعيال من قاتل معهم وماله، وما كان لبيوت النيران والآجام، ومستنقع المياه، وما كان للسكك، وما كان لآل كسرى»^(١٢٩). ويوضح في رواية ثانية المقصود بالسكك، وهي سكك البريد، ويضيف أراضي من قتل والأرحاء^(١٣٠).

ويورد أبو يوسف رواية عن رجل من بني أسد قال: «لم أر أحداً كان أعلم بالسواد منه»، أن عمر بن الخطاب أصفى كل أرض كانت لكسرى، أو لأهله، أو لرجل قتل في الحرب أو لحق بأرض الحرب، أو مغيض ماء أو دير بريد^(١٣١). ويذكر في رواية ثانية عن عبد الملك بن أبي حرة: أن الخليفة أصفى أرض من قتل في الحرب، وأرض من هرب، وكل أرض كانت لكسرى، وكل أرض كانت لأحد من أهل بيته^(١٣٢)، وكل مغيض ماء، وكل دير بريد^(١٣٣). ويورد البلاذري رواية تجعل الآجام، ومغايض الماء، وأرض كسرى، وكل دير بريد، وأرض من قتل في المعركة، وأرض من هرب، كل ذلك صواف^(١٣٤). ويختتم يحيى بن آدم حديثه عن أرض الصوافي بالقول: «وكل أرض لم يكن فيها أحد يمسح عليه، ولم يوضع عليها الخراج»^(١٣٥).

يتضح، إذن، أن أراضي كسرى وأسرته، وأراضي من قتل أو هرب في أثناء الفتح، وأوقاف بيوت النار والبريد والأراضي التي بقيت دون مالك، والآجام ومغايض الماء والأرحاء، هي صواف.

ولدينا روايتان في غلة الصوافي في السواد زمن عمر بن الخطاب، واحدة

(١٢٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٢.

(١٣٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٦٨.

(١٣١) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٢، وترد الرواية نفسها عند يحيى بن آدم، في: ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٦٤.

(١٣٢) بعد ثورة بهرام جوين بنهاية القرن السادس للميلاد نقل خسرو برويز أراضي الناج في العراق إلى أقربائه، وكانت أراضي العائلة المالكة موزعة في أرجاء السواد من أوائل القرن السابع للميلاد، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧١ و٢٥٤٠.

(١٣٣) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٣، وترد الرواية نفسها في: ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٦٤؛ وفي البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧١ - ٢٧٢؛ وفي الأموال، لابن سلام، ص ٣٩٩.

(١٣٤) الرواية عن عبد الملك بن أبي حرة، البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٢، وانظر: قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ٨٥ ب و٨٦. وفي أيام معاوية صودرت أموال معابد النار في فارس، انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٤٩٤.

(١٣٥) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٢٣.

تجعله أربعة ملايين درهم^(١٣٦)، وأخرى تجعله^(١٣٧) سبعة ملايين درهم. ولعل الرواية الأولى تمثل بداية التقدير، والثانية ما استقر عليه الوارد بعدئذ. وتمثل الأرقام المذكورة وارد صوافي الأستان أو البساتين فقط.

وينفرد الطبري بروايات، عامتها عن سيف بن عمر، تفيد أن أرض الصوافي اعتبرت فيئاً لمقاتلة القادسية، ثم للمقاتلة في جلولاء. يذكر سيف أن المسلمين اعتبروا من أقام في السواد بعد الفتح بمنزلة ذي العهد، ويضيف: «ولم يدخلوا في الصلح ما كان لآل كسرى ولا ما كان لمن خرج معهم... فصارت فيئاً لمن أفاء الله عليه، فهي والصوافي الأولى ملك لمن أفاء الله عليه»^(١٣٨). ويقول سيف في رواية أخرى: «فتح الله السواد عنوة... ودعوا إلى الصلح، فصاروا ذمة وصارت لهم أرضهم، ولم يدخلوا في ذلك أموال كسرى ومن اتبعهم، فصارت فيئاً لمن أفاءه الله عليه»^(١٣٩). فهو يميّزها من بقية أرض السواد، ويراهما غنيمة لمن قاتل، إذ يضيف: «ولا يكون شيء من الفتوح فيئاً حتى يقسم، وهو قوله: وما غنمتم من شيء مما اقتسمتم»^(١٤٠).

ويذكر سيف أن الخليفة أخذ بمبدأ اعتبار الصوافي فيئاً للمقاتلة، وأقر توزيعها عليهم، إذ يقول: «كتبوا إلى عمر في الصوافي، فكتب إليهم أن اعمدوا إلى الصوافي التي أصفاكموها الله فوزعوها على من أفاءها الله عليه، أربعة أخماس للجند، وخمس في مواضعه إلي. وإن أحبوا أن ينزلوها فهو الذي لهم». ويورد رواية أخرى تؤكد ذلك، فيقول: «كتب عمر: أن احتازوا فيئكم فإنكم إن لم تفعلوا فتقدم الأمر يلحج، وقد قضيت الذي علي. اللهم إني أشهدك عليهم فاشهد»^(١٤١).

ويورد سيف كتاب عمر للمقاتلة بعد جلولاء سنة ١٩ هـ في ما يخص ما وراء

(١٣٦) وهي عن عبد الله بن الوليد المزني عن رجل من بني أسد يقول عنه يحيى بن آدم: «لم أدرك بالكوفة أعلم منه بالسواد»، وأعطى أبو يوسف رأياً مماثلاً عنه، انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤، وأبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٢.

(١٣٧) وهذه عن عبد الملك أبي عبد الله ابن أبي حرة، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢؛ ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٦٤؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٢، وابن سلام، الأموال، ص ٣٩٩.

(١٣٨) الطبري، عن سيف، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٣٧١.

(١٣٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٢.

(١٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٢ - ٢٣٧٣.

(١٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٦٩.

المدائن وفيه: «ومن ترك أرضه من أهل الحرب فخلاها فهي لكم، فإن دعوتهم وقبلتم منهم الجزاء ورددتهم قبل قسمتها فذمة، وإن لم تدعوهم ففيكم لكم لمن أفاء الله ذلك عليه»^(١٤٢).

وهكذا اعتبرت الصوافي في المنطقة شرق المدائن فيئاً لمقاتلة جلولا.

ثم يوضح سيف ما حصل بالنسبة إلى الصوافي، فيقول عن صوافي السواد: «فلم يتأت قسم ذلك الفيء الذي كان لآل كسرى ومن صوب معهم، لأنه كان متفرقاً في كل السواد. فكان يليه لأهل الفيء من وثقوا به، وتراضوا عليه، فهو الذي يتداعاه أهل الفيء لا عظم السواد»^(١٤٣).

وبيّن سيف بالنسبة إلى الصوافي شرق المدائن أن المقاتلة لم يتوزعوا الأرض بينهم لأنهم: «رأوا ألا يفترقوا في بلاد العجم، وأقروها حبيساً لهم يولونها من تراضوا عليه، ثم يقتسمونها في كل عام ولا يولونها إلا من أجمعوا عليه بالرضا، وكانوا لا يجمعون إلا على الأمراء، كانوا بذلك في المدائن وفي الكوفة حين تحولوا إلى الكوفة»^(١٤٤).

وهكذا يتضح أن الخليفة الثاني اعتبر الصوافي في السواد، وفي المنطقة شرق دجلة، فيئاً لمقاتلة القادسية وجلولا، أي غنيمة، بعد فصل الخمس لبيت المال، كما أنه أجاز تقسيمها بينهم، ولكنهم لم يفعلوا ذلك لتوزع الصوافي في جهات مختلفة، وربما لاعتبارات أمنية، فكانوا يعهدون إلى الولاة بإدارتها وبإشرافهم، ويتوزعون وارداتها في ما بينهم. وهذا الإجراء بدأ والمقاتلة في المدائن، واستمر بعد إنشاء الكوفة وانتقالهم إليها.

وبيّن سيف بعد ذلك أن أهل جلولا كانوا أوفر حظاً من غيرهم في الصوافي لأنهم كانت لهم صواف في المنطقة شرق دجلة، إضافة إلى المشاركة في صوافي السواد. وبيّن أنه اتفق على «ألا يجاز بيع شيء من ذلك - أي الصوافي - في ما بين الجبل إلى الجبل من أرض العرب إلا من أهله الذين أفاء الله عليهم ولم يجيزوا بيع ذلك بين الناس». ويستطرد أن بعض من كان يضعف حاله كان يطلب من الولاة قسمة الصوافي، فيمنعهم جمهور المقاتلة، واقتنع الولاة بعدم البيع خوفاً

(١٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٦٧.

(١٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧١ - ٢٣٧٢.

(١٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٦٩.

الاختلاف والفتنة^(١٤٥). وهكذا يبدو أن الصوافي صارت وقفاً لمقاتلة القادسية وجلولاء، كما يبدو أن الإشارات إلى منع بيع الأراضي زمن عمر إنما تتعلق بأرض الصوافي لإبقائها مورداً للمقاتلة وأولادهم^(١٤٦).

وجاء عثمان فأقطع بعض الصحابة إقطاعات من أراضي الصوافي^(١٤٧). ولعل الخليفة رأى من حقه أن يتصرف بخمس بيت المال من الصوافي^(١٤٨)، ولكن المقاتلة لم يرتاحوا إلى ذلك.

ولم ينكر الخليفة حق المقاتلة في أرض الصوافي، ولكن بدأ اتجاه لتأكيد إشراف الدولة، فيبدو من رواية لسيف أن عثمان قرّر سنة ٣٠ هـ، وفي مطلع ولاية سعيد بن العاص، أن يعطي من عاد إلى الجزيرة من مقاتلة القادسية وجلولاء نصيبهم من أرض الصوافي، وذلك بتحديد ما يصيب كلّ منهم، وترك لهم بيع أو مبادلة هذه الأراضي بما يعادلها في الثمن في الجزيرة، وتم ذلك فعلاً «عن تراض منهم ومن الناس وإقرار بالحقوق»^(١٤٩). وقد أفاد من هذه العملية بعض المتمولين، مثل طلحة بن عبيد الله والأشعث بن قيس في تكوين ملكيات كبيرة في سواد الكوفة. ومن جهة ثانية، شعر المقاتلة الأولون في ما بعد أن أراضي الصوافي تقلّصت بإجراءات عثمان، وأن فيأهم بالتالي تقلّص. وفعلاً شكوا إلى عثمان وإلى سنة ٣٤ هـ، واعترضوا على تصرفه بالصوافي^(١٥٠). وكانت مشكلة الصوافي من أسباب الانفجار الذي حصل في مجلس سعيد بن العاص في الكوفة^(١٥١).

واستمرت مشكلة الصوافي، ومع أن معاوية ربطها ببيت المال وجعل للخليفة حق التصرف بها بما يراه المصلحة^(١٥٢)، فإن مطالبة المقاتلة بها لم تتوقف كما يبدو من محاولتهم الاستحواذ عليها في أثناء ثورة ابن الأشعث^(١٥٣).

(١٤٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٦٨.

(١٤٦) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٧١، ويذكر سيف أن عمر بن الخطاب رفض شراء جريبر بن عبد الله البجلي لقطعة من الصوافي.

(١٤٧) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٢، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٦٨٩.

(١٤٨) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٦ عن سيف.

(١٤٩) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٥٤ - ٢٨٥٥.

(١٥٠) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ - ١٩٧٤)، ج ١٢، ص ١٤٢ - ١٤٣، عن الزهري.

(١٥١) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١٤ - ٢٩٠٧، عن سيف.

(١٥٢) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٣٣، والصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٩.

(١٥٣) انظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٢؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٢، وابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٦٤.

ثانياً: الجزيرة

إن المعلومات عن الجزيرة قليلة وليست راسخة^(١٥٤)، وهي تأتي من مؤرخين مثل البلاذري والطبري، في حين أن أبا يوسف يأخذ معلوماته من شيخ من أهل الخبرة له علم بأمر الشام والجزيرة، ولم يأخذها من حلقة الفقهاء.

وكان فتح الجزيرة بين سنتي ١٨ هـ و ٢٠ هـ، أي بعد فتح الشام، ومن قبل عياض بن غنم على رأس مقاتلة من الشام، وبالتالي كانت الجزيرة تابعة إدارياً لجند حمص وقنسرين. ويبدو أن فتح الجزيرة كان بعد وضع خطوط تنظيم الضرائب في الشام على الجزية والخراج.

وقد عقدت سلسلة اتفاقات مع المدن، وتبدو في جملتها متماثلة. ومع أن أول صلح كان مع الرقة، فإن المثل الأول للاتفاقات التالية صار صلح الرها، إذ كانت مركز المنطقة البيزنطية في الجزيرة^(١٥٥).

ويلاحظ ابتداء أن الروايات تتحدث عن فتح مدن الجزيرة صلحاً والريف (الأرض) عنوة. فيروي الواقدي: «أن عياضاً افتتح الجزيرة، مدانها صلحاً وأرضها عنوة»^(١٥٦). ويعتد الواقدي في رواية أخرى مدن الجزيرة التي فتحها عياض، ويذكر أنها فتحت صلحاً وأرضها عنوة^(١٥٧). وتكرر الإشارات بالمعنى نفسه عند الحديث عن فتح الرقة^(١٥٨)، وعن فتح سروج ورأس كيفا والأرض البيضاء^(١٥٩). كما أن أبا يوسف (اعتماداً على مصدره) غير واثق إن كان الصلح مع الرها على شيء مسمى أو على الطاقة^(١٦٠). ولعل ما أورده أبو يوسف له

(١٥٤) انظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٥٥) كانت الجزيرة عند الفتح مقسمة بين الساسانيين والبيزنطيين، فالمنطقة من رأس العين إلى الفرات، والسهل جنوب طور عبدین، كانت بيد البيزنطيين ومركزها الرها، وكان خط الحدود بين نصيبين ودارا عند حصن سرجة. وكانت نصيبين وما وراءها إلى دجلة لفارس، وكذلك سهل ماردين ودارا إلى سنجار وإلى البرية، ومركز القسم الفارسي سنجار. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢، وياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص ٥٦، وج ٣، ص ٧٠.

(١٥٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٥، ومحمد بن سعد عن الواقدي عن ثور بن يزيد عن راشد

بن سعد.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ١٧٥، ومحمد بن سعد عن الواقدي عن عبد الرحمن بن مسلمة عن الفرات

بن سليمان عن ثابت بن الحجاج.

(١٥٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٣، بإسناد جمعي.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧٥، عن أبي أيوب الرقي المؤدب.

(١٦٠) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٢٣.

دلالة. فالإشارة إلى الفتح عنوة تشعر بأن الضرائب غير محدّدة، في حين إنها تكون محدّدة إذا كان الفتح صلحاً. وواضح من المصادر أن الجزية في المدن والأرياف كانت واحدة ومحدّدة، في حين إن ضريبة الأرض لم تكن محدّدة كما في السواد، بل على الطاقة. وبالتالي، فإن الحديث عن العنوة والصلح إنما هو صدق لفرض ضرائب محدّدة أو على الطاقة. ويذكر هنا أن المدن كانت مسؤولة عن إدارة القرى والأرياف المحيطة، وعن الضرائب التي تفرض عليها، إذ قال أبو يوسف: «فأما القرى والرساتيق، فإن أحداً منهم لم يدع ولم يمتنع، إلا أن أهل كل كورة كانوا إذا فتحت مدينتهم يقولون نحن أسوة أهل مدينتنا ورؤسائنا»^(١٦١).

ولننظر الآن إلى التفاصيل: يقول أبو يوسف - أقدم مصادرنا - : «ووضع عياض بن غنم الفهري على الجماجم بالجزيرة على كل جمجمة ديناراً ومدين قمحاً وقسطين زيتاً وقسطين خلاً وجعلهم طبقة واحدة»^(١٦٢)، وهي رواية تجعل الجزية بالنقد والطعام، وتجعلها واحدة على أهل المدن والريف. وهي رواية تشير إلى الفترة الأولى من تنظيم الضرائب.

ويذكر البلاذري أن عياضاً صالح أهل الرقة سنة ١٨ هـ على أن أقرت الأرض في أيديهم على الخراج، «ووضع الجزية على رقابهم، فألزم كل رجل منهم ديناراً في كل سنة، وأخرج النساء والصبيان، ووظف عليهم مع الدينار أقفزة من قمح وشيئاً من زيت وخل وعسل»^(١٦٣).

وتبدو هذه الرواية مرتبكة، إذ يرد في نصّ الصلح الوارد فيها ذكر الجزية فحسب، وهذا مفهوم، ولكنه يتضمن شروطاً لا ترد في هذه الفترة^(١٦٤). كما إن الخراج لا يرد في نصوص الصلح، بل يتصل بالتنظيم بعده.

ويذكر اليعقوبي أن عياضاً فتح الرقة صلحاً ووضع عليها الجزية على الأرضين، وعلى رقاب الرجال (جزيتهم). ويذكر أن الصلح نفسه عقد مع الرها ونصيبين وسروج وسائر مدن الجزيرة^(١٦٥).

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٦٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٣، بإسناد جمعي، ويضيف، «فلما ولي معاوية جعل ذلك جزية عليهم».

(١٦٤) مثل «وعلى ألا يحدثوا كنيسة ولا بيعة ولا يظهرُوا ناقوساً ولا باعوناً ولا صليباً»، انظر:

المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٦٥) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٠.

ويذكر أعثم الكوفي (ت ٣١٤ هـ) أن عياض بن غنم صالح بطريق الرقة «على عشرين ألف دينار عاجلة وعلى أنه وضع على كل محتلم في كل سنة أربعة دنانير... وعليهم بعد ذلك العشر في مواشيهم، وعليهم الضيافة للمسلمين إذا نزلوا بهم ثلاثة أيام». وأنه عقد الصلح نفسه مع الرها^(١٦٦)، كما يبدو من رواياته أن هذا الصلح عمم في الجزيرة^(١٦٧). وهنا ينفرد ابن أعثم بالإشارة إلى أعشار المواشي، ولعل الإشارة تخص تغلب بالذات^(١٦٨). أما مقدار الجزية، فيشير إلى تنظيم تال كما سنرى. ولكن المبلغ العاجل محتمل كسلفة على الجزية.

ولننظر إلى صلح الرها، إذ يذكر البلاذري في رواية بإسناد جمعي أن عياضاً صالح أهل الرها «... على أن تؤدوا إليّ عن كل رجل ديناراً ومُدّي قمح...». وعليكم إرشاد الضال وإصلاح الجسور والطرق ونصيحة المسلمين^(١٦٩). وهو صلح يشبه نمط الصلح مع مدن الشام.

ويورد الطبري رواية عن ابن إسحاق أن عياضاً صالح أهل الرها وحران على الجزية - دون تحديد - ^(١٧٠). ويورد رواية أخرى عن سيف، أنه صالح أهل حران على الجزية وجعلهم ذمة^(١٧١). في حين يذكر البلاذري أنه صالح أهل حران على مثل صلح الرها^(١٧٢).

ويبدو من روايات البلاذري أن صلح الرها صار مثلاً للصلح مع مدن الجزيرة، فيذكر في رواية «جزرية»^(١٧٣) أن الرها وحران وسميساط فتحت على صلح واحد، وأن سروج ورأس كيفا والأرض البيضاء صولحت على مثل صلح الرها، ومثلها قريّات الفرات وهي جسر منبج وذواتها^(١٧٤). ثم يذكر أن تل موزن وآمد وميفارقين وحصن كفرتوتا ونصيبين، وطور عبيدين وحصن ماردين ودارا

(١٦٦) أبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ١، ص ٣٣٠.

(١٦٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٧.

(١٦٨) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٧٤، وانظر: رواية داوود بن عبد الحميد عن نص كتاب الصلح فيه.

(١٧٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٥٠٥.

(١٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥١٧.

(١٧٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٤، عن داوود بن عبد الحميد عن أبيه عن جده.

(١٧٣) عن أبي أيوب الرقي المؤدب عن الحجاج بن أبي منيع الرصافي عن أبيه عن جده.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

صلحت على مثل صلح الرها^(١٧٥). وفتحت قردى وبازيدى وأرزن على مثل صلح نصيبين، أي مثل الرها^(١٧٦).

وتوفي عياض بن غنم سنة ٢٠هـ، وفي السنة نفسها عين عمير بن سعد - بن شهيد بن عمرو أحد الأوس -^(١٧٧). وكانت رأس العين امتنعت على عياض، ففتحها عمير بن سعد، ثم صالح أهلها «ووضعت الجزية على رؤوسهم على كل رأس أربعة دنانير، ثم فتح عين الورد» وجعل عليهم الخراج والجزية^(١٧٨).

ويبدو أن فتح القسم الشرقي من الجزيرة تم سنة ٢٠هـ من قبل مقاتلة من العراق عن طريق الموصل^(١٧٩).

ويبدو من الروايات السابقة أن عياض بن غنم فتح عامة الجزيرة، وأنه عقد سلسلة اتفاقات مع مدنها، ومثالها الأول الرها، وهي المدينة الأولى، وكان الاتفاق أساساً على الجزية، ديناراً ومدي قمح على كل فرد. ويحتمل أن بعض المدن طلب منها أن تدفع مبلغاً نقدياً من الجزية سلفاً، كما حصل مع الرها والرقه، بحسب رواية ابن أعثم. وهذا ما فعله العرب مع بعض مدن الشام. كما فرضت الضيافة ابتداء لمدة ثلاثة أيام في الجزيرة^(١٨٠).

ثم نظمت الإدارة بعد الفتح وفي ولاية عياض، على غرار الشام، بتحديد الجزية ويفرض الخراج على الأرض. وجعلت الجزية ديناراً ومدي قمح وقسطن زيت، وفي رواية^(١٨١) ثلاثة أقساط، وقسطن خل لأرزاق المسلمين، وفرضت على أهل المدن والريف بالتساوي^(١٨٢).

ومع أن بعض الجزيرة كان يتبع النظام البيزنطي، وبعضها الآخر الساساني، فإن طبيعة الجزيرة الجغرافية، وبخاصة حالة الماء، جعلت المسلمين لا يفرضون

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٧٧) المصدر نفسه ص ١٧٦ و ١٧٨ وما يليها.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٣١ وما يليها.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١٥٢، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واديين وأهلها، ج ١، ص ٥٧٣.

(١٨١) عن نافع عن أسلم مولى عمر بن الخطاب، ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧٢ و ٥٧٣.

(١٨٢) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٣، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ١٧٨، عن عمرو

الناقد... عن ميمون بن مهران.

خراجاً محدداً، كما في السواد، بل جعلوه على الطاقة، كما في الشام، ومن هنا الإشارات إلى فتح الأرض (الريف) عنوة، علماً بأن رواية أبي يوسف - وهي تاريخية - لا تشعر بذلك^(١٨٣).

ويبدو أن الخليفة الثاني أعاد النظر في موضوع الجزية على المدن. فيروي البلاذري: «عن عمرو الناقد عن الحجاج بن أبي منيع... عن ميمون بن مهران قائلاً: أخذ الزيت والخل والطعام لمرق المسلمين بالجزيرة مدة، ثم خفف عنهم واقتصر بهم على ٤٨ درهماً و٢٤ درهماً و١٢ درهماً، نظراً من عمر للناس»^(١٨٤). ويفهم من رواية أخرى للبلاذري أن ذلك كان في ولاية عمير بن سعد سنة ٢٠هـ على الجزيرة^(١٨٥). وهذا يفسر فرض جزية أربعة دنانير - الحد الأعلى - من قبل عمير على رأس العين^(١٨٦). ولا يخفى أن فرض الخنطة والزيت على أهل المدن فيه إرهاب، وهو أيسر على أهل الريف. ويؤكد أبو يوسف ذلك حين يقول: «فأما من ولي من خلفاء المسلمين بعد فتحها، فإنهم قد جعلوا أهل الرساتيق أسوة بأهل المدن إلا في أرزاق الجند، فإنهم حملوها عليهم دون أهل المدائن. وقال بعض أهل العلم ممن زعم أن له علماً بذلك: إنما فعلوا ذلك لأن أهل الرساتيق أصحاب الأرضين والزروع، وأن أهل المدائن ليسوا كذلك»^(١٨٧). واستمر هذا الوضع إلى أيام عبد الملك.

ونشير أخيراً إلى معاملة تغلب (وهم أصحاب حروث ومواشي)، فهناك روايات عدة تذكر أنهم أنفوا من دفع الجزية كجزية الأعلاج و«هموا باللحاق بأرض الروم، ففرضت عليهم الصدقة مضاعفة على مواشيهم وزروعهم، واشترط عليهم ألا ينصروا أولادهم»^(١٨٨).

(١٨٣) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٣، ويلاحظ أن الجزيرة كانت تابعة ابتداء لجند قسرين وحصن، انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(١٨٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٨، وانظر: ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧٢ - ٥٧٣.

(١٨٥) يقول البلاذري: «ويقال إن عياضاً ألزم كل حالم من أهل الرقة أربعة دنانير. والثابت أن عمر كتب بعد إلى عمير بن سعد، وهو واليه، أن ألزم كل امرئ منهم أربعة دنانير، كما ألزم أهل الذهب»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٣ - ١٧٤.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ١٧٧، وانظر: البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٢، ص ١٥٠.

(١٨٧) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٥٣.

(١٨٨) ابن سلام، الأموال، ص ٢٨، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ١٨١ - ١٨٣، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٦٨.

الفصل التاسع

تنظيمات عمر بن الخطّاب المالية:
الضرائب في بلاد الشام^(*)

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام: بلاد الشام في العهد الأموي،

قبل تناول تنظيم الضرائب زمن عمر بن الخطاب، نقدم فكرة أولية عن نظام الضرائب البيزنطي في بلاد الشام^(١).

تعود أسس التنظيم البيزنطي إلى ديوكليتيان وقسطنطين. كانت الضرائب الأساسية في سورية - وبخاصة على القرى - نوعين: الأول ضرائب نظامية، والثاني ضرائب غير نظامية لمواجهة طلبات خاصة.

وأهم الضرائب النظامية ما يفرض على الأرض (Tributum Soli)، وكانت تجبى بنسبة معينة من تقدير قيمة الأرض (وهي ١ بالمئة، ثم صارت نسبة معينة من الحاصل ١٢,٥ بالمئة)، وضريبة الرأس (Tributum Cappitis)، ويدفعها كلا الجنسين.

وهناك ضرائب إضافية تفرض في مناسبات خاصة، وكانت هذه أكثر إرهاباً من الضرائب النظامية، مثل ضريبة حرب أيام هادريان وضريبة التاج (Aurum Coronarium)، وهي ضريبة نقدية، وضريبة الطعام (Annone Militaris) لسدّ الحاجات المتغيرة للحاميات وللإدارة الرومانية. وصارت هذه الضريبة في النصف الثاني للقرن الثالث للميلاد أهم ضريبة في الإمبراطورية.

جاء ديوكليتيان (٢٨٤ - ٣٠٥ م) وأعاد النظر في الضرائب، فأمر بمسح الأرض وبإحصاء الناس، ونظّم الضرائب التي كانت غير منتظمة، فقسّمت الأرض لغرض الضريبة إلى وحدات متساوية في قيمة الإنتاج لا المساحة،

(١) عن نظام الضرائب البيزنطي، انظر: F. M. : *Cambridge Economic History*, vol. 1, chap. 5, p. 194; Heichelheim, «Roman Syria», in: Tenney Frank, ed., *An Economic Survey of Ancient Rome*, collaboration with T.R.S. Broughton [et al.], 6 vols. (Baltimore MD: Johns Hopkins Press, 1947), vol. 4, pp. 121 ff; Arnold Hugh Marti Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic and Administrative Survey*, 3 vols. (Oxford: B. Blackwell, 1964); Harold Idris Bell, *Egypt, from Alexander the Great to the Arab Conquest: A Study in the Diffusion and Decay of Hellenism*, Gregynog Lectures; 1946 (Oxford: Clarendon Press, 1948); Allan Chester Johnson and Louis C. West, *Byzantine Egypt: Economic Studies*, Princeton University Studies in Papyrology; no. 6 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949), and Norman H. Baynes and H. St. L.B. Moss, eds., *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization* (Oxford: Clarendon Press, 1948).

تدعى «Jugum»^(٢)، وكل منها تدفع ضريبة ثابتة.

وأحصي السكان الريفيون وقَدِّروا بوحدات ضريبة للرؤوس (Caput)، وفرضت ضريبة الرأس في الشام على الذكور من ١٤ إلى ٦٥ عاماً، وعلى الإناث من ١٢ إلى ٦٥ عاماً.

وحسبت كل قرية وكل ملكية ومزرعة بكذا وحدة أرض ضريبية (أو بأجزائها)، وكذا ضريبة رأس، ومن هذه المعلومات يحسب ما على المدن والمقاطعات.

ويبدو أن الجزية زمن ديوكليتيان كانت نقدية، ولكن في أيام قسطنطين (٣٠٨ - ٣٣٧م) أضيفت ضريبة الأرض إلى ضريبة الرأس، وصار مجموع الوحدات (Capitatio-Jugatio) التي تجمع بين الناس والأرض أساساً للتقدير والميزانية. وهذا يعني الربط بين الإنسان والأرض لوحدة الضريبة وحفظ التوازن ما أمكن بين الرأس والأرض، وهو ما حرصت عليه الدولة، وهذا يعني أن أعداداً متزايدة تربط بالأرض.

ومن جهة أخرى، حصل الملاكون الأقوياء من الحكومة على حق الحماية (Autopragia)، أي أن صاحبها يخول جباية الضرائب المستحقة على ضياعه وأدائها للخزينة الإقليمية مباشرة، أي أن الجباة لا سلطة لهم عليه.

وكان المجلس البلدي مسؤولاً عن توزيع الضرائب وجمعها من القرى التابعة للمدينة، مركز إدارة المنطقة.

وفي نطاق إشراف المجلس البلدي كانت القرية منطقة ضريبية تفرض عليها ضريبة عامة، ثم توزع هذه على الأملاك القروية^(٣). وكانت جماعة القرية عادة مسؤولة بصورة مشتركة عن دفع الضرائب، ويتولى مجلس القرية، أو لجنة، توزيع الضرائب وجبايتها.

صار العبء الأكبر للضرائب يقع على الزراع والفلاحين. فضريبة الأرض

(٢) الـ «Jugum» هي مقدار الأرض الزراعية التي يمكن أن يستغلها رجل واحد، وهكذا اعتبر كل عشرين «Jugera» أو إيكراً من الأرض الزراعية من الدرجة الأولى، وكل أربعين «Jugera» من الدرجة الثانية، وكل ستين «Jugera» من الدرجة الثالثة، ومدة أرض ضريبية «Jugum»، وكذلك كل خمس وحدات من أرض الكروم، وكل ٢٢٠ شجرة زيتون جيد، وكل ٤٥٠ زيتونة جبلية وحدة «Jugum».

(٣) ما يعفى من الضريبة أو يفرض عليه ضريبة خاصة كالإقطاعيات لا يدخل في حساب القرية.

(Jugatio) كانت على الأرض الزراعية فقط، ولا تشمل الحدائق أو العقار، وضريبة الرأس (Capitatio) كانت، باستثناء أفريقيا وبعض الولايات الغربية، على السكان الريفين فقط.

وأدت التدابير الجديدة إلى ربط الفلاحين بالأرض التي سجلوا عليها (وكذلك أطفالهم)، وذلك لتيسير جمع الضرائب ولضمان زراعة الأرض. كما إن سوء الجباية والإرهاق دفعا الكثيرين إلى طلب حماية المتنقذين، وخاصة إذا كانوا ملاكين أقوياء مجاورين، ليتولى الحامي مسؤولية دفع الضرائب مقابل تنازل الملاكين عن أراضيهم للحامي (أو ببيع صوري)، وبذلك يصبحون مزارعين أو فلاحين مرتبطين بالأرض. وصار مألوفاً في القرن الرابع للميلاد وما بعده أن يأخذ المتنقذون ضياعاً كبيرة أو قرى تحت حمايتهم بهدف توسيع ملكياتهم. وبهذا يفقد موظفو القرية كل سلطة، ويضعف تنظيم القرى، وتزيد أعباء المجلس البلدي.

ومع أن السلطات الإمبراطورية لم تكن تحبذ الحماية وحاولت الحد منها، إلا أنها سلمت بها في مطلع القرن الخامس الميلادي.

وقد يكون العرب أفادوا من الأجهزة الإدارية للجباية ابتداء، ولكن بعد تبسيطها، وجعل الإشراف المركزي مباشراً. ويبدو أن الجباية في القرى استمرت بيد مجالس القرى أو لجان فيها (كما يبدو من برديات نصتان)، ولكن الفلاح اعتبر حراً ابتداء، وهذا أدى إلى إلغاء الامتيازات كافة. واعتبرت الأراضي الإمبراطورية وأراضي البطارقة وأراضي من قتل في الحرب ومن جلا من البلاد، صوافي.

تشير الروايات إلى عهود صلح للعرب مع مدن شامية بين سنتي ١٣ و١٦هـ، ولكن تنظيم الإدارة جاء بعد زيارة عمر إلى الشام واجتماعه بالقادة في الجابية سنة ١٧هـ، إذ إن الإحصاء لغرض الجزية كان عام ١٨هـ/٦٣٩ - ٦٤٠م^(٤)، وقد عقد القادة سلسلة اتفاقيات مع المدن، كان بعضها مؤقتاً بطبيعته، مثل الاتفاقيات الأولى مع بصرى ودمشق وحمص، وبعضها له صفة الدوام، ولذلك أثره في الروايات.

ويحسن في فحص الروايات معرفة مصدرها، فبعضها روايات محلية شامية، وبعضها روايات عراقية ومدنية، ولهذا أهمية في تقييمها.

(٤) ميخائيل السوري، تاريخ، ج ٢، ق ٣، ص ٤٢٦.

وتتكرّر في الروايات الإشارة إلى فتح المدن صلحاً والريف عنوة^(٥)، وقد تطرق أبو يوسف إلى ذلك، ثم ذكر أن أهل الرساتيق والقرى هم تبع للمدن^(٦). ومثل هذه الإشارة إنما تعبر عن واقع تنظيم الضرائب، ذلك أن الزراعة في بلاد الشام تعتمد بصورة أساسية على مياه الأمطار لا الري المنظم، ولذا لم تفرض ضرائب ثابتة على الأرض، كما هو الحال في السواد، بل كانت تتبع حال الزرع، أي أنها كانت تستند إلى الإنتاج، وتمثل هذا في الروايات بالإشارة إلى الطاقة.

وينتظر أن يفيد العرب من الإرث المحلي في الضرائب، ولكن يلاحظ أنه لم تكن هناك جزية في بلاد الشام قبل الفتح، في حين تؤكد الروايات كافة فرض الجزية (وفق آية الجزية). كما أن وحدة المساحة في تقدير الخراج كانت الجريب، وهذا واضح من التعديل الذي أجراه عبد الملك^(٧).

ويلاحظ أن الاتفاقيات عقدت مع المدن لتشمل المدن والقرى والأرياف التابعة لها إدارياً، إذ كانت المجالس البلدية هي المسؤولة عن جباية الضرائب عليها في الإدارة البيزنطية^(٨)، ولعل هذا يساعد على فهم مضمون بعض الروايات.

ولنتنظر إلى الروايات:

أولاً: بصرى

ذكر البلاذري أن صاحب بصرى ذكر أنه صالح المسلمين على طعام وزيت وخل، فسأل عمر أن يكتب له بذلك، وكذب أبو عبيدة، وقال: «إنما صالحناه على شيء يتبع به المسلمون لمشتاهم، فرض عليه الجزية على الطبقات

(٥) قال أبو عبيد القاسم بن سلام: إن مدينة دمشق افتتحها خالد بن الوليد صلحاً، وزاد على هذا أن مدن الشام كانت صلحاً دون أرضها، انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق صلاح الدين المنجد، ١٠ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ - ١٩٧٥])، ج ١، ص ١٥٧.

(٦) يقول أبو يوسف: «فأما القرى والرساتيق، فإن أحداً منهم لم يدع ولم يمنع، إلا أن أهل كل كورة كانوا إذا فتحت مدينتهم يقولون: نحن أسوة أهل مدينتنا ورؤسائها»، انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، [د.ت.ا.])، ص ٢٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٨) يقول الأزدي مثلاً عن صلح حصص: «وصالحوا على أرض حصص كلها على أن عليهم الجزية»، انظر: أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، تاريخ فتوح الشام، تحقيق عبد المنعم عامر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٠)، ص ١٤١؛ دانييل دينيت، الجزية والإسلام، ترجمه وقدم له فوزي فهمي جاد الله؛ راجعه إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، ص ٩٦ - ٩٧، وDonald Routledge Hill, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests, A.D. 634-656* (London: Luzac, 1971), p. 83.

والأرض»^(٩)، وهذا يعني أن الصلح الأول هو إجراء مؤقت لتمون المقاتلة. وفي البلاذري رواية (عن بعض الرواة)، تفيد أن أهل بصرى صالحوا على أن يؤدوا عن كل حالم ديناراً وجريب حنطة^(١٠). وفي الطبري أن بصرى صالحت المسلمين «على الجزية»^(١١). وفيه عن المدائني: «فصالحهم خالد على كل رأس دينار في كل عام وجريب حنطة»^(١٢). هذه الروايات تشير إلى التنظيم الثابت لبصرى.

ثم صولحت مآب من أرض البلقاء^(١٣) وأذرعات وعمان^(١٤) مثل صلح البلقاء.

ثانياً: دمشق

والروايات عنها لا تخلو من تعقيد، ففي صلح خالد لأهل دمشق، الأمان لأهل دمشق، لا يعرض لهم إلا بخير إذا أعطوا الجزية^(١٥). وتشير رواية لابن إسحاق إلى صلح دمشق على الجزية^(١٦).

ويذكر ابن أعمش أن المسلمين أخذوا في هذا الصلح مبلغاً في الجزية، فيقول: «ووقع صلحهم على ١٠٠,٠٠٠ دينار، والجزية بعد ذلك على كل محتلم أربعة دنائير في كل سنة، وعلى نسائهم ديناران»^(١٧). ومع أن تفاصيل الجزية غير مقبولة، فإن الإشارة إلى المبلغ سليمة، فهو سلف على الجزية لحاجة المقاتلة. ويؤيد

(٩) رواية عن مشايخ من الجزيريين، انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ١١٣. ويقول ابن عساكر: «صالح بصرى على الجزية، وكانت أول جزية وقعت بالشام على عهد أبي بكر». انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ١٣٨.

(١٠) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١١٣، وأبو الفرج قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة (مخطوط)، ص ١٣٤ ب و ١٣٤.

(١١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ج ١٥ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ١، ص ٢١٢٥.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٢٧. والارتباك في الإشارة إلى خالد بدل أبي عبيدة.

(١٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١١٣، وقدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٤) المصدران نفسهما، ص ١٢٦، و ١٢٥ على التوالي.

(١٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٢١، ومحمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٤٥٧، رقم ٥٢.

(١٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢١٤٦، الأزدي، تاريخ فتوح الشام، ص ١٠٦، وحميد الله، المصدر نفسه، ص ٤٧٢.

(١٧) أبو محمد أحمد بن محمد بن أعمش الكوفي، الفتوح (خط)، ج ١، ص ١٦٠.

ذلك الأزدي، إذ يذكر أن أبا عبيدة، قبيل الانسحاب من دمشق باتجاه اليرموك «أمر سويد بن كلثوم القرشي أن يرد على أهل دمشق ما كان اجتبى منهم، الذين كانوا أومنوا ووصلخوا»^(١٨)، وأعيد فتح دمشق بعد اليرموك وجدّد الصلح.

ويروي سيف بن عمر، وهو إخباري كوفي، أنه فرض في صلح دمشق ديناراً على كل رجل وجريب (من حنطة أو شعير) عن كل جريب أرض^(١٩). ويبدو سيف هنا متأثراً بالأسلوب المتبع في السواد في فرض ضريبة محدّدة على الرأس، وأخرى على وحدة المساحة من الأرض، فاعتبر الدينار والجريب ضربيتين، بينما هما ضريبة الرأس. ويورد سيف رواية أخرى حين يقول: «وكان صلح دمشق على المقاسمة الدينار والعقار، ودينار عن كل رأس... وجرى على الديار ومن بقي في الصلح جريب عن كل جريب أرض»^(٢٠). وهو يكرّر في القسم الثاني من روايته ما جاء في الرواية السابقة، وأما القسم الأول منها فإنه يتحدث بصورة عامة عن الريف كما يبدو دون تحديد.

ويورد ابن عساكر رواية بإسناد جمعي، ويقول: «قالوا: وكان خالد صالح أهل دمشق على دينارين وشيء من طعام، وبعضهم على الطاقة، إن زاد المال زاد عليهم، وإن نقص ترك ذلك عنهم»^(٢١). وهي رواية تشير إلى التنظيمات التي وضعت بعد فترة من انتهاء الفتح، إذ يشير القسم الأول منها إلى الجزية، في حين يشير القسم الثاني إلى ما فرض على الأرض في الريف. ولكنها مضطربة بشأن القسم النقدي.

أما ما أورده ابن عساكر من مصالحة دمشق على مبلغ محدّد لا يزداد عليهم أن استغنوا ولا ينقص إن قلّوا^(٢٢)، فلا دلالة فيه إلا إذا قصد تحديد الجزية النقدية في ما بعد كما سنرى.

ويورد البلاذري رواية تفيد أن خالد بن الوليد صالح أهل دمشق في ما صالحهم على أن ألزم كل رجل من الجزية ديناراً وجريب حنطة وخلاً وزيتاً لقوت

(١٨) الأزدي، المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(١٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٥٩.

(٢٠) رواية سيف في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٥٤، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ١٥٠.

(٢١) ابن عساكر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١٠، وتاريخ دمشق الكبير، ج ١، ص ١٥٠.

(٢٢) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥١٠ و ٥٣٠.

المسلمين^(٢٣). وهذه الرواية لا تميز بين ما جرى بموجب الصلح والتنظيمات التي وضعت بعد فترة.

فيذكر البلاذري في رواية شامية عن الأوزاعي أنه فرض بموجب الصلح في بادئ الأمر جزية قدرها دينار وجريب على كل هجمة^(٢٤)، ثم جاء تنظيم الضرائب بعد سنة ١٦هـ.

ثالثاً: حصص

تشير الروايات إلى الصلح الأول مع حصص، والذي اقتصر على أخذ مبلغ محدد نقداً. فيذكر أبو مخنف أن أهل حصص صالحوا أبا عبيدة على مئة وسبعين ألف دينار. ويقول الأزدي: إن المسلمين صالحوا أهل حصص «على أرض حصص كلها على أن عليهم مئة وسبعين ألف دينار»^(٢٥). ويذكر ابن الكلبي أن أبا عبيدة حاصر أهل حصص «فسألوا الصلح عن أموالهم وأنفسهم وكنائسهم وعلى أرض حصص مئة وسبعين ألف دينار»^(٢٦). ويقول اليعقوبي: «فصالحهم عن جميع بلادهم على أن عليهم خراجاً ١٧٠,٠٠٠ دينار»، وهو^(٢٧) يستعمل لفظ «الخراج» بمعنى الجزية العامة.

وينفرد ابن أعثم بأن الصلح كان «على سبعين ألف دينار عاجلة، وعلى أداء الجزية عن كل محتلم في كل سنة أربعة دنانير وعلى أنهم يضيفون المسلم إذا نزل بهم»^(٢٨).

ولما انسحب المسلمون من حصص قبيل اليرموك، ردّوا هذا المال إلى أهل حصص، كما جاء في رواية لأبي جعفر الدمشقي، وفي الأزدي^(٢٩).

(٢٣) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٢٤.

(٢٤) ذكر البلاذري: حدثني أبو عبيد قال: حدثنا هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي أنه قال: «كانت الجزية بالشام في بادئ الأمر جريباً وديناراً على كل هجمة»، انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٢٤، وقدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ١٢٨.

(٢٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٠؛ الأزدي، تاريخ فتوح الشام، ص ١٣٠، وحيد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٤٦٧-٤٦٨.

(٢٦) أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، حققه وقدم له أكرم ضياء العمري، ج ٢ (النجف: مطبعة الآداب، ١٩٦٧)، ص ٩٩.

(٢٧) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ص ٩٩، ص ١٦٠.

(٢٨) ابن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح، ص ٢١٦.

(٢٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٣١، وحيد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٤٧٠.

وكان صلح حمص بعد اليرموك (١٥هـ/٦٣٦م) للمرة الثانية، ويذكر البلاذري أن أبا عبيدة صالح أهلها على نحو صلح بعليك، أي على الجزية والخراج^(٣٠). ولا ينتظر أن تتغير أسس الصلح، وهي الجزية، والضيافة. يذكر اليعقوبي والبلاذري في رواية أن ما فرض على حمص هو الخراج - أي الجزية -^(٣١). ويذكر سعيد بن البطريق أن حمص صولحت على صلح دمشق^(٣٢). وهذا يعني أن صلح حمص استمر على أساس الجزية.

ويورد الطبري رواية عن أشياخ من غسان وبلقين، تذكر أن أبا عبيدة «صالح بعضهم على صلح دمشق على دينار وطعام على كل جريب أبداً أيسروا أو أعسروا، وصالح بعضهم على قدر طاقته إن زاد ماله زيد عليه وإن نقص نقص»، ثم يضيف «وكذلك صلح دمشق والأردن بعضهم على شيء إن أيسروا وإن أعسروا وبعضهم على قدر طاقته»^(٣٣). وهي رواية تشير إلى التنظيمات التالية، فالجزية كانت محدودة ابتداءً بدینار وجريب^(٣٤)، وهي محدّدة، بينما الطاقة تتعلق بما فرض على الأرض من خراج، كما حصل بعد التنظيم.

ويذكر اليعقوبي أن حلب وقنسرین ومنبج صولحت على الخراج على غرار حمص^(٣٥). وصالح أبو عبيدة أنطاكية «فأمنهم ووضع على كل حالم منهم ديناراً وجريباً»^(٣٦). ويذكر البلاذري أن أبا عبيدة صالح أهل حماة «على الجزية في رؤوسهم والخراج في أرضهم»، وأنه صالح أهل شيزر وأهل فامية على مثل ذلك^(٣٧). ويذكر أن أهل بعليك صالحوا على الجزية والخراج^(٣٨).

يذكر الطبري عن سيف أن المسلمين في شرحبيل صالحوا أهل طبرية على

(٣٠) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٠ - ١٣١، عن صلح بعليك.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٣١، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٦١.

(٣٢) دنيث، الجزية والإسلام، ص ١٠٢، وسعيد بن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، تحرير لويس شيخو، ج ٢ (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٥ - ١٩٠٩)، ص ١٦.

(٣٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٣٩٢.

(٣٤) يلاحظ أن روايات الطبري تفصل الجريب عن الدينار، فتعتبر جريب الطعام عن جريب الأرض.

(٣٥) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٦١، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ١٤٤، بالنسبة

لقنسرین. ويذكر البلاذري ص ١٤٤ أن صلح منبج مثل صلح أنطاكية ودلوك مثل منبج، ص ١٥٠.

(٣٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٣١، وقدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ١٤٠.

(٣٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٠.

صلح دمشق، وأنهم فرضوا «على كل رأس ديناراً كل سنة وعن كل جريب أرض جريب بُرّ أو شعير، أي ذلك حرث»^(٣٩). وهذا ما فهمه سيف بن عمر من جزية الدينار والجريب. ويذكر البلاذري أن شرحبيل بن حسنة فتح جميع مدن الأردن وحصونها على هذا الصلح، ويعدد بيسان وسوسية وأفيق وجرش وبيت راس وقدس والجولان^(٤٠).

ويذكر البلاذري أن المسلمين حاصروا فحل حتى سألوا الأمان «على أداء الجزية عن رؤوسهم والخراج عن أرضهم»^(٤١) وبينما يشير البلاذري هنا إلى الجزية والخراج، يشير الأزدي واليعقوبي إلى فرض الجزية على فحل^(٤٢). ومن الواضح أن الأزدي واليعقوبي يشيران إلى الصلح، وأن البلاذري يشير إلى ما تم بعد التنظيم.

ويذكر البلاذري بالنسبة إلى فلسطين أن عمرو بن العاص صالح غزة وسبسطية ونابلس «على أن الجزية على رقابهم والخراج على أرضهم»، وأن ذلك حصل مع يافا وبيت جبرين وعمواس ورفح واللد^(٤٣). أما الطبري عن سيف، فيشير إلى الجزية وحدها إذ يقول: «وعلى أهل لد ومن دخل معهم من أهل فلسطين أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل مدائن الشام»^(٤٤)، ويرد مثل لك بالنسبة إلى إيلياء، ففي البلاذري «ثم طلب أهل إيلياء من أبي عبيدة الأمان والصلح على مثل ما صولح عليه أهل مدن الشام من أداء الجزية والخراج»^(٤٥)، في حين يذكر الطبري «وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن»^(٤٦).

وتحدث البلاذري عن فتح اللاذقية، وذكر أن أهلها «قوتعوا على خراج يؤدونه قلو أو أكثروا»^(٤٧) وأورد رواية شامية عن هشام بن عمار: أن أبا عبيدة

(٣٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢١٥٨.

(٤٠) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٤٢) حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٤٦٥؛ واليعقوبي،

تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٦٠، والأزدي، تاريخ فتوح الشام، ص ١٤٠.

(٤٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٨، وقدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ١٤٠ ب- ١١٤١.

(٤٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٤٠٧، كتاب عمر.

(٤٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٨، وقدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ١١٤١.

(٤٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٦.

(٤٧) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٣، عن أبي حفص الدمشقي.

بن الجراح صالح السامرة بـفلسطين والأردن، وكانوا عيوناً وأدلاء للمسلمين على جزية رؤوسهم، وأطعمهم أرضهم^(٤٨). وواضح أن التسامح مع السامرة كان لخدماتهم للمسلمين، أما اللاذقية فلعل لحصانتها وموقعها الطبيعي أثراً في طبيعة الاتفاق معها.

ويلاحظ مما ذكر أن الاتفاقيات الأولى مع بصرى ودمشق وحمص كانت على الجزية، وأن المسلمين أخذوا مبالغ نقدية - أو عينية - في هذا الإطار لمواجهة نفقات المقاتلة، وأنهم ردوها في دمشق وحمص حين اقتضت ضرورات الحرب الانسحاب منهما.

ومع أن عهود الصلح عقدت مع أحد الأمراء الأربعة، خالد وأبي عبيدة وعمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة، إلا أنها سارت على نهج واحد، وهو فرض الجزية على أهل المناطق المختلفة، وكانت الجزية ابتداء على دينار وجريب عن كل جمجمة، وفرضت على من جرت عليه الموسى، وأعفي منها النساء والصبيان^(٤٩). وفرضت الجزية على أهل المدن والأرياف.

وبعد أن استقر الفتح بدأ تنظيم الإدارة في البلاد سنة ١٧ - ١٨ هـ بتحديد الأجناد وفرض الأعطيات والأرزاق إثر مجيء عمر للجابية. كما تقرر اعتبار الأراضي المفتوحة وفقاً للمسلمين لتكون مورداً دائماً لهم، ولينصرفوا بدورهم إلى الجهاد^(٥٠). ويبدو أن التنظيم سبقه إجراء مسح للأراضي وإحصاء للسكان كما حصل في السواد. فيذكر ميخائيل السوري: أن عمر أمر بإجراء إحصاء «فيما يختص بمال الرأس في كل أنحاء البلاد وأن ضريبة الرأس فرضت على المسيحيين في عام ٦٣٩ - ٦٤٠ م»، أي سنة ١٨ هـ^(٥١). كما يذكر ثيوفانس أنه في العام الثلاثين من حكم هرقل، أمر عمر في كل البلاد والأرض التي أخضعت له أن تمسح وتوصف ليس فقط بالنسبة إلى الرجال، بل كذلك إجراء إحصاء بالأشجار المثمرة والزروع^(٥٢). وفرضت بعد ذلك جزية موحدة في المدن والقرى، مقدارها

(٤٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٣ و ١٢٤، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥١٧ و ٥٧٣.

(٥٠) ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧٦ - ٧٨، ٥٨٢ و ٥٨٥.

(٥١) انظر: ميخائيل السوري، تاريخ، ق ٣، ص ٤٢٦، وانظر دينيت، الجزية والإسلام، ص ١٠٨.

(٥٢) دينيت مروان (رسالة دكتوراه لم تنشر)، ص ٣٨.

دينار ومقادير من الخنطة (مديان) ومن الزيت (قسطان) ومن الخل، على كل فرد وأعفي النساء والأطفال منها^(٥٣). وفرض الخراج على الأرض، ولكنه لم يكن محدداً، بل يعتمد على الماء وحالة الزرع والأرض^(٥٤).

وترد إشارات إلى أن عمر بن الخطاب أعاد النظر في الجزية على المدن، بأن جعلها نقدية وصنفها في ثلاث طبقات بحسب الوضع المالي للفرد كما في السواد، في حين أبقاها في الريف (حيث الزرع) على حالها^(٥٥).

وتجابهنا مشكلة في الروايات، لها صداها في كتب الفقه، إذ تتكرر الإشارة إلى أن هذه المدن فتحت صلحاً، وإلى أخذ القرى والأرياف عنوة^(٥٦). هذا في حين أن الأرياف تابعة للمدن إدارياً^(٥٧). ولكن تبقى لهذه الإشارات دلالتها، إذ إن الضرائب في المدن محددة، ومن هنا الإشارة إلى الصلح، في حين إنها على الطاقة في الريف (على الأرض). ومن هنا الإشارة إلى أن الأرض أخذت عنوة^(٥٨).

واعتبرت أراضي البطارقة، وأراضي من قتل في الحرب، وأراضي من جلا

(٥٣) انظر البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٢٤، ١٧٣ - ١٧٦؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٣، وأبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ٤ ج (القاهرة: [د. ن.]. ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م)، ص ٣٩ وما يليها. وتذكر بعض الروايات ثلاثة أقساط من زيت ولكن برديات نصتان تؤكد القسطين.

(٥٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٣ و ١٧٧.

(٥٥) يقول البلاذري في الفتوح، ص ١٢٤: حدثنا أبو عبيد قال حدثنا هشام بن عمار بن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي أنه قال: كانت الجزية بالشام في بادي الأمر جريباً وديناراً على كل جمجمة، ثم وضعها عمر بن الخطاب على أهل الذهب أربعة دنانير، وعلى أهل الورق أربعين درهماً، وجعلهم طبقات لغنى الغني وإقلال المقل وتوسط المتوسط، وانظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٣؛ قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ١٣٨؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ١٢٥، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ١٧٩.

(٥٦) بالنسبة إلى دمشق «صالح أبو عبيدة على ذلك أهل المدينة، وأخذ سائر الأرض عنوة»، ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٨، حمص «وأخذ سائر أرضهم عنوة»، ابن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ص ٩٩، قسرين «وغلّب المسلمون على أرضها وقراها» البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٤٤، وانظر ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٤، أذرعات «وأناهم صاحب أذرعات، فطلب الصلح على مثل ما صولح عليه أهل بصرى على أن جميع أرض البثنية أرض خراج»، انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٥٧) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٣؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٥ - ١٧٦، وابن عساكر، المصدر

نفسه، ج ١، ص ٥٨٩.

في أثناء الفتح صوافي للمسلمين. وقد أعطيت منها قطائع لأفراد أو لقبائل، بينما كان الباقي يعطى بالمزارة لقاء نسبة من الحاصل^(٥٩).

وكان على أهل الذمة ابتداء أن يقوموا بإرشاد الضالة، وأن يضيفوا من يمرّ بهم من المسلمين - الرسل، وعابري السبيل - ثلاثة أيام، وفي الأزدي: «يوماً وليلة»، ولكن هذا رفع بعد الاستقرار والتنظيم^(٦٠).

ويبدو من برديات نصتان (بين ٥٤ - ٥٧هـ) أن مسؤولية القرية عن دفع الجزية (بالنقد والنوع) مشتركة، وأن مجلساً أو لجنة من وجهاء القرية تتولى جمع الضرائب. ويشار إلى الجانب النوعي من الجزية في القرى بـ «الرزق» أو أرزاق المقاتلة، وهو مديان من القمح وقسطان من الزيت على كل رجل. وكان الرزق يجبي كل شهرين، وقد يحصل تأخير في الجباية، فتجبي الأرزاق لشهرين بالنوع، ولشهرين تليها نقداً وفق المعدل الذي تضعه الإدارة للثمن (١٥ مدي قمح ٤٣٢١ + ١٥ قسط زيت = ديناراً أو نومسما)^(٦١).

(٥٩) ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ١، ص ١٨١ - ١٨٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٠ و ١٧٩، والأزدي، تاريخ فتوح الشام، ص ١٤١.

(٦١) انظر: C. J. Karmer, *Excavations at Nessana, Non-Literary Papyri*, 3 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958).

الفصل العاشر

الضرائب في السواد في العصر الأموي^(*)

(*) نشرت في كتاب: بحوث ودراسات مهداة إلى الدكتور عبد الكريم غرابية، تحرير ناظم كلاس (عمّان: [د. ن. د.]، ١٩٨٧)، وذلك بمناسبة بلوغه الخامسة والستين من العمر .

ورث الأمويون نظام الراشدين في الضرائب، وعماده الجزية والخراج، وبدرجة ثانية العشور. وواضح أن الجزية عرضة للتقلص بانتشار الإسلام، كما أن أرض الخراج تتأثر نتيجة اقتناء العرب للأرض الخراجية بالشراء أو غير ذلك. كما أن أرض الصوافي التي يمكن أن تكون مثل الأرض الخراجية تتقلص بدورها بالإقطاع. ويتنظر أن يؤثر ذلك في وارد بيت المال.

ومن جهة ثانية، فإن الاستعانة بالموظفين المحليين والدهاقين ساعد على العودة إلى العرف المحلي، وإلى ظهور رسوم ومساوئ قديمة.

هذا ومعلوماتنا هنا تتلون بالمعارضة للحكم الأموي، ويرد جلّها في معرض ذكر خطوات عمر بن عبد العزيز الإصلاحية.

نلاحظ منذ فترة معاوية التفكير بزيادة الموارد، ويبدو أنه أوصى عبد الله بن دراج مولاه، وقد ولاه خراج العراق، بذلك. فكتب عبد الله إلى معاوية «يعلمه أن الدهاقين أعلموه أنه كان لكسرى وآل كسرى صوافٍ يجنون مالها لأنفسهم ولا تجري مجرى الخراج، فكتب إليه: أن أحص تلك الصوافي واستصفها واضرب عليها المسنّيات. فجمع الدهاقين فسألهم فقالوا: الديوان بحلول، فبعث فأتى به، فاستخرج منه كل ما كان لكسرى وآل كسرى وضرب عليه المسنّيات واستصفاه لمعاوية، فبلغت جبايته ٥٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم من أرض الكوفة وسوادها».

وكتب معاوية إلى عبد الرحمن بن أبي بكره بمثل ذلك في أرض البصرة^(١). ويرجح أنه وجد له صوافي جديدة، كما يتبيّن من إشارة لليعقوبي يتعذر قبولها، وإن جاز قبول دلالتها، «وكان صاحب العراق يحمل إليه من مال صوافيه في هذه النواحي ١٠٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم»^(٢).

(١) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٣ ج (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ٢، ص ٢١٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٣.

ويشير الصولي إلى ذلك قائلاً: «وكان قد اصطفى أموال كسرى، فكان يقطع منها ويصل ويحيز من يشاء»^(٣).

وطلب معاوية من ولاية العراق أن يأخذوا هدايا النوروز والمهرجان، وهي ضرائب عرفية من أيام الساسانيين تؤخذ بمناسبة العيدين «وأمرهم أن يحملوا إليه هدايا النوروز والمهرجان، فكان يحمل إليه في النوروز وغيره وفي المهرجان ١٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم»^(٤).

وقد زادت هذه الهدايا بعده. فقد كانت تجبى أيام الزبير، وبلغ واردها مع وارد الصوافي ٢٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم^(٥)، ويبدو أنها كانت خارج وارد الخراج. ويبدو أنها بلغت حداً أعلى بكثير قبل مجيء عمر بن عبد العزيز، إذ يذكر الصولي أن وارد الخراج بعد هدية النوروز أيام عمر كان ٦٠,٠٠٠,٠٠٠، بينما يفترض أن الوارد الكلي كان في حدود ١٠٠,٠٠٠,٠٠٠^(٦). ولم تؤخذ هذه الهدايا أيام عمر ابن الخطاب، ولكن سعيد بن العاص، عامل عثمان على الكوفة، أخذها^(٧). وهي ضريبة مألوفة وطوعية، يرى الناس فيها استصلاح قلوب الولاة، ولعلمهم أول من نبه العرب إليها.

وكان لزياد بن أبيه دوره في العراق أيام معاوية (على البصرة سنة ٤٥هـ، وأضيفت الكوفة سنة ٥٠هـ إلى ٥٥هـ، وبعده ولي ابنه، عبيد الله إلى سنة ٦٤هـ). وكان زياد «أول من دَوَّن الدواوين»، وقد اعتمد على الأعاجم في الأمور المالية لخبرتهم. فكان يقول: «ينبغي أن يكون كتاب الخراج من رؤساء الأعاجم العالمين بأمور الخراج»^(٨). وقد أسلم جُلّ الدهاقين في السواد وتعاونوا مع الإدارة في الجباية بصورة وثيقة لفائدة الطرفين. وأكد زياد الاعتماد على الدهاقين، وكان

(٣) أبو بكر محمد بن يحيى عبد الله بن العباس الصولي، أدب الكتاب، تصحيح وتعليق محمد بهجة الأثري، ج ٣ (بيروت: دار الباز للطباعة والنشر، [د.ت.ل.])، ص ٢١٩.

(٤) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٨، وأبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، الوزراء والكتاب، غني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٢٤.

(٥) الصولي، المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢١٩-٢٢٠؛ الجهشياري، المصدر نفسه، ص ١١، وأبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خردادبة، كتاب المسالك والممالك، باعتناء ميخائيل جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (لندن: مطبعة بريل، ١٣٠٦ هـ/ [١٨٨٨ م.])، ص ١٢٨.

(٨) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٧٩.

يقول: «أحسنوا إلى الدهاقين فإنكم لن تزالوا سماناً ما سمنوا»^(٩). وكان لاستعمال الدهاقين سبب آخر غير الخبرة، هو التخوف من كسر العرب للخراج إذا استعملوا في الجباية، لأنهم يرون الوارد حقهم كمقاتلة، وهذه هي نظرهم إلى وارد البلاد التي فتحوها. وقد برّر عبید الله بن زياد استعماله للدهاقين بقوله: «وكننت إذا استعملت الرجل من العرب فكسر الخراج فأقدمت عليه أو غرت صدور عشيرته، أو أغرمته فحملت على عطاء قومه أضرت بهم، وإن تركته تركت مال الله وأنا أعرف مكانه، فوجدت الدهاقين أبصر بالجباية وأوفى بالأمانة وأهون عليّ مطالبة»^(١٠).

ويظهر أنه كان للدهاقين نوع من الإشراف على عمارة الأرض. فلما اتهم الحجاج الدهاقين بممالة ابن الأشعث ونكل بهم، كان لذلك أثر سيئ في الزراعة في السواد «فخربت الأرض»، كما يقول الصولي^(١١)، و«انكسر الخراج»، كما يقول البلاذري^(١٢). ولكن الاعتماد على الدهاقين استمر بعده، وبلغ حده في ولاية خالد القسري، فيذكر المدائني «كان عامة عمال خالد الدهاقين». ولما قتل عربي دهقاناً في فارس، أمر بنفي عشيرته من السواد^(١٣). وكان اعتماده عليهم سبب نقد وتذمر من العرب.

ويبدو أن الدهاقين، خاصة في زمنه، أثروا وتوسعت ملكياتهم أحياناً على حساب الفلاحين الذين وقع عليهم عبء الضرائب، وهذا واضح من قصة إنفاق خالد القسري مبلغاً ضخماً لإطعام مجموعة من القبائل لجأت إلى البصرة في عام الجفاف (حطمة خالد)، فرفض هشام الموافقة على ما أنفق، وعندئذ «تبادر الدهاقين حتى حملوا ٩٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم عنه»، إذ تبرع أحدهم (جوانان بن رأس البغل) بـ ٥٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم، وآخر بـ ١٠,٠٠٠,٠٠٠، وهكذا^(١٤).

ولما أدى الفيضان في أثناء فتنة ابن الأشعث إلى بثوق، أهملها الحجاج نكايه

(٩) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، [١٩٣٦] - ١٩٤٠)، ق ١، ص ٧٩.

(١٠) المصدر نفسه، (خط استانبول)، ق ١، ص ٨٦١ - ٨٦٢، وفي البلاذري عن المدائني قال زياد: لم يغلبني معاوية بالسياسة إلا في رجل من بني تميم استعملته فكسر الخراج ولحق به، انظر: البلاذري، المصدر نفسه (خط)، ق ١، ص ٧٢٦ - ٧٢٧.

(١١) الصولي، أدب الكتاب، ص ٢٢٠.

(١٢) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٢٢١.

(١٣) المصدر نفسه، ق ١، ص ٢٩٣.

(١٤) المصدر نفسه، ق ١، ص ١١ و ٢٨٩.

بالدهاقين وغرقت ضياع، مما يدل على سعة ضياعهم وكثرتها.

وترد الإشارة إلى الأعشار أو ضرائب التجارة زمن زياد، فقد ولي مرزوق بن الأجدع على السلسلة في أبلّة. ويذكر الأعشى عن أبي وائل «كنت مع مسروق بالسلسلة، فمرت به سفاين فيها أصنام من صفر تماثيل الرجال فسألهم عنها، فقالوا: بعث بها معاوية إلى أرض السند والهند تباع له»^(١٥).

ومن المنتظر أن يكون في الأبلّة عشار، وهي ثغر العراق وعلى طريق التجارة مع الشرق الأقصى. ولكن يبدو أن ضرائب التجارة كانت تؤخذ في غير الأبلّة على طريق دجلة، وهذه هي المآصر^(١٦).

وهنا نبين أن أعشار التجارة بدأت في زمن عمر بن الخطاب، وأن أول عشار أرسل إلى العراق هو زياد بن حدير، وأن أول تعليماته كانت أن يأخذ من المسلمين ربع العشر، ومن أهل الذمة نصف العشر، ومن أهل الحرب العشر، وأن نصاب الضريبة هو ٢٠٠ درهم مضروبة أو تبرأ، أو ٢٠ مثقالاً مضروبة أو تبرأ. ومتى نقص ثمن البضاعة عن ذلك لا يؤخذ شيء^(١٧). ويفترض أن لا يعشر إلا «ما اشتري للتجارة»، أما مجرد نقل الحاصل، أو نقل غنم ليست سائمة فلا تعشر^(١٨)، وأن يؤخذ العشر مرة واحدة. هذا بالنسبة إلى المسلم والذمي لا الحربي، أما الحربي فيؤخذ منه كلما مرّ، وعن كل ما معه. ولكن مشاكل العشر تظهر في تقدير القيمة، إذ يقول أبو يوف: «فإن عمر بن الخطاب وضع العشور، فلا بأس بأخذها إذا لم يتعدّ فيها على الناس ويؤخذ بأكثر مما يجب عليهم»^(١٩)، أو في فرض العشور حين لا تجب، أو في تجاهل النسب^(٢٠) واتخاذ مقاييس أخرى.

(١٥) المصدر نفسه، ق ١، ص ٧٤٨ و ٧٨٠.

(١٦) المصدر نفسه، ق ١، ص ٢٩٣.

(١٧) أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د.ت.])، ص ٦٢، ويعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، [د.ت.])، ص ٧٤، وابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٧٦ - ٧٨.

(١٨) يقول أبو يوسف: «وما لم يكن من مال التجارة ومروا به على العاشر فليس يأخذ منه شيء»، انظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٩) يقول أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٧٧ - ٧٨، مخاطباً الرشيد: «أما العشور فرأيت أن توليها قوماً من أهل الصلاح والدين، وتأمرهم أن لا يتعدوا على الناس فيما يعاملونهم فلا يظلمونهم ولا يأخذون منهم أكثر مما يجب».

(٢٠) انظر: ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٢٥ و ٦٤، وأبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ (القاهرة: [د.ن.])، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م، ص ٤١.

مثلاً يذكر البلاذري: «وكان طارق - مولى خالد القسري - يأخذ من كل سفينة ذات شراع أربعة دراهم، ومن كل مصعدة ثمانية دراهم»^(٢١). وعلى كل، فقد كان مجال التلاعب واسعاً.

- ٢ -

وكان اختلاف أوزان الدراهم من المشاكل المبكرة لدفاعي الضرائب، وأدى إلى بعض التلاعب. ومن المفروض أن يكون الدرهم الشرعي أساس الجباية زمن عمر، ولكن المشكل يبدأ زمن زياد. يذكر أبو هلال العسكري عن الصولي عن... سليمان بن وهب بحضور المهدي «كان عمر رضي الله عنه قسّط الخراج ورقاً وعيناً، والدراهم تؤدي فيه عدداً، ففسد الناس فكانوا يؤدون الضريبة ووزن الدراهم فيها أربعة دوانيق ويستبدون بالوفاي ووزنه مثقال. فلما ولي زياد العراق طلب بأداء الوفاي، فشق ذلك على الناس»^(٢٢). وبالإضافة «كان يلزم في حمل المال مؤنة، فألزمها زياد أصحاب الخراج، وزادت في ذلك عمال بني أمية زيادة أجحفت بالناس. فلما ملك عبد الملك قزّر وزن الدرهم على ٢/١ و٥/١ مثقال (وزن سبعة) وترك المثقال على حاله»^(٢٣). وهنا نلاحظ التشديد على الدرهم الوفاي - المثقال - مما أرقق الناس، وبداية للرسوم الإضافية مثل أجور حولة، وإن إصلاح عبد الملك للعملة كان فيه، نظرياً على الأقل، حلّ لمشكلة الدراهم والجباية^(٢٤).

ولكننا نرى من ناحية ثانية حصول أزمة مالية زمن عبد الملك نتيجة عوامل عدة، يمكن أن نذكر منها حصول سنة الازدلاف حوالي ٧٣هـ (الفرق بين التاريخين الهجري والشمسي)، ومنها هجرة الفلاحين من القرى بعد إسلامهم، وهذا أمر مألوف زاد في ما بعد، ذلك أن المسلم الجديد يعفى من الجزية، وله الحرية في الاستمرار على الزرع ودفع الخراج عن أرضه أو التخلي عنها لقريته والنزوح إلى المدينة. كما كان البعض يترك أرضه إلى جهة أخرى تهرباً، فيضّر

(٢١) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ١، ص ٢٩٨.

(٢٢) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٦٣.

(٢٣) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل (المدينة المنورة:

د. ن.، ١٩٦٦)، ص ٢٣٨.

(٢٤) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، إغاثة الأمة بكشف الغمة، قام على نشره محمد مصطفى

زيادة وجمال الدين محمد الشيال (لقاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠)، ص ٥٥-٥٦.

بالخراج^(٢٥)، هذا بالإضافة إلى انتقال أراض خراجية إلى العشر نتيجة شراء العرب المسلمين لها أو بالهبة وغيرها^(٢٦)، إضافة إلى سياسة الإقطاع من أرض الصوافي، مما قلل الوارد. ولا بد أن حالة الاضطراب التي تلت وفاة معاوية حتى انتصار عبد الملك على مصعب بن الزبير في العراق أثرت في الزراعة والإنتاج في العراق، إضافة إلى حرمانها المركز من الوارد. وكان على عبد الملك وولاته إعادة النظر في الأوضاع.

وكان من المنتظر أن تستمر أساليب الجباية المألوفة. وكان الدور الكبير في السواد للحجاج في زمن عبد الملك والوليد. ويتابع أبو هلال العسكري روايته: «ثم ألزم الحجاج وعماله الناس الوظائف وهدايا النوروز والمهرجان، فجرى الرسم به حتى وليّ عمر بن عبد العزيز، فأمر بإسقاط ذلك كله وإجراء الناس على رسم عبد الملك»^(٢٧). إن رسم عبد الملك يقصد به الدرهم الذي حدّد وزنه، وهو وزن سبعة، واتخذه الدرهم الأساسي في الجباية^(٢٨). وأما هدايا النوروز والمهرجان فإنها استمرت في فترة ابن الزبير وبعده^(٢٩). ويهمّ الالتفات إلى دلالة «الوظائف» ويبدو أنها تشير إلى الفروض الإضافية والرسوم التي ظهرت في الفترة الأموية.

ولدينا روايات عن الفروض التي ألغاهما عمر بن عبد العزيز نستطيع أن نتبيّن منها هذه الوظائف. يقول ابن عبد الحكم «وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله كتاباً يقرأ على الناس: أما بعد فاقراً كتابي على أهل الأرض بما وضع الله عنهم على لسان أمير المؤمنين من المظالم والتوابع التي كانت تؤخذ منهم في النوروز والمهرجان، وثمان الصحف، وأجور الفيوج، وجوائز الرسل، وأجور الجهابذة وهم القساطرة - اللفظ المصري - وأرزاق العمال وأنزالهم، وصرف الدنانير التي تؤخذ منهم من فضل ما بين السعيرين، وفي الطعام الذي يؤخذ منهم فضل ما بين الكيلين»^(٣٠).

(٢٥) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ١٤١.

(٢٦) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية،

١٩٠١)، ص ٣٦٨.

(٢٧) انظر: العسكري، الأوائل، ص ٢٣٨، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية

(القاهرة: [د.ن.]، ١٩٠٩)، ص ٨٠-٨١.

(٢٨) يذكر الماوردي: «إن الحجاج ومن بعده أعاد المطالبة بالكسور حتى أسقطها عمر بن عبد العزيز»،

أي طالب بالفرق بين الدرهم الوافي والدراهم المتداولة، انظر: الماوردي، المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٩) الصولي، أدب الكتاب، ص ٢٢١.

(٣٠) أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس

وأصحابه، نسخها وصححها وعلق عليها أحمد عبيد (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧)، ص ١٦٠.

ولدينا رسالة موجّهة من عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن عامل الكوفة^(٣١)، وفي نصوصها اختلاف يسير إذا صرفنا النظر عن أخطاء النسخ، جاء فيها: «أما بعد فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور في الأحكام وسنن سئها عليهم عمال السوء^(٣٢)، وإن قوام الدين وصلاح الرعية العدل والإحسان. وأنا أمرك أن توظف عليهم خراجهم^(٣٣)، ولا تحمل خراباً على عامر ولا عامراً على خراب، وخذ من الخراب ما أطاق وأصلحه حتى يعمر^(٣٤)، ولا تأخذ من العامر إلا وظيفة الخراج في رفق وتسهيل من غير عنف ولا إرهاب لأهل الأرض^(٣٥)، ولا تأخذ في الخراج إلا وزن سبعة ليس فيها آيين^(٣٦)، ولا أجور الصرافين^(٣٧)، ولا هدايا النوروز والمهرجان، ولا دراهم النكاح^(٣٨)، ولا ثمن الصحف، ولا أجور البيوت، ولا أجور الفيوج، ولا خراج على من أسلم من أهل الذمة^(٣٩)، ولا تعجل دوني بقتل ولا قطع».

وجاء في تاريخ الخلفاء: «وأمرت أن تضع عن أهل الأرض ما وضع الله عنهم على لسان أمير المؤمنين من المظالم والتوابع التي كانت تؤخذ من الهدية في النيروز والمهرجان، ورزق سليمان بن عبد الملك، وثمان الصحف، وأجور

(٣١) ترد في: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، طبعة مصورة عن الطبعة الأوروبية (بيروت: مكتبة خياط، [د.ت.ا.]، ج ٢، ص ١٣٦٦ - ١٣٦٧، والبلاذري، أنساب الأشراف، ١٣٨ - ١٣٩، وانظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٤٩؛ ابن سلام، الأموال، ص ٦٤ - ٦٥، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تاريخ الخلفاء، قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج؛ غني بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبيطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ٣٦٢.

(٣٢) في الطبري: سنة خبيثة سنّها... وفي تاريخ الخلفاء: أصابهم سنة خبيثة سنّها عليهم عمال سوء».

(٣٣) أبو عبيد: «إن تطرز عليهم أرضهم». تاريخ الخلفاء: «أمرت أن تطرح عن أرضهم ما لا يلزمها».

(٣٤) أبو يوسف: «وانظر الخراب فإن أطاق شيئاً فخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر». ويضيف: «ولا تأخذ من عامر لا يعتمل شيئاً».

(٣٥) أبو يوسف: وما أجذب من العامر، من الخراج، فخذ في رفق وتسكين لأهل الأرض. ومثله في أبو عبيد، وتاريخ الخلفاء.

(٣٦) أبو يوسف: «تبر». أبو عبيد: «اس» وهو تحريف.

(٣٧) الطبري: «الضرابين». أبو يوسف، وأبو عبيد: «الضرابين ولا إذابة الفضة». تاريخ الخلفاء: «أجور الضرائب».

(٣٨) ليست في أبو يوسف ولا تاريخ الخلفاء.

(٣٩) أبو عبيد وأبو يوسف: «أهل الأرض».

الفيوج، وجوايز الرسل، وأجور الجهابذة، وأرزاق العمال وأنزالهم، وثمان صحاف الذهب والفضة، وصرف الورق السود، وفضل ما بين الوزنين، وصرف الدنانير التي كانت تؤخذ منهم، كما ذكر لي الدينار بسبعة دراهم وخمسة عشر درهماً مما نعشره والذي كان يؤخذ منهم من العشر في البيادر، وما قد ديس وحازه السوق، وما كان من أشباه ذلك من أبواب السوء الذي أذن الله لي فيه من دفع غلتهم إليهم والتخلية بينهم وبين منفعتها، وكل باب من ذلك غامض أو ظاهر بلغني علمه..»^(٤٠).

وهنا نلاحظ أن نصّ تاريخ الخلفاء جمع بين رسالة عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن، كما جاءت في المصادر الأخرى، ونصّ المنشور العام الذي أرسله عمر إلى العمال، والذي لا بد أن نسخة أرسلت منه إلى عبد الحميد. كما يتبيّن من مقارنة نصّ تاريخ الخلفاء برسالة عمر ومنشوره التمييز بين ما هو من صميم مشكلة الخراج والإضافات، أو ما يسميه المنشور «المظالم والتوابع» التي تعتمد إلى حدّ كبير على سلوك العمال والجباة وتحاييلهم على دافعي الضرائب بالإضافات التي ربما كان جزء من واردها، إن لم يكن كله، من نصيبهم. ففي أمر الخراج يؤكد الكتاب العدل، بأن يميز بين الأرض العامرة والغامر والخراب في الخراج المفروض، وأن لا تعامل بالمقياس نفسه. ففي البلاذري والطبري وتاريخ الخلفاء وأبي عبيد: يؤخذ من الخراب ما يحتمل مع التوصية بإصلاحه حتى يعمر، ويؤخذ من العامر وظيفة الخراج برفق دون أن يكلف الزراع ما يرهقهم. أما نصّ أبي يوسف فيطلب التمييز بين العامر والخراب، ولكنه يقصر تعليماته على الصنف الثاني، أو ما يدخل تحت الخراب. وهنا يميز بين الغامر وغيره، فالغامر الذي لا يُعتمل لا يؤخذ منه شيء، وأما الخراب فإن أطاق شيئاً، يؤخذ منه في ضوء ذلك، أي أنه يمكن زرعه ويحتمل بعض الضريبة، ولذا يوصي بإصلاحه حتى يعمر. وهناك ما أجذب من العامر، وهنا يوصي بأخذ الخراج في رفق وتسكين لأهل الأرض، وقد يكون الجذب نتيجة قلة الماء أو بعض الملوحة، بينما الخراب كما يبدو ناشئ عن ظروف عامة. وهذا يعني أن عمر بن عبد العزيز كان يريد إعفاء الغامر الذي لا يزرع، وليس الذي يترك مؤقتاً لسبب أو آخر، ولا بد من أن بعض الأراضي أهمل كلياً نتيجة الثورات والأحداث^(٤١). ويلاحظ عمر

(٤٠) مؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تاريخ الخلفاء، ص ٣٦٢.

(٤١) أبو يوسف يتحدث عن عامر معطل، وعامر معتمل، وعن ضعف الفلاحين عن أداء خراج المعطل كالمعتمل، لأن المعتمل كان زمن عمر بن الخطاب هو الغالب والمعطل قليل، بينما العكس هو القائم =

مسألة النقد في الخراج، لاختلاف أوزان الدراهم المتداولة، ولتعرضها للقص والمسح، فإذا أخذت الضريبة بالوافي، كما فعل زياد وغيره من بعده، ففي ذلك إرهاب كبير، ولذا التشديد على أخذ الخراج أو القسم النقدي منه بالدرهم وزن سبعة (الدرهم الشرعي)، وحذف الملحقات، وهي:

أ - الآيين، واللفظ فارسي يشير إلى أصول إدارية ساسانية، ويعرفه البوزجاني بقوله: «والآيين ما يلزم الماسح بحق مساحته»^(٤٢)، أي أنها رسوم المساحين الذين يمسحون أرض الخراج^(٤٣). ويبدو أن الرسم كان ٢ - ٤ دوانيق للجريب زمن البوزجاني (ت ٣٨٨هـ).

ب - أجور الضرابين أو الصرافين. ويبدو الثاني هو الأدق، لأن أجور الضرب لا تؤخذ إلا من يورد التبر (فضة أو ذهب) إلى دار الضرب. أما أجور الصرافين فهي إشارة إلى أجور المختصين بالنقد من صرافين أو جهابذة الذين يميزون النقود، وربما البضائع، ويرافقون الجبابة، ويسمّيها البوزجاني الرواج أو حق الجهبذة، وهو في القرن الرابع ١ بالمتة^(٤٤).

- ٣ -

وهناك احتمال، وهو أخذ الدراهم المضروبة قبل التعريب، وهذه يفترض أن يعاد صكّها في دار الضرب بعد إذابتها، وهي حالة مؤقتة عندئذ. وهذا الاحتمال يجعل عبارة أبي يوسف «وزن سبعة ليس فيها تبر ولا أجور الضرابين ولا إذابة الفضة»^(٤٥) ذات معنى، وأجور الضراب هي عادة ١ بالمتة أيضاً، والسؤال هو: هل استمرت هذه حتى أيام عمر بن عبد العزيز، أي بعد حوالي ٢٠ سنة من بدء تعريب النقد؟ هذا محتمل.

= الآن. والأهم من ذلك أنه يشير إلى ما تعطل «منذ مئة سنة وأكثر وأقل فليس يمكن عمارته ولا استخراجها في القريب، ولمن يعمر ذلك حاجة إلى مونة ونفقة لا تمكنه». وهذا يعني أن كثيراً من العامر معطل في فترتنا، وزمن عمر الثاني يسبق زمن الرشيد بحوالي ٧٠ سنة فقط.

(٤٢) أبو الوفاء محمد بن محمد البوزجاني، حساب اليد: تحقيق لكتاب المنازل السبع، مع مقدمة ودراسة بالمقارنة بكتاب الكافي في الحساب لأبي بكر الكرخي الحاسب بقلم أحمد سليم سعيدان، تاريخ علم الحساب العربي، ١ (عمّان: جمعية عمال المطابع التعاونية، [١٩٧١])، ج ١، ص ٢٧٩.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٢ - ٢٩٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٤٥) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٤٩، وابن سلام، الأموال، ص ٦٥.

أما الرسوم الإضافية، أو «المظالم والتوابع»، فهي:

أ - هدايا التوروز والمهرجان، وقد بلغت نسبة عالية (لعلها أربعة أمثال ما كانت عليه زمن معاوية).

ب - ثمن الصحف، وهي عن أوراق البردي التي تعطى براءة بالدفع.

ج - أجور الفيوج، أو الرسل الذين يكلفون بمهمات نقل الرسائل في شؤون الضرائب.

د - أجور البيوت، وهي على ما يبدو أجور المخازن المحلية التي توضع فيها المواد العينية قبل نقلها إلى المركز.

هـ - أجور الجهابذة، أو القساطرة.

و - ويضيف نص تأريخ الخلفاء صرف الورق السود، وصرف الدنانير، ويسميه منشور عمر بن عبد العزيز «صرف الدنانير التي تؤخذ منهم من فضل ما بين السعيرين». ويبدو أن هذا هو ما يشير إليه أبو يوسف زمن الرشيد «ولا يؤخذ منهم ما قد يسمونه رواجاً لدرهم يؤدونها في الخراج، فإنه بلغني أن الرجل منهم يأتي بالدرهم ليؤديها في خراجه يقطع منها طائفة ويقال هذا رواجها وصرفها».

ز - ويذكر المنشور «الطعام الذي يؤخذ منهم فضل ما بين الكيلين».

ويذكر أبو يوسف أن الطعام يكال بعد الدياس. ثم يترك الشهر والشهرين في البيادر ويكال عليهم ثانية، فإن نقص عن الكيل الأول قال: «أوفوني»، وبهذا يزيد الضريبة^(٤٦). وهذا يشار إليه في تأريخ الخلفاء: ب: «فضل ما بين الوزنين».

ح - وفي المنشور ذكر لـ «أرزاق العمال وأنزالهم». وفي ما أورده أبو يوسف عن عصره توضيح شاف إذ يقول: «ثم لا يزال الوالي ومن معه قد نزل بقرية يأخذ أهلها من نزله بما لا يقدرّون عليه ولا يجب عليهم حتى يكلفوا ذلك فيجحف بهم»^(٤٧).

ولا بد من أن نبين أن هذه الرسوم استمرت حتى العصر العباسي، كما نرى مما أورده أبو يوسف. ويبدو أن جلّ الرسوم الإضافية تتصل بالعرف المحلي، وهي لا يشار إليها، ولم ترد إلا في معرض إصلاحات عمر بن عبد العزيز،

(٤٦) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

وهو في رسالته إلى أمير الكوفة يعتبرها ستة، هي ستة عمال السوء.

ولكن النقد المهم والشكوى في هذه الفترة يتجهان إلى موقف الحجاج من المسلمين الجدد، ونظرته إلى الجزية والخراج.

نلاحظ هنا أن الحجاج كان معنياً بالأزمة المالية ويريد زيادة الوارد. ويتبين هذا من مشروعاته التعميرية في السواد، من ذلك إحياء ضياع كان عبد الله ابن دراج استخرجها لمعاوية من موات وأرض تغمرها المياه وحازها لعبد الملك^(٤٨). وحاول أن يدفع أهل الخراج إلى القيام ببعض أعمال إعمار الأرض «وأن يضع مثل ذلك مما عليهم من خراجهم فأبوا»، فتولى بعد ذلك. وحفر بعض القنوات مثل الزابي والنيل، وأحيا ما عليها من الأرضين «وكان يرفع إلى عبد الملك من ذلك مالا كثيراً»^(٤٩). وكان لحسان النبطي دوره في الإعمار. «ثم كان حسان النبطي مولى بني ضبة. فاستخرج للحجاج أيام الوليد ولهشام بن عبد الملك أرضين من أراضي البطيحة». كما إن الحجاج «منع ذبح البقر لتكثر الحرائة والزرع»^(٥٠)، وحاول مساعدة الفلاحين والزراع وأسلفهم مليوني درهم لتنشيط الزراعة، ويذكر ابن رسته أنه حصل له ١٦ مليون درهم^(٥١). كما إنه جلب الجواميس مع الزط من السند إلى أسافل كسكر، فزاد الثروة الحيوانية والأيدي العاملة^(٥٢).

وفي ضوء ذلك، نفهم موقف الحجاج من الهجرة من القرى إلى المدن. ويبدو أن تركيز الحجاج كان على منطقة البصرة التي تحتاج بصورة خاصة إلى الأيدي العاملة، لأنها إحياء موات، ولأنها كانت تستورد الأيدي العاملة. وروى البلاذري: «أبو بكر الهذلي قال: رسم الحجاج العلوج وأخرجهم من البصرة وألحقهم ببلادهم»^(٥٣)، وترد رواية أشمل في الطبري والبلاذري مسببة، وهي: «حدثنا عمر بن شبة. قال: كتب عمال الحجاج إليه أن الخراج انكسر، وأن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار. فكتب إلى البصرة وغيرها: «إن من كان

(٤٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٠.

(٤٩) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ١٢٢٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ق ٢، ص ١٢٢١، وأحمد بن عمر بن رسته، الأعلام النفيسة، تحقيق دي خويه

(لندن: بريل، ١٨٩٢)، ص ٨٥.

(٥١) ابن رسته، المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٥٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٧٥ و١٦٧ - ١٦٨.

(٥٣) المصدر نفسه (خط)، ق ٢، ص ١٢٥٨.

له أصل في قرية فليخرج إليها». يضيف ابن الأثير: «لتؤخذ منهم الجزية»، فخرج الناس فعسكروا وجعلوا يبكون وينادون: يا محمداه، وجعلوا لا يدرون أين يذهبون، وجعل أهل البصرة يخرجون إليهم متقنعين ببيكون معهم. وقدم ابن الأشعث على بقية ذلك، فنفروا مع ابن الأشعث^(٥٤).

وهكذا يتبين حرص الحجاج على عدم تدهور الخراج وارتباط ذلك بحالة الزرع وأثر الهجرة فيها.

ويتضمن تدبير الحجاج في إرجاع الموالي إلى قراهم إعادة فرض الجزية، كما فهم ابن الأثير^(٥٥)، وهذا واضح في روايات أخرى. فابن عبد الحكم يذكر أن أول من فرض الجزية على المسلمين هو الحجاج^(٥٦). ويجعل الطبري سبب مقتل يزيد بن أبي مسلم عامل أفريقيا سنة ١٠٢هـ ليزيد الثاني، أنه «عزم أن يسير بهم بسيرة الحجاج بن يوسف في أهل الإسلام الذين سكنوا الأمصار مما كان أصله من السواد من أهل الذمة، فأسلم بالعراق، ممن ردهم إلى قراهم ورساتيقهم ووضع الجزية على رقابهم على نحو ما كانت تؤخذ منهم وهم على كفرهم»^(٥٧). والجهشياري يقول: «وكان سبب قتل يزيد بن أبي مسلم أنه أجمع أن يصنع بأهل أفريقيا ما صنع الحجاج بأهل العراق من رده من من الله عليه بالإسلام إلى بلده ورسناقه وأخذهم بالخراج فقتلوه»^(٥٨).

ويبدو موقف الحجاج جزءاً من خطة، لأن الجزية فرضت على المسلمين

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١-٢٢ و١٢٣٢، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١١٢٢ و١٤٣٥، وعز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ، ج ١٢ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٥١-١٨٧١)، ج ٤، ص ٤٦٤.

(٥٥) ويعزو ابن الأثير سرعة إجابة أهل البصرة إلى تأييد ابن الأشعث، «إن عمال الحجاج كتبوا إليه: إن الخراج قد انكسر وإن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار، فكتب إلى البصرة وغيرها: إن من كان له أصل من قرية فليخرج إليها. فأخرج الناس لتؤخذ منهم الجزية، فجعلوا يبكون وينادون: يا محمداه يا محمداه ولا يدرون أين يذهبون، وجعل قراء البصرة يبكون لما يرون، فلما قدم ابن الأشعث عقيب ذلك بايعوه على حرب الحجاج وخلع عبد الملك». واضح أن ابن الأثير أخذ برواية الطبري، فإما أن يكون الاختلاف نتيجة النسخ أو نتيجة فهم ابن الأثير للرواية.

(٥٦) يقول ابن عبد الحكم: «وأول من أخذ الجزية ممن أسلم من أهل الذمة، كما حدثنا عبد الملك ابن مسلمة، عن ابن هبة عن رزين بن عبد الله المرادي، الحجاج بن يوسف»، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق شارلز كلتر توري، سلسلة الدراسات الشرقية؛ جامعة يال ٣ (لندن: مطبعة بريل، [١٩٢٢])، ص ١٥٦.

(٥٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٣٥.

(٥٨) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٥٧.

الجدد في خراسان^(٥٩)، كما أن عبد الملك حاول فرضها زمن أخيه عبد العزيز في مصر، فلم يرض ثم فرضت بعد وفاته^(٦٠).

وهذا الاتجاه يشعر بمحاولة لإيقاف نقص الجزية نتيجة انتشار الإسلام^(٦١)، وبإلغاء حرية انتقال المسلمين الجدد من القرى إلى المدن، وما يؤدي إليه ذلك من تدهور في الزراعة، وبالتالي نقص في الخراج، إضافة إلى المشاكل الأمنية الناجمة عن كثرة هؤلاء النازحين إلى المدن.

ويظهر أن الحجاج التفت إلى مشكلة تقلص الخراج نتيجة انتقال الأرض الخراجية إلى العرب المسلمين وتحولها إلى عشيرة^(٦٢). فقد قام برد أراض عشيرة على الفرات في سواد الكوفة إلى الخراج، وهي أرض تعود إلى مسلمين وعرب كانت خراجية فصارت عشيرة. يقول البلاذري: «قالوا: وبالفرات أرضون أسلم أهلها عليها حين دخلها المسلمون، وأرضون خرجت من أيدي أهلها إلى قوم مسلمين بهبات وغير ذلك من أسباب الملك، فصيرت عشيرة وكانت خراجية فردها الحجاج إلى الخراج»^(٦٣). هذا وسواد الكوفة من أخصب البقاع، وربما كان بعض هذه الأراضي مُنَح من الصوافي. ويبدو أن الحجاج أعاد بعض أراضي الصوافي المقطعة إلى الخراج^(٦٤)، ويقول البلاذري: «إن عمر بن الخطاب أصفى عَشْرَ أرضين من السواد... ولم يزل ذلك ثابتاً حتى أحرق الديوان أيام الحجاج بن يوسف فأخذ كل قوم ما يليهم»^(٦٥). ونحن نعرف أن بعضها أقطع ابتداءً أيام عمر، ثم زمن عثمان ومعاوية وبعدهم^(٦٦). ورواية البلاذري تتجاهل هذا،

(٥٩) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٦٢.

(٦٠) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ١٥٦، يقول: «ثم كتب عبد الملك بن مروان إلى عبد العزيز بن مروان أن يضع الجزية على من أسلم من أهل الذمة، فكلّمه ابن حجابة في ذلك، فقال: أعينك بالله أيها الأمير أن تكون أول من سن ذلك بمصر، فوالله إن أهل الذمة يتحملون جزية من ترهب منهم، فكيف تضعها على من أسلم منهم، فتركهم عند ذلك».

(٦١) هل كان ذلك لادعاء البعض بأن الدافع هو الهرب من الجزية؟ جاء في رسالة من عدي بن أرطاة إلى عمر بن عبد العزيز: «إن قوماً من أهل الذمة تعوّدوا بالإسلام مخالفة الجزية»، البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٣٧.

(٦٢) وينسب إليه القول: «ما أبغض إليّ أن تكثر العرب في أرض الخراج»، انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٩٩٥.

(٦٣) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦٨.

(٦٤) انظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٢.

(٦٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٦٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٣، والصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٩.

وتشعر بمشكلة بين الكوفيين والحجاج. ويؤكد هذا ما جاء في الماوردي «من أسباب شيوع الأملاك بين المسلمين أن عثمان أقطع هو وخلفاؤه بعض الأرضين مما لم يتعين مالكوه على أن يدفعوا لبيت المال شيئاً مقابل الإيجار والضمان. . فلما حدثت فتنة ابن الأشعث سنة ٨٢هـ أحرق الديوان وضاعت الحسابات، فأخذ كل قوم ما يليهم»^(٦٧).

- ٤ -

والماوردي في إشارته إلى الإقطاع يجعله بالإيجار أو الضمان لا من نوع الهبة، وهو المعروف آنذ، ويشعر بأن الإقطاعات لم تكن عشرية قبل ثورة ابن الأشعث، بل يراها ملك بيت المال ومعطاة بالإيجار أو المزارعة، ولعله يصف واقعها زمن الحجاج، ومن المنتظر أن تؤدي هذه النظرة إلى مقاومة العرب لاتجاه الحجاج. وقد يكون هذا حُطّه في المحافظة على الأرض الخراجية، ذلك أن بني تميم في خراسان انتقدوا خط أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد الأموي (٧٣ - ٧٤هـ) أمير خراسان بأنه «سلط علينا الدهاقين في الجباية»^(٦٨)، مما يشير إلى فرض الخراج على أراض بيد العرب، كما صار في بعض السواد، وخاصة أن الإشارة تأتي بعد أخذ أمية الناس بالخراج وتشدده فيه.

وكان أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد عامل خراسان، وكان تعيينه من قبل عبد الملك مباشرة ولا صلة له بالحجاج، وإن عاصره في بداية إمارته^(٦٩). ونص الطبري هو «وأخذ أمية الناس بالخراج، واشتد عليهم فيه، فجلس بكير بن وشاح السعدي يوماً في المسجد وعنده ناس من تميم، فذكروا شدة أمية على الناس، فذموه وقالوا: سلط علينا الدهاقين في الجباية».

إن الاعتبار المالية حفزت الحجاج على تدابيرته المالية، والتي هدفت إلى حفظ موارد الدولة من التدهور الشديد. وكان موقفه من الموالي يسبق ثورة ابن الأشعث بقليل.

ويمكن الإشارة إلى أساليب الجباية التي يظهر فيها أثر الإرث الإداري

(٦٧) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٨٣.

(٦٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ١٠٢٩.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٣٣.

الساساني البيزنطي. فمن ذلك أعمال السخرة^(٧٠). كما إن اللجوء إلى أساليب العذاب كان معروفاً. كتب عدي بن أرطاة إلى عمر بن عبد العزيز «أما بعد فإن أناساً قبلنا لا يؤدون ما عليهم من خراج حتى يمستهم العذاب»^(٧١). وتوجد إشارات إلى إيقاف الجباة الناس في الشمس وصب الزيت على رؤوسهم لإجبارهم على دفع الجزية منذ أيام الراشدين^(٧٢)، أو دفع الزرع إلى بيع دوابهم أو كسوتهم لتسديد ما عليهم، وكان الخلفاء ينكرون ذلك ويمنعونه^(٧٣)، مما يؤكد أنه استمرار لأساليب سابقة مألوفة. ولما قلّد سليمان يزيد بن المهلب العراق - الحرب والصلاة والخراج، كره يزيد تقلد الخراج «وخاف إن عسف أهله بالمطالبة أن يذموه، وإن قصر في العسف أن ينقص ما يستخرجه عما استخرجه الحجاج» فاستعفى الخراج، وأشار بصالح بن عبد الرحمن^(٧٤).

وحاول بعض الأمراء مقاومة ذلك. فحين سأل معاوية زياداً عن سبب كون «جلّ عمالك من بني الحارث بن كعب»، أجاب زياد «وجدت فيهم خلتين لو كانتا في الزنج لوليتهم معها: الكفاية والأمانة»^(٧٥). ولعل تعيين «عمال المَعْدرة» الذين يجري اختيارهم برضا أهل المنطقة كان سبيلاً لإبطال هذه الأساليب. يقول البلاذري: «قال زياد لعماله: استعملوا عمال المَعْدرة ومن يزن بصلاح وإياكم ومن يُخترس منه»^(٧٦).

كما كان الولاة أحياناً يحدّون من اندفاع العمال. فمثلاً كانت جباية الخراج في ثلاثة أقساط - والخراج على المساحة يجبي على السنة الهلالية - فلما عرف زياد

(٧٠) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٦٦، وابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، ص ٩٩.

(٧١) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٦٨.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٧٣) يقول يحيى بن آدم عن «عبد الملك بن عمير قال: أخبرني رجل من ثقيف قال: استعملني علي ابن أبي طالب على بزج سابور، فقال: لا تضرب رجلاً سوطاً في جباية درهم ولا تبعن لهم رزقاً ولا كسوة شتاء ولا صيف، ولا دابة يعتملون عليها، ولا تقيمن رجلاً قائماً في طلب درهم. قال: قلت: يا أمير المؤمنين، إذا أرجع كما ذهبت من عندك، قال: وإن رجعت ويحك، إنا أمرنا أن نأخذ منهم العفو، يعني الفضل» انظر: ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٣٠-٣١. ويذكر أبو عبيد «استعمل علي ابن أبي طالب رجلاً على عكبري، فقال له على رؤوس الناس: لا تدعن لهم درهماً من الخراج، ثم قال له: لا تبعن لهم في خراج حماراً ولا بقرة ولا كسوة شتاء ولا صيف، وارق بهم»، انظر: ابن سلام، الأموال، ص ٦٢.

(٧٤) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٤٩.

(٧٥) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ١، ص ٧٦٢.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٧٨١.

أن عاملاً له «جبي... له خراج السنة في ثلثي السنة»، قال «لو أردنا هذا لقدرنا عليه، فاردد عليهم ثلث ما جيت»^(٧٧).

ولكن جهود الحجاج في الإعمار وتنشيط الزراعة أصيبت بنكسة قوية بثورة ابن الأشعث، فيما أورثته من ضرر لنظام الري، إضافة إلى الصوافي، ونتيجة ذلك غمرت المياه الكثير من الأراضي الزراعية، بما في ذلك الضياع الأموية^(٧٨). كما إن الحجاج اتهم الدهاقين بممالة ابن الأشعث، فاضطهدهم ونكل بهم^(٧٩)، وأهمل سدّ بعض البثوق القريبة من أراضيهم، وكل ذلك أثر في الخراج بصورة ملموسة. وقد يكون في الروايات بعض المبالغة، ولكن الضرر على الزراعة لا ينكر. يقول البلاذري: «وقد كان بنو أمية استخرجت بعض أراضيها، فلما كان زمن الحجاج غرق ذلك، لأن بثوقاً انفجرت، فلم يعان الحجاج سدها مضارة للدهاقين لأنه كان اتهمهم بممالة ابن الأشعث حين خرج عليه»^(٨٠). ويذكر في الأنساب، أن المدائني قال: كان الدهاقين عيوناً لابن الأشعث، فلما انهزم وظفر الحجاج، أضرب بأهل السواد حتى انكسر الخراج»^(٨١). وأما الصولي، فبعد أن يذكر أن الخراج زمن الحجاج صار إلى ٤٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم، يقول: «فلما قتل ابن الأشعث قال الحجاج: الآن فرغت لأهل السواد، فعمد إلى رؤسائهم وأهل بيوتاتهم من الدهاقين فقتلهم صبراً، وجعل كلما قتل من الدهاقين رجلاً أخذ ماله، وأضرب بمن بقي إضراراً شديداً فخربت الأرض، فمات الحجاج والخراج ٢٥,٠٠٠,٠٠٠ درهم»^(٨٢). ويكرر اليعقوبي الرقم نفسه، والمبالغة واضحة في الرقمين، إذ إن عامل الفلوجتين (عبيد الله بن المحارب) جبي خراجها وهو ١٨,٠٠٠,٠٠٠ درهم^(٨٣).

(٧٧) انظر: المصدر نفسه، ق ١، ص ٧٩، والماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤٩.

(٧٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٣.

(٧٩) أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٨٠) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

(٨١) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٢٢١.

(٨٢) الصولي، أدب الكتاب، ص ٢٢٠.

(٨٣) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٤١، هذا بينما يقول ابن رسته: «وجباؤه الحجاج (السواد) ١٨,٠٠٠,٠٠٠ درهم ليس فيها ١٠٠,٠٠٠,٠٠٠، وذلك لظلمه وعسفه»، ص ١٧٥، أما الواقدي فيجعله ٤٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم، فتوح البلدان، ص ٢٧١. ويكرر الصولي الرقم، ص ٢٢٠، ويذكر رواية أخرى ٨٠,٠٠٠,٠٠٠، ص ٢٢١. بينما الماوردي يقول: وجباؤه الحجاج مئة ألف ألف وثمانية عشر ألف ألف بغشمه وخراجه.

وأخيراً يورد الماوردي رواية، لعلها قصد بها بيان قسوة الحجاج (أو ظلمه)، ولكنها تشعر أن الخراج لم يكن مرهقاً، فيقول: «حكى أن الحجاج كتب إلى عبد الملك بن مروان يستأذنه في أخذ الفضل من أموال السواد، فمنعه من ذلك وكتب إليه: لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، وأبق لهم لحوماً يعقدون بها شحوماً»^(٨٤).

وعما مرّ نستخلص أن الحجاج أراد مواجهة الأزمة المالية بـ:

أ - إيقاف نقص وارد الجزية بفرضها على المسلمين الجدد.

ب - المحافظة على أرض الخراج بإبقائها خراجية، وكذا المحافظة على أرض الصوافي باعتبار ما أقطع منها كان بالإيجار أو المزارعة لا التملك.

ج - يحتمل أنه زاد من الإشراف على عمل الدهاقين لإيقاف تلاعبهم لمنفعتهم، مما جعلهم يميلون إلى خط المعارضة وبالتالي تعرضوا لاضطهاده.

د - أعمال التعمير وتشجيع الزراعة، ومقاومة حركة الهجرة من الريف بأساليب فيها قسوة وخروج عن المألوف من حرية الهجرة للموالي.

وبهذه المناسبة لا نجد صلة سببية بين تدابير الحجاج في فرض الجزية على بعض الموالي الجدد وثورة ابن الأشعث. فنصوص الطبري والبلاذري تظهر تجمع موالي البصرة ممن متهم القرار خارج البصرة وهم في حيرة، وأن ابن الأشعث قدم على «بقية ذلك»، أي بعد قيام الثورة وتقدمه نحو العراق، وأنهم نفروا معه آنئذ^(٨٥). كما نفهم أن أهل البصرة والكوفة اجتمعوا في دير الجماجم مع أهل الثغور والمسالح والقراء من المضربين «وهم إذ ذاك ١٠٠,٠٠٠ مقاتل ممن يأخذ العطاء ومعهم مثلهم من مواليهم»^(٨٦)، والموالي مرتبطون في القتال مع من كان ولاؤهم له. كما إن بيعة ابن الأشعث لم تشر إلى المستضعفين، كما في بيعة المختار^(٨٧)، بل كانت «على كتاب الله وستة نبيه وخلع أمة الضلالة وجهاد المحلّين»^(٨٨).

(٨٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤٩.

(٨٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١١٢٢، والبلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٢٣٢.

(٨٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٧٢.

(٨٧) كانت بيعة المختار «على كتاب الله وستة نبيه والطلب بدماء أهل البيت، وجهاد المحلّين، والدفع عن الضعفاء، وقتال من قاتلنا وسلم من سلمنا»، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٣٣.

(٨٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٥٨.

وجاء عمر بن عبد العزيز، ولم يكن راضياً عن السياسة المالية القائمة^(٨٩)، ولاحظ أزمة الوضع والتيارات المعارضة والتطورات العامة، وكان يهيمه حفظ وحدة الأمة وإزالة شكوى الموالي. لقد أراد عمر بن عبد العزيز وضع خطة تناسب الأوضاع الجديدة وتتمشى مع المفاهيم الإسلامية.

وضع عمر المبادئ الإسلامية قبل الجباية، كان ما يعنيه هو مراعاة المفاهيم الإسلامية ونشر الإسلام قبل أي اعتبار^(٩٠). بدأ بالجزية، فقرر رفعها عن كل من يدخل الإسلام، «ووضع الجزية عن كل مسلم»، وأكد أنها ما يميز المسلم من غيره^(٩١). ولما كتب إليه عدي بن أرطاة «أن قوماً من أهل الذمة تعوذوا بالإسلام مخافة الجزية، فليكتب أمير المؤمنين إليّ فيهم برأيه»، أجابه: «إن الله بعث نبيه (ﷺ) داعياً ولم يبعثه جابياً، فمن دخل في المسلمين فله ما لهم وعليه ما عليهم. فانظر من كان من أهل الذمة فأظهر الإسلام واختتن، وقرأ سورة من القرآن، فأسقط الجزية عنه إن شاء الله»^(٩٢). وأكد حق من يُسلم في الهجرة ومسؤوليته بالنسبة إلى أرض الخراج، وذلك في منشور بعثه إلى العمال يبيّن أن أهل الذمة يعاملون عند إسلامهم وهجرتهم إلى الأمصار معاملة العرب - المسلمين. جاء في المنشور «فمن أسلم من نصراني أو يهودي أو مجوسي من أهل الجزية

(٨٩) انظر: الجهشيري، الوزراء والكتاب، ص ٥١ - ٥٢.

(٩٠) ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إدورد سخو (لیدن: بريل، ١٩٠٤ - ١٩٤٠)، ج ٥، ص ٢٨٣، وانظر: Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, «The Fiscal Rescript of Umar II,» *Arabica*, vol. 11 (1955), pp. 2 ff,

وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (القدس: مطبعة الجامعة العربية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ق ٢، ص ١٣٧، وأبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، نسخها وصححها وعلق عليها أحمد عبيد (مصر: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧)، ص ٩٤.

(٩١) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٠؛ أبو عبيد القاسم الحروري بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد اللقي، ج ٤ (القاهرة: [د.ن.], ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤ م)، ص ١٢٠. ويذكر أبو يوسف عن شيخ من أهل الكوفة، قال: جاء كتاب من عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن: كتب إليّ تسألني عن أناس من أهل الخيرة يُسلمون من اليهود والنصارى والمجوس وعليهم جزية عظيمة، وتستأذني في أخذ الجزية منهم، فإن الله جلّ ثناؤه بعث محمداً (ﷺ) داعياً إلى الإسلام ولم يبعثه جابياً، فمن أسلم من أهل تلك الملل، فعليه في ماله الصدقة ولا جزية عليه»، يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، [د.ت.]), يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، [د.ت.]), ص ٧٥.

(٩٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٣٧.

اليوم، فخالط عمل المسلمين في دارهم وفارق داره التي كان بها، فإن له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وعليهم أن يخالطوه ويواسوه، غير أن أرضه وداره إنما هي في فيء الله على المسلمين عامة»^(٩٣).

ولم يلتفت إلى التحذير من أثر ذلك في موارد بيت المال^(٩٤). كما إن رسائل عماله تعطي فكرة عن نظرة الأجهزة المالية إلى الموضوع.

وبين عمر بجلاء الفرق في المسؤولية بين الجزية والخراج - ضريبة الأرض. قال: «إنما الجزية على الرؤوس وليس على الأرض جزية»^(٩٥)، أي أن مفهوم آية الجزية لا يتعدى الرؤوس.

ورأى عمر أن الأرض الخراجية فيء للمسلمين، وأن الإسلام لا يعفي من أسلم من دفع الخراج. وكتب «من أسلم من أهل الأرض فله ما أسلم عليه من أهل ومال، وأما داره وأرضه فإنها كائنة في فيء الله على المسلمين»^(٩٦).

ويظهر أن بعض الزراع المسلمين في السواد طلبوا الإعفاء من الخراج، فكتب إليه عبد الحميد بن عبد الرحمن عامل الكوفة بذلك، فأكد له هذا المبدأ. كتب عبد الحميد «أن ثناء أهل السواد سألو أن توضع عليهم الصدقة ويرفع عنهم الخراج. فكتب إليه عمر: أنا لا أعلم شيئاً أثبت لمادة الإسلام من هذه الأرض التي جعلها الله لهم فيئاً، فمن كان له في الأرض أهل ومسكن، فأجر على كل جدول منها ما يجري على أرض الخراج (في يحيى بن آدم: ما كان يجري قبل ذلك)، ومن لم يكن له بها أهل ولا مسكن فارددها إلى النيك - النبط - من أهلها». ويضيف أبو عبيد موضحاً: «قال قال حصين: أصل هذا أنه من كانت في يده أرض فرضي أن يؤدي عنها الخراج، وإلا فليردها إلى من يؤدي عنها الخراج من أهلها»^(٩٧).

يتضح أن عمر بن عبد العزيز جعل الخراج على الأرض دائماً، يدفعه

(٩٣) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٩٤) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٢٨٣.

(٩٥) ابن سلم، الأموال، ص ١٢٠.

(٩٦) أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه ووضع فهرسه أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د.ت.ل.])، ص ٥٨، وابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، ص ٩٤.

(٩٧) انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ١٣٦، وابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٥٨ - ٥٩.

المسلم، وله أن يستمر في زرع الأرض ودفع الخراج، وإلا فله الحرية في الانتقال عنها وتركها لمن يزرعها - من أهل قريته أو للدولة - . وجاء منشوره يؤكد هذا «ونرى أن ترد المزراع لما جعلت له، فإنما جعلت لأرزاق المسلمين عامة، فإن أمر العامة هو أفضل للنفع وأعظم للبركة»^(٩٨).

وقد لاحظ عمر تحول الكثير من أراضي الصوافي «وهي أصلاً خراجية» بالإقطاع إلى أراضٍ عشرية، في زمن عثمان ومعاوية وعبد الملك والوليد وسليمان، فلم يردّها صافية كما كانت، ولم يجعلها خراجاً، بل تركها لأهلها تؤدي العشر. ثم لاحظ أن الكثير من أرض الخراج تحوّل بالشراء بإذن الولاة إلى أراضٍ عشرية، فلم يتعرض لها، لما وقع فيها من موارث وقضاء ديون وحقوق - مهوور مثلاً^(٩٩). كما إنه وجد أن ولاية الأمر قبله لم ينهوا عن شري الأرض من أهل الذمة^(١٠٠).

وعمر بن عبد العزيز يرى في أرض الخراج أنها وقفت على المسلمين، «تلك أرض أوقفها أول المسلمين على آخرهم». ولذا فهو يرى «أنها أرض المسلمين دفعت إلى أهل الذمة على أن يأكلوا منها ويؤدوا خراجها، وليس لهم بيعها»^(١٠١). فبيع أهل الذمة للأرض هو تجاوز لحقوقهم، وعمر يرى في الشراء اقتطاع حقوق المسلمين، ولذا لا يرى البيع ويمنعه. جاء في منشوره «ونرى أن لا يباع عمارة الأرض فإنما يشتري المشتري لنفسه ويقطع لنفسه»^(١٠٢). وهذا تصرف في شيء المسلمين لا يجوز لأحد.

يقول ابن سعد: «عن ميمون قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله: أما بعد فحلّ بين أهل الأرض وبين بيع ما في أيديهم من أرض الخراج، فإنهم إنما يبيعون في المسلمين والجزية - أي الضريبة - الراتب»^(١٠٣).

(٩٨) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٩٩) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق صلاح الدين المنجد، ١٠ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ - ١٩٧٥])، ج ١، ص ٥٩٦.

(١٠٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٧.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٧.

(١٠٢) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(١٠٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ص ٢٧٧. ويقول أبو عبيد: «فكان مذهب عمر بن عبد العزيز في الأرض أنه كان يراها فيثاً، ولهذا كان يمنع أهلها من بيعها»، ابن سلام، الأموال، ص ١٣٦.

ولاحظ عمر أن من قبله لم يمنع من الشراء، و«قال: فإني قد سلمت لمن اشترى، ولكن من اليوم أنهى عن بيعها». وهذا يعني وضع حدّ زمني لتنفيذ سياسته الجديدة، وكان ذلك الحد هو «المدة»، وهو سنة ١٠٠هـ، إذ أعلن «أن من اشترى شيئاً بعد سنة مئة فإن بيعه مردود، وسمّى سنة مئة المدة، فسمّاها المسلمون بعده المدة»^(١٠٤).

يتضح، إذن، أن عمر بن عبد العزيز اعتبر الأرض الخراجية وقفاً على الأمة، وأن أهل الذمة يزرعون الأرض ويتنفعون بها مقابل دفع الخراج، ولكن لا يحق لهم بيعها، كما أن (العرب) المسلمين ليس لهم شراؤها لأنهم بذلك يقطعون حق المسلمين. ولذا قرر ردّ البيع ومعاقبة البائع والمشتري: «وتردّ الأرض إلى النبطي»^(١٠٥)، وإذا أسلم الذمي، فله أن يستمر على زرع الأرض ودفع الخراج، أو التخلي عن الأرض لأهل قريته ليزرعوها، وإلا، كما يبدو من الإشارات الأخرى، تتولى الدولة تكليف من يزرعها ويدفع الخراج.

لم يقيد عمر بن عبد العزيز حرية حركة الفلاحين والزراع من أهل الذمة - ما داموا يدفعون الجزية - أو تمن أسلم وأراد النزوح. فالذمي يستطيع النزوح ما دام يدفع الجزية، وتبعيته في هذه الحالة لعامل منطقته^(١٠٦). وحين شكّا إليه عبد الحميد بن عبد الرحمن جلاء بعض الفلاحين لأنه يكسر الخراج، واقتراح استصفاء أرضهم ليكون الإجراء رادعاً لهم، ردّه وطلب إليه الرفق بهم والعدل. يقول البلاذري: «قالوا: وكتب عبد الحميد بن عبد الرحمن إلى عمر بن عبد العزيز أن قوماً من أهل الخراج كانوا إذا أراد كسر خراجهم جلّوا من أرض إلى أخرى، وإني أمرت أن تجعل أرض من جلا صافية، وأرجو أن يتركوا بذلك عادتهم إن شاء الله». فكتب إليه عمر: «أما بعد، فقد بلغني كتابك، ولعمري لئن لم تدع رجلاً خرج من قرية إلى قرية إلا أخذت أرضه، ثم عزلت أم مت ليقطعن صاحب الأرض عنها وتبوء بإثمهم، وما يجلو رجل عن أرضه إلا بأن يحمل فوق طاقته. فإياك أن تعمل وعمالك بعمل ابن يوسف وعماله، فإنهم كانوا مفسدين. وتألّف أهل الأرض، فإن أراضيهم وبلادهم أحب إليهم من الجلاء إذا عدل عليهم ورفق بهم»^(١٠٧).

(١٠٤) ابن عسّاكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٧ و ٥٩٦.

(١٠٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٧.

(١٠٦) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(١٠٧) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٤١.

أما الصوافي، فاتجاه عمر فيها حفظ ملكيتها لبيت المال، وبالتالي عدم منح الإقطاعات منها. ولذا، رأى إعطاءها بالمزارعة بنسبة تتناسب وإنتاجيتها، وإن لم تكن مقبولة في ضوء ذلك للمزارعة، فتمنح، أي تعطى مقابل العشر، أو أن ينفق عليها من بيت المال وتستغل لفائدته، والمهم أن لا يقطع منها شيء. يقول يحيى بن آدم: «عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب: انظر ما قبلكم من أرض الصافية فأعطوها بالمزارعة بالنصف، وما لم تزرع فأعطوها بالثلث، فإن لم تزرع فأعطوها حتى تبلغ العشر، فإن لم يزرعها أحد فامنحها، فإن لم تزرع فأنفق عليها من بيت مال المسلمين. ولا تبتزن قبلك أرضاً»^(١٠٨).

إن منشور عمر يمنع إقطاع الصوافي للأفراد، ولكنه لا يشمل ما أقطع قبله. ويذكر أبو يوسف أن عمر رأى أن القطن التي منحها الأئمة المهديون لا تنقص^(١٠٩). إنه لم يتعرض لقطاع الخلفاء قبله من الصوافي، وفي يعقوبي «أنه أقر القطن التي أقطعها أهل بيته»^(١١٠).

ويبدو أن عمر بن عبد العزيز لم يتعرض للأرض الخراجية التي انتقلت إلى المسلمين، بل إننا نراه يرجع الأراضي الفراتية التي أعادها الحجاج إلى الخراج، إلى العشر^(١١١). واكتفى بأن يمنع البيع، وإن كان مفهوماً أن الإسلام لا يغير مسؤولية دفع الخراج، وحين كتب إليه بعض عماله بأن بعض أراضي أهل الذمة صارت بأيدي ناس من المسلمين أكد منع البيع. ويظهر أن هشام بن عبد الملك سار في الخط نفسه حين عاقب وكيل خالد القسري وذم العامل على الغوطة لأن خالد القسري اشترى أرضاً من أرض الغوطة بغير إذنه. وقد توقف الناس عن شراء الأرض الخراجية فترة بعد سنة مئة، ثم اشتروا بعد ذلك الكثير من الأرض الخراجية وتحولت إلى عشرية^(١١٢). وهذا يعني أن تثبيت مفهوم فرض الخراج على

(١٠٨) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٥٩.

(١٠٩) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٢ - ٣٣. ويظهر أنه رد ما فعله الحجاج. هناك روايات تذكر أنه ألغى قطن الأمراء الأمويين وأعاد فرض الخراج على ضياعهم. انظر: ابن عبد الحكم، سيرة عمر ابن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، ص ٥٩، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ و ٢٩٥.

(١١٠) انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥٩٦، واليعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٢، ص ٣٦٦.

(١١١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦٨.

(١١٢) ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧٨، ٥٨٧ و ٥٩٦.

المسلمين من موالٍ وعرب استقر بالتدريج بعد عمر بن عبد العزيز، وربما في زمن هشام. ولكن عمر تناول مشكلتين تخصّ العرب، وهما مشكلة الهجرة من البادية والعطاء، ومشكلة الإحماء. فقد قرر عمر أن الأعراب الذين يهاجرون إلى الأمصار وينضمون إلى صفوف المقاتلة يعاملون مثلهم، ولهم حصة مساوية من الفبيء كالمقاتلة. ويظهر أنه كان هناك رأيان متقابلان في الموضوع: الأول رأي أهل المصر المستقرين الذين يريدون تقييد التسجيل في الديوان بأولئك المؤهلين بالوراثه^(١١٣)، وقاوموا كل توسيع للديوان مع احتمال نقص حصة كل فرد. والرأي الآخر رأي البدو والمهاجرين الذي يدعون حقاً في الفبيء. وهنا نرى الخليفة يقرر الحق في حصة مساوية للذين يهاجرون ويدخلون في عداد المقاتلة. ونلاحظ تعليق أبي عبيد على رسالة عمر إلى يزيد بن الحصين، وفيه يقرّ بثلاث حالات يستحق فيها الأعراب المساعدة من الفبيء، هي: تعرضهم لهجوم من قبل المشركين، والجوائح بسبب الجذب، ووقوع فتق بينهم في سفك الدماء، وإمكان رتق ذلك وإصلاح ذات البين بحمل الدماء بالمال^(١١٤). ونظرة عمر مفهومة إذا لاحظنا استمرار الهجرة من البادية، وتكاثر المهاجرين في الأمصار، وبقاءهم خارج الديوان، وما يرافق ذلك من توتر وقلق. ويمكن تقدير صعوبة الوضع حين نرى أن عمر خصّص عطاء لواحد من أولاد المقاتلة، وللباقي ٥/٢ عطاء^(١١٥).

أما الحمى، فقد جاء في منشور عمر «ونرى أن يباح الحمى للمسلمين عامة، وقد كانت تحمى، فتجعل فيها نعم الصدقات، فيكون في ذلك قوة ونفع لأهل فرائض الصدقات، وأدخل فيها وطعن فيها طاعن من الناس، فنرى في ترك حماها والتنزّه عنها خيراً إذا كان ذلك من أمرها، وإنما الإمام فيها كرجل من المسلمين، إنما هو الغيث ينزله الله لعباده فهم فيه سواء»^(١١٦). فذكر هنا أن الحمى من حيث المبدأ اقتصر على مراعاة لأبل الصدقة ولخيل المقاتلة، أما الإحماء القديمة فما لم يؤخذ من القبائل ترك لهم مع بعض التحديد. يقول أبو يوسف:

(١١٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ٢، ص ١٣٦٧، وابن سلام، الأموال، ص ٣٢٥-٣٢٨. كتب عمر بن عبد العزيز إلى يزيد بن الحصين أن مرّ للجنّد بالفريضة عليك بأهل الحاضرة وإياك والأعراب فإنهم يحضرون محاضر المسلمين ولا يشهدون مشاهدتهم.

(١١٤) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(١١٥) كان عطاء ذراري المقاتلة ١٠٠ درهم لواحد، وللباقي ٤٠ درهماً لكل واحد. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٦٧.

(١١٦) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، ص ٩٧.

«وكذلك أهل البادية إذا أسلموا على مياهم وبلادهم فلهم ما أسلموا عليه . . وليس لهم أن يمتنعوا الكلاً ولا يمتنعوا الرعاء ولا المواشي من الماء»^(١١٧). لقد انتقد عمر الانحراف في الإحماء مثل منح - أو غصب - أراضي إحماء لأفراد كملك خاص، مما أدى إلى الطعن في الوضع، لذا رأى إباحتها للناس. يقول البلاذري: «وكتب عمر في إباحة الإحماء لترعى الناس فيها»^(١١٨).

ومن جهة أخرى، شجع عمر إحياء الموات، سبيلاً إلى التعبير. «يقول يحيى بن آدم: حدثنا ابن مبارك عن زريق بن حكيم قال: قرأت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى أبي: أن أجر لهم ما أحيوا بينيان أو حرث»^(١١٩). وطبق ذلك على استخلاص الأرض من المياه، روى يحيى بن آدم. . قتادة، قال: كتب عمر بن عبد العزيز: من غلب الماء على شيء فهو له»^(١٢٠).

وحاول عمر بن عبد العزيز تأكيد العدل في الجباية والرفق بأهل الذمة في ذلك، ففي رسالة لعدي بن أرطاة في البصرة «فضع الجزية على من أطاق حملها، وخلّ بينهم وبين عمارة الأرض، فإن في ذلك صلاحاً لمعاش المسلمين»، وطلب إعالة «من كبرت سنة وضعفت قوته وولت عنه المكاسب» من أهل الذمة^(١٢١).

وصنّف عمر أهل الجزية إلى: الزراع، والصناع، والتجار، وبين أن «ستتهم واحدة»، أي أن الأسس التي تقدر بموجبها واحدة، وفي حين تفرض على الزراع ضريبة على الأرض، وعلى التاجر ضريبة على التجارة، كذلك تفرض على الصانع ضريبة مهنة. جاء في منشوره «وإن أهل الجزية ثلاثة نفر: صاحب أرض يعطي جزية منها، وصانع يخرج جزية من كسبه، وتاجر يتصرف بماله يعطي جزيته من ذلك»^(١٢٢).

هنا نشير إلى اليمن. ذلك أن محمد بن يوسف «ظلم الرعية وضرب على أهل اليمن خراجاً جعله وظيفة عليهم»، بحسب رواية المدائني (عبد الله بن صالح يضيف: أخصبوا أو أجذبوا) مع العلم أن الأرض عشيرية، فلما ولي عمر بن عبد العزيز «كتب إلى عامله يأمره بإلغاء تلك الوظيفة» وأن يأخذ العشر عما سقي

(١١٧) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٥.

(١١٨) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٤٥.

(١١٩) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٨٨.

(١٢٠) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ١٣٧.

(١٢١) ابن سلام، الأموال، ص ٦٤، وانظر: البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ١٣٧.

(١٢٢) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، ص ٩٨.

سيحاً، وما سقته السماء ونصف العشر على ما سقي في الغرب والسواني^(١٢٣).

والتفت عمر إلى ما يؤخذ في الخراج، فقرر التمييز بين الأراضي بحسب وضعها، من عامرة وغامرة وخراب، فقرر الأخذ من الخراب بحسب الطاقة حتى يعمر، ولعله أعفى الغامر لارتفاع نسبته وكثرة الكلفة لإعمارها. كما أمر بأخذ المبالغ النقدية بالدرهم الشرعي - وزن سبعة أو درهم عبد الملك - دون الإضافات باسم أجور الضرابين - أو إذابة الفضة - وأجور الصرف، وهي إضافات لا أساس لها^(١٢٤).

وقرر إلغاء مجموعة من الوظائف التي تؤخذ من أهل الذمة بحجة أو أخرى، ووضح أن جلّها رسوم متأصلة في التقاليد المحلية، وأن فائدتها تعود إلى العمال والجباة والدهاقين. وقد سماها عمر «المظالم والتوابع»، ومنها:

أ - هدايا النوروز والمهرجان.

ب - ثمن الصحف.

ج - أجور الفيوج، جوائز الرسل.

د - أرزاق العمال وأنزالهم.

هـ - أجور الجهابذة أو القساطرة.

و - فضل ما بين الكيلين.

ز - الآيين.

ح - أجور بيوت، أجور خزن.

ط - دراهم النكاح^(١٢٥).

(١٢٣) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٧٣، وأنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(١٢٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٣٨ - ١٣٩؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٣٦٦ - ١٣٦٧، والحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل (المدينة المنورة: [د.ن.]، ١٩٦٦)، ص ٢٣٨، وأبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٤٩.

(١٢٥) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٦٠؛ أبو بكر محمد بن يحيى عبد الله بن العباس الصولي، أدب الكتاب، تصحيح وتعليق محمد بهجة الأثري، ج ٣ (بيروت: دار الباز للطباعة والنشر، [د.ت.]، ص ٢٢١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٢٧٦؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٦٦؛ العسكري، المصدر نفسه، ص ٢٣٨؛ البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ١٣٨ - ١٣٩؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٦٦ - ١٣٦٧، ويذكر ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٨٣، المائدة والتوبة، قارن بأبي يوسف، المصدر نفسه، ص ٦١ - ٦٢.

وأمر عمر بإبطال السخرة عن الفلاحين وغيرهم، فقد جاء في منشوره «ونرى أن توضع السخرة عن أهل الأرض، فإن غايتها أمور يدخل فيها الظلم»^(١٢٦).

منع عمر القبالة، ويظهر أنها كانت مألوفة في البصرة. عن عبد الله بن صالح... قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي وأهل البصرة ينهاتهم عن القبالة^(١٢٧). ويقول أبو يوسف: «وأنا أكره القبالة لأنني لا آمن أن يحمل هذا المتقبل على أهل الخراج ما ليس يجب عليهم... فيضربهم ذلك فيخربوا ما عمروا ويدعوه»^(١٢٨).

وكان بعض العمال يتبعون أسلوب «الخرص» في الثمار، ويقدرونها بسعر عال، ويأخذون الضريبة نقداً، وبذلك يزدون فعلاً في الضريبة ويرهقون الزراع. فأكد عمر وضع الضريبة بحسب أسعار البيع الفعلية (قال المدائني: كتب عمر إلى عدي بن أرطاة: بلغني أن عمالك بفارس يخرصون الثمار، ثم يقومونها على أهلها بسعر فوق - في ابن سعد «دون» وهو تحريف واضح - سعر الناس الذي يتبايعون، ثم يأخذون ذلك ورقاً - وابن سعد يضيف: على قيمتهم التي قوموها... وقد بعثت بشر بن صفوان وعبد الله بن عجلان للنظر في ذلك ورد الثمن الذي أخذ من الناس إلى ما باع أهل الأرض به غلاتهم...»^(١٢٩).

وهكذا حاول عمر إزالة الأساليب السيئة في الجبائية، وأن يرفع الفروض التي تراكمت، والتي كانت تؤدي إلى جلاء الزراع عن أرضهم هرباً من الضرائب. ولما كتب إليه عبد الحميد بن عبد الرحمن أن بعض أهل الخراج إذا أرادوا كسر خراجهم «جلوا من أرض إلى أخرى»، وأنه رأى جعل «أرض من جلا صافية» ليوقف الحركة، رفض رأيه وقال: «وما يجلو رجل عن أرضه إلا بأن يحمل فوق طاقته»، وحذره من العسف وقال: «وتألف أهل الأرض فإن أراضيهم وبلادهم أحب إليهم من الجلاء إذا عدل عليهم ورفق بهم»^(١٣٠).

وترد الإشارات إلى إبطال عمر للمكس، وقال فيه: «وأما المكس فإنه

(١٢٦) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(١٢٧) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ١٤٥.

(١٢٨) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٢٩) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ١٥٧، وابن سعد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٥٨.

(١٣٠) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ١٤١.

البخس الذي نهى الله عنه فقال: «ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين»^(١٣١)، غير أنه كئنه باسم آخر. ويقول ابن سعد أنه «وضع المكس من كل أرض»، ثم يورد رسالة له إلى عدي بن أرطاة ذات دلالة: «أن ضع عن الناس . . المكس ولعمري ما هو بالمكس ولكنه البخس . . فمن أدى زكاة ماله فاقبل منه ومن لم يأتِ فالله حسيبه»^(١٣٢). ولنذكر أن المسلم يدفع زكاة أموال التجارة التي تدخل في مفهوم العشور. فهل يعني هذا أنه ألغى ضريبة التجارة على المسلمين؟ إن هذا غير وارد، ورواية أبي يوسف تنفي ذلك، «قال: وحدثني يحيى بن سعيد عن زريق بن حيان وكان على مكس مصر، فذكر أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كتب إليه: أن انظر من مر عليك من المسلمين فخذ مما ظهر من أموالهم العين ومما ظهر من التجارات من كل أربعين ديناراً ديناراً، وما نقص فبحساب ذلك حتى يبلغ عشرين ديناراً، فإن نقصت تلك الدنانير فدعها ولا تأخذ منها شيئاً، وإذا مر عليك أهل الذمة فخذ مما يديرون في تجارتهم من كل عشرين ديناراً ديناراً، فما نقص فبحساب ذلك حتى تبلغ عشرة دنانير، ثم دعها فلا تأخذ منها شيئاً، واكتب لهم كتاباً بما تأخذ منهم إلى مثلها من الحول»^(١٣٣). وما يبدو أن عمر لاحظ تجاوزاً على هذه الأسس من حيث التقدير، والكمية وعدد المرات التي تؤخذ فيها العشور، وحرية التصرف من قبل المسؤولين عن الجباية^(١٣٤).

هكذا نرى أن عمر بن عبد العزيز أعاد النظر في خطة الضرائب عامة، فاعتبر الجزية رمز الخضوع وأعفى منها المسلمين، وقرّر إبقاء الخراج مورداً ثابتاً باعتباره إيجاراً للأرض لا يُعفى الإسلام منه، وأكد ذلك بمنع بيع الأرض الخراجية. وأراد إبقاء الصوافي ملكاً لبيت المال وأمر بإعطائها بالزراعة أو بإصلاحها، ولكنه لم يتعرض للقطائع السابقة من الصوافي. وحاول ترضية الموالي بالإعفاء من الجزية، وبتخصيص العطاء لمن يقاتل مع المقاتلة العرب. كما حاول مواجهة تذمر الأعراب، بفتح باب الهجرة، وإدخال من يهاجر ويشارك في القتال في الديوان، وبإباحة الإجماع.

(١٣١) القرآن الكريم، «سورة هود»، الآية ٨٥.

(١٣٢) انظر: ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، ص ٩٩، وابن سعد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٥٠ و ٢٨٣.

(١٣٣) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٧٩.

(١٣٤) أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، جمعها وعلق عليها ووضعها بالإنكليزية أدولف جرومان؛ اشترك مع المؤلف في نقل الكتاب إلى العربية حسن إبراهيم حسن؛ راجع الترجمة عبد الحميد حسن، ج ٦ (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ - ١٩٧٤)، ج ٣، ص ٨ - ٩.

وسعى إلى تحقيق العدالة لدفعي الضرائب، بمراعاة وضع أرض الخراج، وبإزالة التلاعب والسوء في أساليب الجباية، وبإلغاء الفروض الإضافية.

وأكد وجهته الإسلامية في تشجيع نشر الإسلام، وفي منع استخدام أهل الذمة. ونحن نلاحظ أنه لم يصدر قراراً يلزم العربي المسلم، إن امتلك أرضاً خراجية، بدفع الخراج، بل اكتفى بمنع بيع الأرض الخراجية، ولا يخفى أن البيع يعني نقلها إلى العرب المسلمين عادة.

- ٧ -

إن معلوماتنا عن الفترة الأموية الأخيرة قليلة. ونلاحظ مبدئياً أن فترة يزيد بن عبد الملك تمثل في الروايات رجوعاً عن خط عمر بن عبد العزيز. فبعد الإشارة إلى إلغاء عمر بن عبد العزيز للوظائف الإضافية يقول أبو هلال العسكري: «فلما ولي يزيد ابن عبد الملك رد الأمر إلى ما كان عليه، وجرى الأمر على ذلك إلى أيام المنصور فخر بن السواد». ^(١٣٥)، وهو قول فيه بعض الصحة. ولعل المدائني أدق حين يقول: «عمد يزيد بن عبد الملك إلى كل ما صنع عمر بن عبد العزيز مما لم يوافقه فردّه، ولم يرهّب شنعة عاجلة ولا أملاً آجلاً» ^(١٣٦). وأمر يزيد بن عبد الملك عمر بن هبيرة عامله على العراق أن يمسح السواد، فقام بذلك سنة ١٠٥هـ، وهو ثاني مسح بعد الفتح (عثمان ابن حنيفة)، وكان ذلك مقدمة لإعادة تنظيم الضرائب في السواد. ويبدو من اليعقوبي أنه تنظيم فيه تشديد وإرهاق وإعادة رسوم إضافية حين يقول: «فوضع على الشجر والنخل وأضرّ بأهل الخراج ووضع على التائنة وأعاد السخر والهدايا وما كان يؤخذ في النوروز والمهرجان» ^(١٣٧). كما إن الأراضي الفراتية التي نقلها الحجاج من العشر إلى الخراج، وأعادها عمر بن عبد العزيز إلى العشر، ردّها عمر بن هبيرة إلى الخراج من جديد ^(١٣٨). ولعل هذا يتضمن عودة إلى خطة الحجاج. وفي اليمن قرر يزيد إعادة خراج الوظيفة بعد أن أبطله عمر، وأمر عامله «فأعذ على أهل اليمن الضريبة التي كان عمر أسقطها ولو صاروا حرضاً» ^(١٣٩).

(١٣٥) أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ٢٣٨.

(١٣٦) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٨٠.

(١٣٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٧٦.

(١٣٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦٨.

(١٣٩) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٨٠.

وتضطرب الإشارات بشأن أرض الخراج، فمن ابن عساكر نفهم أن منع بيع أرض الخراج استمر زمن يزيد وهشام، ثم «اشترى (الناس) أشربة كبيرة كانت بأيدي أهلها يؤدون العشور ولا جزية عليها». ولكنه يذكر في مكان آخر أن هشاماً أبطل بيع أرض من الغوطة لخالده القسري لأن الشراء كان بـ «غير إذنه». وهذا لا يعني المنع المطلق، بل جوازه إن وافق الخليفة^(١٤٠). ولكن من الواضح، وجود أراضي خراج بيد المسلمين يدفعون عنها الخراج في زمن هشام، وأن نصر ابن سيار في إصلاحاته في خراسان سنة ١٢١هـ أزال الزيادة في الخراج وصنّف الأرض، ولا ندري إن كان بعض هذه الأراضي بيد العرب، وإن بدا ذلك قوي الاحتمال. وعادت الإدارة الأموية إلى فرض الجزية على المسلمين الجدد، وإن كنا لا نسمع بشكوى في السواد. وقد بدأ ذلك زمن يزيد، إذ حاول يزيد بن أبي مسلم عامل أفريقيا سنة ١٠٢هـ فرض الجزية على من يُسلم، وإعادة الفلاحين النازحين إلى قراهم^(١٤١)، ولكن الخليفة ادّعى بعد مقتل عامله «إني لم أرض بما صنع يزيد ابن أبي مسلم»، وأقر ولاية محمد بن يزيد الأنصاري، سلف يزيد بن أبي مسلم، الذي ارتضاه الأهلون^(١٤٢). ولدينا مثل آخر في محاولة أشرس في خراسان أيام هشام^(١٤٣)، ولكن نصر بن سيار طبق مبدأ عمر بن عبد العزيز في خراسان سنة ١٢١هـ.

ويبدو أن خطة عمر بن عبد العزيز في الجزية والخراج لم تنته، بل إن آثارها بقيت، ولعل تأثيرها عاد من جديد زمن هشام.

وتأتي إشارات إلى الفروض. فهدايا النوروز والمهرجان كانت مألوفة وشاملة. يذكر البلاذري أن عمر بن هبيرة ولّى أعرابياً من فزارة «فلما رأى الناس يهدون في يوم النوروز أهدى إلى ابن هبيرة ضباً، وقال:

حبا الجمام عمال الخراج وحبوتي محذفة الأذنان صفر الشواكل»^(١٤٤)

وعادت المكوس إلى ما كانت عليه. كان طارق مولى خالد يتولّى الخراج لخالده

(١٤٠) انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥٨٧ و ٥٩٦.

(١٤١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٤٣٥.

(١٤٢) الجعفي، الوزراء والكتاب، ص ٥٧.

(١٤٣) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٢٨ - ٤٢٩.

(١٤٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١٩١.

القسري «وكان.. يأخذ من كل سفينة ذات شراع أربعة دراهم ومن كل مصعدة ثمانية دراهم..»^(١٤٥).

ورجع العمال إلى المطالبة بالكسور أو الفرق بين الدرهم الوافي والدرهم المتداول في جباية الضرائب^(١٤٦).

ولم يتوزع العمال عن استعمال الشدة في جباية الخراج، وخاصة عند التلكو في الدفع، «ولّى ابن هبيرة رجلاً من همدان.. فعمد إلى رجل عليه خراج فنصبه ثم رماه بسهم فقتله، فأعطوه خراجهم مبادرين ولم يلتوا عليه في درهم فما فوقه»^(١٤٧)، وعاد إلى الدهاقين وأهل الذمة دورهم في الجباية، خاصة زمن خالد القسري حتى قال المدائني: «كان عامة عمال خالد الدهاقين». ولم يكن خالد مستعداً لسماع أية شكوى عليهم^(١٤٨)، وكانت شكوى العرب قوية منه في هذه الناحية، ورحبوا بتغيير الاتجاه أيام يوسف بن عمر، خلفه، نحو المسلمين. ومع ذلك، فالاعتماد في الخراج كان على غير العرب. فلما أراد خالد القسري أن يكافئ أعرابياً من اليمن وولاه الرّي، فهم أن إليه الخراج، وهو يروي قصته «فخرجت حتى قدمت الري فأخذت عامل الخراج، فأرسل إليّ: إن أمير المؤمنين هشاماً لم يولّ عربياً قط الخراج، فتخطرست عليه، فقال: خذ مني ثلاث مئة ألف درهم وأمسك عني. وأقمت على عملي، ثم كتبت إلى خالد أني قد اشتقت إلى الأمير فليرفعني إليه، فلما قدمت عليه ولاني شرطته»^(١٤٩)، وهي قصة تظهر بدورها مجال التلاعب من قبل عمال الخراج والجباة.

ولكن الأمويين لم يهملوا مراقبة العمال، وخاصة زمن هشام الذي عرف بدقته وبحرصه على الأمور المالية. ولا ننسى أن هشاماً اتجه إلى حفر الأنهر، وإلى استصلاح الأراضي لإيجاد مورد دائم جديد لبيت المال، كما قام عامله خالد القسري باستصلاح أراضٍ واسعة وحفر أنهارٍ عديدة في السواد في الاتجاه نفسه^(١٥٠). وهي سياسة ولدت ردّ فعل لدى العرب وبعض التذمر، كما يتبيّن من

(١٤٥) المصدر نفسه، ق ٢، ص ٣٩٤.

(١٤٦) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د.ن.، ١٩٠٩])، ص ٨١.

(١٤٧) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ١٩٣.

(١٤٨) المصدر نفسه، ق ٢، ص ٢٨٤ و ٢٩٣.

(١٤٩) المصدر نفسه، ق ٢، ص ٢٨١.

(١٥٠) انظر: المصدر نفسه، ق ٢، ص ٢٨١ و ٢٨٦، والبلاذري: فتوح البلدان، ص ١٧٩ - ١٨٠،

٢٨٦، ٢٩٠ و ٢٩٣.

خطاب يزيد الثالث، «أيها الناس إن لكم أن لا أضع حجراً على حجر ولا لبنة على لبنة ولا أكرى فيكم نهراً ولا أبني قصراً..»^(١٥١).

إن الأمويين حاسبوا العمال والأمراء المسؤولين، ومعاملة عمر بن هبيرة، ثم خالد القسري مشهورة، ولكن المراد مراقبة العمال الصغار والجباة، ولدينا إشارات قليلة في ذلك. فعدي ابن أرطأة عامل البصرة كتب إلى عمر بن عبد العزيز «أما بعد، فإن قبلي ناساً من العمال اختانوا من مال الله كثيراً لا أصل إلى قبض شيء منه إلا بعذاب أمسهم إياه، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لي في عذابهم فليفعل»، ولكن عمر يرفض ذلك ويطلب البيعة أو الاعتراف أو فرض القسم بالله^(١٥٢). وقد لا يكون هذا الطلب أمراً بدعاً.

ونرى يوسف بن عمر (زمن هشام) يكتب إلى القاسم بن محمد أمير البصرة، «أن ينتخب له رجالاً يجعلهم أمناء على عماله، فانتخب رجالاً كانوا يدعون القصاص، لأنهم يقضون آثار العمال، منهم مطر بن فيل والحارث الأحول، فوجههم في أعماله».

وكان يوسف يعذب العمال ليستخرج منهم ما اختانوه وليرفع الآخرين، ولا شك في أن ذلك على حساب دافعي الخراج. ويروي المدائني خبراً يوضح ذلك، يقول: «قيل لإسماعيل بن يسار: اطلب العمل ونحن نضمن عنك. فقال: دعوني أنظر كيف معاملة يوسف عند رأس السنة وفعله بالعمال، فلما رآه يعذبهم قال:

رأيت صبيحة النوروز أمراً فظيعاً من إمارتكم دهاني
برئت من الولاية بعد محبى وبعد النهشلي أي أبان
أحاذر أن أقصر في خراج وفي النوروز أو في المهرجان»^(١٥٣)

ولا ندري مدى شمول هذا الإشراف على العمال والجباة، ونوع التدقيق فيه، وإن كان واضحاً أن الهدف عدم احتجاج شيء من أموال الجباية. ومن المنتظر أن تتفشى الأساليب السيئة والفروض الإضافية في الجباية في أوقات

(١٥١) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ٢٣٨.

(١٥٢) مؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تأريخ الخلفاء، ص ٣٥٨ - ٣٥٩.

(١٥٣) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٣٠٤.

اضطراب الأمور، كما كان حال أواخر الفترة الأموية، وفي حالات الأزمات. وقد جاء في خطاب يزيد بن الوليد سنة ١٢٦هـ وعد يتضمن اعترافاً بتدهور أوضاع أهل الخراج، إذ قال: «ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجليهم به عن بلادهم»^(١٥٤).

وهكذا يتبين أن أمور الدولة الأموية في الفترة الأخيرة، تأرجحت بين العودة إلى السياسة المالية قبل عمر بن عبد العزيز والأخذ بخطته التي تمثل محاولة شاملة لإعادة تنظيم الضرائب في ضوء التطورات العامة والمبادئ الإسلامية ولمواجهة النقد والشكوى. فعلى رغم رد الفعل زمن يزيد بن عبد الملك، قوي الاتجاه نحو إعفاء من يُسلم من الجزية، وبدأت فكرة تثبيت الأرض الخراجية على الخراج تزداد رسوخاً وتحذ من تحول أرض الخراج عشيرة. كما ساعد إصلاح النقد من قبل عبد الملك على وضع أساس أوضح في الجباية. ولكن أساليب الدهاقين والجباة المتأصلة في جباية الضرائب استمرت إلى أواخر الفترة الأموية، بل وفي الفترة التالية.

(١٥٤) المصدر نفسه، ق ٢، ص ٢٣٨، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٨٣٤ - ١٨٣٥.

الفصل العاوي عشر

المدينة الإسلامية(*)

(*) نشر في : دراسات عربية وإسلامية ، تحرير يوسف بكار (اليرموك : جامعة اليرموك ، ١٩٩٤) .

الحديث عن المدينة الإسلامية لا يخلو من خطر، وبخاصة إذا لاحظنا أنه يشمل رقعة أرضية بين أواسط آسيا والأندلس، بما لها من خلفيات حضارية متنوعة وغنية، وفترة زمنية تزيد على أربعة عشر قرناً - غير المقدمات - بما رافقها من تطور وتعدد.

ونحن نتحدث عن وحدة تنطوي على تنوع، وبالتالي يكفينا هنا الالتفات إلى الخطوط العامة وتجاوز الثباين الذي يكسب الموضوع غنى.

ولئن جاء الإسلام بمبادئ ومفاهيم شكّلت قاعدة الوحدة، أو الخطوط المشتركة، فإن الخلفية الحضارية والإرث المدني لهما بعض الأثر.

وبعد ذلك، فإننا سننظر إلى فترة التكوين - القرون الأربعة الأولى أساساً - ونشير إلى عدد محدود من البلدان العربية لتبين بعض الخطوط المشتركة، ولنكون فكرة أولية عن المدينة الإسلامية.

لقد كان لدى العرب بعض المعلومات عن المراكز الحضارية، بعضها موروث من تراثهم وخبرتهم في الجزيرة العربية، وبعضها من مدن من الحضارات المجاورة نتيجة الصلات معها.

يلاحظ مثلاً أن المدينة السامية القديمة، وبخاصة في وادي الرافدين، تحوي مقر الحاكم ومعابد آلهة المدينة في المركز، ثم المنازل الخاصة (مرتبة على شوارع ضيقة، وقليل من الشوارع العريضة قرب أبواب سور المدينة). وكانت تقسم إلى عدد من الأحياء.

وقد يكون للمدينة ضواح فيها دور، ولكن هذه تتألف في الغالب من حقول وبساتين، وهي تهيم القاعدة الاقتصادية للمدينة، وتزودها بالطعام وبعض المواد الأولية.

وقد تكون المدينة مركزاً تجارياً بسبب الموقع، ويكون للتجار حيّ خاص خارج الأسوار يسمى «كارم» (Karum)، مثل مدينة سيار.

ويمكن القول إن الوحدة الأساسية لمجتمع الشرق الأدنى كانت المدينة الزراعية أو المجتمع الحضري مع الداخل الريفي الذي تأخذ المدينة منه طعامها وتبيعه بعض صناعاتها.

ويلاحظ أن شكل المدينة القديمة في المنطقة هو بين المربع والمستطيل - الشكل الغالب غرب دجلة - والدائرة - على الأكثر شرق دجلة - مثل الحضرة، وقد يخترق المدينة طريق رئيسي من طرف إلى آخر أو طريقان متعامدان.

وحين نعود إلى الجذور القريبة، نرى قيام مدن عربية قبل الإسلام على طرق التجارة في الجهات الشمالية والغربية للجزيرة، خاصة البتراء والحضر وتدمر ومكة، وهي مراكز قبلية تجارية ليس لها ريف، ومثل الحيرة، وهي منزل قبائل ولها ريف ومراع.

وكانت مكة، مقسّمة على أسس قبلية إلى أرباع، ولكل ربع شيخه، وكان الحرم يتوسط مكة، وإلى جنبه دار الندوة - محل اجتماع وجهاء قريش - وحولها ساحة.

وحين هاجر الرسول (ﷺ) إلى يثرب سميت «المدينة»، إشارة إلى أنها صارت محل الحكم/القضاء ومكان العدل.

لقد دأب بعض الباحثين على مقارنة المدينة الإسلامية بالمدينة اليونانية التي هي رابطة بين مواطنين تتمتع بكيان ذاتي، ولها مجلس وهيئة قضاة منتخبة، لكن هذه الأوضاع زالت قبل الفتح، أو يقارنونها بالمدينة في أوروبا في العصر الوسيط، ولها وضع خاص (Autonomy)، ولها مؤسساتها، وبخاصة النقابات، ولها امتيازات، وتدار وفق قانونها الخاص الذي يمنح بمرسوم (Charter) من قبل الأمراء.

ومن هنا يقترح ماكس فيبر خمس علامات للمدينة: التحصينات، والأسواق، ومحكمة تسير على قانون خاص بها (فيه استقلال)، وتشكيلات مدنية، ونوع من الكيان الذاتي.

ولا مانع من المقارنة، ولكن يحسن أن نلاحظ أن هذه المدن نشأت في ظروف تاريخية وإطار حضاري مختلف.

فالمدينة الإسلامية ليس لها امتيازات قانونية تضيفها الدولة عليها لأن الشريعة لا تعترف بامتيازات لجماعة من المسلمين على الآخرين. ثم إنها - باستثناءات نادرة مثل هيئات بلدية قصيرة العمر في إسبانيا وأفريقيا - لم يكن لها كيان ذاتي.

ويلاحظ ابتداء أن الإسلام كان له الأثر الكبير في إنشاء مدن جديدة، كما أن الأوضاع القبلية كان لها أثرها في تنظيم السكن فيها.

اتخذ الإسلام وجهة حضرية، وشجع على الاستقرار، واقترن إنشاء المدن الأولى بانتشاره.

يلاحظ أن المدينة للمسلم هي محل الإقامة الذي يمكن أن تتحقق فيه حياة إسلامية صحيحة وتامة، بحسب متطلبات الكتاب والسنة. فصلاة الجمعة، وهي مهمة، ترد في نطاق الجماعات المستقرة. وهناك نقاش بين المذاهب عن المكان الذي تعقد فيه، فالبعض يقصرها على المدينة، وآخرون يمدونها إلى الضواحي أو إلى القرى الكبيرة، ولكن الكل يتفق على أنها لا تقام إلا في مواطن ثابتة بسكن دائم، ثم أضيف بعدئذ أن الصلاة تقام تحت سقف جامع قائم.

المفروض عند الشافعي أن يتوفر أربعون على الأقل من البالغين المسؤولين يشاركون في الصلاة لتصلح. وواضح أن شروط صلاة الجمعة يخرج منها البدو.

والنظرة إلى البدو سلبية، وإذا كان أكثر المقاتلة الفاتحين بدواً، فإن القيادة مدنية، وإليها يعود إنشاء المراكز العربية الأولى، أو دور الهجرة خارج الجزيرة: الكوفة والبصرة في العراق، والفسطاط في مصر، والقيروان في أفريقيا.

وفي القيم الاجتماعية رفض للبدو، في حين إن الاستقرار يُحسُّ عليه، فالهجرة كانت لازمة - إلى المدينة - حتى فتح مكة، ثم إلى المراكز الجديدة مقترنة بالجهاد، أما العودة إلى البادية - أو العودة إلى الأعرابية - بعد الهجرة، فهي انحراف ينكر عند البعض، وشبه ردة عند آخرين. كانت الهجرة لازمة إلى المراكز الجديدة لأخذ العطاء، أما البدوي فلا نصيب له إلا في الصدقة، ومن هنا المقابلة بين المهاجر والأعرابي.

وقد لا نجد تعريفاً نظرياً للمدينة، ولكن الفكرة موجودة - فقد تكون مدينة كبرى أو مدينة أو ضاحية كبيرة كالمدينة، يوجد فيها جامع وأسواق - وعند الفقهاء نجد الإشارة إلى جامع وأسواق في المدينة.

ويشير المؤلفون إلى مؤسسة أخرى هي الحمام لأهميته في الحياة اليومية. والخلاصة فالمدن بالنسبة إلى الإسلام هي المحلات الوحيدة التي يستطيع فيها المسلم تحقيق كل الفرائض الإسلامية، ولذا حث الإسلام الحياة المدنية وطورها.

وقد تنوعت أسباب وظروف إنشاء المدن بين مراكز عسكرية - تصبح مراكز إدارية بعدئذ - مثل دور الهجرة. يقول عقبة بن نافع حين أراد إنشاء القيروان: «وإني أرى أن ألتجأ بها - أفريقيا - مدينة نجعلها معسكراً وقيرواناً، تكون عز الإسلام إلى آخر الدهر»^(١).

وقد تنشأ المدينة لتكون مقراً إدارياً، مثل واسط، والقطائع، أو لتكون عاصمة دولة جديدة. وقد تؤسس المدينة لتكون مركزاً حضرياً مثل الرملة، أو لتكون محطة تجارية.

وقد ينشأ حصن أو ثغر على الحدود يتحول على الزمن إلى مدينة، مثل الرباط في المغرب والسوس ومنستير على الساحل التونسي.

وقد تنشأ مدينة حول ضريح وتعتبر تطوراً طبيعياً، غير مخطط لها، مثل كربلاء - حول ضريح الحسين - ومشهد في خراسان.

إن إنشاء المدن استمر لقرون، ولذا سنقصر الحديث على الفترات الأولى، فترات التكوين الحضاري، حتى القرن الرابع الهجري.

يبدو، إذن، أن بعض المدن الإسلامية هي إنشاء جديد وفق تخطيط، وبعضها نشأ نشأة عفوية لم يخطط لها، هذا إلى مدن أخرى قديمة اكتسبت الصفة الإسلامية مع الزمن.

لقد أنشئت في أثناء الفتوح دور هجرة، وللإسم دلالة، لتكون مراكز الجهاد، أو مراكز عسكرية إدارية (الكوفة، البصرة، الفسطاط، القيروان). هذه كانت كمعسكرات في بلاد السيطرة عليها خفيفة. وقد أنشئت أحياناً إلى جوار مركز مدني أقدم (الفسطاط إلى جوار حصن بابلين)، وأحياناً أخرى في عزلة نسبية من مستقرات منافسة (الكوفة في العراق، والقيروان في أفريقيا).

(١) عبد الرحمن بن محمد بن الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله وعلق عليه أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي؛ تصحيح وتعليق إبراهيم شيوخ، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٨.

كان للمدينة الإسلامية ابتداء مركزان: المسجد الجامع، ودار الإمارة. ويكون الابتداء بالمسجد عادة، ولكن في القيروان «اختط عقبة أولاً دار الإمارة، ثم أتى إلى موضع المسجد الأعظم فاخبطه»، وهذا حصل في تخطيط بغداد.

ومع الزمن صار التشديد على الجامع والسوق، فالجامع هو المركز التعليمي للمدينة، وفيه يخطب للسلطان، ويكون على الشارع الرئيسي عادة (القيروان مثلاً)، أو حيث تسمح خطة المدينة في الساحة المركزية عند ملتقى الشارعين الرئيسيين المتعامدين (في بغداد).

وإلى جنب الجامع يكون المبنى الحكومي الرئيسي مقراً للحاكم أو مثله. وجعل السكن على أساس قبلي، ولكل قبيلة دورها وسككها، ولها شيخها الذي يمثلها، ويكون مسؤولاً تجاه الأمير عن سيرتها. وينسب ماكس فيبر غياب التنظيمات البلدية في الإسلام إلى التقاليد القبلية لدى العرب.

وكان المقاتلة في القبيلة يقسمون إلى وحدات صغيرة - عرافات - لكل عريف مسؤول عن توزيع العطاء، وعن إعداد الأفراد وضبطهم، ثم صار لكل قبيلة عريف واحد. وكان هنا توازٍ بين التعبئة العسكرية للمقاتلة وخطط السكن للقبائل.

ويحيط بالمسجد الجامع ودار الإمارة رحبة واسعة، وفيها يجتمع الصانع وأصحاب الحرف بحسب مهنتهم، ولهم مقاعدهم ومساطبهم، فأهل الصنعة الواحدة يشغلون مقاعد متجاورة.

وكانت الأسواق مكشوفة، وفي أواسط القرن الأول غطيت بالبوارى في الكوفة، ثم بنيت الأسواق فيها في ولاية خالد القسري (١٠٥ - ١٢٠هـ/ ٧٢٣ - ٧٣٧م). ويرى البعض فيها المثال لأسواق بغداد (ماسينيون)، وربما لأسواق المدن كلها في العصور الوسيطة. وقبل ذلك بنى عبد العزيز بن مروان (٦٥ - ٨٤هـ) في القسطنطينية أسواقاً مسقفة. ونظمت أسواق القيروان وبنيت زمن يزيد بن حاتم والي المنصور، الذي «رتب أسواق القيروان وجعل كل صناعة في مكانها».

ويشرف على الأسواق العامل على السوق، ويلاحظ وجوده أيام الراشدين. ولعل المنصب موروث، أو لعله إجراء اقتضته الضرورة^(٢).

(٢) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق شارلز كترل توري، سلسلة الدراسات الشرقية؛ جامعة يال ٣ (ليدن: مطبعة بريل، [١٩٢٢])، ص ١١٣، إشارة إلى «صاحب السوق».

ويتفرّع من الرحبة الداخلية مناهج كبرى، تليها دروب، وأزقة. ففي الكوفة مثلاً يتفرّع من المركز خمسة عشر من المناهج. وقد حدّد عرض المناهج والدروب والسكك وجعلت فسيحة، فعرض كل من المناهج ٥٠ ذراعاً في السوداء، تليها دروب عرضها ٣٠ ذراعاً، وما بين ذلك ٢٠ ذراعاً، وعرض الأزقة ٧ أذرع كحدّ أدنى، وعليها كانت خطط القبائل.

ويلاحظ أن القرابة بالنسب، أو بالديار في الجزيرة العربية، روعيت في إنزال القبائل. وهذا اتجاه روعي في إسكان القبائل في دور الهجرة الأخرى.

ويلاحظ أن القبيلة كان لها مسجدها، وكان لبعض القبائل جبانة أو صحراء، وهي محلات للاجتماع والتعبئة ورفع السلاح.

وفي البصرة كان المسجد في الوسط وعنده رحبة بنيت فيها دار الإمارة، ووضع الديوان قرب دار الإمارة - الرحبة - ثم أتت خطط القبائل الكبيرة، وكان لكل قبيلة خطتها - وخطة واحدة لأهل العالية، أو العشائر الحجازية.

ولاحظ العرب البيئة الجغرافية التي يقام فيه المركز - المدينة - إضافة إلى الوضع الاجتماعي الإثني بالنسبة إلى المقاتلة.

ففي الفسطاط كان البناء على النيل في الضفة الشرقية، وقسم على الأرض الصحراوية، وفي الخطة مرونة، إذ نزل البعض على الجيزة عبر النهر.

ولكل قبيلة أعطيت خطة، وكان سكان بعض الخطط من عدة قبائل. والأحياء المختلفة تفصلها ساحات مفتوحة، ولكل خطة مسجدها، وفي الوسط المسجد وقُربُه دار الإمارة ومخازن المقاتلة.

ويلاحظ أن مجموعات من الرومية أسلموا، ورافقوا الفاتحين من الشام إلى مصر مع كتبية فارسية، فأنزلوا في ثلاث محلات متوالية قرب النهر إلى الشمال من الجامع (الحمرا الدنيا، الحمرا الوسطى، الحمرا القصوى) ومجموعة الفرس إلى الشمال.

وكانت بعض الأسواق الموسميّة تعقد أمام أبواب المدينة. وفي المدن التي كانت تجارة القوافل مهمة لها، تترك فسحة حيث يمكن أن تجتمع القوافل وتنزل الأحمال. فعند مدخل البصرة الغربي من جهة الصحراء كان المريد، وهو مراح لإبل القوافل، ثم صار سوقاً تجارياً وأديباً. وفي الكوفة إلى الغرب كانت الكناسة (مزبلة)، ثم صارت محل نزول القوافل في الجزيرة وسوقاً للدواب والبضائع، ثم للشعر.

وقد أنشئت في الفسطاط مخازن على ضفة النيل للبضائع المجلوبة بالنهر.

يمثل إنشاء واسط سنة ٨٤ هـ خطوة جديدة بالنسبة إلى دور الهجرة، فقد أنشئت في موقع وسط بين الكوفة والبصرة لتكون مركزاً للمقاتلة من القبائل الشامية في العراق. ولذا، فبينما كانت دور الهجرة مكشوفة بني سور حول واسط. ويلاحظ أن المدينة قامت على جانبي النهر. ولذا أنشئ فيها جامعان، في حين كان من المؤلف إنشاء جامع واحد، ولكن بقي القضاء لقاض واحد.

وأنشئت واسط في منطقة زراعية خصبة، كالكوفة، ولعل التطور الاقتصادي كان وراء تنظيم الأسواق بعناية، فبالإضافة إلى تخصيص سوق لكل حرفة، كان لكل سوق صراف خاص.

وقد ترمز المدينة الجديدة إلى القوة التي أنشأتها. وهكذا أنشئت بغداد رمزاً للدعوة الجديدة ومقرراً للخلافة العباسية. وأنشئت سامراء مركزاً للجند الجديد من المرتزقة، وتوج بناء فاس قيام الأدارسة (القرن الثاني للهجرة/ الثامن الميلادي). وقد أنشأ يوسف بن تاشفين مراكش، العاصمة الجنوبية للمغرب الأقصى، كقاعدة إدارية للمرابطين.

ويمثل إنشاء بغداد خطوة جديدة في تخطيط المدن. ويلاحظ أن الاعتبارات الأمنية للخليفة كان لها دور مهم في التخطيط، في بغداد، وفي سامراء.

ويلاحظ في بغداد التشديد على التحصينات، فالمدينة المدورة بأسوارها وخطتها الداخلية تبدو قلعة، إذ يحيط بها خندق، وسوران خارجيان، وسور داخلي أسط يحيط بالرحبة الداخلية. وهنا نذكر أن المنصور هو أول من بنى أسواراً للبصرة والكوفة، كما أن عامله على القيروان (يزيد بن حاتم) بنى سوراً حولها.

وفي الرحبة الداخلية لبغداد يوجد القصر والجامع، ثم دور أولاد المنصور، والدواوين، وسقيفتان لرئيس الحرس ولصاحب الشرطة وخزانة السلاح. وكان القواد والخاصة والأولياء يقطنون حول الرحبة وبين السورين الثاني والثالث.

وهناك بين السورين الأول والثاني فراغ لأغراض عسكرية، ويتصل بالرحبة الداخلية بأربع طرق فيها أسواق. وهذا الأمر جعل المدينة المدورة أربعة أرباع، ويمكن إغلاقها بأبواب.

أما محلات السكن العام فهي خارج الأسوار. ويتم التخطيط على أرباع، ولكل ربع أسواقه، وله صاحب أو رئيس يشرف عليه، وجعلت الأرباض خارج

الأسوار للجنود ومجموعات أخرى (إثنية أو مهنية)، ولكل ربض سوق عام للتجارات، وله رئيس أو شيخ، ويمثل شيخ الربض أو الربع أهله أمام الحكومة، وقد يعتبر مسؤولاً عن سلوك أهله وقت الأزمة. ونظم السكن على المهن أو المجموعات البشرية (الجنود شمال وشمال غرب المدينة المدوّرة، ونزل الحربية جماعات من إيران وما وراء النهر (تجار أصلاً)).

في الجنوب الشرقي، على الصراة السفلى، كان هناك جلّ الجماعات، عربية شمالية ويمانية. وقد أدت الاعتبارات الأمنية وخشية خطر الأعراب أو قيام اضطرابات مدنية أو عامية إلى إخراج دكاكين الباعة إلى الكرخ جنوب الصراة، أي خارج المدينة المدوّرة.

وتمثلت المفاهيم نفسها في الرصافة (أنشئت ١٥١ - ١٥٩هـ) على الجانب الشرقي لدجلة، مقر المهدي وجيشه. وبمقاييس دور الهجرة كانت هناك مدينتان، ولكل دار إمارة وجامع وقاض وأسواق.

أما الشكل الدائري فله أمثلة: الحضر دائرية ويحيط بها خندق وسوران، ودرباجرد مائلة في إطارها لبغداد.

قد يجد الحاكم ضرورة ليجوّل مقامه من العاصمة الموروثة، كما فعل المعتصم الذي بنى سامراء ٧٠ ميلاً شمال بغداد، نتيجة الضرورات العسكرية، إذ جلب أعداداً كبيرة من الغلمان الأتراك، وهم أعاجم كلياً. وربما ظهرُوا بدواً لأهل بغداد، وصار وجودهم مصدر أذى لهم.

وهنا راعى المعتصم الاعتبارات البشرية بدقة، إذ «أفرد قطائع الأتراك عن قطائع الناس جميعاً وجعلهم معتزلين عنهم لا يختلطون بقوم من المولدين». وكانت قطائع الفراعنة مميزة كقطائع الأتراك، وجعلوا خطتهم مفردة في المطيرة. وتلاحظ العناية في تخطيط الشوارع والدروب، إذ جعل الأتراك والفراعنة في شوارع واسعة ودروب طوال.

ويبدو التكامل في المحلات في مفهوم المدينة الإسلامية، إذ إن المعتصم، بالنسبة إلى كل فئة، «بنى لهم خلال الدور والقطائع المساجد والحمامات، وجعل في كل موضع سوقاً فيها عدة حوانيت للفامين والقصابين، ومن أشبههم ممن لا بد لهم منه ولا غنى عنه».

ومثله في الخطة التي خصصت للأفشين ولأصحابه الأشروسنية في المطيرة،

إذ أمره المعتصم «أن يبنى فيما هناك سوقة فيها حوانيت للتجار فيما لا بد منه ومساجد وحمامات».

وهنا أيضاً بدأ المعتصم «وخط المسجد الجامع»، وعني بتنظيم الأسواق «واختط الأسواق حول المسجد الجامع، ووسعت صفوف الأسواق، وجعلت كل تجارة منفردة وكل قوم على حديثهم مثل ما رسمت عليه أسواق بغداد». ويتحدث اليعقوبي عن الأسواق العظمى «لا تختلط بها المنازل كل تجارة منفردة، وكل أهل مهنة لا يختلطون بغيرهم».

روعي في اختيار مواقع المدن اعتبارات استراتيجية وبيئية واقتصادية. في دور الهجرة لوحظ أن لا يكون بينها وبين المركز حاجز مائي، وأن تكون على طرق المواصلات، وأن يكون جوها قريباً من جو البادية (إن العرب لا يصلحها إلا ما يصلح الإبل)، وأن تكون قريبة من مراعي - ضرورة لإبلهم وماشيتهم - وأن يتوفر الماء.

وكانت وجهة الخلافة أن يبقى العرب المقاتلة في مراكزهم منفصلين عن أهالي البلاد المفتوحة، وعلى صلة أرضية مع الجزيرة، بل بعضها - كالكوفة والبصرة - على صلة بالقبائل في البوادي لترفدها بالمزيد من المقاتلة، مثل بكر بن وائل قرب الكوفة، وتميم قرب البصرة.

قد لا تكون فكرة الريف المساند للمدينة واضحة في الإشارات، ولكنها ضرورية يمكن ملاحظتها في الكوفة وفي الإشارات إلى الفسطاط، وفي حالة واسط، ويؤكددها في حالة بغداد.

وللتمثيل، نبين أن الكوفة على طرف البادية، ولكن على الضفة اليمنى للفرع الرئيسي للفرات، والماء متوفر فيها والجو صحي - ارتفعت عن البر وانحدرت عن القفلة - وإلى الشمال الغربي منها مراعي غنية.

وبالبصرة في موضع قريب من الماء والمرعى، وهي نهاية الطريق البحري من الصين، وعلى طرف البادية ونهاية طريق من الجزيرة (كتب عتبة بن غزوان لعمر بن الخطاب: إني وجدت أرضاً كثيرة القصة في طرف البحر إلى الريف، ودونها منافع، فيها ماء وفيها قصب).

وقد كتب عمر بن الخطاب إلى عماله، ومنهم عمرو بن العاص «أن لا تجعلوا بيني وبينكم ماء». وتقع الفسطاط في موقع يمر به الطريق الوحيد من

الشرق إلى مصر وغرباً. وهي على ملتقى وادي النيل والدلتا. وهناك جسر عائم يمكن من عبور النيل في أي موسم، ويمكن من السيطرة على الملاحة في النهر، وبقرها القناة الفرعونية التي تربط النيل بالبحر الأحمر، والتي أعاد فتحها عمرو لضمان توفير الحبوب إلى الجزيرة.

وقد أنشئت القيروان على طريق المواصلات، وعلى مسافة من البحر تجنباً لخطر صاحب البحر (البيزنطيين)، وبجوار مراع. قال عقبة: «قربوها من السبخة فإن أكثر دوابكم الإبل، فتكون إبلنا على أبواب مصرنا في مراعيها، آمنة من غازية البحر والنصارى».

وكان اختيار موقع بغداد لاعتبارات مناخية واستراتيجية واقتصادية. فهي تتمتع بجو صحي، وهي وسط العراق وعلى الطريق إلى خراسان، وهي على جانب النهر يحيط بها ريف جيد وسط شبكة قنوات، وهي على طرق التجارة، ويقام قربها سوق شهري، فالتموين حسن.

وقد لخص ابن أبي الربيع الأسس - الشرائط - المعتبرة في إنشاء المدن وجعلها:

أ - وفرة المياه العذبة.

ب - إمكان الميرة المستمدة.

ج - اعتدال المكان وجودة الهواء.

د - القرب من المراعي والاحتطاب.

هـ - أن يحيط بها سواد يعين أهلها، وأضاف نقطة لا علاقة لها بالموقع، وهي تحصين منازلها من الأعداء والزغار.

- ٣ -

ويلاحظ في المدن الجديدة العناية بتخطيط شوارع فسيحة ومستقيمة، وهذه ضرورات اجتماعية لمن ألف البادية، وهي ضرورة عسكرية للمقاتلة. وهذا واضح في المعلومات عن الكوفة وبغداد. ولكن نمو المدن وازدياد سكانها والظروف العامة الأمنية أدت بمرور الزمن إلى إهمال ذلك.

والماء مهم في حياة المسلمين، ومن أفضل أعمال البر هبة الماء، وتوفير ماء الشرب مهمة أساسية في خطة المدينة، وكذا توفير ماء لأغراض الوضوء في المساجد، وللحمامات العامة والمستشفيات، إضافة إلى الدور. هذا الاهتمام وارد في

مختلف الفترات، ويلاحظ ذلك في البصرة بشق قناة أو أكثر لتوفير الماء العذب. ويتحدث البكري عن أعمال الماء التي وفرت لمدينة القيروان سقايات لأهلها بين أيام هشام بن عبد الملك والأغالبة. ولبغداد شبكة قنوات، تمتد منها قنوات فرعية توفر الماء في بغداد. وكانت جهود الأمويين كبيرة لتوسيع وتطوير القنوات التي تحمل الماء إلى دمشق بدءاً بيزيد بن معاوية وحتى أيام هشام بن عبد الملك.

أنشأ العرب مدناً جديدة في العراق ومصر، ولكنهم أشغلوا أيضاً مدناً قائمة في بلاد الشام. والفتح لم يجلب تغييرات مباشرة في تخطيط المدن هناك، لأن العرب اتخذوا مراكز نزولهم إلى جوار المدن التي اتخذت مراكز الأجناد، مثل دمشق وحمص وطبرية واللد، ثم قنسرين. ولكن كيف تطورت هذه المدن في اتجاه إسلامي؟ لنأخذ دمشق كمثال.

فالمدينة القديمة وصارت عاصمة آرامية ومركزاً تجارياً في آخر الألف الثاني قبل الميلاد. وكانت على تل، فيه موقع قلعة المدينة، وفي موقع متوسط في دمشق يقوم الهيكل القديم - معبد هُد - يحيط به الحرم، وموقع قصر الملك، وحول هذا المركز تكوّن المجتمع الحضري منذ القرن الثالث ق. م.

ومنذ القرن الرابع ق. م. ٣٣٣ اتصلت دمشق بالثقافة اليونانية، ثم صارت رومانية منذ ٦٤ ق. م.

أنشئت أحياء جديدة إلى شرق المدينة القديمة، وأخذت طابعاً رومانياً - شارع الأعمدة، والساحة العامة (Agora)، ثم بني هيكل جوبيتر عند المعبد القديم - أعيد بناء الهيكل من أساسه - وأحيط بسورين: داخلي (١٦٠ × ١٠٠ م)، ثم سور حول الحرم (٣٦٠ × ٣١٠ م)، وأحيطت بسور وتبعه توسيع الشوارع النافذة إلى الأبواب، وأهمها الجادة الكبرى النافذة من الباب الشرقي إلى الباب الغربي في خط مستقيم على طول ١٥٠٠ م (عرض ٢٥,٥ م - طريق ١٢)، وعلى جانبي الجادة رصيفان وراءهما الحوانيت (وكان للمدينة جادة إلى شمال الأولى تصل بين الهيكل والساحة العامة، وهذا شارع الأعمدة).

بعد الفتح صارت دمشق مصراً، ثم مركز الخلافة (٤٠هـ)، وتمثل تغيير السلطة في خطة المدينة بإنشاء بنائتين رئيسيتين للمدينة الإسلامية، قصر للخليفة والمسجد الجامع جنباً إلى جنب في مكان كان من الأمكنة القليلة المتروكة خالية، وهو مكان حرم الهيكل القديم، وقد غدا لا غاية له. بني الجامع مستنداً إلى الجدار الغربي من السور الداخلي، وضمنه كانت تقوم كنيسة القديس يوحنا المعمدان. أما

القصر، فبني إلى جنوب الجامع لا يفصله عنه إلا جدار جعل فيه باب لمرو الخليفة من منزله إلى مقصورة الجامع. وأمام القصر اصطبلات أطلق عليها اسم دار الخيل، وعلى مقربة منه اجتمعت منازل لأمرء الأمويين. كانت الأبنية دون زخرف، والمهم أنها جمعت إلى جانب بعضها البعض في قلب المدينة، فألفت بلدة صغيرة إسلامية هي مركز سادة الحكم. هذا إلى بثّ روايات عن دمشق تشير إلى أماكن اشتهرت بالأنبياء وتعطي المدينة حرمة، وذلك بدءاً بمعاوية.

التفت يزيد إلى تحسين تزويد دمشق بالماء بإعادة بناء قناة نبطية على سفح جبل قاسيون فوق نهر ثور، وسُمّي نهر يزيد. واستمرت العناية بقنوات دمشق بعده.

وكان نزول العرب واسعاً خارج المدينة إلى جوارها، وامتد إليها لإتمام تعريبها وإعطائها طابعها البشري والاجتماعي.

وبعد هذا، ما هي عناصر النمو الجديد؟ هناك العناصر المألوفة الداعية إلى التوسع - العناصر الدينية والاقتصادية، يضاف إليها من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي عامل آخر هو العامل الثقافي.

يتمثل العامل الديني في المسجد الجامع الذي أعاد الوليد بناءه بصورة فخمة، واضطر إلى أخذ الكنيسة، لأن بقية الساحة غطتها البيوت، وكانت الأسواق قريبة في الشارع الوسط ابتداء، كما أقيمت مساجد في المحلات.

ويبدو العامل الاقتصادي خاصة في الفعاليات التجارية لدمشق، وكان هذا عامل نمو، ليس في عدد الأصناف في الأسواق وتنوعها فحسب، بل في المراكز المخصصة لها مثل: دار البطيخ، دار الفاكهة، والقيسارية، وهي للأشياء الثمينة: جواهر، حرير، سجاد، فرو. والتجار القادمون من الخارج يجدون السكن في الفنادق/ الخانات.

وكان العامل الثقافي دافعاً إلى النمو، ففي بغداد مثلاً من القرن الثالث - كان إنشاء دار الحكمة ومكتبتها، ثم قيام دور العلم، وهذه كانت للطلاب قبل تأسيس النظامية والمستنصرية (وفي دمشق في فترة تالية تبرز المدارس).

وهكذا يمكن ملاحظة عوامل عدة تؤثر في شكل المدينة الإسلامية: هناك ابتداء العوامل الفيزيائية، فالمدينة يجب أن يكون لها تزويد مناسب بالماء، وأن يكون لها داخل مناسب من الأرض الزراعية.

بالإضافة توجد مجموعات أخرى تؤثر، ويمكن رسم مخطط لماهية المدينة الإسلامية:

أ - «حي» أو «مدينة» ملكية ظهرت إما بتخصيص موقع ملكي في مجتمع حضري قائم أو إنشاء جديد في أرض بكر، وحولها المجتمع الحضري. وهذا أكثر من قصر، بل يكون مجعاً فيه القصر، ودور للحرس وللحامية الخاصة، ودوائر إدارية.

ب - مجتمع مدني مركزي، يشمل المساجد الكبيرة والمدارس الدينية والأسواق المركزية - مع خاناتها وقيسارياتها - مع محلات خاصة للتجار والصناع.

ج - صلب المدينة من الأحياء السكنية، ويتميز بخاصتين: التمايز المحلي، بشري أو ديني، والكيان الذاتي لكل حيّ أو مجموعة أحياء.

د - الضواحي أو الأحياء الخارجية حيث ينزل المهاجرون الحديثون أو غير المستقرين. وتمارس بعض المهن، وبخاصة في أحياء «القوافل» التي تمتد على الطرق الرئيسية.

هـ - في الشام وفي المشرق، هناك قلعة في الغالب على موقع دفاعي طبيعي، وتساعد على تفسير لماذا وجدت المدينة هناك، فمثلاً أظهر سوفاجيه أن حلب وجدت حيث هي لوجود تل طبيعي يسيطر على الريف.

وقد تطورت المدن ومؤسساتها، وتوسع بعضها كثيراً (مثل بغداد والقاهرة)، ورافق ذلك بروز دور العامة فيها.

ويمكن ملاحظة بعض التطورات، ومنها أن المركز الأول للمدينة الإسلامية كان المسجد الجامع، وهذا المركز تطور في المدن المؤسسة حديثاً في ثلاث مراحل، قريبة من بعضها البعض زمنياً، ولكنها مختلفة في الدلالة:

أ - المرحلة الأولى المبكرة في البصرة والكوفة (١٧ هـ/ ٦٣٨ م) والفسطاط (٢١١ هـ/ ٦٤١ - ٦٤٢ م)، ويلاحظ فيها تحديد ميدان أو ساحة، وتعيين ما يدعى مسجداً، وأحياناً مصلى، وهو يقوم بكل المهام التي تخص الجماعة من الصلاة في المسجد، ويدعو إلى التعبئة، وإلى جانب هذا المركز يشار إلى مجموعة من المراكز القبلية - المساجد.

لقد كان من المفروض أن يوجد في المدينة مسجد جامع واحد. وفي المدن القديمة التي فتحها المسلمون (مثل دمشق والقدس) تجلّت الوحدة الإسلامية، وهي

تبدأ عادة بأخذ ساحة مفتوحة - مهملة أو محدودة الاستعمال - قرب مركز المدينة، وبعد إصلاحات جزئية تقوم هذه الساحة بالدور نفسه المنوط بالمسجد في المدينة.

إذن، كانت الصفة الأساسية للمرحلة الأولى إيجاد ساحة تخدم الأغراض الإسلامية، وكلمة «مسجد» تقترب هذه الساحة، لكن لم تكن تتضمن إنشاءات.

ب - المرحلة الثانية في السنوات ١٣٠ - ١٣٢هـ/٦٥٠م، ويلاحظ فيها أن كل مركز إسلامي يحوي مساجد، ولكن الاتجاه كان إلى:

(١) الاعتراف بمسجد جامع واحد لكل بلد.

(٢) المسجد له بناء، وهذا تطور له أهميته.

لقد كانت كل المساجد محاطة بجدران، وليس لها واجهة خارجية، وكان التنظيم يتم في الداخل حيث التوازن بين القسم المغطى - بيت الصلاة - والمفتوح، ويتصل بذلك تحديد القبلة، إلا أن الرمز الظاهر الخارجي من أواسط القرن الأول (الفسطاط سنة ٥٣هـ/٦٧٢م) كان المثانة، وبالإضافة إلى ذلك هناك المحراب والمقصورة.

ج - المرحلة الثالثة بين أواسط القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي والرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ويلاحظ فيها ظهور عدة مساجد جامعة لها الأهمية نفسها، مع نمو المدن الكبيرة: قرطبة، القاهرة، بغداد، وربما كان لنمو السكان أثره في ذلك، إلا أن توسع المدينة والمساحات الواسعة ووجود نهر أحياناً، ربما كانت السبب الأساسي لذلك.

ونتيجة التقسيمات في المدينة - مع الضواحي - خفّت الصلة بين القصر والجامع.

وقد تطورت المدن الإسلامية الأولى إلى مراكز حضرية، وأصبحت أسواقاً للأرياف حولها، كما صارت، بنشاطها التجاري وبمجالاتها الاجتماعية، مراكز جذب لهجرة أهل الأرياف والصنّاع إليها. وصار السكان في المدن الكبيرة خليطاً بشرياً ومذهبياً. ونتيجة التطورات الاقتصادية، صارت الأوضاع المادية عاملاً مهماً في العلاقات والتقسيمات الاجتماعية، إلى جانب الخطوط المذهبية.

وكانت المدن الإسلامية بعد الفتوح معزولة في ريف مسيحي أو زرادشتي، إذ كان المسلمون، أي العرب الفاتحون وموالوهم، الأساس في المدن الجديدة، وهذا يعني أن بعض المدن كان لها نخبة دينية وإثنية، بينما أهل الريف يعودون إلى مجتمع آخر. وفي المغرب، ولفترة طويلة، كان الاعتقاد بأن المدن عربية

والريف بربري، لكن الوضع تغير بانتشار الإسلام وبالتعريب، إذ تكوّنت روابط دينية واقتصادية بين الريف والمدينة، إضافة إلى صلات إثنية أو تعليمية أحياناً.

وتشير معلومات الجغرافيين إلى أن التقسيم إلى أهل مدن وأهل ريف كان الاستثناء لا القاعدة التي هي وجود الروابط الدينية والاجتماعية بين المدينة والريف.

وقد تكون المدينة مجموعة مدن، فمثلاً: نرى بغداد، مدينة السلام، تحفها الحربية في الشمال الغربي، والكرخ مركز التجار والمهنيين في الجنوب، والرصافة عبر دجلة، وكأنها تكرر التوسع الذي تمثل في المدائن الساسانية.

لقد أسست القاهرة مثلاً من قبل الفاطميين (٣٥٨ هـ/ ٨٦٩ م) في موقع مأهول، وربطت إلى عناصر موجودة من قبل. فهناك الفسطاط ٧١١ م، التي أسست بجوار حصن بابلون. وأضاف العباسيون الأوائل العسكر، حيث أنشأوا دار الإمارة، ثم بنوا جامعاً كبيراً سنة ١٦٩ هـ/ ٧٨٥ - ٧٨٦ م يسمى جامع العسكر.

وهناك القطائع التي أسسها أحمد بن طولون عاصمة له، حيث بني جامعاً ودار إمارة.

وتؤشر المراحل المتتالية لنمو المدينة إلى بناء الجوامع المتتالية: جامع عمرو، جامع ابن طولون، جامع الأزهر. وتلي القاهرة قلعة صلاح الدين والمنطقة التي بنيت حولها، والتي وسعت المجتمع السكاني إلى مساحات جديدة.

وازداد نشاط أصحاب الحرف والمهن، واتسعت أسواق المدينة ومحلاتها، إضافة إلى اختصاص كل حرفة بسوقها. وظهرت لديهم - بخاصة في بغداد والقاهرة - تنظيمات تعبّر عن تماسكهم تتمثل في الأصناف وأهل الصنایع. ويبدو أنه استقرت لكل حرفة أعرافها وأصولها، حتى إن هذه الأعراف كانت مقبولة لدى القاضي والمحتسب. وكانت الحرف - الأصناف - مفتوحة للناس من الديانات المختلفة، ولكل حرفة شيخ أو رئيس تختاره، وتعترف به الحكومة أو تعينه أحياناً، ويعتبر ممثلاً للحرفة. وكان من مهام الصنف إقرار مستوى الصناعة وحماية أصحابها من التعدي أو الظلم في أوقات الأزمات خاصة. وهناك إشارات إلى وقوف الأصناف ضد السلطة لحماية أعضائها من التعسف. ومنذ مطلع العصر العباسي حلّ «المحتسب» محلّ «العامل على السوق» في الإشراف على الأسواق ومراقبة أصحاب الصنایع والحرف.

وتوسعت أعداد العامة في المدن، وأدى تطور الحياة إلى ازدياد نشاطها، وإلى

ظهور تنظيمات جديدة بينها غير الأصناف، وكان لها دور يذكر في حياة المدن. وهذا واضح في نشاط العيارين والشطار في بغداد منذ أواخر القرن الثاني للهجرة، وهم - إذا تجاوزنا هجمات المؤرخين - يمثلون حركة ثورة اجتماعية ضد الأغنياء والحكام نتيجة التباين الاقتصادي وسوء الوضع المعيشي. وكان لهم تنظيم داخلي هو في جوهره تنظيم حرفي، ولهم مراسم في الانتماء تشبه مراسم الأصناف. وكانت لهم مبادئ أخلاقية، منها المروءة والرفق بالضعفاء وحماية النساء، وكانوا يعتزون بالشجاعة والكرم. ونشطت حركة الأحداث في بلاد الشام، في دمشق وحلب بصورة خاصة (في القرنين الرابع والخامس الهجريين)، وكونوا شبه مليشيا شعبية (كما فعل العيارون والشطار). وقد اتخذوا موقفاً عدائياً أو سلبياً من السلطة الخارجية، وكان لهم تنظيمهم، وكانوا يفرضون ضريبة على الأسواق، وصارت لهم السلطة أحياناً في المدينة ويولون تبعاً لذلك رئيساً منهم.

- ٤ -

وبحلول القرن الرابع الهجري، قاست المدن كثيراً من جو عدم الاستقرار والتعرض للتعدي والنهب. لذا نجد الروابط المهنية والسكنية تزداد قوة. فهناك رابطة المحلة إلى جانب رابطة المدينة. وتطورت الحياة في المدن، في ضوء الظروف العامة، إلى أن تم تقسيم المدن إلى أحياء/حارات، وهي خلايا حضرية حقيقية.

ففي دمشق مثلاً، صارت الأحياء تكتلات اجتماعية، وكذلك وحدات جغرافية. لقد كان في الأحياء مجموعات من الناس يرون أنفسهم مرتبطين بروابط خاصة من الولاء: الأصل المشترك من القرية - أو القبيلة - أو الهوية الإثنية أو الدينية، وأحياناً تعززها المهنة الواحدة. وكانت الأحياء وحدات إدارية أيضاً، كل حي يرأسه شيخ يعينه والي المدينة ليساعد في جمع الضرائب وحفظ النظام وتطبيق قرارات الشرطة، ويمثل الحي في المناسبات السياسية والاحتفالية للمدينة.

في الظروف الصعبة - كما في فترة الحرب بين المستعين والمعتز في بغداد سنة ٢٥١هـ - يقوم أهل الحي باختيار شيخ يقودهم ويتولى أمورهم. وفي ما بعد، صار لكل حارة رئيسها ومليشياتها، ونحن نسمع عن ثورات قام بها أهل المحلات ضد السلطة، مثل ثورات محلة الحربية رداً على ضرائب النسيج التي فرضها البويهيون.

وكان لكل حارة شارع يتخللها وأبواب ثقيلة تقفل، واضطرت الحارات إلى أن تجعل من نفسها وحدة - مدينة مصغرة - مزودة بالمقومات المدنية الأساسية: المسجد، والحمام، والسوق، وتزويد الماء.

وعلى العموم، خضع التقسيم الطبوغرافي للمدينة في الغالب إلى أنواع من الروابط لضمان التعاون والحماية - من روابط بشرية إلى مذهبية إلى مهنية - ومع ذلك كانت في المدينة عناصر وحدة: هناك الأسوار الخارجية التي تحمي المدينة، وهناك الجامع - أو المساجد الجامعة - بنشاطها الثقافي، ثم الأسواق المركزية.

لقد ازدادت المساجد الجامعة منذ القرن الرابع الهجري في الجانب الغربي من بغداد مثلاً، مما يشير إلى الوضع شبه المستقل للأحياء، حيث يلاحظ وجود ٤ - ٥ جوامع فيها حتى أواسط القرن الخامس الهجري، بينما يذكر ابن الجوزي ٦ جوامع بين سنتي ٥٣٠ - ٥٧٢هـ. هذا، وقد اتسع نشاط الصوفية، وظهرت قوتهم من العدد الواسع من الزوايا والربط التي بنيت في القرن الأخير من عصر الخلافة.

قد يغلب مذهب في مدينة ما ويولد تماسكاً على رغم وجود أقلية، وأحياناً قد يوجد أكثر من مذهب قوي، إلا أن ذلك يؤدي إلى صراعات. كان هذا هو الوضع في بغداد في القرن الخامس الهجري، حيث كانت هناك تيارات تغطي المدينة كلها.

وفي القرن الخامس الهجري أعطي اهتمام كبير لتأسيس المدارس في بغداد وفي غيرها، وهذا يمكن تفسيره بالإحياء الديني عند الشافعية، وبالاحتياجات السياسية والإدارية، ابتداءً، ولكن إنشاء المدارس استمر كحركة ثقافية، فابن جبير شاهد ٣٠ مدرسة في بغداد.

وفي دمشق، ومنذ أواخر القرن الخامس الهجري بدأت المدارس، شافعية وحنبلية، إذ ازدهرت المدارس زمن الأيوبيين، وابن جبير رأى ٢١ مدرسة في دمشق تضاعفت أربع مرات خلال قرن.

وفي القاهرة، ظهرت المدرسة وبيت الحكمة أيام الفاطميين، وتوسعت في العصر الأيوبي، وبخاصة أيام المماليك.

وللمدارس دور يذكر في الاتجاه التوحيدي في المدينة، وفي ربط الأرباض والأرياف بالمدينة.

وهكذا، فحين ننظر إلى المدن الإسلامية، ككيانات اجتماعية، نراها تتصف بوجود الشعور بالوحدة والتماسك الاجتماعي. لقد هيا الإسلام لأتباعه روابط قوية للأخوة والتماسك.

لقد كان يتولى المؤسسات الإدارية والقانونية في المدينة ممثلون للسلطة، أي

للخليفة أو الحاكم. فالمدينة لم يكن لها كيان ذاتي، أو امتيازات تخالف فكرة المساواة بين المسلمين، ولنتذكر أن الحاكم ومثليه والجماعة يخضعون جميعاً للشريعة.

- ٥ -

أما المؤسسات الرئيسية في المدينة الإسلامية، فهي: الوالي/العامل، ويساعده صاحب الشرطة؛ القاضي ويساعده مجموعة من الشهود أو العدول؛ والمحاسب أو صاحب السوق يساعده شيوخ المهن المختلفة وعرفاء/أمناء يختارهم منها، وربما رؤساء الحارات (الأحياء) المختلفة. وهناك رؤساء أهل الذمة الذين يتمتعون بشبه كيان ذاتي في مدن دار الإسلام.

كانت مهمة الوالي الأساسية حفظ الأمن والنظام وتطبيق الشريعة، وبعض المهام الإدارية، مثل الإشراف على جباية الضرائب. وفي فترات كان يعين القضاة، إضافة إلى الموظفين الآخرين في إدارة الولاية، ويتولى المهام القانونية للمخالفات الجزائية.

لقد كانت للقاضي سلطة القضاء، ولكن العقوبات يتولاها الوالي والشرطة، بينما المظالم تعود إلى الحاكم الأعلى للبلاد. أما الحالات التي لا يمكن البت بها فكانت تحال على المفتي. وكان القاضي مسؤولاً أيضاً عن إدارة الأوقاف ومراقبة الحقل الواسع للخدمات الاجتماعية والثقافية التي أنشئت الأوقاف لها. ويلاحظ أن القاضي كان يكلف بمهام أخرى، مثل الإشراف على أموال الأيتام والمجانين والمفالس. لقد تطلبت سعة مهمات القاضي استخدام عدد من الأعوان.

وفي المهمات القضائية الصرف كان يساعد القاضي: الشهود، ويفترض في هؤلاء أن يكونوا عدولاً، وبالتالي يكون بمرور الزمن أسلوب لاختيارهم، وأفضى هذا الأمر إلى تركّز المؤسسة والشهود، إضافة إلى تسجيل وإثبات الوثائق، فقد كانوا يقرّرون في القضايا الصغيرة دون عودة إلى القاضي.

أما مفهوم الحسبة، فله صلة بتأكيد العباسيين المفاهيم الإسلامية. كانت المهمة الأساسية للمحتسب مراقبة الأسواق، وهو مسؤول عن المحافظة على نوعية الإنتاج، وعلى مستوى معقول لأسعار بعض المواد. وله أن يدقق في الأوزان والمكييل، وأن يمنع الغش. لقد كان المحتسب يدقق في مراقبة العامة وأهل الأسواق، خاصة بعد بروز دور العامة في القرن الثالث الهجري. ويلاحظ التزام المحتسب بالآداب

العامّة والمتطلبات الشرعية: الصلاة في أوقاتها، والصوم في رمضان.

وتأتي قواعد البناء تحت نظره، وكذلك المسائل المتعلقة باستعمال الطرق، ويمكن أن يلاحظ نظافة الماء وحسن توزيعه.

كذلك يقوم المحتسب بالتحكيم في الخلاف بين أصحاب المهن، وله أن يعاقب حالاً في الحالات التي لا تحتاج إلى أخذ البيّنات. والمحتسب، بعكس القاضي، يقرّر في إنهاء الخلافات بتدخل منه، حتى لا تكون أمامه شكوى من أحد الطرفين، وله أن ينصح أو يوبّخ أو يعاقب، وله أن يصادر البضائع المغشوشة أو يدمرها.

والمحتسب مسؤول عن ضمان أن أصحاب مهن، مثل الطب والصيدلة والتعليم، مؤهلون ولا يقومون بممارسات لأخلاقية، ويلاحظ أن الأطفال أو المبتدئين في الصنعة لا يستغلون أو تساء معاملتهم من الأساتذة والمعلمين.

وبعد، فما هي خصائص المدينة الإسلامية؟

يقول ابن أبي الربيع - في الربع الثاني للقرن السابع الهجري - في عناصر تكوين المدينة: «ويجب على من أنشأ مدينة أو اتخذ مصراً ثمانية شروط:

أحدها، أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب. الثاني، أن يقدر طرقها وشوارعها. الثالث، أن يبني فيها جامعاً للصلاة في وسطها. الرابع، أن يقدر أسواقها بحسب كفايتها. الخامس، أن يميّز قبائل ساكنيها. السادس، أن لا يجمع أصدقاءً مختلفين متباينة. السابع، أن يحوطها بسور خوف اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة. الثامن، أن ينقل إليها من أهل العلم والمصانع (الصناعات) بقدر الحاجة لسكانها حتى يكتفوا بهم ويستغنوا عن الخروج إلى غيرها».

وإذا أخذنا هذا في ضوء ما مرّ (للقرون الثلاثة الأولى)، نرى أن المدينة الإسلامية تتميز بوجود جامع للصلاة في وسطها مبدئياً، وأن تكون فيها الأسواق اللازمة لها. وإذا كانت دار الإمارة محوراً في البداية، فإنها لم تعد لازمة في ظروف أخرى.

وتوفير الماء العذب ضروري، بل إن وضع مشارب في طرقات المدينة للمارة كان من مظاهر المدينة الإسلامية.

ويلاحظ الاهتمام ابتداءً بتخطيط الطرق والشوارع لتكون واسعة لحركة الناس ووسائل النقل، وقد جعل من مهام المحتسب الإشراف على الطرق لمنع

التجاوز. ومع ذلك، تغير ذلك نتيجة اضطراب الأمن وعوامل أخرى لتصبح الطرق ضيقة وملتوية.

ويفترض، من ناحية اجتماعية، أن يكون السكن على قبائل أو مجموعات بشرية لها روابط واحدة في كل حي. وقد تكون الروابط مهنية، أو مذهبية، أو إثنية، إضافة إلى كونها قبلية، مما أدى إلى شيء من التماسك القوي بين أهل الحطة أو الحي، فأصبحت المدينة مجموعة وحدات هي الأحياء، فلا مجال للتباين في الحي الواحد.

ومن معالم المدينة مؤسسات التعليم فيها، بدءاً بالمساجد، ثم المؤسسات الأخرى، مثل الكتاتيب والمكتبات والزوايا ودور العلم الأخرى.

وهنا تأتي أهمية تمييز مجموعتين في المدينة الإسلامية، أهل الصنایع في الأسواق، وضرورتهم واضحة لمعاش الناس، وأهل العلم الذين يتولون التعليم، ويعطون المدينة صفتها الإسلامية.

وبعد هذا، فإن المدينة الإسلامية، بأحيائها تشكل وحدة واحدة نتيجة تأثير القيم والمفاهيم الإسلامية، والروابط العلمية والاجتماعية وروابط المصلحة.

أليست صلاة الجمعة، وجو رمضان، ومنظر المآذن، متصلة بالإسلام؟ أليس الحديث عن فضائل البلدان، والنسبة إليها، والتعصب لها، أحياناً من ظواهر هذه الوحدة؟

ويمكن الإشارة إلى تأكيد خصوصية الحياة المدنية، متمثلة في أسوار الدور، وفي البساطة الظاهرة من الخارج يقابلها كل أنواع الزخرفة والرخاء في الداخل. وتمثل حرمة الدور في القليل الذي كتب للمحتسب أو في طبيعة البناء (ابن الراميني).

ويتبع ذلك أن الدور مفتوحة في الوسط ليتوفر الهواء والنور، وأن الحدائق تكون جزءاً أساسياً منها.

وأخيراً، كانت صلة المدينة وثيقة بالريف، تعتمد عليه للضرورة من المعاش، وتكون سوقاً له في حاجاته وتمتد إليه في أرباضها وضواحيها. وهي بعد هذا وقبله إسلامية في طابعها وفي نمط حياتها.

الفصل الثاني عشر

دور الوقف في التنمية^(*)

(*) نشرت في: المستقبل العربي، السنة ٢٠، العدد ٢٢١ (تموز/ يوليو ١٩٩٧)، ص ٤ - ٢٦، وهي في الأصل ورقة قدمت إلى: مؤتمر الوقف الذي عقده المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، في لندن عام ١٩٩٧.

- ١ -

يفترض ابتداء أن التنمية تعني الاستخدام الأمثل للموارد الطبيعية والبشرية، وأن محورها الإنسان في المجتمع، بحاجاته المادية وغيرها، وبقيمه الروحية والأخلاقية، وأنها تهم عامة الشعب/ الأمة، كما أنها تنمية مستمرة.

ويفترض أن التنمية في الحاضر تكون وفق تخطيط شامل للدولة، وبمشاركة الهيئات والفئات الشعبية. وفي ضوء ذلك ما هو دور الأوقاف في التنمية في المجتمع؟ كان للأوقاف دورها الكبير في حياة المجتمعات الإسلامية في التاريخ في وجوه البر والخير في النواحي الاجتماعية والتعليمية والصحية والثقافية وفي تعزيز الجهاد.

وإذا كان هذا واضحاً في الوقف الخيري، فإن الوقف الأهلي، رغم مشاكله، كان له أثر في شيء من البر، وفي حماية الملكية من العبث والتجزئة ومن المصادرات في ظل حكام عتاة.

إن أحكام الوقف عامة اجتهادية، وتأثرت بالتطورات العامة للمجتمع، وهذا واضح في أنواع التعامل مع أموال الوقف وإدارته. وكان فقهاء كل مذهب يسيرون وفق مذهبهم، ثم ظهر الاتجاه في العصر الحديث إلى الإفادة من المذاهب الأخرى في التعامل مع قضايا الوقف، كما هو واضح في بعض قوانين الوقف الحديثة. وفي ذلك توسعة ومرونة.

ولن أتناول الوقف بصورة شاملة، بل سأقتصر على أمور أراها تتصل بمسألة التنمية في الماضي والحاضر.

والوقف: هو حبس العين وتسبيل ثمرتها. فقوام الوقف حبس العين فلا يتصرف فيها بالبيع والرهن والهبة ولا تنتقل بالميراث وصرف المنفعة لجهات الوقف على مقتضى شروط الواقف^(١).

(١) محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧١)، ص ٤١، وإبراهيم ابن موسى البرهان الطرابلسي، الإسعاف في أحكام الأوقاف (القاهرة: [د. ن.]، ١٢٩٢هـ/ [١٨٧٥م])، ص ٤.

والتصدق بالمنفعة لا خلاف فيه ولكن الخلاف بين الفقهاء في إزالة ملك الرقبة، فالوقف جائز عند أبي حنيفة ولكنه غير لازم ولا دائم^(٢).

وفي المبسوط «فإن أصل الجواز ثابت عنده لأنه يجعل الواقف حاسباً للعين على ملكه صارفاً للمنفعة إلى الجهة التي سماها، فيكون بمنزلة العارية والعارية جائزة غير لازمة^(٣)». فيكون الوقف عنده «حبس العين على ملك الواقف والتبرع بريعتها لجهة من جهات الخير في الحال أو في المال».

إلا أن الوقف عند محمد وأبي يوسف هو زوال ملك العين عن الواقف إلى الله تعالى، على وجه تعود منفعتها إلى العباد، فيلزم ولا يباع ولا يورث^(٤). وهذا قال الحنفية وهو الراجح من مذهب الشافعية، وإحدى الروايات عن أحمد ابن حنبل. يقول الخصاص: «الوقف هو الذي يكون دائماً أبداً لا يملكه أحد ولا يرجع إلى ملك صاحبه ولا إلى ورثته^(٥)». وجاء في المغني: «إن الوقف إذا صح زال به ملك الواقف»، وفي الصحيح من المذهب، وهو المشهور من مذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة^(٦).

وعند المالكية أن الوقف لا يخرج العين الموقوفة من ملكية واقفها بل تبقى على ملكه، إلا أنه لا يحق له بيعها ولا هبتها ولا تورث عنه. أما عند الإمامية فإن الوقف إذا تم زال ملك الواقف عنه عند الأكثر^(٧).

(٢) عبد الملك أحمد السيد، في: الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لتثمين ممتلكات الأوقاف، من ٢٠/٣/١٤٠٤هـ وحتى ٢/٤/١٤٠٤هـ (١٢/٢٤ - ١٩٨٣ - ١/٥ - ١٩٨٤)، تحرير حسن عبد الله الأمين (جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٩٨٩)، ص ٩٥ - ٩٦؛ أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي الظاهري، المحلى، تصحيح محمد خليل هراس (القاهرة: دار الفكر، [١٩١٩])، ج ٩، ص ١٧٥، ومحمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ج ٤، ص ٣٣٧ - ٣٣٩.

(٣) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، تصحيح محمد راضي الحنفي، ٣٠ ج في ١٥ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ/[١٩٠٦م])، أعادت طبعه بالأوفست، ط ٣ (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٨)، ج ١٢، ص ٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٢٨؛ ابن حزم، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٧٨، وأبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني والشرح الكبير، ١٤ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٢)، ج ٦، ص ١٨٦.

(٥) أبو بكر أحمد بن عمر الخصاص، أحكام الأوقاف (القاهرة: مطبعة ديوان عموم الأوقاف المصرية، ١٩٠٤)، ص ٨٩.

(٦) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٧) أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تحقيق أغابزرك الطهراني، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠)، ص ٥٩٥.

وهناك رأي ثالث وهو أن ملكية العين الموقوفة تنتقل إلى ملك الموقوف عليهم، لكنه ملك ناقص، فليس للموقوف عليه أن يبيع الموقوف أو يهبه ولا يورث عنه. وبه قال الحنابلة في المشهور من مذهبهم وهو رأي للإمامية^(٨).

وقد أفادت بعض التشريعات الحديثة من هذه الآراء في مواجهة بعض المشاكل، وبخاصة مما ذهب إليه أبو حنيفة في اعتبار الوقف غير لازم ولا دائم، لعلاج بعض المشاكل.

- ٢ -

إن ظاهر الأحاديث والآثار عن الصحابة والتابعين يدل على أن الوقف كان مؤبداً، وفي بعض النصوص ما يدل على التأييد. ولكن الفقهاء اختلفوا في الاجتهاد، فأكثرهم يرى تأييد الوقف، ويعتبر التأييد داخلاً في مقتضاه^(٩)، ومنهم من أجاز توقيت الوقف.

فالشافعي يشترط التأييد المطلق من غير تقييد بزمان، وابن حنبل يشترط التأييد المطلق، واشترط محمد بن الحسن التأييد وكذلك عامة الحنفية. أما أبو يوسف فلا يشترط التأييد، وصح الوقف عنده على جهة يتوهم انقطاعها^(١٠). ويشترط الإمامية التأييد، ويرى بعضهم أن الوقف إذا كان مؤقتاً فإنه يبطل ويصبح حبساً^(١١). وعند مالك يجوز توقيت الوقف، وبانتهاء المدة ترجع

(٨) انظر: منصور بن يوسف البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع (مكة المكرمة: [د.ن.]، ١٩٧٤)، ج ٤، ص ٢٨٢؛ أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق عبد الحسين محمد علي (النجف الأشرف: مطبعة الآداب، ١٩٦٩)، ج ١، ص ١٤٩؛ محمد عبيد الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، ٢ ج (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٧)، ص ٢١٤ وما بعدها؛ السيد في: الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لتثمين ممتلكات الأوقاف، من ١٤٠٤/٣/٢٠هـ وحتى ١٤٠٤/٤/٢هـ (١٩٨٣/١٢/٢٤ - ١٩٨٤/١/٥)، ص ٩٦، وأحمد إبراهيم بك، كتاب الوقف (القاهرة: مكتبة عبد الله وهبة، ١٩٤٣ - ١٩٤٤)، ص ٤٠ - ٤١.

(٩) إبراهيم بك، المصدر نفسه، ص ٦٦ - ٦٧، وابن قدامة المقدسي، المغني والشرح الكبير، ج ٦، ص ١٩٥.

(١٠) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، المذهب في فقه الإمام الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ٢، ص ٣٢٤، والسرخسي، المبسوط، ج ١٢، ص ٤٧.

(١١) الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٥٩٦؛ محمد باقر بن محمد الأصفهازي المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ١١٠ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ج ١٠٠، ص ١٨٦؛ أبو القاسم الموسوي الخوئي، منهاج الصالحين: فتاوى أبو القاسم الموسوي الخوئي، ٢ ج، ط ١٥ (بيروت: دار الزهراء، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٢٢٦.

أعيان الوقف إلى الواقف إن كان حياً أو إلى ورثته إن كان ميتاً^(١٢).

واتجه عدد من العلماء في الفترة الحديثة إلى أن الوقف يجوز أن يكون مؤقتاً كما يجوز مؤبداً^(١٣). وقد أخذت بعض القوانين الحديثة - في مصر ولبنان مثلاً - بهذا الاتجاه.

- ٣ -

ويأتي نوع الموقوف. اشترط الحنفية أن تكون العين الموقوفة صالحة للبقاء، لذا قرروا أن الأصل في الوقف أن يكون عقاراً، والعقار في نظر الفقهاء هو الأرض.

وقرروا أن المنقول يجوز أن يكون وقفاً في أحوال استثنائية هي:

أ - أن يكون تابعاً للعقار اتصال قرار وثبات كالبناء والشجر، أو مخصصاً لخدمة العقار كالمحاريث والبقر العامل عليها.

ب - أن يكون ورد أثر بجواز وقفه كوقف الأسلحة والكراع (للجهاد).

ج - إذا جرى به عرف كوقف الكتب والمصاحف^(١٤).

وأكثر الفقهاء يرون أن الوقف يصح أن يكون من العقار ومن المنقولات ما دام يمكن الانتفاع بالعين مع بقاء أصلها. يقول ابن قدامة: «الذي يجوز وقفه ما جاز بيعه وجاز الانتفاع به مع بقاء عينه»، وهذا مذهب الحنابلة ومذهب الإمامية. كما أجاز الشافعية وقف العقار والمنقول^(١٥). وأجاز المالكية وقف المنقول،

(١٢) انظر: أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، تحقيق مصطفى كمال وصفي، ج ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢)، ج ٤، ص ١٠٦؛ إبراهيم بك، كتاب الوقف، ص ٣٥-٣٦؛ أبو زهرة، محاضرات في الوقف، ص ٦٦-٦٨، ٧٠ وما بعدها، ومحمد جواد مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة: الجعفري، الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ٥٨٥-٥٨٦.

(١٣) انظر: أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٧٢-٧٣؛ إبراهيم بك، المصدر نفسه، ص ٣٤، وزهدي يكن، الوقف في الشريعة والقانون (بيروت: دار النهضة العربية، ١٣٨٨هـ/ [١٩٦٨م])، ص ١٨.

(١٤) زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم المصري، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة [د. ت.]، ج ٥، ص ٢١٨).

(١٥) ابن قدامة المقدسي، المغني والشرح الكبير، ج ٦، ص ٣٢٧؛ ابن الحسن الحلبي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ٢، ص ٢١٣؛ الخوئي، منهاج الصالحين: فتاوى أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج ٢، ص ٢٣٤؛ الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج ٢، ص ٣٢٢؛ وأبو زهرة، المصدر نفسه، ص ١٠٣-١٠٤.

ولا يشترط أن تكون العين صالحة للبقاء الدائم. ويجوز عندهم وقف كل منقول من غير أي قيد يقيد، ولذا أجازوا وقف النقود^(١٦).

وقد أفتى بعض متأخري الحنفية بالنقود، فيشير ابن عابدين إلى التعامل في زمنه في البلاد الرومية وغيرها في وقف الدراهم والدنانير. وعن الأنصاري من أصحاب زفر جواز وقف الدراهم والدنانير (مضاربة). وهذا يتمشى مع قول محمد في وقف كل منقول فيه تعامل، وهي قاعدة تتناول عند التطبيق الأسهم والسندات^(١٧). ومن المنقول الذي تعارف الناس وقفه مستقلاً فأصبح جائزاً وذكره الفقهاء: السفن والبناء والشجر والدراهم والدنانير وبعض الأموال الوزنية أو الكيلية كالقمح. واستغلال الدراهم والدنانير إذا تعورف على وقفها فبأن تدفع لمن يعمل فيها على سبيل المضاربة مثلاً.

ويقول الزرقاء: «وعرف الناس في وقف المنقول لا بتقييد بالقديم، فالحدث والقديم فيه سواء، فما جد التعارف على وقفه صح، وإن لم يكن قبله صحيحاً»^(١٨)، ومثل هذا الرأي يساعد على الإفادة من إمكانيات العصر.

— ٤ —

ويمكن الآن الإشارة إلى نطاق الوقف ودوره التاريخي في المجتمع، فلذلك دلالة.

قال الخصاص عن وقوف الصحابة: «فمنهم من جعلها جارية في أبواب البر، ومنهم من قال لذوي قرابته أبداً وفي أبواب البر والمساكين...»^(١٩).

(١٦) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخريشي، الخريشي على مختصر سيدي خليل (بيروت: دار صادر، [د. ت. ع.])، ج ٧، ص ٨٠.

(١٧) حول ذلك، انظر: ابن نجيم المصري، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ج ٥، ص ٢١٩؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار، ج ٤، ص ٣٦٣؛ أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ١٠٦، والسيد، في: الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لتثمين ممتلكات الأوقاف، من ٢٠/٣/١٤٠٤هـ وحتى ٢/٤/١٤٠٤هـ (٢٤/١٢/١٩٨٣ - ١/٥/١٩٨٤)، ص ١١٦.

(١٨) انظر: مصطفى الزرقاء، أحكام الوقف، ط ٢ (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٤٧)، ج ١، ص ٤٧-٤٩، وزكي الدين شعبان وأحمد غندور، أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٤)، ص ٤٩٦ و ٤٩٩.

(١٩) الخصاص، أحكام الأوقاف، ص ١٩.

وكانت الوقوف الأولى على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله وفي الغزاة^(٢٠).

وكانت مصادر المياه، حيث تشح، من عيون وسقايات، موضع اهتمام الواقفين لفائدة الجماعة (مثل بئر رومة في المدينة، وعين سلوان في القدس). ومن الأوقاف الإسلامية الأولى ما كان جزء من ريعها يصرف على أسرة الواقف والباقي في وجوه البر^(٢١). وكان جل الوقوف ابتداء في الرباع (الأراضي في المدن) والدور^(٢٢)، كما هو الحال في مصر زمن الطولونيين.

وفي العصر العباسي الأول أوقفت الوقوف من الأراضي للحرمين الشريفين وللمجاهدين ولليتامى ولfolk الرقاب، إضافة إلى بناء المساجد والحصون، وللمنافع العامة^(٢٣).

وفي كتابات هلال الرأي (ت ٢٤٧هـ) والخصاص (ت ٢٦١هـ) يلاحظ توسع الأوقاف والتركيز على وقف العقار (الأراضي) وكذلك الحوانيت والدور.

وفي مصر، وعلى رغم كثرة الوقوف في المدن، فإن وقف الأراضي الزراعية بدأ في مطالع القرن الثالث الهجري على الحرمين الشريفين وجهات جديدة. وجاء الفاطميون فمنعوا وقف الضياع، وأمروا (سنة ٣٦٣هـ) بأن تسلم أموال الوقف إلى بيت مال البر^(٢٤).

وازدادت الوقوف بصورة ملحوظة زمن الزنكيين والأيوبيين، ولعل ذلك يتصل بالجهاد ضد الصليبيين، إضافة إلى النشاط العلمي المتمثل بإنشاء المدارس.

(٢٠) انظر: أبو عبد الله مالك بن عمرو بن أنس، المدونة الكبرى: رواية سحنون بن سعيد التتوخي عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي عن الإمام مالك بن أنس (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٠)، ج ٤، ص ٤١٧، حيث يقول مالك: «من حبس شيئاً في سبيل الله فإنما هو في الغزو». انظر أيضاً: هلال بن يحيى بن مسلم البصري هلال الرأي، أحكام الوقف (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/ [١٩٣٦م])، ص ٦-٧؛ ابن الحسن الحلبي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ٢، ص ٢٧٩، ومحمد الري شهري، ميزان الحكمة: أخلاقي، عقائدي، اجتماعي، سياسي، اقتصادي، أدبي (قم: دار الحديث، ١٩٩٦)، ج ١٠، ص ٦١٥.

(٢١) مالك بن عمرو بن أنس، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٢٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤١٨، ٤٢٣ و ٤٢٦.

(٢٣) عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط ٣ (بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٥٧-٥٨.

(٢٤) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها (القاهرة: بولاق، د. ت. [٢]، ص ٢٩٥).

ولعل التوسع في الوقف أدى إلى وقف أراضي بيت المال (الأرصاء)، وكان نور الدين زنكي أول من أوقف من أراضي بيت المال بعد أن أفتى بذلك بعض الفقهاء (سنة ٥٨٥هـ)، ولم يقصد بذلك أنه وقف حقيقي وإنما كان ذلك «إرصاءً وإعزازاً لبعض مال بيت المال». وحذا حذوه صلاح الدين الأيوبي وسار على ذلك من جاء بعده من السلاطين^(٢٥). ويلاحظ أن التوسع في هذه الفترة كان في الوقف على المؤسسات الثقافية وفي سبيل الله. وتمثل ذلك في الوقف على المدارس لمختلف المذاهب وعلى خوانق الصوفية.

وخصصت الأوقاف لفك الأسرى، وعلى الأراامل واليتامى، وكل ذلك يشير إلى ظروف الجهاد ضد الصليبيين. واهتم صلاح الدين وأخلافه بالمستشفيات، وأوقفوا عليها، ويبدو أن جلها اعتمد على الأرصاء^(٢٦).

وكان التوسع الأكبر للوقف في بلاد الشام ومصر زمن المماليك، وقد يكون ذلك لإضفاء بعض الشرعية على حكمهم والتقرب من الشعب. كما أن عدداً من السلاطين وجدوا في الوقف سبيلاً للمحافظة على أملاكهم وتأمين مورد دائم لأنفسهم وأولادهم. ولعل هذا سبب إحداث تطور في تنظيم الوقف، وهو وقف عقارات وأراضٍ يزيد ريعها زيادة كبيرة على مصاريف الوقف التي يحددها الواقف في وثيقة وقفه وينص صراحة على أن الفاضل من ذلك يعود إلى الواقف ثم إلى ذريته من بعده (مثل وثيقة وقف للسلطان برسباي) وبذلك يضمن وارداً مجزياً للأولاد والذرية إذ يتعذر حل الوقف^(٢٧). ومما شجع السلاطين وغيرهم على وقف أملاكهم إعفاء الأوقاف من الضرائب، في الوقف الخيري باعتبار الوقف صدقة، وفي الوقف الأهلي عرفاً.

كما توسع المماليك في الوقف من أملاك بيت المال، وهو إرصاء الحاكم للأراضي الزراعية على جهة بر أو على أفراد. ويتبين هذا التوسع من نطاق الأموال الموقوفة، إذ إنها صارت تشمل الأراضي الزراعية والمباني مثل الدور والقصور، والوكالات والفنادق والخانات والقياسر، والحمامات والطواحين

(٢٥) محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، (٦٤٨ - ٩٢٣هـ / ١٢٥٠ - ١٥١٧م) (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ص ٦١ - ٦٢، وحول عدم جواز وقف أرض الخوز والإقطاعات من أراضي المال، انظر: ابن نجيم المصري، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ج ٥، ص ٢٠٣.

(٢٦) انظر: أمين، المصدر نفسه، ص ٦١ و ٦٣ - ٦٤، والمقريري، المصدر نفسه، ص ٣٦٣ - ٣٦٦.

(٢٧) انظر التفاصيل في: أمين، المصدر نفسه، ص ٧٣.

والأفران ومخازن الغلال، وأنوال حياكة ومصانع الصابون ومعاصر الزيت^(٢٨).

ورعت الدولة العثمانية الأوقاف وأضافت أوقافاً جديدة وأحدثت بعض الإجراءات لتتماشى والأوضاع الجديدة. ومن ذلك أمر سلطاني بعدم العمل بالاستبدال، ومجازاة البائع والمشتري. وأجاز بعض فقهاء المذهب الحنفي أن يحل الإمام الأوقاف إذا كان بالمسلمين حاجة. وأخضعت بعض أراضي الأوقاف في هذه الفترة لضريبة الخراج ولضرائب إضافية.

وشملت الأوقاف معظم مصادر الثروة الاقتصادية، بل وشملت السفن التجارية والنقود. إن حوالي ٤٠ بالمئة من أراضي مصر الزراعية كانت موقوفة إضافة إلى عقارات الأوقاف في المدن^(٢٩).

وإذا كان الوقف أصلاً صدقة جارية، فإن دوره كان كبيراً في الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الإسلامي، ويحسن أن نتبين الآن مجالاته لتقدير دوره.

نشير ابتداء إلى الخدمات الاجتماعية:

وفي طليعتها رعاية الفقراء والمساكين وابن السبيل والأيتام والأرامل والمنقطعين، والزمنى وأزباب العاهات وإرضاع الأطفال اليتيم ورعاية النساء اللواتي طلقن أو هجرن، وتوفير مياه الشرب وإنشاء الخانات للمسافرين وبناء القناطر والحمامات العمومية ودور الوضوء، وإنشاء الزوايا والأربطة في بعض الجهات لإيواء المسافرين وعابري السبيل وذوي الحاجات، خصوصاً في النواحي المقفرة البعيدة^(٣٠). وأنشئت دور لرعاية الشيوخ والضعفاء من الفقراء، بل وأنشئت دور للشريفات الفقيرات ملجأً لهن^(٣١). وهناك الأوقاف لإنشاء المساجد والجوامع، والإنفاق على الأئمة والخطباء والمؤذنين والقوام وكافة الوظائف المرتبة لها.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥ و ١٠٥، والمعهد الفرنسي للدراسات العربية، الوقف في العالم الإسلامي، تقديم راندي ديفيلم؛ مقدمة أندريه ريمون (دمشق: [د. ن. د.]، ١٩٩٥)، ص ١٠ وما بعدها و ٢٣ وما بعدها.

(٢٩) محمد عفيفي، الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١)، ص ٢١ و ١٤٤.

(٣٠) انظر: أمين، المصدر نفسه، الوثيقة رقم (٣)، والوثيقة رقم (٤)، ص ١٣٤.

(٣١) رقية بلمقدم، أوقاف مكناس في عهد مولاي إسماعيل، (١٠٨٢ - ١١٣٩ هـ / ١٦٧٢ - ١٧٢٧ م)،

٢ ج (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٣)، ص ٥٣ و ٦٢.

ثم الإنفاق على الصوفية ومؤسساتهم من الربط والزوايا والخوانق، إضافة إلى الأوقاف المتصلة بتأدية فريضة الحج، وبرعاية الحرمين الشريفين.

- ٥ -

وكان للأوقاف دورها في دفع الجهاد والأخذ بيد المجاهدين في الثغور والجهات المواجهة للأعداء براً وبحراً. ورأى بعض الفقهاء أن الأوقاف في الثغور - برية وبحرية - تكون للجهاد حين لا يحدد الواقف مصرفاً. وقررت الأوقاف للصرف على القلاع والأبراج والمنشآت العسكرية وتوفير السلاح وفكك الأسرى.

وللأوقاف دورها الكبير في الحياة الثقافية: كانت مؤسسات التعليم قبل المدرسة أهلية، في المسجد، والكتاتيب، ودور العلم والمكتبات والربط والزوايا، ويعتمد الكثير منها على الهبات، وهناك الوقف على زوايا العلم وعلى كراس لتدريس الفقه والحديث والتفسير في الجوامع، والأوقاف على منازل الطلبة، وعلى خزانات الكتب في المساجد والمكتبات ودور العلم. وخصصت الأوقاف لمكاتب تعليم الأيتام، كل ذلك يشير إلى دور الأوقاف الأساسي في الثقافة وفي الحركة العلمية.

وهناك الرعاية الطبية: وتتمثل بإقامة المارستانات، حيث يعالج المرضى ويتناولون الأدوية والأغذية مجاناً، هذا إلى تقديم خدمات طبية لبعض المؤسسات والجهات بإرسال أطباء للمعالجة. وترد إشارات إلى إرسال الأطباء إلى الأرياف لعلاج المرضى في فترة ما. وهناك تنوع في المستشفيات بما فيها مستشفيات للمجانين والمجذمين. وكانت بعض المستشفيات مراكز لتعليم الطب، فيعين شيخ للاشتغال بعلم الطب أو مدرس للطب متفق عليه وعلى عدد من الطلبة يشتغلون بالطب معه.

وكانت الأوقاف تتجاوز كل ما ذكر مثل تزويج الأيتام والأبكار اليتيمات، والعناية بالحيوانات المريضة، وتخصيص مرتبات شهرية للشيخ والضعفاء، واستحداث أوقاف لإنارة السبل أمام المارة ليلاً.

هكذا يبدو أن الأوقاف غطت كافة النواحي التي لا تنفق عليها الدولة، وبعضها يتمم ما أنفقت الدولة عليه^(٣٢).

(٣٢) انظر مثلاً: المصدر نفسه؛ أحمد بن يحيى الونشريتي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ١٣ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١ - ١٩٨٣)، ج ٧ و١٣؛ أمين، المصدر نفسه، وعفيفي، الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني.

ولن نناقش إدارة الوقف، وتكفي بعض الإشارات الضرورية:

تلاحظ العناية بالولاية على الوقف وبخاصة الناظر بدءاً بتحديد مؤهلاته وبخاصة الأمانة والمقدرة، وبأن يكون من أهل الوقف ما أمكن^(٣٣). والولاية تكون للواقف، ثم لمن يعين ناظراً على الوقف في حياته، فإن توفي الواقف دون أن يعين أحداً فالولاية لمستحق الوقف إن كان رشيداً ثم للقاضي بحكم ولايته العامة.

ووظيفة متولي الوقف هي رعاية الأعيان الموقوفة وإدارتها واستغلالها وإجراء العمارة اللازمة وتحصيل غلتها وصرفها على المستحقين، والالتزام بشروط الواقف. يقول الماوردي: إن من مهام القاضي «النظر في الأوقاف بحفظ أصولها وتنمية فروعها، والقبض عليها، وصرفها في سبيلها، فإن كان عليها مستحق للنظر فيها راعاه، وإن لم يكن تولاه...»^(٣٤).

إن شروط الواقفين ملزمة، ولكن تمنع بعض الشروط إذا انطوت على مخالفة للشرع أو على الإضرار بمصلحة الوقف، أو بمصلحة الموقوف عليه وحقوقه.

إن كثرة الأوقاف وظهور مشاكل ناجمة عن سوء الاستغلال استدعت قيام أجهزة للإشراف على الأوقاف، فكان القضاة أول من تولى ذلك. وبدأ القاضي بتسجيل الأوقاف في ديوان في العقد الثاني للقرن الثاني للهجرة (في مصر وفي البصرة)، ثم أحدث ديوان البر في مركز الخلافة سنة ٣٠١هـ للإشراف على الأوقاف على الحرمين الشريفين وفي الجهاد. وفي زمن الأيوبيين والمماليك صار للأوقاف ثلاثة دواوين، واحد للأوقاف الأهلية، والآخر لأوقاف المساجد، والثالث لأوقاف الحرمين الشريفين وجهات البر الأخرى. وأحدثت دواوين أو مؤسسات في فترات أخرى، ولكن بقي الإشراف للقاضي أو لقاضي القضاة بالدرجة الأولى. ولا تعيننا الإدارة هنا، ولكن المشاكل التي واجهت الأوقاف وأثرها في إعمارها أو تدهورها.

يلاحظ أن تصرفات الناظر مقيدة بما فيه مصلحة الوقف والموقوف عليهم

(٣٣) يكن، الوقف في الشريعة والقانون، ص ٧٤-٧٥؛ البرهان الطرابلسي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، ص ٤١ و٤٣، والسيد، في: الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لتثمين ممتلكات الأوقاف، من ٢٠/٣/١٤٠٤هـ وحتى ٢/٤/١٤٠٤هـ (١٢/٢٤ - ١٩٨٣ - ١/٥/١٩٨٤)، ص ١٢١.

(٣٤) المقرئ، الخطط المقرئية السماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بإخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٢، ص ٢٩٥.

ومقيدة بشرط الواقف، وهي قيود ضرورية في ظروفها، ولكنها قد تعرقل مجال التنمية.

فلا يجوز للناظر رهن عقارات الوقف عند وقوع دين على الوقف أو على المستحقين لأن ذلك يؤدي إلى بطلان الوقف عند العجز عن إيفاء الدين وبيع الرهن لسداده. وليس له أن يزيد في عمارة الوقف عن حالته التي هو عليها إلا إذا شرط الواقف أو رضي المستحقون بذلك، ولا أن يزيد في مرتبات أرباب الشعائر وأصحاب الوظائف المعينة لهم من قبل الواقف أو القاضي، وليس له أن يستدين على الوقف إلا إذا شرط له الواقف ذلك أو أذن له القاضي ولا يأذن بالاستدانة إلا عند المصلحة الضرورية. ولا يجوز له أن يستبدل عقارات الوقف إلا إذا اشترط له الواقف ذلك أو بإذن القاضي بعد تحقق مسوغات الاستبدال^(٣٥).

والمفروض أن يحاسب الناظر ويضمن ما يسبب من خسارة أو ضرر، فمثلاً إذا فرط في حفظ عين من أعيان الوقف حتى تلفت أو ضاعت. ويضمن إذا صرف غلة الوقف للمستحقين عند الاحتياج لعمارة ضرورية أو عند وجود دين على الوقف لأجل مصالحه الضرورية. كما يضمن الناظر له ما دفعه من غلة الوقف إذا زاد في عمارته عن حاله زمن الواقف بدون شرط منه ولا رضى من المستحقين، أو إذا قصر في حفظ الغلة.

ولكن محاسبة النظار - إن حصلت - لم تكن تسير على نسق محدد أو في مواعيد سنوية، وإنما يحاسب الناظر إذا تقدم أحد المستحقين بطلب محاسبته أو طعن في أمانته. هذا ولا يفترض فيه أن يقدم كشفاً بالحسابات عادة عند الاعتراض، بل في ظروف خاصة.

ويبدو أن أمر تحكم النظار وعدم محاسبته سنوياً أدى إلى تمادي بعضهم في إرهاب المستحقين ومماطلتهم في دفع الاستحقاق وسلوك سبل مختلفة لأكل أموال الأوقاف بالباطل وصرفها في غير وجوها الشرعية وحرمان المستحقين منها. لذا تكررت الشكوى من النظار، وبخاصة في الوقف الأهلي^(٣٦).

(٣٥) يكن، المصدر نفسه، ص ٨٤ - ٨٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٩٠ - ٩١، وعبد الجليل عبد الرحمن عشوب، كتاب الوقف، ط ٢ (القاهرة:

المطبعة الحديثة، ١٩٣٥)، ص ١٣٣ و ١٣٥ - ١٣٨.

إن عناصر إدارة الوقف، إضافة إلى تنوع اجتهاد الفقهاء، والظروف العامة، لها أثرها في استغلال الوقف وفي دوره في التنمية في التاريخ وفي الحاضر. استعرض هلال الرأي (ت ٢٤٧هـ) مجالات استثمار الوقف في عصره، وهي مجالات تغلب عليها المحافظة. ومما جاء عنده:

«قلت: إذا كان في أرض الوقف نخل وخشي القائم بأمرها هلاك نخلها وذهابه، أترى لقائم بأمرها أن يشتري من غلتها فسيلاً فيغرسه لكي لا يفنى نخلها ويخلف بعضها بعضاً؟ قال: أرى ذلك وأمر به.

قلت: إن كان قطعة منها سبخة لا شيء فيها، أترى أن يبدأ فيكسح ما فيها من سبخة، ثم يكون بعد ذلك للفقراء على ما وصفت لك؟ قال: نعم لأن فيها زيادة في غلتها وعمارة لها وإصلاحاً. قلت: وكذلك حفر سواقيها وإصلاح دراجها وتسميدها وإصلاح مسناتها وزيادة ما كان مستزاداً في غلاتها؟ قال: نعم ينبغي له أن يفعل ذلك كله.

قلت: وترى أن يبني فيها قرية تكون لأكرتها وحفاظها ويجرز فيها ثمرها؟ قال: نعم إذا احتاج إلى ذلك رأيت له أن يفعل لأن في ذلك حفظ الأرض وغلاتها.

قلت: أفترى أن يبني فيها بيوتاً ويستغلها؟ قال: لا أرى له ذلك لأن علامة الأرضين ليست تطلب في إجارة البيوت وإنما تطلب في النخل والشجر والزرع.

قلت: فإن كانت متصلة بالأرض بحضرة المصر مما يستغل من مثلها الغلة العظيمة من أجور البيوت، أترى القائم بهذه أن يبني فيها بيوتاً ويستغلها وهي أفضل من غلات النخل والشجر؟ قال: نعم أرى له ذلك إذا كانت الأرض متصلة ببيوت المصر وكانت غلات البيوت تطلب من مثلها وهو عندي بمنزلة الدور.

قلت: أوترى له أن يدفع هذه الأرض مزارعة من رجل شيئاً معلوماً؟ قال: نعم إذا كان رأى ذلك فضلاً وصلاً فينبغي للقائم بأمر هذه الصدقة أن يفعل ذلك» (٣٧).

ثم يبين هلال الرأي أن اللوصي على أرض موقوفة أن يستأجر فيها الأجراء في عملها وحفظها ويدفع الأجر من الغلة. وله كذلك أن يستأجر في حفر سواقيها وتنقية ضرابها، بل عليه أن يقوم بذلك إذا كانت تحتاج ذلك. وله أن يدفع أرض الوقف مزارعة على النصف أو الثلث (في قول أبي يوسف). وإذا كان في أرض الوقف نخل فللوصي أن يدفعه إلى رجل يسقيه ويقوم عليه معاملة، ويمكن أن يحدد نصيب أهل الوقف من الحاصل.

وإن وقف شخص الدار على أشخاص بعينهم للسكن، فإن هلكوا فهي على الفقراء والمساكين، وكانت حرمة الدار وإصلاحها فيما لا بد منه على ساكنها، «وعليه من ذلك ما يمنع الدار من التغير على حالها التي وقفت عليه وليس عليه الزيادة».

وإذا وقفت الدار على الفقراء والمساكين فتؤجر وينفق مما خرج من غلاتها على عمارتها وما فضل بعد ذلك فهو للفقراء والمساكين.

ويمكن للمتولي أن يؤجرها كل شهر بكذا ولسنة أو سنتين أو لسنين معلومة^(٣٨).

وكل هذه الإجراءات التي أشار بها هلال الرأي تتمشى من ناحية اقتصادية والمعاملات في عصره، يرافقها الحرص على صيانة الوقف.

ولكن يبدو أن المحافظة على عمارة الوقف لم تتحقق في الواقع، فسحنون (ت ٢٤٠هـ) في حديثه عما جعل في السبيل من العبيد والثياب يقول: «إنها لا تباع»، ويضيف: «ولو بيعت لبيع الربع المحبس إذا خيف عليه الخراب، وهذه جل الأحباس قد خربت فلا شيء أدل على سنتها منها. ألا ترى أنه لو كان البيع يجوز فيها ما أغفله من مضي، ولكن بقاءه خراباً دليل على أن بيعه غير مستقيم»^(٣٩).

- ٧ -

وتحظى مسألة استغلال أموال الوقف وتنميتها بعناية كبيرة من الفقهاء، وفي مقدمتها ما يخص من الغلة لعمارة الوقف وإصلاحه. وترد إشارات في العهد العثماني - الذي اهتم بالإشراف على إدارة الوقف - إلى أن الكثير من الواقفين

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ و ٢١١ و ٢١٤ و ٢٢٢.

(٣٩) مالك بن عمرو بن أنس، المدونة الكبرى: رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي عن الإمام مالك بن أنس، ج ٤، ص ٤١٨.

نصوا في بداية شروط حجج أوقافهم أن تكون عمارة الموقوفات من ريع أوقافهم. ويبدو أن ذلك لم يحقق الغرض فلجأت الأوقاف إلى أسلوب آخر هو أن يستقطع المستأجر مبلغاً معيناً من قيمة الإيجار ليخصص لعمارة الأوقاف على أن يتم ذلك بإشراف. ولكن هذا لم يعالج مشكلة الصيانة الشاملة لعقارات الأوقاف مما أدى إلى أساليب ضارة بالوقف كما سنرى^(٤٠).

وهناك ما يخص لأصحاب الوقف وإعطائهم حقوقهم، وكانت هذه سبب خلافات وشكاوى مستمرة بين أهل الوقف والناظر.

ولعل إدارة الوقف بين الناظر بما له من صلاحيات، والقاضي الذي يشرف من بُعد ولا ينظر في شيء إلا إذا جاءته الشكاوى - وكون الوقف ليس ملك أحد - سبب فيما يصيب الوقف أحياناً من إهمال، أو في الاتجاه إلى إجراءات في الوقف تزيد الوضع ضعفاً، مما ينعكس في آراء الفقهاء.

يلاحظ ابتداء رفض الفقهاء لما في شروط الواقفين مما يضر بمصلحة الوقف، كما لو شرط الواقف أن لا يعمر الوقف إذا احتاج إلى تعمیر أو شرط أن يقدم إعطاء الموقوف عليهم كفايتهم ثم يعمر بما يفضل عنهم «لأن الواجب في الوقف أن يبدأ من غلته بعمارته صيانة لعين الوقف ولدوام منفعه ولمصلحة الموقوف عليه»^(٤١).

وكانت حسابات الأوقاف مثلاً تعرض على القضاة في الأغلب من جانب النظار في العصر العثماني لاعتمادها، ولكن يظهر أنه كان للواقف أن يشترط عدم نظر القضاة في حسابات وقفه. وكان هناك ديوان محاسبة الأوقاف، ولكن يمكن للواقف أن يوصي بأن لا يدخل حساب وقفه إلى ذلك الديوان بل يوضع عند الناظر^(٤٢).

- ٨ -

ومن الشروط - العشرة - للواقف الإبدال والاستبدال، فالاستبدال هو إخراج العين الموقوفة عن جهة وقفها وبيعها، وشراء عين أخرى تكون وقفاً بدلها.

(٤٠) عيفي، الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، ص ١٥٢.

(٤١) الزرقاء، أحكام الوقف، ج ١، ص ١٢٠.

(٤٢) عيفي، المصدر نفسه، ص ٧٢ و ٧٧.

وإذا ذكر الإبدال والاستبدال معاً، كان المراد بالإبدال إخراج العين الموقوفة عن جهة وقفها مقابل بدل من النقود أو الأعيان، وكان المراد بالاستبدال أخذ البديل ليكون وفقاً مكان العين التي كانت وفقاً.

اختلف الفقهاء في جواز الاستبدال، فلم يجز المالكية بيع العقار الموقوف وإن خرب وصار لا ينتفع منه، ولا استبداله بغيره من جنسه، إلا لمصلحة عامة كتوسيع مسجد أو طريق عام، وهذا عند الكثرة. وأجاز بعض المالكية المقابلة بعقار آخر يحل محل الوقف إذا لم يكن ذا منفعة ولا ينتظر أن يأتي بنفع قط. أما وقف المنقول فإن الاستبدال فيه جائز لأن منع الاستبدال قد يؤدي إلى تلفه^(٤٣).

كما تشدد الشافعية في الاستبدال حتى لا يكون في ذلك ضياع الأوقاف، فكان الاتجاه في العقار عدم جواز بيعه. كما تشددوا في المنقول، فمنعوا بيعه ولو في حال عدم الصلاحية إلا بالاستهلاك، فأجازوا للموقوف عليهم استهلاكه لأنفسهم ولم يميزوا بيعه^(٤٤).

ويرى الحنابلة جواز الاستبدال ولكنهم يقصرونه على حال الضرورة، وهي أن الموقوف لم يعد صالحاً للانتفاع به على الوجه الذي وقف من أجله. ولذا لم يميزوا الاستبدال إذا كان للإكثار من الغلة. وانفرد الحنابلة بجواز استبدال المسجد^(٤٥).

وتوسع الحنفية في باب الاستبدال، فهو وارد على ثلاثة وجوه:

أ - أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره، فالاستبدال فيه جائز بضمنه من عقار يكون وفقاً.

(٤٣) انظر: مالك بن عمرو بن أنس، المدونة الكبرى: رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن ابن القاسم العتقي، عن الإمام مالك بن أنس، ج ٤، ص ٤١٨؛ الخرشي، الخرشي على مختصر سيدي خليل، ج ٧، ص ٥٤، والدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ج ٤، ص ١٢٦ - ١٢٨.

(٤٤) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه ومعه ١ - حاشية أبي الضياء نور الدين علي بن علي الشيرازي القاهري ٢ - حاشية أحمد ابن عبد الرزاق بن محمد بن أحمد المعروف، ج ٥، ص ٣٩٤، وأبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، ج ٢، ص ٤٧٤.

(٤٥) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: المغني والشرح الكبير، ج ٦، ص ٢٣٦، والكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد فارس ومسعد عبد الحميد السعدني، ج ٤ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ج ٢، ص ٢٥٨.

ب - أن لا يشترطه الواقف، ولكن صار الوقف بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيء أصلاً أو لا يفي بمؤنته فهو أيضاً جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأى المصلحة فيه.

ج - أن لا يشترطه أيضاً ولكن فيه نفعاً بالجملة، أو يولد خير منه ريعاً ونفعاً، وهذا يجوز استبداله على الأصح المختار، وبإذن القاضي^(٤٦).

أما الإمامية، فقسموا الوقف إلى نوعين لكل حكمه:

أ - الوقف العام: وهو ما أريد منه انتفاع كل الناس، لا فئة خاصة ولا صنف معين، ومنه المدارس والمساجد والمشاهد، والأوقاف العامة لا يجوز بيعها ولا استبدالها بحال حتى لو خربت وأوشكت على الهلاك والضياح.

ب - الوقف الخاص: وهو ما كان ملكاً للموقوف عليهم، أي الذين يستحقون استثماره والانتفاع به ومنه الوقف الذري. . والأوقاف الخاصة يجوز بيعها إذا وجد السبب المبرر للبيع، مثل:

(١) أن لا تبقى للعين الموقوفة أية منفعة للجهة الموقوف عليها.

(٢) أن يخرب الوقف على نحو تصبح منفعته ضئيلة، على أن يستبدل بثمنه عين تحل محل العين الأولى.

(٣) إذا اشترط الواقف أن تباع العين عند حدوث أمر من قلة المنفعة، أو كون بيعه أنفع، أو كثرة الخراج أو احتياجهم عوضه أو نحو ذلك.

(٤) إذا وقع الاختلاف الشديد بين الموقوف عليهم بحيث لا يؤمن معه من تلف النفوس والأموال^(٤٧).

إن التشدد في الاستبدال بالقول بعدم جوازه في العقار هو بسبب الخوف من اتخاذ الاستبدال وسيلة للاستيلاء على الأوقاف أو أخذها بأثمان بخسة، وهو ما

(٤٦) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار، ج ٤، ص ٣٨٤؛ ابن نجيم المصري، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ج ٥، ص ٢٢٣، وأبو زهرة، محاضرات في الوقف، ص ١٦١ - ١٧٤.

(٤٧) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين: فتاوى أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج ٢، ص ٢٦ - ٢٧، ٢٤٣ و ٢٤٥، ومغنية، الفقه على المذاهب الخمسة: الجعفري، الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي، ص ٦٢١ - ٦٢٢.

حصل في فترة الممالك مثلاً. ويتحدث الجبرتي عن تسلط بعضهم على أموال الأوقاف فلا يدفعون للمستحقين إلا اليسير، وأشار إلى تحويل بعضهم للأوقاف إلى أملاك خاصة عن طريق توارثها وطمس أصلها. كما اشترط بعضهم على ناظر الوقف «ألا يستبدل شيء من الوقف ولو بلغ الخراب ما بلغ»، وأضر ذلك بالأوقاف وتناقض ربيعها، حتى إن قانون نامه مصر (٩٣١هـ) وصف الاستبدال بأنه بيع الأوقاف، وصدر أمر سلطاني بعدم العمل بالاستبدال و«مجازاة البائع والمشتري بعد الآن»^(٤٨).

واختلف في جواز الاستبدال بالدراهم والدنانير، لأن النظر يأكلون النقود وقل أن يشتروا بها بدلاً، وأوجبوا لذلك أن يكون البدل عقاراً.

- ٩ -

وربما كان إيجار العقارات أكثر أساليب استثمار الوقف شيوعاً. وإذا حدد الواقف المدة يلتزم بها، وإلا فإن العرف في إيجار الأرض صار ثلاث سنوات، أما في الأبنية والخوانيت فإنه لمدة عام مراعاة لمصلحة الوقف، إلا إذا رأى القاضي أن الخير للوقف في إطالة المدة. وشاع أحياناً رفع مدة الإيجار إلى حدود ثلاث سنوات. ويؤكد على أن تكون قيمة الإيجار تساوي أجرة المثل، أي مثل قيمة أجرة العقار الدارجة.

وظهرت مشاكل في إيجارات الوقوف أضرت بها، ومن ذلك مشاكل تأخر الإيجارات التي عانت منها الأوقاف. لذا نصت بعض حجج الأوقاف على أن لا يؤجر شيء من الوقف لظالم أو لذي شوكة، ولا لحاكم «ولا لمن يخاف منه على استيلائه عليه مجاناً»، وكذلك عدم تأجير العقارات لماطل ولا لمفلس.

وقد يستفيد بعض المؤجرين من مذهب فقهي في الإيجار كالذهب الحنبلي، الذي يمنع قبول الزيادة في الإيجار إذا طالت المدة وعدم انفساخ الإجارة بموت المتعاقدين أو أحدهما أو بعزل الناظر.

إن تجاوز الحد الأعلى المتعارف من السنين - أي ثلاث سنوات - للإيجار

(٤٨) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٤، وحول تلاعب الممولين والنظار واستغلالهم أموال الوقف، انظر: الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ج ٤، ص ٩٩ - ١٠٠، وعفيفي، الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، ص ٣٩.

يتطلب موافقة القاضي بعد دراسة الحالة. ولكن بعضهم تجاوز ذلك بعقد مشروع في ظاهره، ولكنه يضر بالوقف، وذلك بالإيجار عن طريق تداخل العقود بأن يكون الإيجار لمدة عشرة عقود مثلاً دفعة واحدة - أي ثلاثين عاماً -، وبذلك يتخلص من رقابة القاضي وضرورة موافقته، باحترام ما تعارف عليه الناس شكلاً بأن عقد الإيجار لثلاث سنوات، وهنا تغلب المصلحة الشخصية على مصلحة الوقف. وقد يبلغ الإيجار ثلاثين عقداً وفي ذلك ضرر كبير، وبخاصة حين لا تذكر حاجة الوقف إلى عمارة^(٤٩).

إن ضرورة عمارة الوقف وعجز جهة الوقف عن ذلك أديا إلى إجازة بعض الفقهاء للإجازة الطويلة في عقارات الوقف. وتكون أجرة الوقف بعد إعمارها هي أجرة المثل، ويتم خصم كلفة ما صرفه المستأجر من قيمة الإيجار بأقساط شهرية أو سنوية.

ومن الإجازة الطويلة الحكر، فيدفع المحتكر لجهة الوقف مبلغاً معجلاً يقارب قيمة الأرض، ومبلغاً آخر ضئيلاً يدفعه سنوياً على أن يكون له حق الغرس والبناء وسائر أوجه الانتفاع. ويصبح من حق المحتكر بيع وتوريث ووقف ما أنشأه.

ويثبت للمحتكر حق القرار على الأرض المحتكرة ببناء أو غرس أو غير ذلك ولا تنزع منه بعد انتهاء مدة الإجازة ما دام يدفع أجر المثل للأرض الخالية مما أحدثه فيها^(٥٠).

ولا يميز بعض الفقهاء الإجازة الطويلة ولو بعقود مترادفة، وذلك لأن المدة الطويلة ضارة بالوقف وبالمستحقين فيه وقد تؤدي إلى إبطال الوقف.

ويمكن الإشارة إلى الجزاء في المغرب وهو مؤسس على عقد أرض الوقف - عند تعذر النفع بها - بكراء مؤبد، وإن تغيرت الأسعار، لمن بنى أو غرس أو أحيا أو اعتمر بحيث لا يطالب إلا بالقدر المنجم، وغالباً ما يكون الكراء بأجر زهيد، فالجزاء كراء أرض لزرعها أو غرسها أو البناء عليها مقابل دفع قدر بسيط من المال سنوياً.

(٤٩) عفيفي، المصدر نفسه، ص ١٢٥، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٦ - ١٥٧.

(٥٠) محمد قدرى باشا، قانون العدل والإنصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف، ط ٤ (القاهرة:

المطبعة الأميرية، ١٩٠٩)، المادة (٣٣٣).

وأسلوب آخر في إصلاح عمائر الوقف وهو طريقة الإجاريتين، وهي عقد إجارة مؤبدة على عقار الوقف المتوهن بأجرة معجلة تقارب قيمته وهي لتعميره، وأجرة مؤجلة ضئيلة سنوية يتجدد العقد عليها ودفعها كل سنة^(٥١).

ويشار إلى الخلو في الحوانيت وغيرها، وقد نشأ نتيجة خراب الوقف والحاجة إلى مبالغ كبيرة لإعمارها، ولا يجد الناظر ما يعمره به من ريع الوقف، ولا يمكنه إجارته بما يعمر به فيقوم المستأجر بالعمارة ويصبح ما صرفه عليها منفعة خلو له لا يجوز للناظر إخراجه من الحانوت ويكتسب المستأجر حق بيع الخلو أو وقف المنفعة. وقد أفتى بعض فقهاء الحنفية بجوازه وكذلك معظم فقهاء المالكية. وحق الإجاريتين يورث ويبيع ويشترى، علماً بأن البناء والشجر في الحكر ملك المحتكر، أما في عقد الإجاريتين فالبناء والأرض ملك للوقف^(٥٢).

ويشبه هذا «الجلسة» في المغرب، وهي كراء دار أو حمام أو حانوت أو فندق وعلى المكتري أن يرمم ما تلاشى من الشيء المكتري. ويعتبر صاحب الجلسة بمثابة المالك ولا تسقط ملكيته. ونظرة غالبية الفقهاء في المغرب إليها سلبية إذ كانت مصدر ضرر للوقف.

يبدو أن أساليب استثمار الوقف وصرف غلته أورثت مشاكل للأوقاف وفي طليعتها ظاهرة إهمال العمارة وما سببته من خراب مما أدى إلى تراجع الأوقاف وإلى التجاوز عليها، وهي وراء الأساليب التي أشرنا إليها من حكر وغيره. ويلاحظ أن سبل استغلال عقار الوقف لم تتقدم عما أورده هلال الرأي (القرن الهجري الثالث)، بل لعلها تراجعت وتكاد تكون هي ذاتها السبل المتبعة إلى وقت قريب. وهي أساليب لا تؤدي إلى التنمية المطلوبة وبخاصة في الظروف والمجالات الحديثة.

(٥١) عفيفي، المصدر نفسه، ص ١٢٥ و ١٦٠ - ١٦١؛ بلmqدم، أوقاف مكناس في عهد مولاي إسماعيل (١٠٨٢ - ١١٣٩ هـ/ ١٦٧٢ - ١٧٢٧ م)، ص ١٠٨ و ١١٧ - ١١٨، وأنس الزرقاء، في: الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لتثمين ممتلكات الأوقاف، من ٢٠/٣/١٤٠٤ وحتى ٤/٢/١٤٠٤ هـ (٢٤/١٢/١٩٨٣ - ١/٥/١٩٨٤)، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٥٢) بلmqدم، المصدر نفسه، ص ١٠٨ - ١١٤، وعفيفي، المصدر نفسه، ص ١٧٣، وانظر مثلاً: الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ج ٤، ص ٩٩ - ١٠١، وهو يقول: «والحاصل أنه شاع عندنا بمصر أن الخلو يجوز عند المالكية دون غيرهم ويجعلون منه ما تقدم ذكره حتى لزم على ذلك إبطال الأوقاف وتخريب المساجد وتعطيل الشعائر الدينية».

وفي الفترة الحديثة حصلت تطورات إدارية ومؤسسية وقانونية، وتعرضت الأوقاف إلى شيء من ذلك.

فقد ساد الاتجاه إلى إصدار تشريعات من قبل الدولة لتنظيم شؤون الأوقاف وإلى إحداث إدارات ومجالس للإشراف عليها.

إن وجود وزارات و/أو مديريات قد يساعد على إشراف أدق على أموال الوقف وعلى ضبط اللواردات والتنفقات، بما في ذلك الوقف الأهلي مما يقلص مجال الشكوى فيه. كما أن إحداث مجالس للأوقاف يمكن أن يعطي مجالاً أفضل للتنمية، وقد يساعد على وضع خطط لتنمية أموال الوقف ودورها.

وبعد، فإن بعض البلدان العربية وضعت تنمية أموال الوقف وتوسيع قاعدة الفائدة منها ضمن خطط التنمية العامة للدولة^(٥٣)، وهذا قد يعزز دور الأوقاف في التنمية العامة. وعلى كل حال فإن التخطيط للوقف ضرورة ملحة إن أريد فتح صفحة جديدة ومهمة في تنميته وفي تعزيز دوره. وهذا لم يتوفر للوقف من قبل وما يزال الوقف يفتقر إليه، ولا يخفى أن من العسير التفكير بتنميته دون تخطيط.

ثم إن وضع ميزانية لوزارات الأوقاف قد يكون في صالح الوقف إذا وضع وارد الأوقاف في ميزانية مستقلة عن ميزانية الدولة وكانت ميزانية الوزارة إضافية، إذ إن هذا يمكن أن يحل مشكلة توفير المال اللازم لعمارة الأوقاف وتنميتها ويجنب الوقف مشاكل الاستدانة. وقبل هذا فالفروض أن تكون أموال الوقف بعيدة عن أي تصرف أو غرض خارجي.

لقد كان للوقف دوره الكبير في التنمية الشاملة في المجتمعات الإسلامية، وبخاصة في النواحي الثقافية والصحية والاجتماعية، في وقت كان فيه دور الدولة محدوداً نسبياً فيها، ومع توسع دور الدولة في التنمية فإن هذه تبقى محدودة إن لم تساهم الفئات الشعبية فيها.

ولكن فكرة الأوقاف تعرضت للإهمال في الفترة الحديثة. كما أن كثرة مشاكل الوقف الأهلي وتراجع أديا إلى إعادة النظر في هذا الوقف بصورة جذرية

(٥٣) انظر السيد في: الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لتثمين ممتلكات الأوقاف، من

٢٠/٣/١٤٠٤هـ وحتى ٢٠/٤/١٤٠٤هـ (٢٤/١٢/١٩٨٣ - ١/٥/١٩٨٤)، ص ٣٨٤.

وفي الغالب باتجاه تصفيته أو فتح الباب لذلك، مما قد يؤثر سلباً في فكرة الوقف. فالوقف من حيث الفكرة خيرى ابتداءً أو انتهاءً. ولعلنا ندرك الآن أن مجالات الوقف مهمة إن لم نقل أساسية، وأنا يلزمنا تأكيد فكرة الوقف والتشجيع عليه إن اتجهنا جدياً إلى التنمية.

وقد عاجلت التشريعات الحديثة بعض مشاكل الوقف، مما يحسن مجاله في التنمية، ومن ذلك :

مسألة الاستدانة على الوقف لترميمه أو لإعادة بنائه أو لأي أمر يتعلق بمصلحه. ويرى بعض فقهاء الأحناف أن الاستدانة لا تصح لأي سبب، ويعللون ذلك بأنه ليس للوقف ذمة تتعلق بها حقوق الغير. ولكنهم يميزون الاستدانة لصالح الوقف بإذن من القاضي على أن يتعلق الحق فيها بذمة متولي الوقف أو ناظره.

أما الشافعية، فيرون صحة الاستدانة على الوقف، ويشترطون في الراجح عندهم أن يكون ذلك بإذن القاضي.

والمالكية يرون الوقف أهلاً للتملك حكماً، وبالتالي فهو ذو ذمة تتعلق بها حقوق لها أو عليها^(٥٤). ولكن قوانين تنظيم الأوقاف الحديثة اعترفت بالشخصية المعنوية للوقف وقيام ذمة لها.

وقرر قانون تنظيم الوقف المصري رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦ منع الاستدانة على الوقف إلا بإذن المحكمة فيما عدا ما يلزم لإدارة الوقف واستغلاله وذلك في سبيل حماية الأعيان الموقوفة من النظر.

وقامت بعض الحكومات بإقراض جهة الأوقاف مبالغ مالية إسهاماً منها في دعم تنمية الوقف، ووضع بعضها ميزانية لوزارة الأوقاف وموظفيها وتركت واردات الوقف لمشاريعه.

- ١١ -

كانت الشكوى من نظام الوقف، وبخاصة الأهلي، مستمرة ومتزايدة. وكانت الأوقاف موضع نقاش واسع، ونقد. ومن ذلك: إمعان الناس في وقف الأراضي الزراعية مما يخشى منه على ثروة البلاد الزراعية. والوقف مقيد للتصرف في

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦، وابن نجيم المصري، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ج ٥،

ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

العقار، والذين يتولون استغلاله لا يحسنون ذلك، كما أن رعاية الأعيان الموقوفة أضعف من رعاية الأملاك الحرة.

ومنه تضاؤل الحصة من الوقف الأهلي بمرور الزمن وانعدام الفائدة منها، هذا إلى تضرر المستحقين في الوقف بأكل النظار لأموالهم وهضم حقوقهم، ووقوع بعضهم تحت نير المرابين. كما لوحظ أن كثرة الأوقاف الأهلية من شأنها أحياناً أن تكثر البطالة وتساعد على الكسل واللهو^(٥٥).

وتركزت الشكوى من الوقف الأهلي في نقطتين: الأولى: إدارة الأوقاف الأهلية من قبل متولين لا يعرفون إلا منافعهم الخاصة حتى خربت عقارات الوقف بسوء إدارتهم، أو قل ريعها مما يتنافى والغاية من الوقف. الثانية: استمرار الأخذ بمذهب واحد دون الالتفات إلى المذاهب الأخرى التي يمكن أن تفيد في مراعاة التطور الاجتماعي والاقتصادي. كما دار نقاش حول الوقف الأهلي من حيث الأساس، بين من يرى إصلاحه ومن يرى أنه لا ينطبق عليه وصف الصدقة، وأنه غير قائم على أدلة من النصوص الدينية الصريحة وبالتالي فمنعه في المستقبل غير مخالف لأصول الشرع.

وفي مصر وضع مشروع قانون الوقف المصري في ١٧ ربيع الأول سنة ١٣٦٢هـ/ ١٣ آذار/ مارس ١٩٤٣م. وفيه محاولة جادة لإعادة النظر في شؤون الوقف، فجاء بمبادئ جديدة منها: جواز رجوع الواقف عن وقفه ما دام حياً، وجواز الوقف المؤقت، وانتهاء الوقف بتخربه وانتهائه بضالة انصباء المستحقين فيه، وجواز قسمة أعيان الوقف بين المستحقين، وإقامة كل مستحق ناظراً على حصته بعد ذلك، والانتفاع بأموال البدل بطريق الاستغلال وعدم تعطيلها^(٥٦).

ثم صدر قانون تنظيم الوقف المصري رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦. ومما جاء فيه: اعتبار كل وقف غير لازم ما دام الواقف حياً، فله أن يرجع في وقفه كله أو بعضه كما يجوز له أن يغير في مصارفه وشروطه، ولم يستثن من هذا الحكم إلا وقف المسجد (المادة ١١).

(٥٥) انظر: أبو زهرة، محاضرات في الوقف، ص ٣٠-٣١، ومحمد سراج، أحكام الوقف في الفقه والقانون (القاهرة: [د.ن.].، ١٩٩٣)، ص ٢٢٠-٢٢١.

(٥٦) انظر: أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٥١؛ زهدي يكن، قانون الوقف الذري ومصادره الشرعية في لبنان، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤)، ص ٢٢-٢٣، وإبراهيم بك، كتاب الوقف، وبخاصة ص ١٢-١٤.

والوقف على الذرية وعلى غير الخيرات لا يكون إلا مؤقتاً بستين سنة أو بطبقتين، وأما الخيري فيجوز أن يكون مؤقتاً أو مؤبداً، إلا وقف المسجد فإنه لا يكون إلا مؤبداً (المادة ٥).

وإذا تخربت أعيان الوقف كلها أو بعضها ولم تمكن عمارة المتخرب أو الاستبدال به على وجه يكفل للمستحقين نصيباً في الغلة غير ضئيل ولا يضرهم بسبب حرمانهم من الغلة وقتاً طويلاً انتهى الوقف فيه. كما ينتهي الوقف في نصيب أي مستحق يصبح ما يأخذه من الغلة ضئيلاً. ويكون الانتهاء بقرار من المحكمة بناءً على طلب ذوي الشأن.

«ويصير ما انتهى فيه الوقف ملكاً للواقف إن كان حياً وإلا فلمستحقه وقت الحكم بانتهائه» (المادة ١٨). ولكل من المستحقين أن يطلب فرز حصته في الوقف متى كان قابلاً للقسمة ولم يكن فيها ضرر بين (المادة ٤٠). وإذا قسمت المحكمة الوقف أو كان لمستحق نصيب مفرز وجب إقامة كل مستحق ناظراً على حصته متى كان أهلاً للنظر ولو خالف ذلك شرط الواقف (المادة ٤٦).

ولحماية الأعيان الموقوفة من النظار، قرر القانون أنه لا يجوز للنظار أن يستدين على الوقف إلا بإذن المحكمة الشرعية (المادة ٤٥)^(٥٧). ويجوز وقف العقار والمنقول، ومن ذلك وقف حصص وأسهم شركات الأموال المستغلة استغلالاً جائزاً شرعاً (المادة ٨). وبذلك وسع مجالات الوقف في التنمية.

وتناول موضوع البذل بما يضمن مصلحة الوقف وتوسيع نطاقه، فجاء فيه: تشتري المحكمة بناءً على طلب ذوي الشأن بأموال البذل المودعة بخزائنها عقاراً أو منقولاً يحل محل العين الموقوفة ولها أن تأذن بإنفاقها في إنشاء مستغل جديد (المادة ١٤).

وأكد القانون عمارة مباني الوقف، بأن قرر بأن يحجز الناظر كل سنة ٢,٥ بالمئة من صافي ريع مباني الوقف يخصص لعمارتها في إطار من المرونة (المادة ٤٥). كما وضع بعض الحدود لأعمال الناظر (مثلاً المادة ٥٠، والمادة ٥١)^(٥٨). وفي هذه التوجيهات إضفاء مرونة على أحكام الوقف، وتحسين إمكانيات التنمية فيه.

(٥٧) انظر: أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٣٣-٣٦، وإبراهيم بك، المصدر نفسه، ص ١٣-١٤، ٢٦، ٤١ والملحق.

(٥٨) انظر: سراج، أحكام الوقف في الفقه والقانون.

وفي سنة ١٩٥٢ ألغي الوقف الذري في سورية، ثم ألغي الوقف الأهلي بعده في مصر بالقانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢، الذي قرر أنه لا يجوز الوقف على غير الخيرات (المادة ١)، «ويعتبر منتهياً كل وقف لا يكون مصرفه في الحال خالصاً لجهة من جهات البر» (المادة ٢). وإذا انتهى الوقف الأهلي إلى الملكية في الأعيان الموقوفة إلى الواقف إذا كان حياً وإلى المستحقين إذا لم يكن حياً (المادة ٣).

ثم جعلت النظرة على الأوقاف الخيرية (بالقانون رقم ٢٤٧ لسنة ١٩٥٣) لوزارة الأوقاف، إلا إذا كان الواقف اشترط لنفسه النظر. وقرر القانون ٥٤٧ لسنة ١٩٥٣ أن وزارة الأوقاف لها الحق المطلق - بإجازة المحكمة المختصة - في التغيير في مصارف الوقف الخيري على غير الجهة التي خصصها الواقف، ما دامت على جهة الخير^(٥٩).

وواضح أن هذه القوانين عاجلت الكثير من مشاكل الوقف وحسنت مجالات استثماره وتنميته.

وصدر قانون تنظيم الوقف الذري اللبناني في ١٠ آذار/مارس ١٩٤٧، ويبدو أنه تأثر بقانون تنظيم الوقف المصري رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦، وأفاد من المذاهب الإسلامية، وأدخل إصلاحات مهمة.

ومما قرره القانون ما يلي:

يجوز للواقف أن يرجع في وقفه الذري كله أو بعضه، كما يجوز له أن يغير مصارفه وشروطه (المادة ٧).

وأجاز القانون وقف العقار والمنقول مطلقاً، كما أجاز وقف حصص وأسهم الشركات المستغلة استغلالاً جائزاً شرعياً (المادة ١٥)، ولفظ الشركات يشمل الشركات المدنية والتجارية سواء كانت شركة أموال أو شركة أشخاص، فيكون القانون أطلق صحة وقف المنقول^(٦٠).

وكرر أنه لا يجوز تأبيد الوقف الذري ولا يجوز على أكثر من طبقتين (المادة ٨)، وينتهي الوقف بانتهاء الطبقة أو الطبقتين، ويرجع الوقف إلى ملكية

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٥ و ٢٦٨؛ أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٣٨، والكبيسي، أحكام الوقف

في الشريعة الإسلامية، ص ٤٨ - ٤٩.

(٦٠) يكن، الوقف في الشريعة والقانون، ص ٢٧٦ و ٢٣٨ - ٢٣٩.

الواقف إن كان حياً وإلى ورثته، من الطبقة الأولى أو الثانية - حسب الأحوال - إن كان ميتاً (المادة ١٠).

وأوجب انتهاء الوقف الذري إذا تخرت عقاراته ولم تمكن عمارة المتخرب أو الاستبدال به على وجه يكفل للمستحقين نصيباً في الغلة غير ضئيل (المادة ٢٢) أو إذا أصبح ما يأخذه المستحقون من الغلة ضئيلاً، ويصبح ما انتهى فيه الوقف ملكاً لمستحقه أو للواقف إن كان حياً (المادة ٣٣).

وأخذ القانون بجواز قسمة الوقف الذري قسمة لازمة متى طلبت ولم يكن فيها ضرر (المادة ١٧ وما بعدها)، وجعل المستحق متولياً على حصته بعد القسمة إذا كان مستوفياً شروط التولية (المادة ٣٩).

وأوجب القانون الاستبدال الجبري بجميع الأماكن الوقفية التي عليها حقوق تصرفية للغير بحق الإجارة الطويلة والحكر والمقاطعة (المواد ٢١ - ٢٥).

وأضاف القانون أنه يفرز عند تقسيم الوقف الذري ما يقابل ١٥ بالمئة لقاء جهة البر المشروطة في الوقف لتصرف في وجوه البر العامة.

إن أوجه الاتفاق بين هذا القانون والقانون المصري لها دلالتها في الاتجاه لمعالجة مشاكل الأوقاف^(٦١).

وجاء في مرسوم جواز تصفية الوقف الذري رقم ١ لسنة ١٩٥٥ في العراق أنه تتم تصفية الوقف هذا بناءً على طلب أحد المستحقين في الوقف أو أحد ورثته عن طريق المحاكم المختصة وتخصص ١٠ بالمئة من كل وقف جرت تصفيته إلى الجهة الخيرية^(٦٢).

- ١٢ -

وحصل تطور في مفهوم أعيان الوقف بضوء تطور الأوضاع الاقتصادية، فقد سجل الوقف الحديث أموالاً لم تكن واردة في ذهن الفقهاء الماضين، أو وردت ولكن اختلف مجال تنفيذها. فقد صار للأموال السائلة دور كبير في

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ - ٢٤٤، ٢٢٥ و ٣٤٥؛ أبوزهرة، المصدر نفسه، ص ٧٣ - ٧٤، ويكن، قانون الوقف الذري ومصادره الشرعية في لبنان، ص ٣، ٩ و ١٧ وما بعدها.

(٦٢) عدنان عبد القادر، في: الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لتثمين ممتلكات الأوقاف، من ٢٠/٣/١٤٠٤هـ وحتى ٤/٤/١٤٠٤هـ (١٢/٢٤ - ١٩٨٣/١/٥ - ١٩٨٤)، ص ٣٨٧.

الوقف إضافة إلى العقارات والأموال المنقولة ولذا صار من أعيان الوقف:

- مبالغ نقدية يحددها الواقف في إشهار وقفه ويودعها في أحد البنوك الإسلامية للصرف من عائدها على جهة بر.

- وأخذ بجواز وقف الأسهم والسندات وهي تعبر عن مساهمة في شركات أو مشاريع أو قرض وطني^(٦٣).

ويمكن الإشارة إلى سندات المقارضة التي اقترحت باعتبارها نوعاً من المضاربة، ووضع لذلك قانون سندات المقارضة، قانون مؤقت رقم ١٠ لسنة ١٩٨١ في الأردن. وذلك أن تقوم إدارة الأوقاف بإعداد مشروع تبين فيه الكلفة المتوقعة والربح المتوقع، ثم تقوم بإصدار سندات بقيمة محدودة لكل منها، وتكون قيمتها الإجمالية مساوية للكلفة المقدرة للمشروع، وتعرض على حاملي السندات نسبة من عائد المشروع تحددها، على أن يخصص جزء آخر من العائد لإطفاء السندات، أي شرائها شيئاً فشيئاً إلى أن تعود الملكية الكاملة للمشروع إلى إدارة الأوقاف. وتكون الحكومة ضامنة لإطفاء السندات إذا عجزت إدارة الأوقاف عن الوفاء بذلك.

وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي - بعد مناقشة المشروع في ندوات ومؤتمرات - أن الصيغة المقبولة لتعريف هذه السندات هي أنها أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض (المضاربة) بإصدار صكوك ملكية برأس مال المضاربة على أساس وحدات متساوية القيمة ومسجلة بأسماء أصحابها باعتبارهم يملكون حصصاً شائعة في رأس مال المضاربة وما يتحول إليه بنسبة ملكية كل منهم فيه، وفضل تسمية هذه الأداة الاستثمارية بـ «صكوك المقارضة». ويبدو أن فكرة سندات المقارضة ما تزال موضع نقاش.

ويلاحظ أن نشاط إدارات الأوقاف في الفترة الحديثة شمل المساهمة في تأسيس شركات وبنوك (المساهمة في بنك مصر للإسكان والتعمير، وإنشاء بنك الأوقاف في تركيا)، وشراء أسهم وسندات في شركات تجارية وزراعية وصناعية. إضافة إلى مشاريع استثمارية أخرى مثل إقامة عمارات سكنية

(٦٣) انظر: مداخلات كل من: محمود محمد عبد المحسن، ص ٣٣٠ - ٣٣١، ووليد خير الله، ص ١٤٩

وما بعدها، ١٧٨ - ١٧٩ و ٤٥٠ - ٤٥١، في: المصدر نفسه.

(للإيجار)، وأسواق تجارية، وزراعية، وصناعية، وفنادق، ومخازن^(٦٤).

إن الغالب على النقاش الفقهي في موضوع استثمار أموال الأوقاف وتنميتها هو التحفظ مع العلم أن آراء الفقهاء في الماضي كانت تواكب التطورات والمفاهيم الاقتصادية في أوقاتها.

إن استثمار أموال الوقف يمكن أن يكون بتمويل خارجي أو بتمويل ذاتي ضمن إمكانيات الوقف الذاتية. أما التمويل الذاتي فيمكن أن يكون باستثمار أموال الوقف بالإجارة، وبالعقار وبإنشاء العمارات، وبشراء الأسهم والسندات، وبالمضاربة، وبالاستبدال، على أن يفاد من تجارب الماضي ومشاكله كما يلاحظ في قوانين الوقف الحديثة. فإذا كان الاستبدال في الماضي سبيلاً للتجاوز على الأوقاف أو امتلاكها، فمن الممكن الآن وضع شروط تحفظ حقوق الوقف، ومن ذلك مثلاً أن تكون العين التي اشترت أو استبدل بها أنفع للوقف وأفضل من الأولى، كما يمكن أن يستثمر المال المتحصل من بيع الوقف بشراء عقار جديد يوقف على الجهة التي وقف عليها العقار الأول أو لإعمار عقار وقفي لنفس الجهة.

ومن طرق الاستبدال:

- أ - بيع جزء من الوقف لتعمير جزء آخر من الوقف ذاته.
- ب - بيع وقف لتعمير وقف آخر يتحد معه في جهة الانتفاع.
- ج - بيع بعض الأملاك الوقفية وشراء أو إنشاء عقار جديد يوقف لصالح الجهات التي كانت قد وقفت عليها الأملاك المباعة.
- د - بيع عدد من الأملاك الوقفية وشراء أو إنشاء عقار جديد ذي غلة عالية توزع على الأوقاف المباعة بنسبة قيمة كل منها، أو يخصص جزء من العقار الجديد لكل وقف من الأوقاف المباعة يتناسب مع قيمته.

وكل ذلك إذا توفر شرطان:

- أ - عدم وجود بديل آخر.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٤١ تركيا، و٣٣٦ مصر وص ٣١٥ - ٣٢٧ و٣٥٨.

ب - إمكانية الاستعانة بتمويل الغير ولكن بشروط غير مجزية لا ترضى بها إدارة الأوقاف^(٦٥).

هذا وحين أجاز قانون إدارة الأوقاف للوزارة وللمتولي استبدال الموقوف الذي تتحقق المصلحة في استبداله بعقار أو بنقد (مثل العراق) نهضت الوزارة بإقامة عمارات كبيرة بدلاً من الدور المتهدمة المتفرقة.

وهناك الصيغ الموروثة في استغلال أملاك الوقف، ونذكر منها في العراق مثلاً:

أ - الأوقاف ذات الإجارة الواحدة المؤجلة: وهي المحلات التي أعطيت بأجرة مؤجلة معينة على الشهور والسنين من غير تعيين مدة الإيجار.

ب - الأوقاف ذات الإجارتين: وهي المستغلات الوقفية التي أجرت لمدة غير معينة وبأجرة معجلة تعادل قيمة الموقوف على أن تصرف لعمارته، وبأجرة مؤجلة زهيدة يدفعها المستأجر للوقف سنوياً.

ج - الأوقاف ذات المقاطعة أو الحكر: وهي العرصات التي أعطيت بثمن معجل مع مقاطعة سنوية، من دون تحديد مدة أو تعيينها^(٦٦).

يبدو أن الممارسات المتصلة باستغلال الوقف وتنميته أوسع إطاراً وأكثر اعتباراً للتطورات الاقتصادية.

فقد أثير في «الحلقة الدراسية لتثمين ممتلكات الأوقاف» التي عقدت في جدة (١٩٨٣/١٢/٢٤ - ١٩٨٤/١/٥) سؤال: هل من الجائز شرعاً أن نبيع عقاراً وقفياً على أن نشترى بحصيلة بيعه أسهماً أو محفظة من الأسهم يستخدم دخلها في الإنفاق على المصرف الوقفي الأصلي؟ وكان الجواب إيجابياً.

وسؤال آخر: هو أن كثيراً من الأوقاف لديها في البلد الواحد عقارات كثيرة العدد وكل منها عقار صغير غير مجد أن يستثمر وحده، إذ إن الأوقاف عاجزة عن استثماره وحده. هل يجوز أن تباع أوقاف عديدة في مدينة واحدة وتؤخذ حصيلة

(٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥٠ - ٤٥٢، والخرقي، منهاج الصالحين: فتاوى أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج ٢، ص ٢٧.

(٦٦) عدنان عبد القادر، في: الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لتثمين ممتلكات الأوقاف، من ١٤٠٤/٣/٢٠ هـ وحتى ١٤٠٤/٤/٢ هـ (١٩٨٣/١٢/٢٤ - ١٩٨٤/١/٥)، ص ٣٨٩ و ٣٩١.

بيعها فيشتري بها أرض ويبنى عليها بناء ويستثمر هذا البناء - يؤجر مثلاً - ، وتوزع أجرة هذا البناء بين الجهات الوقفية بحسب نسبة مساهمتها في المشروع؟ وكان الجواب إيجابياً^(٦٧).

وسؤال آخر: هل يجوز هذا في البلد الواحد؟ بمعنى هل لنا أن نجمع أوقافاً في مدن مختلفة من البلد الواحد؟ وكان الجواب إيجابياً.

وما تزال الإجارة مهمة في استثمار عقارات الأوقاف، ولكن يجب تجاوز سلبيات الممارسات الماضية. فيلزم تحديد مدة معينة للإجارة، ومراعاة مصلحة الوقف وأساليب التعامل الحديثة^(٦٨).

وهناك محاولات لتحديد الحكر (الأردن والعراق)، فمثلاً جعلت مدة عقد الحكر ٣٠ سنة. وإذا انتهت سنة التحكير ولم يسدد المحتكر بدل الحكر لوزارة الأوقاف وتعذر تحصيل البدل منه تعود الأرض المحكرة وما عليها من منشآت إلى وزارة الأوقاف ويعتبر العقد ملغى.

وإذا زادت أجرة الأرض المحكرة بالنسبة إلى ارتفاع أجور الأرض خالية مما أحدثه المحتكر من المنشآت، فعلى المحتكر أن يدفع أجر مثل الأرض. ولكن للمحتكر حق البقاء في الأرض المحكرة ما دام يدفع بدل الحكر وينتقل الحق لورثته تلقائياً، مع العلم أن القانون المدني الأردني قرر أنه لا يجوز التحكير مدة تزيد على خمسين سنة^(٦٩).

أما الحكومة المصرية فاتخذت إجراء جذرياً، إذ أصدرت القانون رقم (٤٣) لسنة ١٩٨٢ ويقضي بإنهاء الإحكار على الأراضي الموقوفة، وفق ترتيب يقضي بإعادة الأعيان الموقوفة المحتكرة الخالية من البناء والغراس لتكون ملكاً لجهة الوقف. أما الأعيان المشغولة ببناء أو غراس فللوقف مالك الرقبة ثلاثة أرباع ثمنها وللمحتكر الباقي^(٧٠).

(٦٧) أنس الزرقاء، في: المصدر نفسه، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(٦٨) البرهان الطرابلسي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، ص ٦٢، وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار، ج ٤، ص ٤٠٠.

(٦٩) محمد علي محمد العمري، «صيغ استثمار الأملاك الوقفية»، (رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن، ١٩٩٠)، ص ١٤٩.

(٧٠) عبد الحميد الشواربي وأسامة عثمان، منازعات الأوقاف والأحكام (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٦)، ص ١٤٦ - ١٥٦.

وهناك صيغ استثمار بتمويل الغير، وقد ذكرنا سندات المقارضة، وهناك عقد الاستصناع، بأن تتعاقد إدارة الوقف مع جهة تمويل على أن تبني بناءً على الأرض الوقف يكون ملكاً للجهة التي بنته، وبعد إتمامه تشتريه الأوقاف من الجهة التي بنته بثمان مؤجل يدفع بأقساط سنوية يلاحظ أن تكون أقل من الإيجار السنوي للبناء، وبذلك توفر المال لتسديد الثمن في موعده.

ويمكن الإشارة هنا إلى صيغة التمويل بالمرابحة، وذلك بأن تتفق الوزارة مع جهة ممولة على إقامة مباني ومنشآت على قطعة أرض وقد يتفق ابتداءً على كلفتها مع نسبة ربح للممول، ويتم تسديد ما يستحقه الممول على أقساط من دخل المشروع، مع توفير الضمانات اللازمة للتسديد.

وهناك طريقة الإجارة المتناقصة - بأن تتفق الأوقاف مع جهة تمويلية بأن تؤجرها الأرض الوقف بأجرة سنوية لتقوم بالبناء على الأرض على أن يتضمن العقد وعداً ببيع البناء إلى الأوقاف وأن تتقاضى جهة التمويل ثمنه بأقساط سنوية تدفع إليها من الأجرة التي تأخذها الأوقاف. وهذا يفترض أن القسط السنوي أقل من الإيجار (السنوي) للأرض، وأن سنوات بقاء المستأجر تساوي عدد الأقساط اللازمة لتسديد الثمن^(٧١).

وقد تقترح صيغة المشاركة المتناقصة، بإنشاء شركة بين إدارة الأوقاف وجهة تمويل لإقامة مشروع، إذ تقدم الأوقاف الأرض، ويقوم الممول بتمويل كلي أو جزئي لمشروع، ويقسم صافي الدخل بين الأوقاف والممول، ويتضمن العقد التزام الممول ببيع حصته للأوقاف، وتقوم الأوقاف بتخصيص نسبة من نصيبها من الدخل تدفع للممول سنوياً حتى يتم سداد ما أنفقه الممول ويصبح المشروع بكامله للأوقاف. وهي طريقة لم تخلُ من نقاش^(٧٢).

ويمكن اتخاذ المضاربة صيغة لتنمية أموال الوقف، ويمكن تطوير مجالاها في الاقتصاد المعاصر.

هذا ولن نغفل الإشارة إلى المغارسة والمزارعة والمساواة في استثمار الأرض.

(٧١) أنس الزرقاء، في: الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لتثمين ممتلكات الأوقاف، من ١٤٠٤/٣/٢٠هـ وحتى ١٤٠٤/٤/٢هـ (١٩٨٣/١٢/٢٤ - ١٩٨٤/١/٥)، والعمرى، المصدر نفسه، ص ١٥٩ وما بعدها و١٢٦.

(٧٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، السنة ٣، العدد ٤ (١٩٨٨)، ص ٢٠٠٨؛ العمرى، المصدر نفسه، ص ١٢٣ - ١٢٤، والسيد، المصدر نفسه، ص ٤٥١ - ٤٥٢، و«لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فإن الله به عليم» [القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ٩٢].

لعل استعراض تجارب ومجالات استثمار أموال الوقف يشعر بإمكانيات مساهمة الوقف في التنمية، ولكن لابد من إحياء فكرة الوقف وتنشيطها رسمياً وشعبياً ليس لدورها المباشر في التنمية فحسب، بل لأنها تضمن استمرار التنمية في مجالاتها.

ويلزم تذكر الإطار التاريخي للأوقاف، فلا تقتصر على خدمة المؤسسات الدينية، بل توجه إلى المؤسسات التعليمية، وبخاصة الجامعات، والمؤسسات الصحية والاجتماعية ومراكز البحوث لتلبي حاجات أساسية في المجتمع.

وهناك ضرورة ملحة للإفادة من خبرة الاقتصاديين في استثمار الأموال الوقفية وفي التخطيط لها، وذلك بالتشاور والتعاون مع المختصين بالفقه والشريعة.

نخلص مما ذكر أن للوقف دوراً مهماً في التنمية في الماضي، وأن من الخير أن نرشد هذا الدور ونؤكد في الحاضر. وقد تميز الوقف بالاستمرار والدوام رغم تبدل الأوضاع وتقلب الأحوال. وهذه ميزة يجب التنويه بها.

والغالب على الأوقاف في الفترة الأولى فكرة القربى وعمل الخير، وبمرور الزمن ازداد التأكيد على منفعة الذرية في الوقف الذري إلى درجة غلبت أحياناً (لدى السلاطين والأمراء خاصة) على جانب البر. وربما كانت العودة إلى تأكيد فكرة القربى والبر الأولى هي الحل لا إلغاء الموقف الذري.

إن عدم إيجاد سبل كفاءة وعمارة الأوقاف كان من عوامل قلة الجدوى والخراب. كما أن طمع النظار وضعف الإشراف أديا إلى استغلال الوقف لغير أغراضه وإلى الإضرار بالمستحقين وإلى التجاوز على أملاك الوقف. كما تبين أن مسألة استثمار أعيان الوقف وإدارتها كانت في مستوى أدنى من استثمار الملكيات الخاصة، ولذا قامت جهود لتدارك بعض مشاكل الوقف في محاولة لإعادة تنظيم وتحسين إدارته، وللحد من بعض الممارسات في استغلال أموال الوقف أو إبطالها.

ولكن الضرورة قائمة للتخطيط للوقف، ولاتباع أساليب متقدمة في إدارته وفي استثمار أمواله، مما يمكن من المساهمة الجادة في التنمية.

وظهر الاتجاه نحو الأخذ بفكرة الوقف المؤقت جنب الوقف الدائم في الوقف الخيري، بينما جعل الوقف الأهلي - في تشريعات حديثة - مؤقتاً، ولعل ذلك يخفف من المشاكل ويوسع مجالات الوقف ويسرها. ويلاحظ التوسع في نطاق «الأموال المنقولة» في الوقف لتشمل النقود والأسهم والسندات، مما يفتح مجالات جديدة للاستثمار.

ويمكن الإشارة إلى بعض الممارسات الجديدة مثل سندات المقارضة والاستصناع والتوسع في المضاربة. ولكن ما تزال الاجتهادات الحديثة في استثمار أموال الوقف محدودة وخجلة، ولا بد من الاستفادة من خبرة المختصين بالاقتصاد وإدارة الأعمال وإمكانياتهم. ويحسن الأخذ بالأساليب والممارسات الحديثة في وضع المشاريع وتنفيذها بصورة كفؤة. ولنا أن نتساءل: ألا يمكن أن تكون إدارات الأوقاف رائدة في مشاريع تجارية ومصرفية واستثمارية - خارج نطاق الربوية -؟ ثم ألا يمكن التعاون مع البنوك الإسلامية في مجالات جديدة للتنمية؟

الفصل الثالث عشر

مستقبل الوقف في الوطن العربي^(*)

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى : نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت، تحرير إبراهيم البيزمي غانم (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣).

- ١ -

إن تقدير وضع الوقف وما يمكن أن يكون له من دور في المجتمعات العربية يتطلب استقراء ماضيه ابتداءً، ثم فحص حاضره وما آل إليه، وأسباب ذلك، للانطلاق إلى المستقبل.

لقد تعرضت البلدان العربية لمؤثرات خارجية واسعة، وشهدت تطورات وممارسات في العصر الحديث، ولكل ذلك أثره. ومن ذلك محاولات حكومية لإعادة النظر في وضع الأوقاف وإصدار قوانين جديدة أثرت في المفاهيم الأساسية للوقف، وربما ساهمت في تراجعها.

وعاد الاهتمام بالوقف، وتمثل ذلك في دراسات ومحاولات لعرض آراء وتجارب جديدة.

إن هذه الورقة تمثل محاولة أولية تمر بسرعة على وضع الأوقاف، وتعرض بعض الآراء والاجتهادات المطروحة في مجاله.

وموضوع الوقف يستحق جهوداً علمية واقتصادية وعملية أعمق وأشمل.

يلاحظ ابتداءً أن أحكام الوقف اجتهادية قياسية، فلم يرد نص في الكتاب، وإنما ثبت بالسنة، وقد لاحظ ذلك بعض الفقهاء وبعض المعاصرين^(١).

من الأحكام ما استنبط من نصوص قرآنية تأمر بالإنفاق في سبيل الخير ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ و﴿وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله...﴾^(٢).

وفي الحديث إشارات إلى الصدقة الجارية، «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا

(١) أحمد بن يحيى بن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ج ٤، ص ١٦٦؛ وأحمد إبراهيم بك، كتاب الوقف (القاهرة: مكتبة عبد الله وهبة، ١٩٤٣ - ١٩٤٤)، ص ٤، ومصطفى أحمد الزرقاء، الوقف (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨)، ص ١٩ و ٢٩.

(٢) القرآن الكريم: «سورة آل عمران»، الآية ٩٢، و«سورة البقرة»، الآية ١١٠ على التوالي.

من ثلاث: صدقة جارية، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعو له».

ويرد وقف الرسول (ﷺ) لحوائط سبعة في المدينة، وترد أخبار أن بعض الصحابة - عمر وعثمان وعلي (رضي الله عنهم) - أوقف أراضي زراعية وغيرها بتوجيه الرسول وتشجيعه^(٣).

وهناك اتفاق أن الوقف فيه قربة إلى الله تعالى يبتغى بها رضوانه، فهو من أعمال البر والإحسان ومفهوم الصدقة الجارية^(٤).

ومن هنا المرونة والتنوع في آراء الفقهاء فيما يخص الوقف. كان التنوع في الآراء الفقهية عن الوقف يتصل بالتطور الاجتماعي والاقتصادي من جهة، وباختلاف البيئات المحلية، وربما أثر الأوضاع السياسية. ويلاحظ أن نطاق الاجتهاد في الوقف يكاد يتكامل خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، وما حصل من تطور بعدها كان محدوداً نسبياً حتى نبلغ الفترة الحديثة.

وهذا يدعو في الوقت الحاضر إلى الإحاطة الشاملة بآراء الفقهاء وإلى قدر من التقنين لها للتيسير وللسعة.

ويفترض في هذا المجال ترك الباب مفتوحاً للاجتهاد وللأخذ بما يناسب الحال والمصلحة والتطورات الحديثة^(٥).

وليس هذا مجال الاتجاه إلى ذلك، ويكتفى بإثارة بعض الأمور.

- ٢ -

الوقف في الأساس خيرى ابتداءً أو مالاً، فالوقف الذري يصبح خيرياً بعد انتهاء الذرية. وقد أوقف الصحابة الوقفين. يقول الخصاص عن أصحاب رسول الله: «فمنهم من جعلها صدقة جارية في أبواب الخير، ومنهم من قال: لذوي قرابتي أبداً وفي أبواب البر والمساكين»^(٦).

وصار الوقف الذري أوسع نطاقاً وأكثر رواجاً أحياناً من الوقف الخيري.

(٣) أبو بكر أحمد بن عمر بن مهر الشيباني الخصاص، أحكام الأوقاف، ص ١ و ٦ وما بعدها.

(٤) مصطفى الزرقاء، الوقف، ص ١٩.

(٥) انظر: منذر قحف، الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته (بيروت: دار الفكر المعاصر؛

دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ١٢١.

(٦) الخصاص، المصدر نفسه، ص ١٩.

وقد يكون الوقف الذري سبباً لحفظ الأموال من التبديد أو لصيانتها من المصادرة أو لحجز أصول وأعيان للاستثمار والمنفعة، إضافة إلى ناحية البر فيه. وفي هذه جدوى، ولا لزوم الآن لإضفاء شرعية على الوقف الخيري وسحبها من الذري.

وبهذا المعنى يمكن أن يكون الوقف الذري/الأهلي نوعاً من الاستثمار الذي يخدم أهداف التنمية الاقتصادية^(٧).

الأصل في الوقف - تاريخياً - التأييد، ولكن الاجتهاد الفقهي، وربما الضرورة العملية، جاءت بالتأقيت.

والوقف يعني حبس العين وتسييل الثمرة. ولكن الخلاف بين الفقهاء في إزالة ملك الرقبة.

يرى أبو حنيفة أن الوقف «حبس العين على ملك الواقف والتصرف بالمنفعة، بمنزلة العارية. وهو يرى عدم لزوم الوقف وجواز الرجوع عنه في حياة الواقف ويورث عنه بعد وفاته»^(٨).

أما تعريف الوقف عند الصاحبين، فيفيد انتقال الموقوف إلى حكم الله تعالى على وجه تعود المنفعة فيه إلى العباد، فهو لازم لا يباع ولا يورث. وبهذا أخذ المذهب: «الوقف هو الذي يكون دائماً أبداً لا يملكه أحد ولا يرجع إلى ملك صاحبه ولا ورثته»^(٩).

ويقرر الحنفية جواز الوقف على النفس أو على الأغنياء بشرط أن ينتهي إلى جهة قرية كالفقراء ونحوها^(١٠).

(٧) قحف، المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١١٥.

(٨) أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح البداية، ج ٦ ص ١٩٠؛ أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، تصحيح محمد راضي الحنفي، ٣٠ ج في ١٥ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ/ [١٩٠٦م])، أعادت طبعه بالأوفست، ط ٣ (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٨)، ج ١٢، ص ٢٧، ومحمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٦، ص ٥٢٧.

(٩) الخصاص، المصدر نفسه، ص ١٩؛ محمد بن عبد الله التمرتاشي، تنوير الأبصار، ج ٦، ص ٥٢١، وكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، فتح القدير، ج ٦، ص ١٨٦.

(١٠) ابن الهمام، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٨٩ - ١٩٢، وابن عابدين، انصهر نفسه، ج ٦، ص ٥١٩ - ٥٢١.

وفي رأي المالكية، الوقف «إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازماً بقاءه في ملك معطيها ولو تقديراً»^(١١). فلا يخرج الموقوف عن ملك الواقف. إلا أنه لا يحق له التصرف به بالبيع أو الهبة أو الميراث.

والوقف عند الشافعية، «حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح»^(١٢)، وهذا يفيد حبسه عن البيع والهبة والرهن وما يضر به.

وفي الفقه الحنبلي الوقف «تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة»، ويعني بقاء عين الأصل وصرف المنفعة في جهة البر^(١٣).

وعند الإمامية «الوقف عقد ثمرته تحبيس الأصل وإطلاق المنفعة». فالوقف عندهم مؤبد ويخرج عن ملك الواقف، ويميزون بينه وبين الحبس، إذ إن الحبس مؤقت ويبقى على ملك مالكة^(١٤).

وهناك رأي أن ملكية الوقف تؤول للموقوف عليهم، ولكن ليس لهم حق البيع أو الهبة أو التوريث.

بهذا قال الحنابلة في المشهور من مذهبهم وفي رأي للإمامية^(١٥).

إن المجال متسع بين أن تبقى ملكية العين للواقف، وبين الانتقال إلى حكم

(١١) أبو عبد الله محمد الأنصاري الرضا، شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، ٢ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٥٣٥.

(١٢) أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، فتح الوهاب بشرح منهاج الطلاب (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.ل.])، ج ١، ص ٢٥٦.

(١٣) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: المغني والشرح الكبير، ج ٦، ص ٢٣٦، والكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد فارس ومسعد عبد الحميد السعدني، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ج ٥، ص ١٨٧-١٨٨؛ علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام الميجل أحمد بن حنبل، ج ٧، ص ٣، وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح، المبدع في شرح المقنع، دمشق ([د.م.]: المكتب الإسلامي، ١٩٧٤)، ج ٥، ص ٣١٣.

(١٤) محمد بن الحسن الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٥٩٥؛ أبو القاسم جعفر بن الحسن الخلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ١٠، ص ١١٠ و١١٢، وزين الدين بن علي ابن أحمد الجمعي العاملي، الروضة البهية، ج ٣، ص ١٦٣.

(١٥) منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، ج ٤، ص ٢٨٢؛ الخلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٩، ومحمد عبيد الله الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، إحياء التراث الإسلامي، ٢ ج (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٧)، ص ٢١٤ وما بعدها.

الله تعالى، وبين أن تكون للموقوف عليهم، كل ذلك حسب الظروف والمصلحة والمجالات.

إن الأصل في الوقف التأييد، وهذا ما أكد عليه الشافعي وابن حنبل ومحمد ابن الحسن وعامة الحنفية، وكذلك الإمامية. أما أبو يوسف فلا يشترط التأييد. وصح الوقف عنده على جهة يتوهم انقطاعها. وعند مالك يجوز التأقيت وترجع أعيان الوقف إلى الواقف إذا كان حياً أو إلى ورثته إن كان ميتاً.

وقد أخذ بعض العلماء المحدثين بجواز تأقيت الوقف^(١٦). وتبدو مسألة التأقيت أكثر ضرورة في ظروفنا الحالية، وبخاصة مع تنوع الأموال التي يمكن أن توقف.

وفعلاً أخذ قانون تنظيم الوقف المصري رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م بجواز التأقيت للوقف الخيري - ما عدا المسجد -، وبوجوب تأقيت الوقف الأهلي، بل أوجب أن لا تزيد مدته على ستين عاماً أو طبقتين من الموقوف عليهم^(١٧).

- ٣ -

يمكن الحديث عن الشيء الموقوف، وهذا يتأثر بنظرة الفقهاء بين التأييد والتوقيت.

ويشترط في الموقوف: ١- أن يكون مما يجوز الانتفاع به شرعاً. ٢- أن يكون ملكاً للواقف.

وقد اتفق الفقهاء على أن ما يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقاء مؤبداً عرفاً، كالعقارات - من الأراضي - وما يتبعها من المباني يصح وقفه. أما ما كان الانتفاع به باستهلاك عينه وإتلافها كالمأكول فلا يصح وقفه. وتباين الاجتهاد بعد ذلك.

فذهب الحنفية إلى أن المال الموقوف لا بد من أن يكون عقاراً، ويجوز أن يكون المنقول وقفاً إذا كان تابعاً للعقار كالبناء والشجرة، أو ورد أثر بجواز

(١٦) محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، ص ٧٢ - ٧٣؛ إبراهيم بك، كتاب الوقف، ص ٧٤؛ زهدي يكن، الوقف في الشريعة والقانون (بيروت: دار النهضة العربية، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)، ص ٥٨؛ الزرقاء، الوقف، ص ٤٨، والكبيسي، المصدر نفسه، ص ٢٤٢ و ٢٤٩.

(١٧) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٣٧، وبرهان الدين بن لقمان بن عبد القادر، «استثمار أموال الوقف في ماليزيا: دراسة فقهية مقارنة»، (رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المرق ٢٠٠٠)، ص ١٩٦.

وقفه - كوقف الكراع (الخليل) والسلاح للجهاد - أو ما جرى العرف بوقفه^(١٨).

ويرى الزرقاء «وعرف الناس في وقف المنقول لا يتقيد بالقديم فالحادث والقديم فيه سواء، فما جد التعارف على وقفه صح وإن لم يكن قبله صحيحاً»^(١٩).

وفي قول الشافعية والحنابلة والإمامية، لا يصح الوقف إلا فيما يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه، فيصح وقف جميع العقارات والمنقولات لا ما لا ينتفع به إلا باستهلاك عينه. وعلى هذا فلا يصح وقف الدنانير والدرهم^(٢٠).

ويقول المالكية، وزفر الأنصاري من الحنفية، وأحمد في رواية ابن تيمية من الحنابلة، إن كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه أو بقاء بدله يصح وقفه، فعلى هذا يصح وقف الأثمان للقروض والبذور للزرع، كما يجوز وقف النقود بشرط استبدالها بالعين الثابتة، فلا يشترط في الأموال المثلية إمكان بقاء عينها بل يكفي فيها إمكان بقاء أمثالها وبدلها^(٢١).

وتتوفر وثائق ومعلومات تشير إلى رواج وقف النقود في الروميلي ثم في إسطنبول (القرن ١٥ - ١٧م) وإقراضها للتجار والحرفيين ولغيرهم بفائدة محدودة تصرف للأغراض الخيرية. وقد انتشر هذا الأسلوب في وقف النقود إلى بلاد الشام بعد دخول العثمانيين.

وقد دارت مناقشات فقهية حول هذا الوقف في اسطنبول بين معارض ومؤيد، وقد أيدته اثنان من شيوخ الإسلام، وبخاصة أبو السعود مستنداً إلى رأي زفر ثم تلميذه الأنصاري، وإلى مفهوم الاستحسان، لقبول الناس آنذاك لهذا الوقف ولفوائده الخيرية الكثيرة^(٢٢).

(١٨) زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ٢١٨، وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ٥٥٥، وهو قول محمد بن الحسن في الأصل. انظر أيضاً: الخصاص، أحكام الأوقاف، ص ٣٥، ورفيق المصري، الوقف، ص ٤٢ - ٤٣.

(١٩) المصري، المصدر نفسه، ص ٤٧، ٤٩ و ٦١.

(٢٠) ابن عبد القادر، استثمار أموال الوقف في ماليزيا: دراسة فقهية مقارنة، ص ٥٩.

(٢١) أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، الشرح الصغير، ج ٤، ص ١٠٢؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج ٦، ص ٢٠٣؛ أبو العباس أحمد بن عبد الخليم بن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ج ٣١، ص ٣٣٤، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشبي، الخرشبي على مختصر سيدي خليل (بيروت: دار صادر، [د.ت.]]، ج ٧، ص ٨٠.

(٢٢) محمد الأرناؤوط [وآخرون]، دراسات في وقف النقود (تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ٢٠٠١)، ص ١٦ و ٢٢ وما بعدها.

وقد صرح بعض متأخري الأحناف بجواز وقف الدنانير والدراهم على اعتبار ذلك مما تعارف الناس عليه وتعاملوا به. فيشير ابن عابدين إلى التعامل بوقف الدراهم في البلاد الرومية، ويرى «اعتبار العرف في الموضع أو الزمان الذي اشتهر به دون غيره»^(٢٣).

وطريقة استغلال الدراهم والدنانير هي أن تدفع على سبيل شركة المضاربة أو الإقراض مثلاً، وما يخرج من الربح يتصدق به في جهة الوقف^(٢٤).

وفي الأوضاع الاقتصادية القائمة صار للأموال السائلة دور مهم في أعيان الوقف. وتمثل ذلك في إيداع مبالغ نقدية في البنوك الإسلامية لصرف عائدها على جهة ما.

وأخذ حديثاً بجواز وقف الأسهم والسندات إضافة إلى النقود^(٢٥).

- ٤ -

هناك إشارات قليلة إلى تنمية أموال الوقف^(٢٦) ولكن الغالب في اهتمام الفقهاء كان استثمار مال الوقف واستمرار قدرته على إنتاج المنافع والعوائد المقصودة منه، أكثر من نمائه وزيادة رأسماله، لذا تحدثوا عن الحاجة إلى تمويل الوقف عند تعطله أو تدمره أو احتراقه، كما تحدثوا عن استبداله عند انقطاع المنافع منه.

وتقدم الكتابات الفقهية عدة صيغ لتمويل الأوقاف وهي: الإيجارتان (أو الإجارة الطويلة)، والحكر، والاقتراض والاستبدال، وإضافة وقف جديد.

إن صيغة واحدة منها تتضمن زيادة مقدار المال الموقوف وهي الصيغة الأخيرة^(٢٧).

(٢٣) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ٥٥٦، وابن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ٢١٨.

(٢٤) الزرقاء، الوقف، ص ٦١.

(٢٥) انظر: الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لتنمية ممتلكات الأوقاف، من ٢٠/٣/١٤٠٤هـ وحتى ١٤٠٤/٤/٢هـ (١٩٨٣/١٢/٢٤ - ١٩٨٤/١/٥)، تحرير حسن عبد الله الأمين (جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٩٨٩)، ص ١٤٩، ١٧٨ - ١٧٩ و ٣٣٠ - ٣٣١.

(٢٦) هلال بن يحيى بن مسلم البصري هلال الرأي، أحكام الوقف (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/ [١٩٣٤م])، ص ١٩ - ٢١.

(٢٧) قحف، الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

وهذا الوضع لا يتناسب مع التطورات الاقتصادية المعاصرة، وينتظر قدر من التطوير والإضافة في الاستثمار.

وأموال الوقف ثلاثة، العقار والعروض والنقود، والاستثمار قد يكون بالتمويل الذاتي أو بتمويل الغير، وفي الحالة الأولى يكون رأس المال في الاستثمار من الأوقاف، والعامل في الاستثمار قد يكون من جهة الوقف نفسها وقد يكون طرفاً خارجياً، أما الاستثمار بتمويل الغير فبأن يكون رأس المال كله أو بعضه من طرف خارجي. يشمل الاستثمار بالتمويل الذاتي الاستبدال، وإجارة الوقف بجميع أنواعها، واستثمار أموال الوقف النقدية، أما ما عدا ذلك فيمكن أن يصنف تحت الاستثمار بتمويل الغير.

وكان الإيجار أكثر أساليب الاستثمار للأوقاف. وللواقف أن يمدد مدة الإيجار لأعيان الوقف، وللناظر - إذا شرط له الواقف - تمديد المدة.

وإذا لم تحدد مدة الإيجار فإن المتعارف هو أن الإيجار للأبنية والخوانيت يكون سنوياً، وللعقار - الأرض - ثلاث سنوات، إلا إذا رأى القاضي غير ذلك لمصلحة الوقف.

- وهناك اختلاف كبير في مدة الإجارة لأنها مسألة تقديرية لمصلحة الوقف، فيرى الحنفية إجارة الدار لمدة سنة والأرض لثلاث سنين إلا إذا كانت المصلحة بخلاف ذلك.

ومع هذا إذا احتيج لمدة طويلة فيجوز أن تعقد عقود متتابعة كل عقد لسنة، أو ثلاث مثلاً، ولا يكون لازماً إلا العقد الأول^(٢٨).

أما المالكية فإنهم يفرقون في المدة بحسب الموقوف عليه، وإن دعت المصلحة إلى الزيادة يجوز أن تؤجر السنوات الكثيرة بحيث يصلح بها الوقف^(٢٩).

ولا يفرق الشافعية بين الوقف والملك الخاص في المدة، فيجوز الإجارة بقدر المدة التي تبقى فيها العين غالباً، ومرجعها إلى أهل الخبرة، فتؤجر الدار مثلاً ثلاث سنين والأرض مئة سنة أو أكثر^(٣٠)، أما الحنابلة فيرجعون الأمر إلى العرف.

(٢٨) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ١٠٦.

(٢٩) الخرشي، الخرشي على مختصر سيدي خليل، ج ٧، ص ٩٩ - ١٠٠.

(٣٠) محمد بن أحمد الشربيني، مغني المحتاج، ج ٢، ص ٣٤٩.

إن مشكلة عمارة الأوقاف والخشية من عجز الجهات المعنية عن القيام بذلك، أدت إلى إجارة الموقوف لأكثر من سنة إذا كان داراً أو حانوتاً، ولأكثر من ثلاث سنوات إذا كان أرضاً، وسواء أكان ذلك بعقد واحد للمدة كلها أو بعقود مترادفة.

وكان فقهاء الحنفية يفتون ببطلان الإجارة الطويلة للموقف لأن طول المدة قد يؤدي إلى بطلان الوقف. ثم أقر بعض متأخريهم صحة العقود المترادفة أو العقد الواحد لمدة طويلة إذا احتيج إلى عمارة الموقف بتعجيل أجرة سنين مستقبلية فلا تحصل عمارة الموقف إلا بذلك^(٣١).

وهناك اختلاف كبير في مدة الإجارة الطويلة من حالة لأخرى حسب العين الموقوفة وما تحتاج إليه من عمارة لأنها مسألة تقديرية لمصلحة الوقف، كما أن الأسلوب يختلف بين تكرار العقد وبين العقد لسنين طويلة (تتراوح بين ثلاث سنين إلى ٩٠ سنة). فالمستأجر يستأجر العين الموقوفة التي تحتاج إلى العمارة والترميم ويقوم بإجراء اللازم، ويتم خصم قيمة ما صرفه المستأجر على العمارة من قيمة الإيجار الطويل وتخصص شهرية أو سنوية من الإيجار^(٣٢).

ومن أهم الشروط التي نصت عليها عقود الإيجار في عقارات الوقف أن تكون قيمة الإيجار هي «أجرة المثل»، أي أن تتوافق أجرة العقار مع قيمة أجرة أمثال العقار سواء في عقارات الأملاك أو الأوقاف مراعاة لمصلحة الوقف^(٣٣).

وهناك الخلو في الموقوفات، وأصله حاجة بعض حوانيت الأوقاف وما شابهها إلى عمارة وعجز الوقف أحياناً، أو الإهمال في تدبير المال، فيسمح للمستأجر أن يقوم بتلك العمارة - تحت رقابة جهة الوقف - ويصبح ما صرفه منفعة خلو له بحيث لا يجوز للموقف إخراجه من الحانوت.

كما أن الوقف لا يستطيع سداد مبلغ الخلو للمستأجر لأن المستأجر يكتسب حق بيع الخلو بالمبلغ الذي يرتضيه.

(٣١) نزيه حامد، «أساليب استثمار الأوقاف وأسس إدارتها»، ورقة قدمت إلى: أبحاث ندوة نحو دور تنموي للموقف (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٣)، ص ١٧٧.

(٣٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ٦٠٦؛ الخراشي، الخرشى على مختصر سيدي خليل، ج ٧، ص ٩٩ - ١٠٠؛ الشربيني، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٩، وابن عبد القادر، استثمار أموال الوقف في ماليزيا: دراسة فقهية مقارنة، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٣٣) محمد عفيفي، الوقف، ص ١٤٥ - ١٤٩.

وقد أثار أمر الخلو - وهو مستحدث - جدلاً بين الفقهاء. فالحنفية اختلفوا ومعظم المالكية أفتى بجواز الخلو، بيعاً وشراءً ووقفاً^(٣٤).

ومن الإجارة الطويلة الحكر، وهو الاتفاق على إعطاء أرض الوقف الخالية لشخص يدفع مبلغاً معجلاً يقارب قيمة الأرض، ليكون له عليها حق القرار الدائم ويتصرف فيها بالبناء والغرس وسائر وجوه الانتفاع. ويترتب مبلغ ضئيل يستوفى سنوياً لجهة الوقف من المحتكر - أو ممن ينقل إليه الحق - ويصبح من حق المحتكر بيع أو وقف ما بناه أو أنشأه^(٣٥).

ويلجأ إلى الحكر عند حاجة الوقف إلى العمارة ولا يتوفر المال لعمارته فتستخدم الأجرة المعجلة لهذا الغرض. ولعل سبب ظهور الحكر هو تشدد الفقهاء في بيع الوقف واستبداله^(٣٦).

أما الاستبدال فهو أن تبدل العين الموقوفة بعقار آخر أو بمبلغ من المال لشراء عين به تكون موقوفة مكان العين التي بيعت^(٣٧). ويعد الاستبدال أحد وجوه الاستثمار لأنه يصلح لأن يكون وسيلة لدوام الانتفاع بالأوقاف بالتخلص من الأوقاف المتعطلّة واتخاذ أعيان صالحة بوقفها بدلها.

يرى الحنفية جواز الاستبدال - فيما عدا المسجد - في الأعيان الموقوفة، بشرط الواقف أو للضرورة، أما لمجرد المصلحة ففيه خلاف^(٣٨).

ويجيز المالكية الاستبدال إذا شرطه الواقف، وفي غير ذلك لا يجوز وإن خرب الموقوف إلا لمصلحة عامة - كتوسيع المسجد والطرق - ولكنهم يجيزون بيع المنقولات واستبدالها إذا اقتضت المصلحة، ويجعل ثمنها في أمثالها^(٣٩).

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦٧ - ١٦٨ و ١٧٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٠ - ١٦١، وابن عابدين، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٩٥.

(٣٦) المصري، الوقف، ص ٩٨ - ٩٩.

(٣٧) انظر: الخصاص، أحكام الأوقاف، ص ٢٣، وإبراهيم، كتاب الوقف، ص ٧.

(٣٨) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ٣٨٤؛ ابن نجيم، البحر الرائق،

ج ٥، ص ٣٢٢؛ الخصاص، المصدر نفسه، ص ١٥٧، وأبو زهرة، محاضرات في الوقف، ص ١٦١ وما بعدها.

(٣٩) أبو عبد الله مالك بن عمرو بن أنس، المدونة الكبرى: رواية سحنون بن سعيد التميمي عن

عبد الرحمن بن القاسم العتقي عن الإمام مالك بن أنس (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٠)، ص ٤١٨، والخرشي،

الخرشي على مختصر سيدي خليل، ج ٧، ص ٥٤.

أما المذهب الحنبلي فيرى الاستبدال إذا خرب الوقف وتعطلت منافعه، أو إذا ضعف وقل ريعه ووجد بدلاً آخر أحسن منه، أو إذا وجدت مصلحة للاستبدال^(٤٠).

ويرى الشافعية عدم جواز الاستبدال مطلقاً سواء أكان عقاراً أم منقولاً، وأجازوا للموقوف عليهم استهلاك المنقول^(٤١).

أما الإمامية فيرون ذلك في الوقف الخاص إذا شرط الواقف ووقف شروطه، كما يجوز الاستبدال إذا خرب الوقف وزالت منفعته. أما الوقف العام، مثل المساجد والمدارس، فلا يجوز بيعه ولا استبداله وإن خرب أو أوشك على الضياع^(٤٢).

إن الفقهاء الذين تشددوا في الاستبدال - المالكية والشافعية - تحفوا من تحول الأموال الموقوفة إلى أموال خاصة، أي من ضياعها وفنائها.

وأما الفقهاء الذي يسروا الاستبدال (الحنفية والحنابلة) فقد رغبوا في تنظيم الغلات والمنافع^(٤٣). إن المال الموقوف عرضة للتراجع وربما للخراب، فلا بد من المحافظة عليه وصيانته وإصلاحه واستبداله عند اللزوم بحيث تزيد منافعه على تكاليفه.

ويمكن دفع أرض الوقف مزارعة، أو إذا كان عليها نخل وشجر معاملة مقابل نسبة من الحاصل^(٤٤).

ويفترض بعد هذا أن يعنى بتنمية مال الوقف والحصول على أقصى منفعة

(٤٠) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني والشرح الكبير، ١٤ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٢)، ج ٦، ص ٢٣٦.

(٤١) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه ومعه ١ - حاشية أبي الضياء نور الدين علي بن علي الشيراملي القاهري ٢ - حاشية أحمد بن عبد الرزاق بن محمد بن أحمد المعروف، ج ٥، ص ٣٩٤.

(٤٢) محسن الطباطبائي الحكيم، منهاج الصالحين، ج ٧، ص ٥٤٣، وأبو القاسم الموسوي الخوئي، منهاج الصالحين: فتاوى أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج ٢، ط ١٥ (بيروت: دار الزهراء، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٢٦ - ٢٧ و ٢٤٣.

(٤٣) المصري، الوقف، ص ١٩، وابن عبد القادر، استثمار أموال الوقف في ماليزيا: دراسة فقهية مقارنة، ص ١٢٩ - ١٤٣.

(٤٤) الخصاص، أحكام الأوقاف، ص ٢٠٧.

ممكنة منه، ويفترض في هذا أن نفيذ من المفاهيم والوسائل الحديثة في الاقتصاد والإدارة، وبالتالي ينتظر أن تسير إدارة الوقف ومحاسبة النظار القائمين عليه وفق مبادئ الإدارة الحديثة والمحاسبة والرقابة^(٤٥).

وإن الوقف من أعمال البر، وهي متعددة، كما أن أعمالاً خيرية جديدة قد تظهر باستمرار مع نمو المجتمعات وتطورها.

إن فكرة الوقف تفضي إلى تكوين قطاع متميز للإنتاج يوجه للبر والإحسان، يختلف عن القطاع الخاص، وعن القطاع الحكومي، ويمكن أن يحل محل الأخير أو يعضده.

ترد إشارات إلى استئانة الناظر لمواجهة بعض نفقات الوقف أو لاستثماره، وهذه تتطلب موافقة القاضي المشرف^(٤٦).

- ٥ -

تبدو ضرورة إيجاد أساليب جديدة لتمويل الوقف لغرض التنمية، مع أخذ فقه الوقف في الاعتبار، والتطور الكبير في فقه المعاملات المالية في الفترة الحديثة، وقيام البنوك الإسلامية.

وقد قدمت اقتراحات من هيئات وأفراد في هذا الاتجاه. فقد نظر مجمع الفقه الإسلامي - مؤتمره الرابع بجدة سنة ١٤٠٨هـ في سندات المقارضة وسندات الاستثمار وأصدر قراراً مفصلاً حدد الصيغة المقبولة شرعاً لسندات المقارضة، وبين العناصر الواجب توافرها في هذه الصكوك.

وأوصت ندوة عقدها المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب (التابع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة عام ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣ - ١٩٨٤) بصيغتين يمكن استخدامها لتمويل مشروعات الأوقاف: ١- عقد الاستصناع سواء أكان الثمن حاضراً أم مجزأً. ٢- اتخاذ صيغة المشاركة المتناقصة. وأوصت بإنشاء مؤسسات وصناديق متخصصة في تمويل الأوقاف تتلقى المنح والقروض الحسنة من الحكومات

(٤٥) المصري، المصدر نفسه، ص ١٠٤، و Monzer Kahf, «Financing the Development of Awqaf Property», *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS), vol. 16, no. 4 (1999), pp. 39-66.

(٤٦) الزرقاء، الوقف، ص ٤٨.

والمؤسسات وتعمل على تعبئة الموارد المالية بالطرق الملائمة للشريعة الإسلامية.

كما أوصت ندوة «نحو دور تنموي للوقف» (الكويت ١٩٩٣) بـ:

- إصدار صكوك مقارضة لتكوين رأسمال لمشاريع محدودة مع مشاريع الأوقاف.

- اتباع أسلوب الاستصناع لتطوير أراضي الأوقاف، واتباع أسلوب المشاركة المتناقصة من أجل تنمية ممتلكات الأوقاف.

ورأت أنه يمكن للبنك الإسلامي، لتنمية الاشتراك مع مؤسسات الأوقاف، تقديم التمويلات الميسرة للمشروعات المناسبة من أجل تطوير الأوقاف^(٤٧).

ويشار إلى أنماط من التمويل تسمح للناظر أن يكون له حق الإدارة، والمرابحة، والاستصناع، والمضاربة، إضافة للإجارة.

المرابحة: وهي أن تسمح إدارة الوقف لجهة ممولة أن تقيم بناء على الأرض الموقوفة، يكون ملكاً للجهة الممولة، وتتعهد الأوقاف بشرائه بعد اكتماله بثمن محدد ومؤجل على أقساط شهرية أو سنوية. ويلاحظ أن تكون الأقساط أقل من الأجرة المتوقعة، وبذلك يصير البناء للوقف^(٤٨).

الاستصناع: يسمح لإدارة الوقف أن تأمر بالتوسع في أملاك الوقف - بناء - من المؤسسة المالية عن طريق عقد الاستصناع. وبموجبه يمكن تأخير الدفع بالاتفاق بين الجهتين.

وبحسب طريقة التمويل - الاستصناع، يترتب دين على إدارة الوقف يجب تسويته من وارد الوقف الموسع، وليس للممول أن يتدخل في إدارته.

الإجارة: يصدر الناظر إذناً، يكون نافذاً لعدد من السنين فقط، للمؤسسة الممولة يسمح لها بإقامة بناء على أرض الوقف. ثم يدير الناظر البناية لتلك المدة التي تكون مملوكة للممول ويستخدمها لغرض الوقف - مستشفى أو مدرسة أو عمارة استثمارية مثل مكاتب للتأجير أو شقق - ويتقرر مقدار الإيجار بشكل يعوض الممول عن المال ويحقق الفائدة المرجوة.

(٤٧) انظر: محمود أحمد مهدي، «تجربة البنك الإسلامي للتنمية في تنمية الأوقاف الإسلامية»، ورقة قدمت إلى: أبحاث ندوة نحو دور تنموي للوقف، ص ٧٣، ٧٥ - ٧٦ و ٨٧ - ٨٩.

(٤٨) حماد، أساليب استثمار الأوقاف وأسس إدارتها، ص ١٨٣.

المضاربة (من قبل الناظر مع الممول):

يمكن للناظر أن يتخذ دور المضارب ويتسلم أموالاً سائلة من المؤسسة الممولة لإقامة عمارة على أرض الوقف أو غير ذلك. وتكون الإدارة بيد الناظر، وتكون نسبة المشاركة في الربح بشكل يعوض الوقف عن الجهد الإداري، إضافة إلى استعمال الأرض^(٤٩).

وهناك الإبزاع: وذلك بدفع المال النقدي لمن يتجر به، على أن يكون الربح كله لرب المال، ويصرف هذا الربح في مصارف الوقف^(٥٠).

وشركة الملك:

هنا كل طرف له ملكية مستقلة، وفيها أن ناظر الوقف يسمح للمؤسسة المالية بأن تنشئ عمارة على أرض الوقف مثلاً. وكل منهما يملك ماله مستقلاً ويتفقان على اقتسام الوارد بينهما. عادة المؤسسة المالية تميل لأن تخرج من هذه الشركة ببيع ملكها إلى الوقف مقابل الإفادة من حصة الوقف^(٥١).

ويمكن الإشارة إلى سندات المقارضة؛ باعتبارها نوعاً من المضاربة، وقد وضع لها قانون في الأردن (مؤقت رقم ١٠ لسنة ١٩٨١م). ومن نشاط إدارات الوقف في الحاضر المساهمة في تأسيس شركات وبنوك إضافة إلى شراء أسهم وسندات في شركات (تجارية وصناعية وزراعية) وإقامة مشاريع استثمارية^(٥٢).

- ٦ -

لقد كان للوقف دوره الكبير في تاريخ المجتمعات الإسلامية، وبخاصة في إقامة المؤسسات التعليمية والصحية، وفي توفير المياه حيث تعز، وفي التنمية الاقتصادية.

وكان للوقف دوره في حفظ الهوية الثقافية الإسلامية، كما أن الوقف على مؤسسات التعليم، من الكتاتيب إلى المساجد والمعاهد والجامعات حفظ للتعليم

Kahf, «Financing the Development of Awqaf Property», p. 54.

(٤٩)

(٥٠) المصري، الوقف، ص ٤٩.

(٥١) قحف، الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، ص ٢٥٣ وما بعدها، و Kahf, Ibid., p. 54.

(٥٢) انظر: الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لشبهر ممتلكات الأوقاف، من ٢٠/٣/

١٤٠٤هـ وحتى ١٤٠٤هـ/٢/٤ (١٩٨٣/١٢/٢٤ - ١٩٨٤/١/٥).

حرمة وحرية، ومكنه من أن يكون إسلامياً شاملاً، دون أن يرتبط بمذهب أو سلطة.

ولكن الوقف تراجع في الفترة الحديثة، وبخاصة حين صارت الدولة تتدخل في شؤون الأوقاف، بصرف النظر عن الحجج، أي حين قلصت أو ألغت حرية إدارتها، وتولت هي ذلك، وحين ألغى أكثرها الوقف الأهلي، بل حين استولى بعضها على الأوقاف الخيرية وضمها إلى أملاك الدولة، مع إغفال ما خصصت له.

وسعت الدولة منذ القرن الثالث الهجري للاستيلاء على الأوقاف أو الإشراف عليها، ثم ازداد تدخلها في القرن التاسع عشر. إن سعة العقارات الموقوفة، وعدم خضوعها للضرائب والرسوم، وفساد متولي الأوقاف، وضعف إشراف القضاة أحياناً، وتردي وضع عقارات الوقف، وضالة ربع الوقف وتفاهة الأنصبة الفردية العائدة على المستحقين، وبسبب جهل أو جشع بعض الحكام والنظار، وبسبب كثرة القضايا والمنازعات، إضافة إلى أن الأوقاف تمكن رجال الدين من الاستقلال عن الدولة.. كل ذلك كان وراء تدخل الدولة^(٥٣).

إن بعض الانتقادات الموجهة للوقف لا تخلو من صحة، مثل سوء الإدارة والتلاعب بأموال الوقف أو الاعتداء عليها، وانحسار المفهوم التنموي الشامل للوقف وحصره في دور وأراض مستأجرة بأجور زهيدة. هذا إلى ما أخذ أخرى على مجالات التلاعب بالوقف^(٥٤).

إن تهديد العولمة، والاتجاه المتزايد نحو التخصصية وحاجة فئات المجتمع إلى المزيد من الخدمات، تؤكد أهمية دور الوقف في التنمية وفي تقديم الكثير من الخدمات خارج ما تقدمه الدولة أو مكمل له.

- ٧ -

إن تجدد الاهتمام بأهمية الوقف يتمثل في اقتراحات وممارسات توسع أفق الوقف وتنتج إلى الاستفادة من الإمكانيات والتطورات الحاضرة؛ ومن ذلك:

(٥٣) رضوان السيد، «الاجتهاد والتجديد في مسائل الأوقاف والزكاة في الوطن العربي»، المستقبل العربي، السنة ٢٣، العدد ٢٥٩ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠)، ص ٥٠ وما بعدها، المصري، الوقف، ص ٤٣٢ - ٤٣٣.

(٥٤) المصري، المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١١٤.

أ - الدعوة إلى بث الوعي بأهمية الوقف ودوره في التنمية وفي خدمة المجتمع، وبالتالي تنمية دور الأمة في مؤسسات الوقف، إدارة وتخطيطاً ورقابة.

ب - وضع تشريع إسلامي لأحكام الوقف، يأخذ من مختلف المذاهب الإسلامية، ويراعي التطورات الحديثة في حاضرتنا، ويرجع من الأحكام والاجتهادات الفقهية ما يحقق المصلحة ويناسب ظروفنا. ويحسن أن يشترك علماء الشريعة والاقتصاد في ذلك.

ج - التوسع في مفهوم الوقف ليتجاوز استغلال العقار، كما هو الغالب في الحاضر، إلى المشاريع الأخرى، زراعية وصناعية وتجارية واستثمارية^(٥٥).

د - ومن ذلك الاهتمام بوقف النقود، فمعظم الأوقاف القائمة هي عقارات، بينما يتطلب نطاق الاستثمار أموالاً سائلة وعمالة ومواد أولية مما يوجب إيجاد مصادر نقدية. ويمكن وقف النقود لإقراض المحتاجين وعندئذ يقوم رد المثل مقام رد العين أو تستثمر هذه النقود بطريقة الإقراض أو الإيضاع للتصدق بربحها. وقد أجاز بعض الفقهاء استثمار النقود بطريقة الإقراض أو الإيضاع للتصدق بربحها. وقد أجاز بعض الفقهاء استثمار النقود بطريقة الإقراض بفائدة، وتسبيل فائدها بالنسبة إلى اليتامى^(٥٦).

يبدو أن بعض كبار العلماء أجازوا استثمار مال اليتيم بفائدة مضمونة وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة، سموها «المعاملة». هذا، واعتبرت إدارة أموال اليتامى في الإسلام أساساً لإدارة أموال الأوقاف^(٥٧).

هـ - وأوصت ندوة تنمية الوقف في الكويت بالسعي لإنشاء مؤسسات وقفية متخصصة بواسطة تبرعات صغيرة. وذلك أن تحدث صناديق يتخصص كل منها برعاية خدمة مجتمعية معينة، ثم يدعو الصندوق المتبرعين إلى إنشاء أوقاف لخدمة غرضه.

وهذا يعني إشراك الجماهير في العمليات التنموية، كما حصل في التجربة

(٥٥) انظر: أبحاث ندوة نحو دور تنموي للوقف، التوصية الرقم ٦، ص ٢٣٤.

(٥٦) صالح عبد الله كامل، «دور الوقف في النمو الاقتصادي»، ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه،

ص ٤٥، والمصري، المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٥٧) المصري، المصدر نفسه، ص ٧٠ و٨٦، وقحف، الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته،

ص ٣٠١.

الكويتية، وذلك من خلال صناديق وقفية تمول وزارة الأوقاف جزءاً من إيراداتها (النصف)، وتفتح المجال لأهل الخير والمؤسسات للمساهمة فيها وتغطية احتياجات كل صندوق (مشروع).

ويكون الإنفاق على المشروعات من عائد استثمار أموال الصندوق.

ويرافق ذلك تشكيل لجنة من ذوي الخبرات من المهتمين بأنشطة كل صندوق تكون عاملاً على تشجيع الإيقاف على أنشطته، وبمثابة ناظر على أموال الصندوق، والتخطيط للعمل ومتابعة التنفيذ^(٥٨).

ويمكن الإشارة إلى جمعية وقف «إقرأ» الخيرية (أنشئت عام ١٩٨٣ - وهي: إحدى تجارب مجموعة دلة البركة في مجال الوقف الخيري - وقف نقود) وتصرف عوائدها لعدد من الأغراض من توفير سبل التعليم والتدريب المهني إلى الصرف على البحث العلمي إلى نشر الثقافة الإسلامية إلى إقامة مرافق صحية وخدمية^(٥٩). وهي تتميز بأنها مشروع جمعية مستقلة.

ويمكن الإشارة إلى تجربة السودان في الأوقاف، وقد بدأت عام ١٩٨٦م بإعادة تنظيم إدارة الأوقاف بإحداث «هيئة الأوقاف الإسلامية» التي أعطيت صلاحيات واسعة إدارية وتنفيذية (دون التقيد بالأطر البيروقراطية للوزارة). والاتجاه لإيجاد أوقاف جديدة، ودعوة الناس لتوظيف تبرعاتهم في هذه المشاريع. ومن ذلك مشروع أوقاف الرعاية الطبية الذي يهدف إلى إقامة مراكز طبية في الأرياف، ومشروع الصيدليات الشعبية لتقديم الدواء للفقراء بأسعار مخفضة^(٦٠).

وهكذا يرى البعض أنه يمكن أن ينشأ وقف يتكون من أموال نقدية يوقفها أفراد أو هيئات، والأفضل مجموعة من البنوك الإسلامية، بحيث يمكن أن تستغل هذه الأرضة في عمليات مضاربة، وفي عدة نواح، مثل تمويل الحرفيين بتوفير المعدات ورأس المال التشغيلي، وبالتالي تطوير الصناعات الصغيرة^(٦١).

وفي إطار التطورات الاقتصادية والاجتماعية، ظهر - إضافة إلى الأموال

(٥٨) علي فهد الزميع، «التجربة الكويتية في إدارة الأوقاف»، ورقة قدمت إلى: أبحاث ندوة نحو دور تنموي للوقف، ص ٥٨ - ٦٠.

(٥٩) كامل، المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٥٠.

(٦٠) حف، الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته وتنميته، ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٦١) كامل، المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٥.

السائلة - وقف أسهم الشركات والأموال المودعة بالبنوك «بشرط أن تكون مستغلة استغلالاً شرعياً»^(٦٢).

و - تحديد وتوضيح دور الوقف في التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وتقدير صلة وأهمية الوقف الذري في التنمية الاقتصادية. وهناك حاجة إلى مواد تحمي وتنظم الوقف الذري بخاصة وتشجيع فكرة إحداث أوقاف جديدة مهمة، وتهيئة دعم فني وإداري ومالي لإدارة الأوقاف لتساعد على زيادة الإنتاج، وإعادة تحديد دور وزارات الأوقاف بجعلها جهات داعمة وحافزة لتطوير الوقف، لا أن تتولى إدارة الأوقاف.

ز - وهناك دعوة إلى تنمية دور الأمة في مؤسسات الوقف، إدارة ورقابة وتخطيطاً، لنعود هذه المؤسسات إلى الصورة التي كانت لها في تاريخنا الحضاري مع رقابة قضائية على عمل هذه المؤسسات، أي: إبعادها عن سيطرة الدولة^(٦٣).

ح - ويقترح البعض أن تنظم إدارة مشروعات الأملاك الوقفية بشكل شعبي محلي (فيما لم يحدد الواقف شكل إدارته، أو ضاعته وثائقه فلا تعرف إدارة الواقف) بحيث يقتصر دور الوزارة المشرفة على الدعم والعون والمشورة وتقديم التسهيلات المالية والفنية، وليس لها أن تدير الأوقاف بنفسها تحت أية ظروف^(٦٤).

هذا ويؤكد على أن أعمال الوقف لا بد من أن تدار على أسس اقتصادية، وإن إدارة الوقف ومحاسبة النظار القائمين عليه يجب أن تتم وفق المبادئ الحديثة لعلوم الإدارة والمحاسبة والرقابة^(٦٥).

ط - كانت الأوقاف تخضع في الأصل لنظر الواقف نفسه، أولن يشترط له النظر، أو لمن يعينه القاضي ناظراً عند الضرورة. وتحترم إدارة الواقف التي تتمثل في الشروط التي يضعها. واعتبرت «شروط الواقف كنص الشارع».

وقرر الفقهاء أن الولاية العامة على الأوقاف هي للقاضي وحده. وذهب

(٦٢) انظر: محمد أحمد فرج السنهاوري، قانون الوقف (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٩)، ج ١، ص ١١٨ - ١٢٤؛ إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ١١٧، والمصري، الوقف، ص ١٣٩.

(٦٣) أبحاث ندوة نحو دور تنموي للوقف، التوصية الرقم ٥، ص ٢٣٤.

(٦٤) قحف، الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، ص ١١٣.

(٦٥) المصري، الوقف، ص ١٠٤ و ١٠٧.

الفقهاء إلى الاحتكام في كل ما يتعلق بالوقف إلى القضاء، وكان لهذا أثره في فقه الوقف.

وفي فترة مبكرة رسمت خطوط ولاية القاضي. جاء في عهد المطيع الخليفة العباسي إلى قاضي القضاة (٣٧٦هـ/٩٨٦م)، «وأمره بالضبط لما يجري في عمله من الوقوف الثابتة في ديوان حكمه، والتعويل على الأمناء الثقات...، والتقدم إليهم في حفظ أصولها، وتوفير فروعها وتثمين اغتلالها وارتفاعها، وصرفها إلى مستحقيها وأهلها في وجوها وسبلها، ومطالبتهم بحساب ما يجري على أيديهم، والاستقراء لآثارهم فيه وأفعالهم... وينزل كلاً منهم منزلته التي استحقها بعمله»^(٦٦).

وهنا يلاحظ التأكيد على تولية الأمناء الثقات ومراقبتهم ومحاسبتهم والتعامل معهم في ضوء ذلك، كما يؤكد على حفظ الأصول وحسن استغلالها وتنميتها.

وقد تتطلب مهام القاضي، بما فيها كثرة الأوقاف، إحداث ديوان من قبل القاضي^(٦٧) أو من قبل الخليفة^(٦٨) وذلك لتنظيم الإدارة التي تبقى مستقلة عن الحكومة. وكان ديوان كل قاض يستقل بعمله.

يلاحظ أن القاضي يحرص على حفظ شروط الواقف والتقيدها. ويرجع إلى القاضي في أية إجراءات تتصل بالوقف وأهمها استبدال أعيان الوقف عند الضرورة والإذن بتعديل شروط الواقف أو بعضها إذا كان فيها ضرر على الوقف أو على الجهات المستحقة فيه، هذا إلى الحكم بإبطال أية شروط خارجة عن حدود الشرع^(٦٩).

إن ولاية القاضي، وحرمة شروط الواقف أعطت الوقف استقلاله عن السلطة الحكومية، ولهذا أخفقت المحاولات التي قام بها سلاطين وأمراء (قبل الفترة الحديثة) للسيطرة على الأوقاف أو لاستغلالها لمصلحتهم^(٧٠).

(٦٦) شكيب أرسلان، محرر، رسائل الصايي (بيروت: [د. ن.، د. ت.]، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٦٧) كما فعل توبة بن غرقاضي مصر سنة ١١٨هـ، انظر: أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص ٣٤٦.

(٦٨) كما حصل زمن المقتدر (٢٩٥ - ٣٢٠هـ) لإدارة أوقاف الحرمين.

(٦٩) غانم، الأوقاف والسياسة في مصر، ص ٥٦.

(٧٠) انظر: محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، ٦٤٨ - ٩٦٣هـ/ ١٥١٧. ١٢٥٠م:

دراسة تاريخية وثائقية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ص ٨٢ و ٣٤٢.

وبعد هذا فقد تعامل الفقهاء مع الوقف على أن له شخصية اعتبارية أو حكمية، فهو يقضى له أو عليه.

- ٨ -

الأصل في إدارة الأوقاف أنها أهلية ومستقلة. والواقف هو صاحب الحق في تعيين إدارة الوقف وتحديد مهامها وصلاحياتها وفي وضع شروط لشغل وظائفها، وتقسيم ريع الوقف وصرفه إلى الجهات التي ينص عليها في وثيقة وقفه. وحتى حين ظهر ديوان البر (الخلافة) أو ديوان الأوقاف فالمرجع في الوقف هو القاضي. وبعد هذا يبقى هناك فرق بين الآراء والمفاهيم وبين واقع الممارسة.

فقد وجهت انتقادات إلى الأوقاف، وبخاصة الأهلية، تتعلق بإدارتها وطريقة تنظيمها أو تعرضها للإهمال (منذ صدر الإسلام) وإهمال النظار والمتولين وفسادهم، هذا إلى صعوبة إخضاع الناظر للمحاسبة، فلا يُضْمَن إلا بتبديد أموال الوقف أو إهمالها حتى تهلك، أو بصرف الغلة فيما لم يحول به شرعاً. ويمكن الإشارة إلى ضعف رقابة القاضي أحياناً. ويلاحظ أثر الميراث في تجزئة عوائد الوقف الأهلي ليتضاءل نصيب كل مستحق بمرور الزمن إلى قدر ضئيل يبطل هدف الوقف. ومما حد من أفق الوقف الالتزام بمذهب واحد في الوقف وعدم الإفادة من المذاهب الأخرى^(٧١).

ثم إن ضخامة أموال الوقف وإعفاءها من الضرائب أو بعضها كانت تشكل أحياناً مشكلة للخرينة، هذا إضافة إلى تخلف الإدارة، مما ساعد على التدخلات الحكومية للسيطرة على الوقف. ويلاحظ أن الوقف الأهلي كان يمثل أكثرية أراضي الوقف، «ففي مصر مثلاً بلغ عام ١٩٥١/١٩٥٢، ٦٦ بالمائة أهلي مقابل ٣٤ بالمائة خيري. ولهذا دلالته»^(٧٢).

وقد جرت محاولات جادة من قبل الحكومات للتدخل في شؤون الأوقاف - من أيام محمد علي في مصر - ولكن التدخل الواسع كان في القرن العشرين، وبخاصة في الأربعينيات وبعدها، إذ إن معظم حكومات البلدان العربية

(٧١) غانم، الأوقاف والسياسة في مصر، ص ٤٣٠ - ٤٣٢.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

والإسلامية، وفي مقدمتها مصر، أصدرت قوانين خاصة بتنظيم الوقف وجعلت إدارته جزءاً من الجهاز الحكومي.

وقد شمل التدخل أيضاً عدم الالتزام بشرط الواقف، إضافة إلى إلغاء الوقف الأهلي في أكثر البلاد والاتجاه إلى منع إنشاء أوقاف جديدة على غير الخيرات.

وما زاد في انحسار الوقف قيام بعض الحكومات بالاستيلاء على الأوقاف الخيرية وإدماجها في أملاك الدولة وعدم الصرف منها على ما خصصت له^(٧٣).

إن هذه الإجراءات أدت إلى تراجع الإقبال على الوقف بشكل كبير واقتصاره في الغالب على المساجد والدعوة/ الإرشاد. ولم تكن الحكومات موفقة في إلغاء الوقف الأهلي بدل إصلاحه فقد أبطلت بذلك أوسع جانب من الوقف.

إن الوقف يمثل قطاعاً أهلياً مهماً من الاستثمار في وجوه الخير بين القطاع الحكومي وقطاع الاستغلال الخاص، ولكن القوانين الحديثة أبطلت ولاية القضاء وجعلت إدارة الوقف حكومية، ولم تر الالتزام بشروط الواقف، وبذلك قلصت وأضعفت مجال الأوقاف بإزالة الركين الأساسيين للوقف.

إن إرجاع الوقف إلى الأجهزة الرسمية يدخله في البيروقراطية الإدارية، ولن ينهض الوقف إلا إذا صار رائداً في إدارته ومشروعاته.

ولعل الأفضل للحكومة أن تكتفي بالإشراف على الوقف عن طريق القضاء المستقل، وأن توفر الدعم الأدي للوقف، والمادي بإعفاء الوقف الخيري من الضرائب ليعود له دوره الواسع في خدمة المجتمع وفي مجالات كثيرة مما لا تستطيع الحكومة الوفاء أو النهوض به.

ومن جهة أخرى، يلزم وضع إطار جديد لإدارة الوقف، يحدد مسؤوليات وسلطات نظار الوقف وصلاتهم بالجهة ذات الولاية وبالجهات الموقوف عليها. ومن الضروري إيجاد أسلوب جديد في إدارة الوقف يحقق تنمية أملاك الوقف وزيادة إنتاجيتها.

ويفاد في كل ذلك من التخطيط، والتقنيات وأساليب الإدارة والتنمية الاقتصادية الحديثة.

(٧٣) كامل، «دور الوقف في النمو الاقتصادي»، ص ٦٤.

ولقد سبقت الإشارة إلى بعض الاقتراحات والآراء الحديثة في تحسين إدارة الوقف وتنميته. ويبقى مطلب أساسي وهو إحياء فكرة الوقف، وبعث روح البر والإحسان في خدمة المجتمع.

خاتمة

يلاحظ مما ذكر:

١ - يتبين ابتداءً أن الدافع الأساسي للوقف هو القرية، وفيما عدا ذلك فالأحكام اجتهادية، وفي ذلك كان للأوضاع العامة أثرها في الاجتهاد. ويفترض إذاً أن تؤخذ التطورات الكبيرة، وبخاصة في الأمور الاقتصادية والتكنولوجية (وبخاصة في مجال الاتصالات) في الاعتبار في التعامل مع الوقف.

٢ - إن الوقف برأي جلّ الفقهاء مؤبد، ولكنه عند أبي حنيفة مثلاً يمكن أن يكون مؤقتاً، وقد تراجعت فكرة التأبيد أمام التأقيت إذ وجدت قبولاً في فترتنا.

وهذا الاتجاه يمكن أن يساعد على تقييد الوقف بزمان أو بمشروع، وقد يساعد على توسيع مجال المشاركة في الوقف.

٣ - إن فكرة القرية تتصل بالإيمان بمفاهيم وقيم من جهة، وبفكرة خدمة للمجتمع بأشكالها ومجالاتها من جهة أخرى.

إن تراجع الوقف، سواء أكان بسبب تجاوز قواعده بالنسبة إلى شروط الواقف أم لولاية القضاء أم لغير ذلك من الأسباب، إدارية أو اجتماعية، يوجب إحياء هذا الإيمان وتيسير مجالات المشاركة في الوقف.

٤ - أما الموقوف فهو في الأصل الأرض والعقار وما ينشأ عليهما من أبنية أو بساتين ومزارع. وهو ما يتطلبه التأبيد، وكانت اجتهادات الفقهاء تنصب على كيفية استغلالها والمحافظة عليها.

وقد انتهى النقاش حديثاً إلى التوسع في وقف المنقولات، وبخاصة في الدراهم والدنانير - النقود بأشكالها بما فيها الورقية -، والأسهم والحصص في الشركات بأنواعها والمشاريع.

ولكن الاجتهاد في هذا المجال لا يزال محدوداً، وجل آرائه فردية، على رغم أن الثقل في النشاط الاقتصادي والتنموي يقع في هذا الجانب.

ولا بد هنا من تعاون الفقهاء والاقتصاديين لتوسيع نطاق الاجتهاد في المعاملات المالية ولإيجاد السبل لوسائل ومشروعات تحقق متطلبات النهوض بالأوقاف، وتتماشى مع الشريعة.

٥ - تحظى مسألة استغلال أموال الوقف والحفاظ عليها باهتمام من الفقهاء. وبعد ذلك يقل في وثائق الوقف تخصيص قدر من الربح للصيانة والإدامة. وكانت الوسائل التي اتخذت لحفظ الأوقاف من إجارة طويلة وحكر واستبدال سبباً في التجاوز على الأوقاف وضياع قسم منها.

إن هذه المعاملات كما كانت في الماضي لا تصلح في الوقت الحاضر، ويمكن تجاوزها بالحصول على تمويل خارجي للأوقاف، إضافة إلى التخطيط لأموال الوقف والتوسع في وقف الأموال السائلة.

وعلى رغم وجود إشارات قليلة إلى تنمية أموال الوقف، إلا أنه لا يتوفر في الغالب المجال لتنمية الوقف ولا يعنى بذلك في شروط الواقف.

وكان لذلك أثره في تدهور الوقف وفي تراجعها، ويلزم لذلك أن تولى هذه الناحية عناية خاصة في الوقف.

٦ - يبدو أن الكثير من مشاكل الوقف في الفترات المتأخرة كانت تتعلق بدور ناظر (متولي) الوقف، هذا مع وفرة آراء الفقهاء في تحديد مؤهلات الناظر وصلاحياتهم ومجال محاسبتهم أو عزلهم، ودور القاضي في كل ذلك.

وهناك دور السلطة في الوقف، وهذا يتمثل ابتداءً في السيطرة على الأوقاف في القرن التاسع عشر - محمد علي في مصر، ثم الدولة العثمانية في عصر التنظيمات - مما أفقد الفقهاء استقلالهم المالي، وبالتالي الفكري، فكان لذلك أثره السلبي في موقفهم من السلطة ومن الوقف.

ولعل كثرة مشاكل الوقف وبخاصة الأهلي وترديه أدت إلى إعادة النظر فيه بصورة جذرية.

وجاء الاتجاه إلى إصدار تشريعات من قبل الدولة وإلى إحداث وزارات (أو مديريات) ومجالس للأوقاف، وقد يكون في بعض القوانين والإجراءات نقاط إيجابية ولكن النتائج كانت أن صارت إدارة الوقف جزءاً من إدارات الدولة، وأن غلب الاتجاه لتصفية الأهلي، أو لفتح الباب لبيعه. ولم يبق لإدارة الوقف حرمة، وبالتالي انحسر الاهتمام بالوقف.

٧ - إن هدف الوقف بأشكاله: الخيري والأهلي والمشارك - خيري ابتداءً أو مآلاً.

وكان للوقف دوره الكبير في خدمة المجتمعات الإسلامية في النواحي الثقافية والصحية والاجتماعية والإنسانية في وقت كان دور الدولة فيه محدوداً. ولئن اتجهت الدولة إلى التنمية - بدرجة أو بأخرى - فإنها تبقى تنمية محدودة إن لم تساهم الفئات الشعبية فيها.

إننا بحاجة إلى إدارة حديثة رائدة للوقف، ولكننا أيضاً بحاجة أكثر إلى أن نعيد للوقف هويته، فيكون قطاعاً ثالثاً بين النشاط الحكومي، والنشاط الخاص، وأن نعيد للوقف حيويته بأن نعيد للوقف الأهلي دوره مع تحاشي السلبيات الماضية. هذا، إلى ضرورة استقلال إدارة الوقف عن طريق القضاء وإحداث هيئات أو مجالس خاصة أو عامة تخطط له وتعمل على تنميته وتشرف عليه.

الفصل الرابع عشر

التاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب (١٨٠٠ — ١٩١٤) (*)

(*) شارل عيساوي، التاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب، ١٨٠٠ — ١٩١٤، ترجمة رؤوف عباس حامد
(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

إن الالتفات إلى التاريخ الاقتصادي للبلدان العربية حديث نسبياً، وهو يتصل بالتطور في دراسة التاريخ والاقتصاد من جهة، وبطبيعة مصادر التاريخ الاقتصادي وبقلة المعلومات المتصلة به من جهة أخرى.

ولئن حصل توسع نسبي في دراسة التاريخ الاقتصادي الإسلامي، فإن الفترة بين القرن الثامن عشر وأوائل القرن العشرين لا تزال تنتظر الاهتمام.

إن دراسة هذه الفترة تتطلب الاطلاع على أنواع من الوثائق، غربية وشرقية، وفي مقدمتها الوثائق العثمانية، وهي ميزة قد لا تتوافر لفترات أخرى، ومشكلة بنفس الوقت. ولكن المصادر الأدبية بعامة تقل عن هذه الفترة بالقياس إلى فترات سابقة، وكل ذلك يزيد في صعوبة دراسة التاريخ الاقتصادي.

لقد وُضعت دراسات محدودة في التاريخ الاقتصادي تتعلق بموضوع أو بآخر وببلد أو بآخر. فهناك دراسات مثل دراسات أندريه ريموند ودومنيك شفالييه وخليل إينالچك ومحمد سلمان حسن وروجر أوين وغيرهم، ولكن لا تزال هناك ثغرات في الموضوع، كما تعز الدراسات الشاملة، ومن هنا أهمية هذه الدراسة.

وكانت هذه الفترة فترة تحول في تاريخ الأقطار العربية، فقد شهدت التغلغل الأوروبي المتزايد، ثم (غزو) هذه الأقطار تجارياً واقتصادياً - وأخيراً - سياسياً. وشهدت حركة الإصلاح والتحديث في الدولة العثمانية من أيام محمود الثاني في التنظيمات، وفي أعمال محمد علي - وبعض أخلافه - في مصر. وكان ذلك نتيجة رغبة في مواجهة متطلبات العصر، إضافة إلى ضغط الدول الغربية خدمة لمصالحها، هذا إلى ظهور اتجاهات فكرية تدعو لليقظة والنهضة في اتجاه عربي - إسلامي، وتهدف إلى الإصلاح وإلى مواجهة الأخطار الخارجية.

وهكذا، فبعد قرون من الركود، جاءت فترة تحول تمثل بداية التغيير الشامل للنظام الاقتصادي الاجتماعي الموروث، وبداية فترة شهدت تكاثراً في السكان، وتوسعاً في الزراعة، ونشاطاً تجارياً يقترن بغزو غربي شامل.

ولعل رسم بعض الخطوط لا يخلو من فائدة:

لقد تعرّضت بلاد الخلافة إلى تطورات مثّلت خلفية لهذه الفترة. فقد توقّف الوضع المؤسسي للخلافة، ولم يعد يماشى التطورات العامة الاجتماعية واقتصادية. وظهرت في العصر العباسي بيروقراطية الدواوين، وتحولت، بعد فترة، إلى بيروقراطية راكدة. أما الجيش النظامي بأعطياته وأرزاقه فإنه لم يرسخ، إذ وقع التنافس بين عناصره، واختل توازنه وعبثت به الطموحات السياسية، مع اتجاه الخلافة إلى الاستبداد، مما أدّى إلى إدخال المماليك في الجيش والركون إليهم بدل الجيش النظامي، وحصلت تطورات تالية أفضت إلى هيمنة الأتراك في الحياة العامة.

هذا أدّى بدوره إلى تراجع المؤسسات الإدارية، وإلى التدهور المالي، وإلى تشجيع التجزئة في بلاد الخلافة، واضطراب المركز، وتراجع المؤسسات المالية والصيرفية، وأدّى ذلك كله إلى نقل النشاط التجاري مع الهند والشرق الأقصى من طريق الخليج إلى طريق البحر الأحمر. وهو اتجاه استمر إلى القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.

ولعل هذه التطورات - إضافة إلى خلفية البويهيين الإقطاعية - أدّت، إثر سيطرتهم على قلب الخلافة (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م)، إلى تأكيد التدهور في المؤسسات الإدارية والمالية، وإلى إدخال الإقطاع العسكري في العراق. ثم انتشر الإقطاع العسكري إلى بلاد الشام زمن السلاجقة (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، وساد في مصر أيام الأيوبيين (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، واستمر الإقطاع العسكري أيام الإيلخانيين والمماليك. ولكن استمرار التجارة مع الهند والشرق الأقصى جلب الرخاء إلى بلاد الشام ومصر، إلا أن هذا تعرّض لبعض التراجع بعد تسلّط البرتغاليين على هذا الطريق البحري إلى الهند، وتأكّد ذلك في العقود الأولى للقرن السابع عشر، حين تحوّلت تجارة التوابل مع الهند - بالكلية تقريباً - إلى طريق رأس الرجاء الصالح، فأثر ذلك على اقتصاديات البلدان العربية ورخائها حتى أبعد العرب عن هذه التجارة فترة استمرت حتى القرن التاسع عشر.

ورافق بداية هذا التطوّر اتساع الدولة العثمانية، لتشمل الأقطار العربية في المشرق والمغرب. وكان طبيعياً أن يمتد الإقطاع العسكري إلى الدولة العثمانية التي ورثت السلاجقة. وكان الأثر المباشر توسّعاً في القطاع الزراعي، نتيجة تحقيق

الأمّن، وتحسين نظام الرّي، وإقامة إدارة كفوءة لجمع الضرائب، كما أن دخول البلدان العربية في إطار سياسي واحد أزال الحواجز، وفتح المجال واسعاً لسير التجارة الداخلية، وحرية الحركة وانتقال الناس.

نشأت الدولة العثمانية من إمارة جهاد في وجه البيزنطيين، ونجحت في القضاء عليهم وفي التوسّع غرباً، وكانت مصدر تهديد للغرب، ثم بدت عليها بوادر الضعف، وتراجعت مؤسستها العسكرية، وأصبحت بهزائم في القرن الثامن عشر، مما دفعها إلى الاتجاه إلى التحديث، وبخاصة في الجيش، منذ أواخر القرن الثامن عشر، وبدأ ذلك بإنشاء جيش نظامي جديد أعقبته محاولات تحديث في الإدارة وفي القوانين (١٨٣٩ - ١٨٨٠م) في نطاق التنظيمات الخيرية.

وفي مصر سار التحديث بصورة أنشط وأسرع على يد محمد علي الذي اتجه إلى إعادة تنظيم الإدارة وإنشاء جيش حديث، وإلى بناء اقتصاد يسنده، بما في ذلك إدخال مصانع حديثة، وإحداث احتكارات في التجارة.

ويتّصل بالتحديث إعادة النظر في وضع الأرض وملكيّتها. ففي مصر اتجه محمد علي إلى إلغاء إقطاع الممالك، والقضاء على الالتزام (١٨١٢ - ١٨١٤م)، واتجه إلى تأكيد الملكية الفردية، فحاول تكوين فئة ملاّكة من أنصاره وضباطه في الأراضي المتروكة وغير المسجلة، كما حاول تثبيت حقوق لفلاحين كل قرية في أراضيها. وتابع أخلافه هذا الاتجاه، فأدّت تشريعات سعيد ثم إسماعيل إلى التوسّع في تحويل الأراضي إلى ملكيات خاصة، وما جاءت نهاية القرن حتى كانت جلّ الأراضي مملوكة. رافق ذلك إدخال مزروعات جديدة وأساليب تقنية جديدة. وساعد الاهتمام بمشروعات الرّي والاستجابة لحاجات السوق على توظيف جانب من رؤوس الأموال في الأرض.

وسارت الدولة العثمانية في خط ممائل، وفي أوضاع أكثر تعقيداً، فبدىء بإلغاء الإقطاعات العسكرية ومحاولة إلغاء الإقطاع بعامّة، وإحلال الالتزام محله، حيث يعطى حقّ جمع الضرائب بالمزايدة من قبل الحكومة بسبب الحاجة إلى المال للجيش. ثم ظهر الالتزام مدى الحياة (المالكانة)، وذلك في نهاية القرن السابع عشر، بما في ذلك إعطاء سناجق وولايات أحياناً بالالتزام.

ثم بدأت محاولات إلغاء الالتزام منذ عام ١٨٣٨، وكان للثورات الفلاحية في جبل لبنان (١٨٤٥ - ١٨٦٠م) وفي جبل الدروز (١٨٨٦ - ١٨٨٧م) أثر جدي في إلغاء الإقطاع في لبنان، وفي تعزيز الملكية الفردية، وبخاصة بعد

صدور بروتوكول حزيران عام ١٨٦١م وتعديله عام ١٨٦٤م، تما هياً المجال لنظام اقتصادي جديد.

وكان لصدور قانون الأراضي سنة ١٨٥٨م، أثره في بلاد الشام في اتجاه تجزئة المشاع، وتحويله إلى ملكيات خاصة، وفي تشجيع الملكية الفردية.

ويلاحظ الاتجاه ذاته في العراق في الاتجاه إلى تشجيع الملكية الفردية محل الملكيات المشتركة للقبائل التي شملت أكثر أراضي منطقة الري وفي أراضي الطابو، مع الالتفات إلى أعمال الري في الأرض السهلية جنوب العراق.

وأفاد من الاتجاه الجديد، بالدرجة الأولى، الشيوخ والأعيان والمتنفذون، إضافة إلى التجار من أهل المدن، وبخاصة بعد تطبيق قانون الأراضي في العراق منذ عام ١٨٦٩م، ومثله في سورية بعد تطبيقه سنة ١٨٦٤م.

إن الاتجاه إلى المركزية في الإدارة وفرض النظام على مناطق واسعة، مكن من توسيع نطاق الزراعة في كل من سورية والعراق، كما أدى إلى استقرار أو توطين أوسع للبدو. ولعل أهم تغيير في التكوين الاجتماعي ازدياد قوة الملاكين والتجار، وإفادة المجموعتين من التخصص في الإنتاج للسوق، ومن توسع التجارة الخارجية.

لقد ظهرت بوادر نشاط تجاري في مصر في أواخر القرن الثامن عشر، ولكن احتكارات محمد علي في التجارة غطت ذلك. وجاء التوسع الاقتصادي الأوروبي، وظهور نموذج جديد للتجارة الدولية يتمثل ببيع البضائع المصنعة الأوروبية، وبخاصة الأقمشة مقابل المواد الأولية. فهناك حاجة الصناعة الأوروبية (البريطانية والفرنسية والنمساوية) إلى المواد الأولية وإلى الأسواق. وأدى استخدام البخار في الثلاثينات من القرن التاسع عشر إلى ازدياد نشاط التجار الأوروبيين، مباشرة أو بوكلائهم المحليين - من الأقليات عادة - ممن يعرفون اللغات الأجنبية التي كانت تتوافر في مدارس الإرساليات والمدارس الخاصة.

- ٢ -

وكان لفتح الأسواق العربية للبضائع الأوروبية، ولحاجات الصناعة الغربية، أثر على الزراعة وملكية الأرض، في الاتجاه إلى توسيع الإنتاج الزراعي للأسواق الخارجية، وفي مقدمتها القطن في مصر، والحرير والقطن في سورية ولبنان،

وفي التوسع في الملكية الخاصة للأرض على حساب أراضي الدولة والأرض المشاع والقبلية.

وفي العراق قويت التجارة لدرجة كبيرة بعد فتح قناة السويس، مما دفع بالإنتاج الزراعي وساعد على نمو الملكية، وساعد على كل ذلك العناية بالري.

وكان الضغط الأوروبي سبباً في ضرب الاحتكارات في الدولة العثمانية، وفي مقدمتها احتكارات محمد علي (في نطاق معاهدة عام ١٨٣٨ وفرضها على مصر سنة ١٨٤٠م)، إضافة إلى الامتيازات الأجنبية. وفتحت الأسواق للبضائع الغربية في البلدان العربية.

ورافق ذلك تطورات، إذ إن الصناعة المحلية، وبخاصة صناعة النسيج، بدأت تتراجع أمام المنتجات الغربية، لتفوق التقنية الغربية، ولرخص أسعار البضائع الغربية بالنسبة إلى الإنتاج المحلي. كما أن الامتيازات الغربية، والمعاملة التفضيلية في الضرائب للبضائع الغربية، مع حرمان الصناعة المحلية من كل حماية، ساعد على ذلك.

وقد تضرر الصناعات كثيراً من المنافسة الأجنبية، وربما قلَّ عددهم وتقلصت مواردهم. ومع ذلك، فإن صناعة النسيج في سورية حافظت على بعض دورها أمام المنافسة لتسد حاجات محلية، ولتماشي الذوق المحلي أيضاً.

وظهرت فئة جديدة من التجار، جلُّها من الأقليات الدينية التي تتمتع بحماية القناصل الأوروبيين. وهؤلاء - مع التجار الأوروبيين - صاروا يتمتعون بمزايا اقتصادية متزايدة، ويسيطرون على التجارة الخارجية. وهذا واضح في العراق ولبنان وفلسطين، وإلى حدٍّ ما في سورية. وبالمقابل، تقلص دور المسلمين في حركة التجارة الخارجية، واتجه إلى التجارة الداخلية. وساعد هذا الاتجاه على إقامة المصارف الأجنبية منذ أواسط القرن التاسع عشر، وازدياد دورها في خدمة المصالح الغربية.

وكان لرؤوس الأموال الأجنبية - حكومية وأهلية - دورها في الشرق الأوسط، إذ إنها استخدمت في اتجاهين: الأول: تمويل المشاريع التي تخدم التجارة، والتي تتصل بالنقل والمواصلات وتحديث الموانئ مثل: قناة السويس، وموانئ الإسكندرية وبيروت، وسكك الحديد في مصر والشام، وشركة لنج للنقل النهري في العراق. والثاني: تقديم رؤوس أموال لتشجيع إنتاج الحاصلات

للسوق الغربية، مثل القطن وقصب السكر في مصر، والحرير في لبنان، وذلك لخدمة الاقتصاد الغربي المتوسع. وكان ذلك بداية لربط الاقتصاد العربي بالاقتصاد الغربي.

وكان لرأس المال الغربي دور أخطر. إذ إن التحديث في الجيش والإدارة والحياة مع ظهور حكام ببرامج إصلاح أو تحديث طموحة (مثل قناة السويس)، كل ذلك أدى إلى التوسع في الإنفاق بما يتجاوز الموارد الممكنة، ليثقل الدولة بالتزامات تفوق قدرتها وتلدفعها إلى القروض، وهنا دخل رأس المال الغربي في الدولة العثمانية، وفي مصر خصوصاً في الربع الثالث للقرن التاسع عشر.

لقد أدى ذلك إلى سيطرة رأس المال الأوروبي، في المواصلات وفي البنوك وفي الديون العامة، وبالتالي خضعت الدول القائمة لديون أجنبية ضخمة، حتى أعلنت الدولة العثمانية عجزها عام ١٨٧٥م، وتلتها مصر عام ١٨٧٦م. وأدى ذلك إلى تدخل الدول الأوروبية عن طريق هيئات الديون الغربية وتوجيه الموارد المالية في صالح المقرضين الأوروبيين، وربط الاقتصاد بصورة أوثق بحاجات الغرب كما في الدولة العثمانية، أو بفرض الحماية كما في مصر عام ١٨٨٢م.

لقد حصلت زيادة في الإنتاج الزراعي، وبخاصة في بعض الحاصلات التي تزايد الطلب عليها من الأسواق الأوروبية، وساعد على ذلك التحسن السريع في وسائل النقل مثل الخطوط الحديدية - في سورية -، أو النقل النهري - كما في العراق - والبحري. وكانت هذه الزيادة تتصل بزيادة عدد السكان وبتوسيع مساحة الأراضي الزراعية لا بتحسين الأساليب، ولا دليل على التنوع في الحاصلات - خارج مصر - . وكان التركيز على حاصلات تتطلبها السوق الأوروبية، وهذه قد تتغير حسب طلبات السوق. وفي هذه البلاد كان جلّ فائض الإنتاج الزراعي لعدد قليل من العائلات التي تمكّنت من الاستحواذ على نسبة كبيرة من الأرض المزروعة.

وأدت الهيمنة الغربية إلى الاتجاه إلى تحويل هذه البلاد إلى سوق للمبيعات ومجال لتوظيف رؤوس الأموال. كما أن الصناعات اليدوية تراجعت أمام الصناعة الأوروبية، وإن بقي بعضها فهو لسد حاجات محلية لازمة، وهي صناعات حافظت على وضعها القديم.

هذه خطوط أولية لا يراد بها إلا التمهيد لهذا الكتاب القيم، لمؤلف له دور مميز في دراسة التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط.

لقد كان للمؤلف الأستاذ شارل عيساوي دور كبير في ميدان التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط، وقد قدّم لنا دراسات قيّمة في هذا الحقل، وسارت جهوده في ثلاثة اتجاهات، الأول انتقاء دراسات وتصنيفها لتعطي صورة شاملة كما في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط عام ١٩٦٦، أو في التركيز على جمع وثائق ودراسات معاصرة - ما أمكن - مع مقدمات تحليلية كما في التاريخ الاقتصادي لتركيا عام ١٩٨٠ والتاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب. أو كتابات فيها نظرة تحليلية كما في جملة من مقالاته وفي: التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال أفريقية عام ١٩٨٢.

وهو في هذا الكتاب يقدّم تاريخاً وثائقياً، يبدأ بمعلومات وملاحظات شاملة عن الهلال الخصيب، كما يقدّم لكل حقل من حقول التاريخ الاقتصادي بخلاصات وملاحظات، تليها الوثائق - وأحياناً الدراسات - المتصلة به. وهي مجموعة غنية جلّها وثائق معاصرة وتكشف عن جهد كبير في الاختيار والتمثيل والتنقيب.

ولست بصدد الشناء على المؤلف الفاضل، فخدمته للتاريخ الاقتصادي للبلاد العربية جليّة، وجهده ضخم ويكفيه أن يقرأ الدارس ما كتب، ليرى أن نتاجه خير ثناء عليه.

المراجع

١ - العربية

كتب

إبراهيم بك، أحمد. كتاب الوقف. القاهرة: مكتبة عبد الله وهبة، ١٩٤٣ - ١٩٤٤.

ابن أبي حديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. شرح نهج البلاغة. [القاهرة]: دار الكتب العربية الكبرى، [د. ت.].

ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. سلوك المالك في تدبير الممالك. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. تاريخ الكامل. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/ [١٨٨٥ م]. ١٢ ج في ٦.

ابن الأخوة، ضياء الدين محمد بن محمد. معالم القرية في أحكام الحسبة. عني بنقله وتصحيحه روبن ليوي. كمبردج: مطبعة دار الفنون، ١٩٣٧.

ابن أنس، أبو عبد الله مالك بن عمرو. المدونة الكبرى: رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي عن الإمام مالك بن أنس. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٠.

ابن بطريق، سعيد، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية. تحرير لويس شيخو. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٥ - ١٩٠٩. ٢ ج.

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. رحلة ابن بطوطة. بيروت: دار بيروت، ١٩٦٠.

ابن بكار، أبو عبد الله محمد الزبير. الموفقيات.

ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد. رحلة ابن جبير. حرره عن مخطوطة مكتبة جامعة ليدن وليم رايت؛ نقحه ميخائيل جان دو غويه. ط ٢. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٧. (سلسلة غب التذكارية)

ابن جعفر، أبو الفرج قدامة. الخراج وصناعة الكتابة. شرح وتحقيق محمد حسين الزبيدي. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١. (سلسلة كتب التراث؛ ١١٠)

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. الأذكياء. حققه وقدم له أسامة عبد الكريم الرفاعي. دمشق: مكتبة الغزالي، ١٩٧١.

— . تلبيس إبليس. عني بنشره محمد منير الدمشقي. القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٢٨.

— . ذم الهوى. تحقيق مصطفى عبد الواحد؛ مراجعة محمد الغزالي. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٢.

— . مناقب بغداد. عني بتصحيحه محمد بهجة الأثري. بغداد: مطبعة دار السلام، ١٣٤٢هـ/ [١٩٢٣م؟].

— . المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ/ [١٩٣٨ - ١٩٣٩ م؟]. ١٠ ج.

ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن أمية. المحبر. اعتنت بتصحيحه ايلزه ليتحن شتير. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٩٤٢.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد. كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في إستانبول: وكذلك على صور هذه النسخة وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى. تحقيق جان هنريك كريمس. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٨.

ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله. كتاب المسالك والممالك. باعثنا ميخائيل جان دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٧. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦)

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون.

ابن رسته، أحمد بن عمر. الأعلاق النفيسة. تحقيق دي غويه. ليدن: بريل، ١٨٩٢.

ابن الزبير، أبو الحسين أحمد. الذخائر والتحف. حققه محمد حميد الله. قدم له وراجعاه صلاح الدين المنجد. (التراث العربي؛ ١)

ابن الدباغ، عبد الرحمن بن محمد. معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان. أكمله وعلق عليه أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي. تصحيح وتعليق إبراهيم شبوح. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨. ٢ ج. (من تراثنا العلمي؛ ١)

ابن الساعي، أبو طالب علي بن أنجب. الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير. نشر مصطفى جواد بنفقة الأب أنستانس ماري الكرمل. بغداد: المطبعة السريانية الكاثوليكية، ١٩٣٤. ٩ ج.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر، ١٩٧٥ - ١٩٨٥.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. الأموال. صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي. القاهرة: [د. ن.]. ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م. ٤ ج.

ابن الشحنة، أبو الوليد محمد بن محمد. روض المناظر في علم الأوائل والأواخر. تحقيق سيد محمد مهني.

ابن عبد القادر. استثمار أموال الوقف في ماليزيا: دراسة فقهية مقارنة.

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. فتوح مصر وأخبارها. تحقيق شارلز كتلر توري. ليدن: مطبعة بريل، [١٩٢٢]. (سلسلة الدراسات الشرقية؛ جامعة يال ٣)

ابن عبد الحكم، أبو محمد عبد الله. سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه. نسخها وصححها وعلق عليها أحمد عبيد. القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧.

ابن عبدون، محمد بن أحمد. رسالة في القضاء والحسبة. القاهرة: بروفنسال، [د. ت.].

ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد. بغية الطلب في تاريخ حلب. حققه وقدم له سهيل زكار. دمشق: دار البعث، ١٩٨٨ - ١٩٨٩.

— . فتوح مصر وأخبارها . تحقيق شارلز كتلر توري . ليدن : مطبعة بريل ، [١٩٢٢] . (سلسلة الدراسات الشرقية ؛ جامعة يال ٣)

ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن . التاريخ الكبير . اعتنى بترتيبه وتصحيحه عبد القادر بدران . دمشق : مطبعة روضة الشام ، ١٣٢٩ - ١٣٣٢ هـ / ١٩١١ - ١٩١٣ م ؟] . ٥ ج .

— . تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها . تحقيق صلاح الدين المنجد . دمشق : المجمع العلمي العربي ، [١٩٥١ - ١٩٧٥] . ١٠ ج .

— . تهذيب تاريخ دمشق الكبير . تهذيب وترتيب عبد القادر بدران . بيروت : دار المسيرة ، ١٩٧٩ . ٧ ج .

ابن عمر ، يحيى ، أحكام السوق . تحقيق فرحات الدشراوي . تونس : [د . ن .] ، ١٩٧٥ .

ابن الفوطي ، كمال الدين عبد الرزاق . تلخيص الآداب في معجم الألقاب . حققه مصطفى جواد . دمشق : المطبعة الهاشمية ، ١٩٦٢ .

— . الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة . وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد . بغداد : المكتبة العربية ، ١٣٥١ هـ / [١٩٣٢ م ؟] .

ابن قدامة ، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد . المغني على مختصر أبي القاسم عمر بن أحمد الخرقى : ويليهِ الشرح الكبير على متن المقنع لعبد الرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي . القاهرة : مطبعة المنار ، ١٣٤٦ - ١٣٤٨ هـ / [١٩٢٧ - ١٩٢٩ م ؟] . ١٣ ج .

ابن المرتضى ، أحمد بن يحيى . البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار .

ابن مسكويه ، أبو علي أحمد بن محمد . تجارب الأمم . اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ . ف . آمدروز . القاهرة : البابي ، ١٩٣٦ . ٤ ج .

ابن مسلم الرأي ، هلال بن يحيى . أحكام الوقف . حيدر آباد الدكن : دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٥ هـ / [١٩٣٦ م ؟] .

ابن المعمار ، أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم . الفتوة . حققه ونشره مصطفى جواد [وآخرون] . قدم له مصطفى جواد . بغداد : مكتبة المثنى ، ١٩٥٨ .

ابن مفلح، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله. المبدع في شرح المقنع. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٧٤.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية. حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: البابي، ١٩٣٦. ج ٤.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. فتح القدير.

أبو تمام، حبيب بن أوس. نقائض جرير والأخطل.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. الأوائيل. تحقيق محمد المصري ووليد قصاب. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥. (إحياء التراث العربي؛ ٤١ - ٤٢)

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسن. الأحكام السلطانية. صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. القاهرة: البابي، ١٩٣٨.

أبو زهرة، محمد. محاضرات في الوقف. ط ٢. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧١.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦.

أبي المطهر، محمد بن أحمد. حكاية أبي القاسم البغدادى. تحقيق آدم متر. ألمانيا: مطبعة كرل ونتر، ١٩٠٢.

أرسلان، شكيب (محرر). رسائل الصابي. بيروت: [د. ن، د. ت].

الأرناؤوط، محمد [وآخرون]. دراسات في وقف النقود. تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ٢٠٠١.

الأزدي، أبو إسماعيل محمد بن عبد الله. فتوح الشام. صححه وليم ناسوليس. كلكتة: مطبع بيتست مشن بريس، ١٨٥٤.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. كتاب الأغاني. [د. م.]: الساسي، [د. ت.].

الأصفهاني، تقي الدين أحمد بن الحسين أبو شجاع. متن الغاية على مذهب الإمام الشافعي (أو مختصر أبي شجاع).

الإصطخري، أبو إسحق إبراهيم بن محمد. المسالك والممالك. تحقيق محمد جابر عبد العال الحيني؛ مراجعة محمد شفيق غربال. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١.

أمين، محمد محمد. الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، (٦٤٨ - ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠ - ١٥١٧م). القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠.

الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا. أسنى المطالب شرح روض الطالب.

— . فتح الوهاب بشرح منهاج الطلاب. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

أوراق البردى العربية بدار الكتب المصرية. جمعها وعلق عليها ووضعها بالإنكليزية أدولف جروهمان؛ إشتراك مع المؤلف في نقل الكتاب إلى العربية حسن إبراهيم حسن؛ راجع الترجمة عبد الحميد حسن. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤. ج ٦.

بارتولد، فاسيلي فلاديمير ويچ. تاريخ الحضارة الإسلامية. ترجمة حمزة طاهر؛ قدم له عبد الوهاب عزام. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢.

بحشل، أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي. تاريخ واسط. بغداد: مكتبة مديرية الآثار القديمة العامة، [د. ت.].

— . — . تحقيق كوركيس عواد. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٧.

البراوي، راشد. حالة مصر الاقتصادية في عصر الفاطميين. القاهرة: مطبعة النهضة المصرية، ١٩٥٨.

برفنتسال، ايفاريسست ليفي. ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٥. (نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين؛ ٢)

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر أبي منصور. مختصر كتاب الفرق بين الفرق. حرره فيليب حتي. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٢٤.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. القدس: مطبعة الجامعة العربية، [١٩٣٦ - ١٩٤٠].

— . فتوح البلدان. القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١.

البليخي، أبو زيد أحمد بن سهل. البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البليخي. مراجعة المطهر بن طاهر المقدسي. باريس: أرنيست لورو، ١٨٩٩. ج ٦.

بلمقدم، رقية. أوقاف مكناس في عهد مولاي إسماعيل، (١٠٨٢ - ١١٣٩هـ/ ١٦٧٢ - ١٧٢٧م). الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٣. ج ٢.

البهوتي، منصور بن يوسف. كشف القناع عن متن الإقناع. مكة المكرمة: [د. ن.]. ١٩٧٤.

البوزجاني، أبو الوفاء محمد بن محمد. حساب اليد: تحقيق لكتاب المنازل السبع. مع مقدمة ودراسة بالمقارنة بكتاب الكافي في الحساب لأبي بكر الكرخي الحاسب بقلم أحمد سليم سعيدان. عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية، [١٩٧١].
(تاريخ علم الحساب العربي، ١).

— . المنازل السبعة: ويليهِ كتاب السكك الشعاعات ليعقوب بن اسحق الكندي.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. الآثار الباقية عن القرون الخالية = *Chronologie orientalischer Völker*.

— . الجماهير في معرفة الجواهر. حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/ [١٩٣٦م؟].

البيهقي، أبو الحسن علي بن زيد. تنمة صوان الحكمة. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤.

— . المحاسن والمساوي. بيروت: دار صادر، ١٩٦٠.

بحوث ودراسات مهداة إلى الدكتور عبد الكريم غرايبة، تحرير ناظم كلاس. عمان: [د. ن.]. ١٩٨٧.

التطيلي، بنيامين بن يونس. رحلة بنيامين. ترجمه عن الأصل العبري وعلق حواشيها وكتب ملحقاتها عزرا حداد؛ مصدرة بمقدمة العباس العزاوي. بغداد: المطبعة الشرقية، ١٩٤٥.

التنوخى، أبو علي المحسن بن علي. الفرج بعد الشدة. القاهرة: محمود رياض، ١٩٠٣ - ١٩٠٤. ٢ ج.

— . نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. باعتناء مرغليوت. القاهرة: [د. ن.]. ١٩٣١.

التوحيدى، علي بن محمد أبو حيان. الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى. صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ - ١٩٤٤. ٢ ج.

— . البصائر والذخائر. حققه وعلق عليه أحمد أمين والسيد أحمد صقر. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣.

— . المقابسات . محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي . [د. م.]: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩ .

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد . كتاب مرآة المروءات، خط .
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر . البخلاء . دمشق: المجمع العلمي، [د. ت.].
— . البيان والتبيين . حققه وشرحه حسن السندوبي . القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢ . ٣ ج .

— . ثلاث رسائل . سعى في نشره يوشع فنكل . ط ٢ . القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٢ .

— . رسائل الجاحظ . نشر السندوبي .

— . المحاسن والأضداد . [د. م.]: فلوتن، [د. ت.].
الjasر، حمد . أبو علي الهجري وأبحاثه في تحديد المواضع . الرياض: دار اليمامة، ١٩٦٨ . (نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب؛ ٨)

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس . الوزراء والكتاب . عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي . القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨ .
جودة، جمال محمد داود محمد . العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام .

جودت، معلم . الآخية الفتيان . اسطنبول: [د. ن.].، ١٩١٦ .
الحريري، أبو محمد القاسم بن علي . مقامات الحريري . [د. م.].، طبعة دي ساسي، [د. ت.].

حسين، فالح . الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي . عمان: [د. ن.].، ١٩٧٨ .

الحلي، أبو القاسم جعفر بن الحسن . شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام . تحقيق عبد الحسين محمد علي . النجف الأشرف: مطبعة الآداب، ١٩٦٩ .

حميد الله، محمد . مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة . القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١ .

الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب . الاستخراج لأحكام الخراج (خط).
الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله . الخرشي على مختصر سيدي خليل . بيروت: دار صادر، [د. ت.].

خسرو، ناصر. سفر نامه. علق عليه يحيى الخشاب. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١.

الخوئي، أبو القاسم الموسوي. منهاج الصالحين: فتاوى أبو القاسم الموسوي الخوئي. ط ١٥. بيروت: دار الزهراء، ١٩٨١. ٢ ج.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. مفاتيح العلوم. عني بتصحيحه ونشره إدارة الطباعة المنيرية. القاهرة: مطبعة الشرق، ١٣٤٢ هـ/[١٩٢٣م؟].

الخولاني، عبد الجبار. تاريخ داريا. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥٠. دائرة المعارف الإسلامية.

دراسات عربية وإسلامية. تحرير يوسف بكار. اليرموك: جامعة اليرموك، ١٩٩٤. الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي. الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديها وغشوش المدلسين فيها. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨ هـ/[١٩٠٠م؟].

الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد. الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك. تحقيق مصطفى كمال وصفي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢. ٤ ج.

الدوري، عبد العزيز. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

— . دراسات في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

— . دراسات في العصور العباسية المتأخرة. بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر المحدودة، ١٩٤٥.

— . العصر العباسي الأول. ط. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.

— . النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة. بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠.

دينيت، دانيل. الجزية والإسلام. ترجمه وقدم له فوزي فهيم جاد الله؛ راجعه إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠.

الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. الأخبار الطول. تحقيق عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الشيال. بيروت: دار المسيرة؛ دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٦.

الرصاص، أبو عبد الله محمد الأنصاري. شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣. ٢ ج.

روستوفتسز، مايكل. تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعي والاقتصادي. ترجمة زكي علي ومحمد سليم سالم. القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٥٧.

الروذراوري، أبي شجاع. ذيل تجارب الأمم. عناية هـ. ف. أمدوز. القاهرة: [د. ن.]. ١٩١٤.

الري شهري، محمد. ميزان الحكمة: أخلاقي، عقائدي، اجتماعي، سياسي، اقتصادي، أدبي. قم: دار الحديث، ١٩٩٦. ٥ ج.

الزرقاء، مصطفى. أحكام الوقف. ط ٢. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٤٧.

الزخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. أساس البلاغة. القاهرة: مطبعة محمد مصطفى، ١٣٢٧هـ/[١٩٠٩م؟]. ٢ ج.

الزبيدي، الناصر الأطروش. الإحتساب.

السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. مجموع فتاوى من السبكي والأذري والقرشي والبلقيني ويليهِ القول التمام في أدب دخول الحمام لشهاب الدين ابن العماد الافقهسي.

السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. الفتاوى الحديثية. تحقيق وتخريج ودراسة علي رضا بن عبد الله بن علي رضا. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٩٥. (سلسلة الفتاوى الحديثية)

السراج، أبو محمد جعفر بن أحمد. مصارع العشاق. ضبطه ووشى حواشيه أحمد يوسف نجاتي وأحمد مرسي مشالي. القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٥٦.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. المبسوط. تصحيح محمد راضي الحنفي. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ/ [١٩٠٦م؟]. أعادت طبعه بالأوفست. ط ٣. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٨. ٣٠ ج في ١٥.

السنهوري، محمد أحمد فرج. قانون الوقف. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٩.

سهراب. عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الإستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر. تحقيق هانس قون مزيك. فينا: أدولف هولزهوزن، ١٩٢٩.

الشريشي، أحمد بن عبد المؤمن. شرح المقامات الحيرية: وهو الشرح الكبير من شروح ثلاثة للشريشي. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٠٠هـ/ [١٨٨٢م؟].

شعبان، زكي الدين وأحمد غندور. أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية. الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٤.

الشواربي، عبد الحميد وأسامة عثمان. منازعات الأوقاف والأحكام. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٦.

الشيبياني، محمد بن حسن. شرح كتاب السير الكبير. إملاء محمد بن أحمد السرخسي؛ تحقيق صلاح الدين المنجد. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٧ - ١٩٧١. ٣ ج.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. المذهب في فقه الإمام الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

الشيرزي، أبو الفضائل عبد الرحمن بن نصر. نهاية الرتبة في طلب الحسبة. تحقيق السيد الباز العريني؛ إشراف محمد مصطفى زيادة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.

الصابي، أبو الحسين هلال بن المحسن. الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. القاهرة: البابي، ١٩٥٨.

الصائب، إبراهيم بن هلال. رسائل الصابي والشريف الرضي. الكويت: مطبعة الحكومة، [١٩٦٠]. (التراث العربي؛ ٦)

الصولي، محمد بن يحيى أبو بكر. أدب الكتاب. نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه محمد بهجة الأثري. بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ/ [١٩٢٢م؟].

— . أخبار الرازي بالله والمتقي لله ، أو ، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ . من كتاب الأوراق . عني بنشره ج . هيورث دن . القاهرة : مطبعة الصاوي ، ١٩٣٥ .

الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير . إختلاف الفقهاء . مصححه فريدريك كرن الألماني البرليني . ط ٢ . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٠٢ .

— . تاريخ الرسل والملوك . [تحقيق ميخائيل جان دو غويه] . ليدن : مطبعة بريل ، ١٨٧٩ - ١٩٠١ . ط ١٥ ج .

الطرابلسي ، إبراهيم بن موسى البرهان . الإسعاف في أحكام الأوقاف . القاهرة : [د . ن] ، ١٢٩٢هـ / [١٨٧٥م] .

الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي . النهاية في مجرد الفقه والفتاوى . تحقيق أغابزرك الطهراني . ط ٢ . بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٠ .

الظاهري ، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي . المحلى . تصحيح محمد خليل هراس . القاهرة : دار الفكر ، [١٩٩٩] .

العالمي ، زين الدين بن علي ابن أحمد الجمعي ، الروضة البهية .

العسقلاني ، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر . الإصابة في تمييز الصحابة . القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٢٨ هـ / [١٩١٠ م ؟] .

العصفري ، أبو عمرو خليفة بن خياط . تاريخ خليفة بن خياط . حققه وقدم له أكرم ضياء العمري . النجف : مطبعة الآداب ، ١٩٦٧ . ط ٢ ج .

عفيفي ، محمد . الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩١ .

علي ، جواد . الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٦٨ - ١٩٧٢ . ط ٢ ج .

العلي ، صالح أحمد . التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري . ط ٢ . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٩ .

عيساوي ، شارل . التاريخ الاقتصادي للهِلال الخصيب ، ١٨٠٠ - ١٩١٤ . ترجمة رؤوف عباس حامد . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٠ .

غانم ، إبراهيم البيومي . الأوقاف والسياسة في مصر . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٨ .

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. فضائح الباطنية. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.

فان فلوطن، غيرلوف. السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية. ترجمة نقد وتعليق حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٤.

فلهاوزن، يوليوس. تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية. نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريذة؛ راجع الترجمة حسين مؤنس. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨. (الألف كتاب؛ ١٣٦)

قحف، منذر. الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

قديري باشا، محمد. قانون العدل والإنصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف. ط ٤. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٩.

القرشي، أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم. كتاب الخراج. صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر. القاهرة: مكتبة دار التراث، [د. ت.].

القرطبي، عريب بن سعد الكاتب. صلة تاريخ الطبري. تحرير ميخائيل دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٧.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن. الرسائل القشيرية. حققها وعلق عليها وترجمها (فير) محمد حسن. باكستان: المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية، [د. ت.].

القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء. تحقيق يوليوس ليرت. ليزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. صبح الأعشى في كتابة الإنشا. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ - ١٩١٩. ١٤ ج.

كاتبي، غيداء خزنة. الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري: الممارسات والنظرية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٤)

كاشف، سيدة اسماعيل. مصر في فجر الإسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

الكبيسي، محمد عبيد الله. أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٧. ٢ ج. (إحياء التراث الإسلامي)

كرستنسن، آرثر. إيران في عهد الساسانيين. ترجمة يحيى الخشاب؛ راجعه عبد الوهاب عزام. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.

الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف. كتاب الولاة وكتاب القضاة.

الكوفي، أبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم. الفتوح.

ماجد، عبد المنعم. نظم الفاطميين ورسومهم في مصر. القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٥٣ - ١٩٥٥. ٢ ج.

ماسينون، لويس. خطط الكوفة وشرح خريطتها. ترجمة ت. المصعبي. صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣٩.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٠٩.

متز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ - ١٩٤١. ٢ ج.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. التنبيه والإشراف. عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي. القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٨٣.

— . مروج الذهب ومعادن الجوهر. ترجمة ك. بارييه دومينار وبافيه دو كورتبي. باريس: المطبعة العسكرية، ١٨٤١ - ١٨٧٧. ٩ ج.

المجلسي، محمد باقر بن محمد الأصفهاني. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. ط ٢. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣. ١٠ ج.

المراكشي، أبو عبد الله محمد بن عذارى. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. نشر وتحقيق ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال. لندن: مطبعة بريل، ١٨٤٨.

٣ ج.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجل أحمد بن حنبل.

المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر. الهداية في شرح البداية.

المصري، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم. البحر الرائق في شرح كنز الدقائق. ط ٢. بيروت: دار المعرفة [د. ت.].

المعهد الفرنسي للدراسات العربية. الوقف في العالم الإسلامي. تقديم راندي ديفيلم؛ مقدمة أندريه ريمون. دمشق: [د. ن.]. ١٩٩٥.

مغنية، محمد جواد. الفقه على المذاهب الخمسة: الجعفري، الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي. بيروت: [د. ن.]. ١٩٨٤.

المقدسي. أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة. الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق محمد فارس ومسعد عبد الحميد السعدني. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤. ج ٤.

— . كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٧. (المكتبة الجغرافية؛ ٣)

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها. القاهرة: بولاق، [د. ت.].

— . إغاثة الأمة يكشف الغمة. قام على نشره محمد مصطفى زيادة وجمال الدين محمد الشيال. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠.

مؤلف من القرن الثالث الهجري. أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده. (عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة - بغداد). تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي.

مؤلف مجهول. العيون والحدائق في أخبار الحقائق. تحقيق أبو علي أحمد بن محمد ابن مسكويه وعمر السعيد الغريبي. دمشق: منشورات المعهد الفرنسي، ١٩٧٢. ج ٢.

مؤلف مجهول من القرن الحادي عشر. تأريخ الخلفاء. قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة ويكتابه المقدمة بطرس غرياز نيويج. عُني بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبيطرس غرياز نيويج. موسكو: دار العلم، ١٩٦٧. (سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١)

موسى، عز الدين عمر. النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

الرشخي، أبو بكر محمد بن جعفر. تاريخ بخارى. عربي عن الفارسية وقدم له وحققه وعلق عليه أمين عبد المجيد بدوي ونصر الله مبشر الطرازي. القاهرة: دار المعارف، [١٩٦٥].

النوي، أبو زكريا يحيى بن شرف. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه ومعه ١ - حاشية أبي الضياء نور الدين علي بن علي الشبراملسي القاهري ٢ - حاشية أحمد بن عبد الرزاق بن محمد بن أحمد المعروف .

النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن محمد. عقلاء المجانين. قدم له وعلق عليه محمد بحر العلوم. النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٨.

هلال الرأي، هلال بن يحيى بن مسلم البصري. أحكام الوقف. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/ [١٩٣٦م].

الهمداني، محمد بن عبد الملك. تكملة تاريخ الطبري. حققه عن المخطوطة الوحيدة المحفوظة في مكتبة باريس الأهلية، تحقيق ألبرت يوسف كنعان. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١.

الهمداني، أحمد بن حمد بن الفقيه. مختصر كتاب البلدان. تحقيق ميخائيل جان دي غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٥.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. المغازي. تحقيق مارسدن جونز. لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦.

الوطواط، رشيد الدين محمد بن محمد. مجموعة رسائل. تحقيق محمد فهمي. القاهرة: مطبعة المعارف، ١٣١٥هـ/ [١٨٩٧م]. ٢ ج.

وكيع، أبو بكر محمد بن خلف. أخبار القضاة. صححه عبد العزيز مصطفى الراعي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ - ١٩٥٠. ٣ ج.

الونشريسي، أحمد بن يحيى. المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب. خرج جماعته من الفقهاء بإشراف محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١ - ١٩٨٣. ١٣ ج.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. معجم البلدان. [تحقيق] محمد أمين الخانجي. القاهرة: جمالي و خانجي، ١٩٠٦. ٨ ج.

اليقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. البلدان. باعتهان جان دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٢. (المكتبة الجغرافية؛ ٧)

— تاريخ يعقوبي. النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ [١٩٣٩م]. ٣ ج.
يكن، زهدي. الوقف في الشريعة والقانون. بيروت: دار النهضة العربية، ١٣٨٨هـ/ [١٩٦٨م].

دوريات

- الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت): العدد ٢٧، ١٩٧٨ - ١٩٧٩.
- الدوري، عبد العزيز. «نظام الضرائب في صدر الإسلام». مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: السنة ٤٩، العدد ٢، ١٩٧٤.
- السيد، رضوان، «الاجتهاد والتجديد في مسائل الأوقاف والزكاة في الوطن العربي». المستقبل العربي: السنة ٢٣، العدد ٢٥٩، أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠.
- العلي، صالح. «ملكيات الأراضي في الحجاز في القرن الأول الهجري». العرب: السنة ٣، ١٩٦٩.
- لويس، برنارد. «النقابات الإسلامية». ترجمة عبد العزيز الدوري. الرسالة: ١٩٣٩.
- مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت): عدد خاص، ١٩٨١.
- مجلة كلية الآداب (بغداد): العدد ١، ١٩٥٩.
- مجلة المجمع العلمي العراقي: السنة ٥ [د. ت. د.]. السنة ١١، ١٩٦٤؛ السنة ١٢، ١٩٦٩، والسنة ٢٠، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي: السنة ٣، العدد ٤، ١٩٨٨.
- مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق): السنة ٢، ١٩٤٩.
- المستقبل العربي: السنة ٢٠، العدد ٢٢١، تموز/يوليو ١٩٩٧.

رسائل، أطروحات

- إبراهيم، محمود سعيد. «الحياة الزراعية في الحجاز». (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٦).
- ابن عبد القادر، برهان الدين بن لقمان. «استثمار أموال الوقف في ماليزيا: دراسة فقهية مقارنة». (رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، ٢٠٠٠).
- أبو الحاج، زيد. «الفلاحة». (رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٨).
- العمرى، محمد علي محمد. «صيغ استثمار الأملاك الوقفية». (رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، ١٩٩٠).

المندعي، داود عبد الهادي. «تاريخ اليمن الاقتصادي من القرن الرابع إلى القرن السادس للهجرة». (أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم التاريخ، ١٩٩٨).

ندوات، مؤتمرات

أبحاث ندوة نحو دور تنموي للوقف. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٣.

تاريخ بلاد الشام من القرن السادس إلى القرن السابع عشر: [المؤتمر الدولي الأول]. [د. م.]: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤. ٢ ج.

الدور الاجتماعي للوقف: وقائع الحلقة الدراسية لتثمين ممتلكات الأوقاف، من ٢٠/٣/١٤٠٤هـ وحتى ٢/٤/١٤٠٤هـ (١٢/٢٤/١٩٨٣ - ١/٥/١٩٨٤). تحرير حسن عبد الله الأمين. جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٩٨٩.

المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام: بلاد الشام في العهد الأموي. عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٧. ٢ مج.

نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت. تحرير إبراهيم البيومي غانم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.

وقائع ندوة النظم الإسلامية: أبو ظبي ١١ - ١٣ نوفمبر ١٩٨٤. أبو ظبي: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٧.

٢ - الأجنبية

Books

Baynes, Norman H. and H. St. L.B. Moss (eds.). *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*. Oxford: Clarendon Press, 1948.

Bell, H. Idris. *Egypt, from Alexander the Great to the Arab Conquest: A Study in the Diffusion and Decay of Hellenism*. Oxford: Clarendon Press, 1948. (Gregynog Lectures; 1946)

- _____. (ed.). *Aphrodite Papyri*. London: [n. pb.], 1910.
- Bosworth, Clifford Edmund. *The Ghaznavides: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 944:1040*. New York: Aldine, [1963]. (History, Philosophy, and Economic; 17)
- Christensen, Arthur. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen: E. Munksgaard, 1944.
- Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1931.
- Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1931.
- Djizya, Dariba; Dennett, *Conversion and Poll Tax*. Cambridge, MA: [n. pb.], 1950
- Fisher, W.B. *The Cambridge History of Iran*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968-1991. 8 vols.
- Frank, Tenney (ed.). *An Economic Survey of Ancient Rome*. collaboration with T.R.S. Broughton [et al.]. Baltimore MD: Johns Hopkins Press, 1947. 6 vols.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *The Arab Conquests in Central Asia*. London: Royal Asiatic Society, 1923. (James G. Forlong Fund; v. 2)
- Grohmann, Adolf. *From the World of Arabic Papyri*. With a foreword by Shafik Ghorbal-Bey. Cairo: Al-Maaref Press, 1952.
- _____. (ed.). *Arabic Papyri Hirbet el-Mirad*. Louvain: Publications Universitaires, 1963. (Bibliothèque du Muséon; v. 52)
- Hill, Donald Routledge. *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests, A.D. 634-656*. London: Luzac, 1971.
- Johnson, Allan Chester and Louis C. West. *Byzantine Egypt: Economic Studies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949. (Princeton University Studies in Papyrology; no. 6)
- Jones, Arnold Hugh Marti. *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic and Administrative Survey*. Oxford: B. Blackwell, 1964. 3 vols.
- Karmer, C. J. *Excavations at Nessana*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958. 3 vols. (Non-Literary Papyrii)
- Lambton, Ann K.S. *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*. London: I.B. Tauris, 1991.

- Lapidus, Ira Marvin. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. (Harvard Middle Eastern Studies; 11)
- Lassner, Jacob. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies*. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1970.
- Latron, Andre, *La Vie rurale en Syrie et au Liban: Etude d'economie sociale*. Beyrouth: Impr. Estholique, 1936. (Memoires de l'Institut francais de Damas, étude d'economie sociale)
- Lokkegaard, Fred. *Islamic Taxation in the Classic Period, with Special Reference to Circumstances in Iraq*. Copenhagen: Branner and Korch, 1950.
- Massignon, Louis. *Situation de l'islam*. Paris: P. Geuthner, 1939.
- Minorsky, V. *La Domination des dailamites*. Paris: [s. n.], 1932.
- Narshakhi, Abu Bakr Muhammad Ibn Jafar. *The History of Bukhara*. Translated from a Persian abridgement of the Arabic original by Narshakhi; [edited and translated by] Richard N. Frye. Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1954. (Publication; no.61)
- Newman, Rabbi J. *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.* London: Oxford University Press, H. Milford, 1932.
- Ostrogorski, Georgije. *History of the Byzantine State*. Oxford: B. Blackwell, 1956.
- Pigulevskaja, N. *Les Villes de l'etat iranien aux epoques parthe et sassanide: Contribution a l'histoire sociale de la Basse Antiquite*. Pref. de Claude Cahen. Paris: Mouton, 1963.
- Rostovtzeff, Michael Ivanovitch. *The Social and Economic History of the Hellenistic World*. Oxford: Clarendon Press, 1941. 3 vols.
- Ryckmans, Jacques. *L'Institution monarchique en Arabie meridionale avant l'Islam (Ma'in et Saba)*. Louvain: Publications Universitaires, 1951. (Bibliothèque du Museon; v. 28)
- El-Samarraie, Husam Qawam. *Agriculture in Iraq During the 3rd Century, A. H.* Beirut: Librairie du Liban, 1972.
- Le Strange, G. *Baghdad during the Abbasid Caliphate: From Contemporary Arabic and Persian Sources*. New York: [n. pb.], 1972.
- Tyan, Emile. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*. Lyon: E. J. Brill, 1943.

Udovitch, Abraham L. *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981. (Princeton Studies on the Near East)

Weulersse, Jacques. *Le Pays des Alaouites*. Tours, France: Arrault et cie, 1940.

Wiet, Gaston. *Les Mosquées du Caire*. [Paris]: Hachette, 1966.

Weisberg, David B. *Guild Structure and Political Allegiance in Early Achaemenid Mesopotamia*. New Haven, CT: Yale University Press, 1967. (Yale near Eastern Researches; 1)

Periodicals

B.I.F.D.: vol. 24, 1973.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS): vol. 19, 1957.

Cahen, Cl. «Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mesopotamie au temps des premiers Abbasides d'après Denys de Tell-Mahré.» *Arabica*: vol. 1, 1954.

Cambridge Economic History: vol. 1.

Chronologie Orientalischer Volker

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, «The Fiscal Rescript of Umar II.» *Arabica*: vol. 11, 1955.

Goodblatt, David M. «The Poll Tax in Sasanian Babylonia.» *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*: vol. 22, 1979.

Grignaschi, M. «Nihayatu-l-arab fi ahbari-l-furs wa-l- arab.» *B.I.F.D.*: vol. 34, 1973.

Islamica: vol. 4.

Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO). vol. 12, 1969.

Lewis, Bernard. «The Islamic Guilds.» *Economic History Review*: vol. 8, 1937.

Mendelsohn, I. «Guilds in Babylonia and Assyria.» *Journal of the American Oriental Society (JAOS)*: vol. 60, 1940.

Morony, Michael G. «The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq.» *Iran*: vol. 14, 1976.

Poliak, A. N. «La Feodalite islamique.» *Revue des études islamiques*: vol. 10, 1936.

Conference

The Islamic City: A Colloquium [Held at All Souls College, June 28-July 2, 1965]
Published under the Auspices of the Near Eastern History Group, and the
Near East Centre. Edited by A. H. Hourani and S.M. Stern. Oxford: B.
Cassirer, 1970. (Papers on Islamic History; I)

Thesis

Denett, D.C. «Marwan b. Mouhammad and the Passing of the Umayyad Caliphate.» (Ph.D., Thesis, Harvard, 1939).

فهرس

- أ -

- ابن حدود : ٣٦-٣٧
- ابن رسته ، أحمد بن عمر : ٢١٩
- ابن الرسولي الخباز : ٤٠-٤١
- ابن الزبير ، أبو الحسين أحمد : ١٥٠ ، ٢١٤
- ابن سعد ، أبو عبد الله محمد بن منيع : ٢٢٨ ، ٢٣٥
- ابن عبد الحكم ، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله : ٢١٤ ، ٢٢٠
- ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن : ٨٧ ، ١٠٩ ، ٢٠٠ ، ٢٣٧
- ابن الفرات : ٧٣ ، ١٢٦ ، ١٣٢
- ابن فضلان ، أبو عبد الله يحيى : ٢٣
- ابن الفقيه الهمداني ، أحمد بن محمد : ١٢٥
- ابن الفوطي ، كمال الدين عبد الرزاق : ٢٥
- إبراهيم بن المهدي : ١٣٣
- ابن أبي الربيع ، شهاب الدين أحمد بن محمد : ٢٥٢ ، ٢٦١
- ابن الأثير ، أبو الحسن علي بن محمد : ٣٩ ، ٢٢٠
- ابن إسحق : ١٨٢ ، ١٩٠ ، ١٩٩
- ابن أعثم : ١٩٠-١٩١ ، ١٩٩ ، ٢٠١
- ابن تيمية الحراني ، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم : ٣٠٤
- ابن جبیر ، أبو الحسن محمد بن أحمد : ٢٥٩
- ابن جعفر ، أبو الفرج قدامة : ٧٨
- ابن جماعة : ٨٠
- ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي : ٢٧ ، ٣٨-٤١ ، ٢٥٩

- ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد: ١٨٣، ٢٠١
- الإتاوة: ٤٨
- الإجارة الطويلة الحكر: ٢٨٢، ٣٠٨
- أبو أحمد الحسن بن موسى: ١٣٥
- الإجارة الطويلة للوقف: ٣٠٧
- أبو أحمد الموسوي: ١٣٦
- الأجرة: ٢٩
- أبو أيوب المورياني: ٦٩
- أحمد بن حنبل: ١٢٣، ٢٦٦-٢٦٧، ٣٠٣
- أبو جعفر الدمشقي: ٢٠١
- إخوان الصفاء: ٣١، ٣٣
- أبو الحسن الدريني: ٢٥
- إدارة الأوقاف: ٢٦٠، ٢٨٦، ٢٩٠
- أبو حفص الشامي: ١٠٣
- ٢٩٢، ٢٩٤، ٣١٥-٣١٦، ٣١٨
- أبو حنيفة: ١٨-١٩، ١٣٧، ٢٦٦-
- أرض الخراج: ٦٢، ٦٧، ٧٣-٧٥، ٨٠، ٨٧-٨٨، ٩٠، ١٠٥، ١١٢، ١٤٤-١٤٦، ١٤٩، ١٥٣-١٥٤، ١٥٩، ١٦٧، ١٧٤، ٢٠٩، ٢١٧، ٢٢١-٢٢٢، ٢٢٢٥-٢٣٠، ٢٣٥-٢٣٧، ٢٤٠
- ٢٦٧، ٣٠١، ٣٢٠
- أبو زيد الأنصاري: ١٧٨-١٧٩، ١٨١
- أبو الصيذاء صالح بن طريف: ٥٥، ٩٤
- أبو عبيد: ٧٨، ١٠٣، ١٨٠-١٨١، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٢٧
- أبو عبيدة بن الجراح: ٢٠٤
- أرض السواد: ٦٧
- أبو القاسم الموسوي: ١٣٦
- أرض الصوافي: ٦٢، ٦٧-٦٨، ٨٠، ٩٠، ١١٢-١١١، ١٤٣-
- أبو مخنف: ١٨٣، ٢٠١
- ١٤٤، ١٤٨-١٤٩، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٣، ١٧٣-
- أبو المكارم الزنجاني: ٢٥
- ١٧٤، ١٨٣-١٨٥، ١٨٧، ٢٠٩، ٢١٤، ٢٢١، ٢٢٥، ٢٢٨
- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله: ٢١٣-٢١٤، ٢٣٦
- أرض العشر: ٨٠
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: ٧٨، ٩١-٩٢، ١٤٥، ١٨٤، ١٨٨-
- الأرض الموات: ٦٢، ٦٥، ٦٧، ٧٣، ٧٨، ٨٠، ١٠٣، ١١١، ١٤٤، ١٥٠-١٥٢، ١٦٠، ١٧٤
- ١٨٩، ١٩٢، ١٩٨، ٢١٦-
- ٢١٨، ٢٣٠-٢٣١، ٢٣٤-٢٣٥، ٣٠٣، ٢٦٧-٢٦٦

الأردني، أبو اسماعيل محمد بن

عبد الله: ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٦

أسد بن عبد الله: ٥٢

الإسلام: ١٠-١١، ٥٠-٥١، ٥٤-

٥٦، ٦٥، ٦٨، ٨٦-٨٧، ٩٤-

٩٥، ٩٩، ١١١، ١٤١، ١٤٧،

١٦٦، ٢٠٩، ٢٢١، ٢٢٦-

٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٦-٢٣٥

٢٤٥-٢٤٧، ٢٥٧، ٣١٤

أشبداد بن جريجور: ٥٦

أشرس بن أبي العمرطة: ٥٥

أشرس بن عبد الله السلمي: ٩٤

الأشعث بن قيس الكندي: ١٤٩

الأصمعي: ١٧٢

الإقطاع في لبنان: ٣٢٧

السنة: ٣٩

الإمامية: ٢٦٦-٢٦٧، ٢٨٠، ٣٠٢-

٣٠٩، ٣٠٤

أموال الأوقاف: ٢٧٥، ٢٨١، ٢٩١،

٣١٤

أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد

الأموي: ٩٣، ٢٢٢

الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن

زكريا: ٣٠٤

أهل الحرف: ١٣، ١٥، ١٧، ٢٠،

٢٢، ٢٧، ٣٢، ٤٢، ٩٣،

١١٦-١١٨، ١٢٩-١٣٠

أهل الذمة: ١٥، ٢٠، ٢٣، ٤٣-٤٤،

٥٤، ٥٦-٥٧، ٨٤، ٩٣، ٩٥،

١٠٥، ١٥٨، ١٦٤، ١٧٠،

١٧٥، ٢٠٦، ٢١٢، ٢١٥،

٢١٩-٢٢٠، ٢٢٦، ٢٢٨-٢٣٠،

٢٣٢-٢٣٣، ٢٣٥-٢٣٦، ٢٣٨،

٢٦٠

أهل الصنایع: ١٠، ١٤، ١٧، ٢٠،

٢٢-٢٣، ٢٧، ٢٩، ٣٣-٣٤،

٣٧، ٤٠، ٤٢-٤٣، ١٢٨-

١٢٩، ٢٥٧، ٢٦٢

الأوقاف: ١٠، ٢٦٥-٢٦٨، ٢٧٢-

٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٤-٢٨٧،

٢٨٩-٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٤-٢٩٥،

٢٩٧، ٣٠٠-٣٠١، ٣٠٣،

٣٠٥-٣٠٧، ٣١٠، ٣١٢-٣١٣،

٣١٦-٣٢٢

الأوقاف الأهلية: ٢٦٥، ٢٧١،

٢٧٤-٢٧٥، ٢٨٤، ٢٨٦،

٢٨٨، ٢٩٦، ٣٠١، ٣٠٣،

٣١٣، ٣١٩-٣٢٢

الأوقاف ذات الإجارتين: ٢٩٢

الأوقاف ذات المقاطعة أو الحكر: ٢٩٢

أوين، روجر: ٣٢٥

إياس بن مطيع: ١٥٠

إياس بن معاوية: ١٨

إينالجبك، خليل: ٣٢٥

- ب -

التنوشي، أبو علي المحسن بن علي :

٣٩ ، ٣٧

بدر المعتضدي : ١٢٦

- ث -

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى :

٤٩-٥٠ ، ٩٤-٩٥ ، ١٠٠ ،

١٠٣ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٤ ،

١٨٨-١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٨-٢٠٣ ،

٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ،

٢٢١ ، ٢٢٣-٢٢٥ ، ٢٢٩ ،

٢٣٢ ، ٢٣٧

الثقافة الإسلامية : ٣١٥

الثورات الفلاحية في جبل الدروز

(١٨٨٦ - ١٨٨٧ م) : ٣٢٧

الثورات الفلاحية في جبل لبنان

(١٨٤٥ - ١٨٦٠ م) : ٣٢٧

ثورة ابن الأشعث : ٦٨ ، ٩٠ ، ١٤٩ ،

١٨٧ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤-٢٢٥

ثورة الزنج (٢٥٥ - ٢٧٠ هـ) : ٦٧ ،

٧١

البنك الإسلامي للتنمية (جدة) : ٣١٠

البنوك الإسلامية : ٢٩٠ ، ٢٩٦ ،

٣٠٥ ، ٣١٠ ، ٣١٥

البوزجاني، أبو الوفاء محمد بن محمد :

٧٩ ، ٢١٧

ثورة المبرقع اليماني (٢٢٧ هـ) : ١٠٩

ثيوفانس : ٢٠٤

بوزورث، كليفور د إدموند : ٧١

بولياك : ٦١ ، ٧١

- ج -

بيغولفسكايا، ن. : ٦٢-٦٣

بيكر : ٦١

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر :

٢٠ ، ٣٧

- ت -

الجبرتي : ٢٨١

التاجية : ١٣٧

الجراح بن عبد الله الحكمي : ٩٤

جرير بن عبد الله البجلي : ١٧٣

التنظيمات العثمانية : ٣٢١

الجزية : ٨ ، ٤٧-٥١ ، ٥٤-٥٧ ، ٨٣-

٨٨ ، ٩١-٩٦ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ،

١٥٤-١٥٦ ، ١٦٣-١٦٦ ، ١٦٨ ،

التنظيمات المالية (الضرائب) : ٨

التنمية الاقتصادية : ٣٠١ ، ٣١٢ ،

٣١٦ ، ٣١٩

- حسان النبطي : ١٥٢ ، ٢١٩ ،
الحسن بن أبي العمرطة الكندي : ٥٥
الحسن بن سهل : ١٣٣
الحسن بن صالح : ٨٧ ، ١٦٧ ، ١٧٢ ،
١٧٩
حسن ، محمد سلمان : ٣٢٥
حفص بن عمر الأزدي : ١٠٧
الحلقة الدراسية حول تسمير ممتلكات
الأوقاف (١٩٨٣ - ١٩٨٤ : جدة) :
٢٩٢
حميد بن الربيع : ١٧٩
حميد بن عقبة : ١٠٧
الحنبلي : ٢٨١ ، ٣٠٤ ، ٣٠٩
الحنفية : ٢٦٦ ، ٢٧٢ ، ٢٧٩ ، ٣٠٣ ،
٣٠٨
- خ -
خالد بن الوليد : ٨٩ ، ١٤٣ ، ١٥٦ ،
١٧٩ ، ١٨٢ - ١٨٣ ، ٢٠٠
خالد بن يزيد : ١٠٦
خالد القسري : ١٦ ، ٦٧ ، ٨٨ ، ١٥١ -
١٥٢ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢٣٠ ،
٢٣٧ - ٢٣٩ ، ٢٤٧
الخراج : ٨ ، ٤٧ - ٥١ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٧ ،
٧٨ ، ٨٣ ، ٨٥ - ٨٨ ، ٩١ - ٩٤ ،
١٧٠ - ١٧١ ، ١٧٥ ، ١٨١ ، ١٨٣ ،
١٨٨ - ١٩٢ ، ١٩٦ ، ١٩٨ - ٢٠٤ ،
٢٠٦ ، ٢٠٩ ، ٢١٣ ، ٢١٩ - ٢٢٠ ،
٢٢٣ ، ٢٢٥ - ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٢ ،
٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤٠
جمعية وقف «اقرأ» الخيرية : ٣١٥
الجهشياري ، أبو عبد الله محمد بن
عبدوس : ١٦٨ ، ٢٢٠
- ح -
حاجة الوقف : ٢٨٢ ، ٣٠٨
الحاكم بأمر الله : ٢٨
حامد بن العباس : ٧٣
حبيب بن مسلمة الفهري : ١٠٤
الحجاج : ١٥ ، ٦٧ ، ٢١٩ ، ٢٢١
حذيفة بن اليمان : ١٧٥ - ١٧٦ ،
١٨٠
الحرف في الإسلام : ١٠ - ١١
الحركة الإسماعيلية : ٤٠ - ٤٣ ، ١٢٩
حركة العمل : ٣٢ ، ٤٢
حركة العيارين : ٣٤ - ٣٥ ، ٣٧ - ٤٢ ،
١٣٤
حركة الفتوة العسكرية : ٤٢
الحركة القرمطية : ٧١
الحركة المزدكية : ٦٣

- ر -

رابطه المهنة : ٤٤
ريموند، أندريه : ٣٢٥

- ز -

الزرقاء، مصطفى : ٣٠٤ ، ٢٦٩
زريق بن حيان : ٢٣٥
زفر الأنصاري : ٣٠٤
الزكاة : ٨٣
الزنج : ٣٣
زياد بن أبيه : ١٨ ، ١٥١-١٥٢ ، ٢١٠
زياد بن حدير : ٢١٢

- س -

السائب بن زيد : ١٧
سعد بن أبي وقاص : ١٧٤ ، ١٨٣
سعيد بن البطريق : ٢٠٢
سعيد بن خالد بن عمرو : ١٠٦
سعيد بن العاص : ٩٠ ، ١٤٤ ، ١٤٩ ،
١٨٧ ، ٢١٠
سعيد بن عثمان : ١٠٧
سعيد بن مالك بن بحدل الكلبي : ١٠٦
السلمي : ٤١
سليمان بن عبد الملك : ٢١٥

٩٦ ، ١٤٥ ، ١٥٤-١٥٥ ، ١٦٤-
١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٧٥-١٧٩ ،
١٨٨-١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٨ ، ٢٠١-
٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ،
٢١٣ ، ٢١٩ ، ٢٢٢-٢٢٥ ، ٢٢٧-
٢٣٠ ، ٢٣٦-٢٣٨ ، ٢٤٠

الخرتبرقي : ٣٩-٤٠
الخصاف : ٢٦٦ ، ٣٠٠
الخصخصة : ٣١٣
الخلفاء الراشدون : ٦٦
الخلو : ٣٠٨
الخوارزمي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد :
٧٩

- د -

داود بن مروان بن الحكم : ١٠٧
الدهاقون : ٤٩ ، ٥١-٥٧ ، ٦٣-٦٤ ،
٦٨ ، ٩٣-٩٦ ، ١٧٢ ، ١٧٩-
١٨١ ، ٢٠٩-٢١٢ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤-
٢٢٥ ، ٢٣٣ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠
الدينوري ، أبو حنيفة أحمد بن داود :
١٦٨-١٧٠
دينيت ، دانييل : ٤٧-٤٨
ديوكليتيان : ١٩٥-١٩٦
ديونيسوس التلمحري : ٩١

سنان بن ثابت بن قرة: ١٣٨

سندات الاستثمار: ٣١٠

سندات المقارضة: ٢٩٠، ٢٩٤،

٢٩٦، ٣١٠، ٣١٢

سيف بن عمر: ٨٩، ١٧٩، ١٨٥،

٢٠٠، ٢٠٣

صلح نصيين: ١٩١

صلح اليرموك (١٥٠هـ/٦٣٦م): ٢٠٢

الصوفية: ٣٨، ٤٢، ١٣٠

الصولي، محمد بن يحيى أبو بكر: ٢١٠-

٢١١، ٢٢٤

- ض -

ضرائب الأرض: ١١٠

الضرائب في بلاد الشام: ٨، ١٩٣

الضرائب في السواد: ٨، ١٤٥،

٢٠٧، ٢٣٦

ضريبة الرأس: ٤٨، ٨٤-٨٦، ٨٨،

٩٣، ٩٦، ١٦٤-١٦٦، ١٩٥-

١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٤

ضريبة المكس: ١٩، ٢٩، ٢٣٤

- ط -

طاهر بن الحسين: ١٢٦، ١٣٤

الطائع (الخليفة): ١٢٦-١٢٧

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير:

٣٤-٣٥، ٤٨-٥٣، ٩٣-٩٤،

١١٠، ١١٩، ١٤٤، ١٦٨-١٧٢،

١٧٧، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٥،

١٨٨، ١٩٠، ١٩٩، ٢٠٢-٢٠٣،

٢١٦، ٢١٩، ٢٢٥

طلحة بن عبيد الله التيمي: ١٤٩

- ش -

الشافعي، محمد بن إدريس: ٢٤٥،

٢٥٩، ٢٦٧، ٣٠٢-٣٠٣

الشافعية: ١٣٧، ٢٥٩، ٢٦٦، ٢٧٩،

٢٨٥، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٩

شرحبيل بن حسنة: ٢٠٣-٢٠٤

الشعبي: ٨٧

شفاليه، دومنيك: ٣٢٥

الشيرزي، أبو الفضائل عبد الرحمن بن

نصر: ٢٦

الشيعة: ٣٩

- ص -

صلاح الدين بن يوسف: ٦١

صلح حمص: ٢٠٢

صلح دمشق: ١٩٩-٢٠٠، ٢٠٢-

٢٠٣

صلح الرها: ١٨٨، ١٩٠-١٩١

- ظ -

عدي بن أرطأة (أمير البصرة): ١٩ ،
٢٢٣ ، ٢٢٦ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ - ٢٣٥

العشر: ٨٣

الظاهر ببيرس: ٨٠

- ع -

عضد الدولة (الخليفة): ٧٥ - ٧٧ ،
١٢٤ ، ١٣٨

علي بن أبي طالب: ٤١ ، ٤٩ ، ١٥٠ ،
١٧٣ ، ١٧٨ - ١٧٩

علي بن الرشيد: ٧٠

علي بن عبد الله بن عباس: ١٠٧

علي بن عيسى: ٧٣ ، ١٣٨

عمارة الوقف: ٢٧٥ ، ٢٧٧ ، ٢٨٢ ،
٣٠٧

عمر بن الخطاب: ٨ ، ١٤ ، ١٧ ، ٨٩ -

٩١ ، ١٠٠ ، ١٤٤ - ١٤٦ ، ١٤٩

١٥١ ، ١٦١ ، ١٦٣ ، ١٦٦ ،

١٧٠ - ١٧٣ ، ١٧٩ ، ١٨٤ ، ١٩٣ ،

١٩٥ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢٢١ ، ٢٥١

عمر بن عبد العزيز: ١٩ ، ٥٠ ، ٥٤ ،

٦٧ ، ٨٥ ، ٨٧ - ٨٨ ، ٩٠ ، ٩٢ -

٩٤ ، ٩٦ ، ١٠٥ ، ١٠٨ ، ١١٢ ،

١٤٢ ، ١٤٥ - ١٤٦ ، ١٥٤ - ١٥٦ ،

١٥٨ - ١٥٩ ، ١٦٦ - ١٦٧ ، ١٧٧ ،

٢٠٩ - ٢١٠ ، ٢١٤ - ٢١٨ ، ٢٢٣ ،

٢٢٦ - ٢٣٢ ، ٢٣٤ - ٢٣٧ ، ٢٣٩ -

٢٤٠

عمر بن هبيرة: ١٨ ، ٥٢ ، ٢٣٦ -

٢٣٩

عاصم بن سليمان الأحول: ١٨

عباد بن زياد بن أبي سفيان: ١٠٦

عبد الله بن حرب: ١١٨

عبد الله بن دراج: ٢٠٩

عبد الله بن عتبة: ١٧

عبد الله بن معاوية: ١٠٦

عبد الحميد بن عبد الرحمن: ٢١٥ -

٢١٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٤

عبد الرحمن بن أبي بكرة: ٢٠٩

عبد الرحمن بن عبد الله القشيري:

٥٢

عبد القادر الهاشمي البزاز: ٤٠

عبد الملك بن مروان: ٦٧ ، ٩١ ، ٩٣ ،

١٠٠ ، ١٤٦ ، ١٥٣ ، ١٥٦ ، ٢٢٥

عبيد الله بن جعفر: ١٦٧

عبيد الله بن زياد: ٢١١

عثمان بن حنيف: ١٧٥ - ١٧٦ ، ١٧٩ -

١٨١

عثمان بن عفان: ١٧ ، ٦٦ ، ١٠٠ ،

١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ،

١٨٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٨

قانون تنظيم الوقف المصري الرقم ٤٨
(١٩٤٦): ٢٨٥-٢٨٦، ٢٨٨،

٣٠٣

القبلية الإقطاعية: ٧٨

القرامطة: ٣٣

القرطي: ٨٧، ١٦٧

قسطنطين (الإمبراطور): ١٩٦

قهرمانه: ١٢٦

عمرو بن العاص: ١٠٧، ٢٠٣-
٢٠٤، ٢٥١

عمير بن سعد: ٩١، ١٩١-١٩٢

العولة: ٣١٣

عياض بن غنم: ٩١، ١٨٨-١٩١

عيساوي، شارل: ٣٣١

- غ -

غوزك (الأمير): ٥٥، ٩٤

- ف -

كاتبي، غيداء خزنة: ١٠

كاهين، كلود: ٦١، ٧٢

كرينياشي، ماريو: ١٧١

كسرى أنوشروان: ٨٦، ١٦٨-١٧٢

- ل -

فان فلوطن، غيرلوف: ٥٧

فلهاوزن، يوليوس: ٤٧-٤٨

الفيء: ١٤٤-١٤٥، ١٧٤، ٢٣١

فير، ماكس: ٢٤٤، ٢٤٧

- ق -

لامبتون، آن ك. س.: ٦١-٦٢، ٧٢

لوكغارد، فريد: ٦٢

الليث بن سعد: ١٦٧

- م -

القاسم بن محمد (أمير البصرة):
٢٣٩

قانون الأراضي في سورية (١٨٦٤م):
٣٢٨

قانون الأراضي في العراق (١٨٦٩م):
٣٢٨

مال الصدقات: ٨٠

مال الوقف: ٣٠٥، ٣٠٩، ٣١٦

المالكية: ٢٦٦، ٢٧٩، ٢٨٥، ٣٠٢،

٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٨-٣٠٩

قانون تنظيم الوقف الذري اللبناني
(١٩٤٧): ٢٨٨

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين :

١٧٠ ، ١٢٣

مسلمة بن عبد الملك : ٦٧-٦٨ ،

١٥٢ ، ١٠٦-١٠٥

مصعب بن الزبير : ٢١٤

معاوية بن أبي سفيان : ٦٧ ، ٩٠ ، ٩٢ ،

١٠٥ ، ١٥١-١٥٢ ، ٢٠٩-٢١٠ ،

٢١٤ ، ٢١٨-٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٨

معاوية بن عمرو بن عتبة : ١٠٦

المعتز (الخليفة) : ٢٥٨

المعتصم بالله (الخليفة) : ٢٥٠-٢٥١

المعتضد (الخليفة) : ١٢١ ، ١٢٨ ،

١٣٣ ، ١٣٥

معز الدولة (الخليفة) : ٧٤-٧٥ ، ٧٧ ،

١٣٨

المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب

(جدة) : ٣١٠

المغيرة بن شعبة : ١٧٨

المقتدر (الخليفة) : ١٢٥ ، ١٣٢ ، ١٣٨

المقدسي ، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن

قدامة : ٣٠-٣١ ، ٧٠

المقريزي ، أبو العباس أحمد بن علي :

٢٨ ، ٦١

المكتفي (الخليفة) : ١٢١

الملكية الخاصة : ١٠٩ ، ٣٢٩

الملكية الفردية : ١١٢ ، ٣٢٧-٣٢٨

المأمون (الخليفة) : ٧٠ ، ١١٠ ، ١٢٥ ،

١٣٣

الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد :

٢٢ ، ٢٦ ، ٧٧ ، ٨٠ ، ٢٢٢ ،

٢٢٥ ، ٢٧٤

مبدأ الوراثة : ٨٠

المبرقع اليماني : ١٠٩-١١٠

المتوكل (الخليفة) : ١٢٥

مجموعة دلة البركة : ٣١٥

محمد بن إبراهيم : ١٣٦

محمد بن الحسن : ١٣٥ ، ٢٦٧

محمد بن عبد الله بن طاهر : ٧٢

محمد بن يوسف : ٢٣٢

محمد علي الكبير (والي مصر) : ٣١٨ ،

٣٢١ ، ٣٢٧-٣٢٩

محمود الثاني (السلطان العثماني) : ٣٢٥

محمود الغزنوي : ٧١

المدائني ، أبو الحسن علي بن محمد :

٢١١ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨

المدرسة النظامية : ٢٥

مروان بن محمد : ٦٨

المستشفى الصاعدي : ١٣٧

المستشفى العضدي : ١٣٨

المستشفى المقتدري : ١٣٨

المستعين (الخليفة) : ٢٥٨

مسعود (السلطان) : ٧٢

نظام الملك : ٧٨ ، ١٣٦-١٣٧ ،
١٥٩

نور الدين زنكي : ٢٧١

- ه -

هارون الرشيد (ال خليفة) : ١٢٣ ،
١٢٦ ، ٢١٨

هاني بن هاني : ٥٥

هشام بن عبد الملك : ٥٤ ، ٨٧ ، ٩٤ ،
١٥١-١٥٢ ، ١٥٤ ، ٢١٩ ،
٢٣٠ ، ٢٥٣

هشام بن عمار : ٢٠٣

هيئة الأوقاف الإسلامية : ٣١٥

- و -

الواقدي ، أبو عبد الله محمد بن عمر :
١٨٣ ، ١٨٨

الوقف الخيري : ٢٦٥ ، ٢٧١ ، ٢٨٨ ،
٢٩٦ ، ٣٠٠-٣٠١ ، ٣٠٣ ،
٣١٥ ، ٣١٩

الوقف الذري : ١٦٠ ، ٢٨٠ ، ٢٨٨-
٢٨٩ ، ٢٩٥ ، ٣٠٠-٣٠١ ، ٣١٦ ،
الوليد بن عبد الملك : ٦٧ ، ١٥٥ ،
٢١٩

الوليد بن يزيد : ١٠٦

منصور بن عمر بن أبي الخرقاء : ٥٦-
٥٧

المنصور (ال خليفة) : ١٨ ، ١٢١ ، ١٢٧ ،
١٥٤ ، ١٧٢ ، ٢٣٦

مهدي بن عبد الرحمن : ١٨

المهدي (ال خليفة) : ١٩ ، ٢٩ ، ١٢٣ ،
١٢٥ ، ١٦٩

مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي (٤) :
١٤٠٨ هـ : جدة : ٣١٠

- ن -

الناصر لدين الله : ٢٣ ، ٣٩ ، ٤١-
٤٢ ، ١٣٠

ندوة «نحو دور تنموي للوقف»
(١٩٩٣ : الكويت) : ٣١١ ، ٣١٤

نصر بن سيار : ٤٧ ، ٥٣ ، ٥٦-٥٧ ،
٩٣ ، ٩٥-٩٦ ، ٢٣٧

النظام الساساني : ٩٣ ، ١٦٤ ، ١٦٧-
١٦٨

نظام الضرائب : ٨-٩ ، ٤٥ ، ٤٧-
٤٨ ، ٥٦ ، ٧٣ ، ٨١ ، ٨٣-٨٤ ،
٩٢ ، ٩٥

نظام الضرائب في خراسان : ٨ ، ٤٥ ،
٤٧ ، ٩٢

نظام الضرائب في صدر الإسلام : ٨-
٩ ، ٨١ ، ٨٣

- ي -

يزيد بن عبد الملك : ٨٧ ، ٢٣٦ ،
٢٤٠

يزيد بن معاوية : ١٠٦ ، ٢٥٣

يزيد بن الوليد : ٦٩ ، ٢٤٠

اليعقوبي ، أحمد بن أبي يعقوب : ٩٣ ،

١٢١ ، ١٧٠ ، ١٧٩ ، ١٨١ ،

١٨٩ ، ٢٠١-٢٠٣ ، ٢٣٦

يوسف بن عمر : ١٨ ، ٢٣٨-٢٣٩

يحيى بن آدم : ٧٨ ، ٨٥ ، ١٧٢ ، ١٧٧ -

١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٤ ، ٢٢٧ ،

٢٣٠ ، ٢٣٢

يحيى بن سعيد : ٢٣٥

يزيد بن حاتم : ١٦

يزيد بن الحصين : ٢٣١

في هذا الكتاب أربعة عشر بحثاً مختاراً، تشكّل في مجملها إطاراً وأساساً مميّزاً لدراسات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

ففي بحثه «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام» تناول المؤلف بدء تنظيم أهل الصنائع لأنفسهم، وأهمية هذا الأمر في الكشف عن هوية الأمة. وجاء بحثه عن «نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام» ليؤكد أن تنظيم الضرائب في خراسان تضمن مبدئياً الجزية المشتركة، بالإضافة إلى الضرائب الأخرى. ووصل في بحثه «نظام الضرائب في صدر الإسلام...» إلى تثبيت أسس النظام المالي في بلدان الخلافة الإسلامية، وأتبع ذلك بثلاثة بحوث تلخص دراساته وآرائه عن التنظيمات المالية (الضرائب) في بعض الأقاليم الإسلامية، فكانت البحوث على التوالي: «التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب...»، و«تنظيمات عمر بن الخطاب/الضرائب في بلاد الشام» و«الضرائب في السواد في العصر الأموي». ولقي موضوع الأرض عناية المؤلف، وما يتصل بها من تدابير عملية تناسب وضع الأمة، فكان بحثه عن «نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية، منطلقاً لتوضيح مفهوم الإقطاع، وربطه بملكية الأرض، وألقى بحثه «العرب والأرض في بلاد الشام...» الضوء على طبيعة المجتمع العربي في الشام، ولا سيما الخطوط الرئيسية المميزة في فترة التكوين. وحدد بحثه «في التنظيم الاقتصادي في صدر الإسلام» الخطوط العريضة المتصلة بالأرض في إطارها التاريخي.

وفي بحثه: «دور الوقف في التنمية» و«مستقبل الوقف في الوطن العربي» إحياء لفكرة الوقف وتنشيطها رسمياً وشعبياً، وما لذلك من أثر حيوي في عملية التنمية، مع اقتراحات لتوسيع أفق الوقف وتطويره إدارياً وفقهياً. وقدم بحثه «المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية...» و«المدينة الإسلامية» بعض الخطوط المشتركة عن نشاط المدينة الإسلامية وتخطيطها، إلى جانب بروز دور العامة فيها. وجاء بحثه (في تقديم كتاب) «التاريخ الاقتصادي للهِلال الخصيب» تعبيراً عن نظريته الشمولية الهادفة إلى دراسة الاتجاهات وتحليل التيارات، والاهتمام بتوضيح الاستمرارية والترابط في التاريخ الاقتصادي.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٣ دولاراً

أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-258-7



9 789953 822587



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (١٠)

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في التأريخ العربي الإسلامي

الدكتور عبد العزيز الدوري

أوراق في التاريخ والحضارة
أوراق في التاريخ العربي الإسلامي



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (١).

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في التاريخ العربي الإسلامي

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الدوري، عبد العزيز

أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في التاريخ العربي الإسلامي / عبد العزيز الدوري.

٤٣٠ ص. - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١٠)

ببليوغرافية: ص ٣٨٥ - ٤٠٧.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-275-4

١. التاريخ العربي. ٢. التاريخ الإسلامي. أ. العنوان. ب. السلسلة.

956.01

العنوان بالإنكليزية

Papers on Arab History and Culture

Papers on Arab-Islamic History

by Abdul Aziz Duri

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت - فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: دار الغرب الإسلامي

بيروت، ٢٠٠٧

الطبعة الثانية: مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت، أيلول/سبتمبر ٢٠٠٩

المحتويات

٧		مقدمة
١٣		الفصل الأول : ضوء جديد على الدعوة العباسية
٣٣		الفصل الثاني : الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين
٧١		الفصل الثالث : الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول
٩١		الفصل الرابع : اليهود في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ
٩٨		أولاً : اليهود في عهد الرسول
١٠١		ثانياً : اليهود أيام الراشدين والأمويين
١٠٨		ثالثاً : اليهود في العصر العباسي
١٢٩		رابعاً : اليهود في الأندلس والمغرب
١٣٢		خامساً : اليهود من الغزو المغولي إلى أواخر العصر العثماني
		الفصل الخامس : القدس في الفترة الإسلامية الأولى (من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي إلى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)
١٤٣		
١٧٧		الفصل السادس : فكرة القدس في الإسلام
٢١١		الفصل السابع : مدخل إلى تاريخ الأمة العربية
٢١٣		أولاً : العرب قبل الإسلام
٢١٩		ثانياً : العرب في صدر الإسلام إلى نهاية عصر الراشدين

٢٢٢		ثالثاً : العصر الأموي والاتجاه نحو المركزية
٢٢٦		رابعاً : العباسيون : الفترات الأولى
٢٣٤		خامساً : التعريب والثقافة العربية الإسلامية
٢٤٦		سادساً : بدايات الضعف وتعدد الدول من القرن الثالث الهجري
٢٤٩		سابعاً : المغرب والأندلس
		ثامناً : العرب منذ أواسط القرن الخامس الهجري/
٢٥٧		الحادي عشر الميلادي
		تاسعاً : العرب منذ أواسط القرن السابع الهجري/
٢٦٦		الثالث عشر الميلادي
٢٦٩		عاشراً : العرب والدولة العثمانية
٢٧٦		حادي عشر : العرب في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين
٢٩١		ثاني عشر : ملاحظات ختامية
٢٩٧		الفصل الثامن : التكوين التاريخي للأمة العربية
٣٣١		الفصل التاسع : الدعوة العباسية
٣٣٥		أولاً : جذور الأزمة التي واجهت الدولة الأموية
٣٤٠		ثانياً : الفترة الخراسانية
٣٤٣		ثالثاً : المجموعات التي انضمت إلى الدعوة
٣٥٥		الفصل العاشر : بغداد في القرن الثالث الهجري
٣٨٥		المراجع
٤٠٩		فهرس

مقدمة

تؤكد دراسات الدكتور الدوري في التاريخ الإسلامي فكرة أساسية، وهي وحدة هذا التاريخ، لملاحظة الاستمرار والاتصال، مع الالتفات إلى جوانب التاريخ المختلفة.

وضمن سلسلة دراسات الدكتور الدوري الريادية في التاريخ العربي الإسلامي، تأتي دراساته للتاريخ العباسي، بدءاً بكتابه **العصر العباسي الأول** الذي قدمه لتحقيق أمرين اثنين: الأول سدّ الفراغ في التاريخين المالي والسياسي للعصر العباسي الأول، والثاني تعويد الطلبة على طريقة البحث التاريخي بفهم المصادر، والعمل على نقدها وتحليلها.

وقد جاءت معالجة الدكتور الدوري للعصر العباسي الأول، وفقاً للطريقة المعهودة، كما أسماها، تلك الطريقة القائمة على بحث أعمال وسياسة كل خليفة على انفراد.

ولما كان التاريخ في نظر الدكتور الدوري هو تاريخ الأمة، وليس توقيتاً للحوادث أو دراسة للشخصيات، فإنه لم يترك الإشارة إلى بعض التيارات الخفية في الإدارة والنظام المالي (الضرائب) التي تؤثر في وضع الدولة وسياستها، فتناولها بنظرة شاملة اتسمت بالموضوعية.

وقد اتبع المنهج نفسه في «العصور العباسية المتأخرة»، ولكنه أكد النظرة الشاملة في مقدمة مسهبة للكتاب، وفي حديثه عن عصر المقتدر وعن البويهيين.

وتناول الدكتور الدوري موضوع الدعوة العباسية في العديد من مؤلفاته، وكانت آراؤه الأولى عن الدعوة، قد صدرت عن معلومات قدمتها المصادر المتوفرة

آنذاك، التي تتحدث عن ظروف الموالي (المسلمين من غير العرب)، وسخطهم على الأمويين بسبب سوء أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، فانضموا إلى الدعوة العباسية، وكونوا نواة الحزب العباسي في خراسان، إلى جانب العرب، لإحياء السنة وإرجاع العدل.

ولاحظ الدكتور الدوري أنّ هناك فجوات في تاريخ الدعوة، وجوانب منها ما تزال غامضة، نظراً إلى قلة المعلومات. وهذا يعني مدى الحاجة إلى معلومات جديدة لمزيد من استجلاء الصورة عن الدعوة العباسية من حيث طبيعتها واتجاهاتها.

ويبدو أنّ المعلومات في مخطوط أخبار العباس وولده^(١) ساعدت الدكتور الدوري في توضيح النقاط الغامضة في الدعوة وسدّ الفجوات في تاريخها.

والحقيقة أن هذا المخطوط لم يكن معروفاً للدارسين، إلى أن قام الدكتور الدوري بنشر معلومات عنه في مقال منفرد بعنوان «ضوء جديد على الدعوة العباسية» عام ١٩٥٧، يبين فيه أهمية هذا المخطوط بوصفه أقدم مصدر لدينا عن الدعوة، كتب حوالي منتصف القرن الثالث الهجري، وأنّ مؤلفه أخذ جلّ المعلومات من الحلقة الداخلية من رجال الدعوة العباسية، ومن أفراد الأسرة العباسية. وبذلك يقدم مؤلفه صورة داخلية مكشوفة لطبيعة الدعوة واتجاهاتها، دعمت اتجاه الدكتور الدوري نحو إعادة النظر في ما تقدم من آراء عن الدعوة، مع ملاحظة أثر الزمن ودوره في تطور الأحداث.

وجاء مقاله، تالياً، عن الدعوة تحت عنوان «الدعوة العباسية» عام ٢٠٠٠، وهو في الواقع تلخيص لدراسة موسّعة عن الدعوة لم ينشرها الدكتور الدوري بعد، أفاد فيها من المعلومات المتضمنة في كتاب أخبار العباس وولده، لتوضيح طبيعة الدعوة من حيث: الأصول الفكرية/ النظرية للدعوة، والتكوين البشري لأنصار الدعوة، وموضوع الأصول الفكرية لا يخلو من تعقيد، خاصة عند الحديث عن دعوة سرية تمخّضت عن ثورة.

أما عن التكوين البشري للدعوة، فقد درس الدكتور الدوري الوضع في خراسان لتوضيح مشاركة العرب وغيرهم في الدعوة، وتوصل إلى أن القيادات

(١) انظر: مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة - بغداد، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطليبي (بيروت: دار الطليعة؛ دار صادر، ١٩٧١).

العسكرية على العموم كانت عربية، وأن أقطاب الدعوة عرب أيضاً. أما الأتباع فكانوا من العرب والموالي أو من يطلق عليهم اسم الخراسانية.

وبعد هذا يبقى موضوع الآراء في الدعوة، بما في ذلك فكرة المهدي آتئذ. وقد عالج هذا الموضوع في مقاله «الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول» عام ١٩٨١ معتمداً على معلومات خارج الرواية التاريخية، كالنقود، والآثار.

وتوصل إلى أن فكرة المهدي تتصل بالمفاهيم الإسلامية التي انتشرت في أواخر القرن الأول، وأوائل القرن الثاني الهجري، فيكون أبو العباس هو المهدي الذي بشرت به الدعوة، ثم تلقب أبو جعفر بالمنصور، وهو المنقذ عند اليمانية. وهذا يعني ثورة داخل الثورة العباسية بطمس لقب المهدي الذي اتخذهُ أبو العباس، الذي مهدت له الرايات السود.

وتميّزت دراسته «بغداد في القرن الثالث الهجري» عام ٢٠٠١ بأنها دراسة شاملة عن بغداد منذ نشأتها حتى القرن الثالث الهجري، مع بيان أهمية موقعها وتخطيطها وعناصرها السكانية ونشاطاتها الاقتصادية والثقافية في الاتجاهات الجديدة.

ومن منطلق القول بتعدد جوانب اهتمامات الدكتور الدوري في إطار التاريخ الإسلامي، جاءت دراسته «فكرة القدس في الإسلام» عام ١٩٨١، لتتجاوز أغلب الدراسات عن هذا الموضوع، بدقة معلوماتها التي وثّقها بعناية وأسندها إلى مصادرها المختلفة، كذلك بالنتائج التي انتهت إليها الدراسة حول تأثير الاتجاهات السياسية في نشر الأحاديث عن مكانة بيت المقدس في صدر الإسلام، وتأثير النزعات المحلية في بثّ الأخبار عن فضائل المدن، لتؤكد منزلتها الرفيعة ولتصبح رمز الجهاد عند غزو الإفرنج في ما بعد.

كذلك جاءت دراسة الدكتور الدوري «اليهود في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ» عام ١٩٨٣ لتضيف نظرة أساسية عن وضع اليهود في العصور الإسلامية من خلال الروايات العربية.

ومن الملاحظ أنّ هذه الدراسة سارت على النهج التاريخي نفسه الذي يؤمن به الدكتور الدوري، القائم على تقديم دراسة شاملة ومتصلة للأحداث التاريخية. فجاءت دراسته عن اليهود لتقدم صورة متصلة عن معاملة اليهود في المجتمعات الإسلامية في المشرق والمغرب، بدءاً من القرن السابع وحتى التاسع عشر للميلاد.

ولعله من المفيد أن نشير إلى أن هذه الدراسة بيّنت أن معاملة اليهود في المجتمعات الإسلامية سارت بصورة حسنة، فوجدوا كثيراً من الحرية والرخاء في هذه المجتمعات، بل كانت العصور الإسلامية من أكثر فترات التاريخ خصباً لفكر اليهود وثقافتهم.

وتعتبر دراسة الدكتور الدوري «الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين» عام ١٩٧٩ بأنها رائدة في مجالها، إذ تتحدث عن تاريخ الأمة، ومصادره، في فترتها الأولى، تلك الفترة التي تميّزت بالإبداع في المجالات المختلفة.

وانطلق الدكتور الدوري نحو دراسة المؤشرات الأساسية لتلك الفترة، والمتمثلة بالصراع بين المفاهيم الإسلامية (القيادة/المركز) والمفاهيم القبلية في الحياة العامة، ومدى تأثير ذلك في مؤسسة الخلافة وفي الرّدة والفتوح، ليصل بعد ذلك إلى أهمية تلك الفترة في تنظيم البلاد المفتوحة، وترسيم أصول النظم والضرائب في العراق والشام ومصر.

ثم انطلق الدكتور الدوري من التاريخ المحدّد إلى التاريخ الشامل بدراسته المسماة «مدخل إلى تاريخ الأمة العربية» لكتاب الفكر التربوي العربي الإسلامي^(٢) وهي دراسة شاملة لتاريخ العرب في فتراته المختلفة، تناول في كل فترة التحولات الكبرى في تاريخ الأمة، دون إغفال الاستمرار، نظراً إلى وجود عناصر دائمة التأثير، قادرة على تجاوز الاضطرابات أو التغييرات.

بدأ هذا المدخل بدراسة تاريخ العرب قبل الإسلام، ثم صدر الإسلام، فكان ظهور الإسلام حدثاً فاصلاً بين الفترتين، إلى جانب المؤثرات البارزة في كل فترة.

وتناول الدكتور الدوري في فصل واحد، العباسيين والثقافة الإسلامية، وهو محق في تناول الموضوعين معاً، إذ اقترن مجيء العباسيين بمرحلة تاريخية توسعت فيها المدن، وبرز دور العامة، وهي مرحلة تجاوزت الخطوط الرئيسية للثقافة العربية الإسلامية إلى الازدهار والإبداع، وتطورت المدارس الفقهية لتنتهي بظهور المذاهب الفقهية. ونشطت حركة الترجمة، بعد تكوين القاعدة الثقافية العربية الإسلامية.

(٢) عبد العزيز الدوري، «مدخل إلى تاريخ الأمة العربية»، في: أحمد عبد الرحمن عبد اللطيف [وآخرون]، الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادئ، تحرير عون الشريف والحبيب الجنحاني (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٧).

ولاحظ الدكتور الدوري عوامل التدهور في الدولة، وانقسامها ولاءً وواقعاً، وأشار إلى تعدد الدول. فهناك الخلافة العباسية التي تسلط عليها البويهيون، ثم قيام الخلافة الفاطمية في مصر، والأموية في قرطبة. وكان من المنتظر حصول تطورات اقتصادية وإدارية في مصر والأندلس لتلائم متطلبات الدولة.

وحّد الدكتور الدوري المؤشرات التي برزت في الفترة الواقعة بين القرنين ٥ - ١١هـ / ١٣ - ١٢م، وهي مؤشرات تحمل في غالبيتها طابع التحدي للأوضاع القائمة وغزو دار الإسلام من الخارج؛ فكان ظهور السلاجقة في المشرق، وتأسيس دولة المرابطين، ثم الموحدّين في المغرب. تلا ذلك الغزو الفرنجي وحملاته على الشام، واكتساح المغول غرب آسيا، وسقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية عام ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م، وقد اعتبر الدكتور الدوري هذا الاكتساح لبغداد نهاية عهود في التاريخ الإسلامي، إذ انتهى المسلمون في الأندلس، وانتهى الموحدون بتقسيم شمال أفريقيا إلى ثلاث ممالك (الحفصيون في تونس وشرق الجزائر، والزيريون في المغرب الأوسط، والمرينيون في المغرب الأقصى)، وهذا واقع استمر حتى الفترة الحديثة.

وفي السياق التاريخي القائم على المؤشرات، لم يتجاهل الدكتور الدوري دراسة تاريخ الدولة العثمانية، بل أكد أهمية دراسة تلك الفترة، وهي فترة طويلة تمتد إلى حوالي أربعة قرون لارتباطها بتاريخ العرب المعاصر في المشرق وجنوب بلاد المغرب.

وعلى الرغم من النجاح الذي حقّقه الدولة العثمانية في الوقوف في وجه الغرب، إلا أنّ دورها بدأ يضعف في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث بدأ التغلغل الغربي باتجاه البلدان العربية، اقتصادياً وثقافياً وعسكرياً. وتزايد هذا الخطر بالسيطرة على الأقطار العربية في النصف الأول للقرن العشرين، وقيام حركات عربية وإسلامية للتحرر ولتأكيد الذات والهوية.

وبعد هذا قدم الدكتور الدوري دراسات جادة وشاملة في الفكرة العربية، تمثل في عمومها خطّ الاعتدال دون التأثير بالميول والرغبات، والبعد عن الانتقائية بنقد الروايات وتحليلها للوصول إلى الحقيقة التاريخية. فقد انطلقت دراسة الدكتور الدوري التكوين التاريخي للأمة العربية (١٩٩٥)، من مفاهيم تراثية أساسية، مثل مفهوم الأمة الواحدة، واللغة الواحدة، والفضائل الموروثة لتحديد هوية الأمة

وبدايات الوعي لديها. كما إنّ مفهوم الدكتور الدوري للمقومية العربية، مفهوم متوازن بين العروبة والإسلام، وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى أمة تكوّنت في التاريخ وحملت رسالة الإسلام، وكان لها دور مركزي في تكوين الحضارة العربية الإسلامية.

وبعد، فإنّ ما قدّمه الدكتور الدوري يشكّل إضافة نوعية في أمور عدّة، سواء في الفكر أو في المنهج، ولعله الأساس في الكتابة التاريخية.

كما إنّ دراساته جاءت متكاملة، فشملت جوانب أساسية في التاريخ: اجتماعية واقتصادية وإدارية وفكرية، إضافة إلى الإطار السياسي، بل إنّ مؤلفاته الاقتصادية كشفت عن ريادة في موضوعاتها ومصطلحاتها أثرت الدراسات من بعده.

د. غيداء خزنة كاتبتي

الفصل الأول

ضوء جديد على الدعوة العباسية(*)

(*) نشرت هذه الدراسة في : مجلة كلية الآداب والعلوم (بغداد)، العدد ٢ (١٩٥٧).

كانت الدعوة العباسية وما تزال موضع عناية خاصة ودراسة متصلة لخطورتها^(١)، ولكنها ما تزال غامضة في كثير من جوانبها نتيجة لقلّة المعلومات، وللتطور الحاصل في مفهومها بعد مجيء العباسيين إلى الحكم، ولظهور فرضيات متأخرة حولها. وهذا يكسب الروايات الأولى، وخاصة التي تنقل أخباراً داخلية، أهمية كبيرة. وهذا يتمثل في الكتاب الذي سأفحصه، وهو أقدم مصدر لدينا، إضافة إلى أنه يحوي مادة نجدها عادة موزعة بين كتب التاريخ وكتب الفرق، مما يزيد في قيمته.

يتناول كتاب أخبار العباس... وولده تاريخ الأسرة العباسية حتى دخول أبي العباس الكوفة في محرم سنة ١٣٢هـ/٧٤٩م. وهو يبحث بالدرجة الأولى في أخبار محمد بن علي بن عبد الله بن العباس وابنه إبراهيم الإمام. ومن المؤسف أن تكون الصفحة أو الصفحات الأولى مفقودة مع اسم المؤلف، ولكن أسلوب الكتاب ومصادره تشير إلى أنه كتب في حوالى منتصف القرن الثالث الهجري. فهو من كتب الأخبار، في إطار كتب الأنساب، مع عناية خاصة بالإستناد. وقد اعتمد المؤلف بالدرجة الأولى على روايات شفوية، وأخذ أحياناً من مؤرخين مشهورين عاشوا قبله، مثل أبي مخنف (ت ١٥٧هـ/٧٧٤م)، وعوانة بن الحكم (ت ١٤٧هـ/٨١٩م)، ومصعب الزبيري (ت ٢٣٥هـ/٨٥٠م).

وروى عن معاصرين اتصل بهم مثل عمر بن شبة (ت ٢٦٢هـ/٨٧٥م)، والعباس بن محمد الدوري (ت ٢٧١هـ/٨٨٤م)، وأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت ٢٧٩/٨٩٣م) والعباس بن هشام بن محمد بن السائب الكلبي، ومحمد بن الهيثم بن عدي.

وهذا ما يدعونا إلى الاعتقاد بأنه كتب في حوالى منتصف القرن الثالث الهجري.

(١) خاصة فان فلوتن، وفلهاوزن، وموسكاتي.

[illegible]

ولدينا إشارة إلى مؤلف عاش في هذه الفترة، وهو محمد بن صالح بن مهران (ت ٢٥٢هـ/٨٦٨م)^(٢)، أو محمد بن صالح النطاح، كما جاء في كشف الظنون^(٣)، وعنوان مؤلفه كتاب (أو أخبار) الدولة العباسية. ومع ذلك، فمن المتعذر التأكد من شيء لعدم وجود مقتطفات للمؤرخ المذكور في كتب التاريخ المعتمدة. ومن ناحية أخرى، لا نجد إشارة صريحة إلى هذا الكتاب أو مؤلفه في كتب التاريخ التالية له حتى حين نلاحظ الشبه الواضح في المعلومات أو العبارة. فالذهبي مثلاً يورد عبارة مؤلفنا بالنص عن صلة أبي هاشم بمحمد بن علي ونظرته إلى أبيه عبد الله^(٤). والمبرد (ت ٢٨٥هـ) يورد معلومات عن صلة محمد بن علي بأبي هاشم مقارنة لما يذكره مخطوطنا^(٥)، ويورد نبوءة عن موعد بداية نهاية الأمويين هي عين ما يرد في المخطوط^(٦). ومن المحتمل أن المؤلفين أخذوا من رواية واحدة لأنهما كانا معاصرين؛ ويورد ابن أبي الحديد معلومات تماثل بعض ما في هذا الكتاب مع أنه متأخر دون أن يذكر مصدره^(٧).

ولكن يجلب انتباهنا اضطراب معلومات مؤرخين معاصرين لمؤلفنا، كالطبري والدينوري، مقارنة بما جاء في مخطوطنا. وليس ذلك بغريب لأن النقل عن المعاصرين لا يتم إلا بالصلة الشخصية في هذه الفترة. وبعد ذلك يبدو أن مؤلفنا جمع روايات لم يقصد بها الجمهور، لأنها تكشف عن اتجاهات الغلو داخل الدعوة، وتربط إمامة العباسيين بأبي هاشم بصورة واضحة، مما لا ينسجم واتجاه الخلافة العباسية في ما بعد.

ويبدو لي أن جلّ المعلومات التي جاء بها المؤلف أخذها من الحلقة الداخلية من رجال الدعوة العباسية، من رؤساء الدعوة والدعاة البارزين المتصلين بالعباسيين^(٨)،

Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, 2nd ed. Den supplement bnden (٢) angepasste aufl (Leiden: E.J. Brill, 1943), p. 216.

(٣) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ٦ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢)، ج ١، ص ٢٨٣.

(٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، كتاب دول الإسلام (حيد آباد الدكن: [د. ن.].، ١٩٠٩)، ج ٤، ص ٢٠ - ٢١، والمخطوط ورقة ٧٩.

(٥) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، [١٩٥٦])، ج ٣، ص ٧٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٤، والمخطوط ورقة ٩٧.

(٧) أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ١٠ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥ - ١٩٦٧)، ج ٢، ص ٢١١ - ٢١٢.

(٨) مثل: موسى السراج، سالم، بكير بن ماهان، أبو مسلم، انظر: الورقة ١٧٥ - ١٧٦، ١٩٥، ٨٣ - ٨٤، ١١٣، ١١٤، ١٨٨ ب.

ومن أفراد من الأسرة العباسية^(٩). والواقع أن بداية الدعوة رويت على لسان أناس ساهموا فيها، وبذلك يقدم المؤلف صورة داخلية مكشوفة لطبيعة الدعوة ولأساطيرها واتجاهاتها.

وسأتناول في الصفحات التالية سدّ الفجوات في تأريخ الدعوة العباسية، ومعالجة النقاط الغامضة، ثم إعطاء الصورة الجديدة للدعوة. ولا أريد في هذه المرحلة أكثر من ذلك، ولعلي أعود إلى مناقشة الموضوع في فترة أخرى.

- ٢ -

يوضح المخطوط بصراحة أن أصل الحزب العباسي حنفي (نسبة إلى محمد بن الحنفية) ويقول: «وكان تشيع العباسية أصله من قبل محمد بن الحنفية، وإلى ذلك دعا أبو مسلم حتى كان زمان المهدي، فردّهم المهدي إلى إثبات الإمامة للعباس بن عبد المطلب، وقال لهم: إن الإمامة كانت للعباس عم النبي (ﷺ)»^(١٠).

ومع ذلك، فمحمد بن علي كان أول عباسي اعتبرته «الهاشمية» - شيعة أبي هاشم بن محمد بن الحنفية - إماماً^(١١). وهنا نجد لأول مرة تفسيراً لهذا الانتقال العجيب للإمامة. فمع أن علي بن عبد الله كان يطمح إلى الخلافة حتى تعرض بسبب ذلك إلى عقوبة الوليد بن عبد الملك - بأن شهره على حمار -^(١٢)، إلا أنه لم تكن علاقته حسنة بأبي هاشم. ولكن ابنه محمد بن علي كان وثيق الصلة بأبي هاشم، إذ التقى به لأول مرة في دمشق في خلافة الوليد الأول. ويبدو أن أبا هاشم استقدم إلى العاصمة بأمر الوليد على إثر وشاية زيد بن الحسين به لدى الخليفة إذ قال له: «إن له - أي أبي هاشم - شيعة من أصحاب المختار يأتمرون به ويحملون صدقاتهم إليه»^(١٣). فأمر الوليد بسجنه، وبعد فترة أطلقه بشفاعة علي بن الحسين، وأمره بالإقامة في دمشق. وكان مسكن أبي هاشم في المدينة، في حين إن علي بن عبد الله كان يقيم في الحميمة منذ اختلافه مع ابن الزبير سنة ٧٠هـ.

أما محمد بن علي، فقد أرسله أبوه إلى باب الوليد، فاتصل بأبي هاشم

(٩) مثل: عيسى بن عبد الله، إبراهيم بن المهدي والرشيذ والمأمون، انظر: الورقة ٦٦، ١٧٢ و ١٣٥.

(١٠) انظر: الورقة ١٧٤ - ب.

(١١) انظر: الورقة ٣٥ - ب.

(١٢) انظر: الورقة ٧٨ ب، «قال عيسى بن علي... وكان أبو هاشم لا يذكر أبي - علي بن عبد الله -

إلا عابه»، ورقة ٦٢ - ب.

(١٣) انظر: الورقة ٧٩ - ب.

بدمشق و«كتب عنه العلم»، وصار تلميذاً أميناً لأبي هاشم حتى كان يمسك بلجام دابته ليمشطها ويخصه بهدايا^(١٤). وهذه الصلة أبعدت محمد بن علي فترة عن أبيه. ثم غضب الوليد من تصرفات أبي هاشم وأمره بترك دمشق، فرافقه محمد بن علي في طريق رجوعه. وكان أبو هاشم معتلاً، وحين وصل «الشراة» اشتد به المرض، فمال به محمد بن علي إلى الحميمة فتوفي بعد قليل.

ولم يكن أبو هاشم وحده في هذه السفارة، بل كان معه ستة من أتباعه، في حين إنه خلف وراءه سلمة بن بجير^(١٥) - وهو من ثقاته ورأس شيعته - في حاجة له بدمشق، وقال له: اتبع أثرنا^(١٦). وقبيل وفاته، دفع أبو هاشم «الصحيفة الصفراء» إلى محمد بن علي، وفيها «العلم»، وهذه الصحيفة كانت لعلي بن أبي طالب، ثم أخذها محمد بن الحنفية من أخويه الحسن والحسين لتكون حصته من علم أبيه، فلما حضرته الوفاة دفعها إلى ابنه أبي هاشم. وكان في الصحيفة الصفراء «علم رايات خراسان السوداء، متى تكون وكيف تكون، ومتى تقوم، ومتى زمانها، وعلامتها، وآياتها، وأي أحياء العرب أنصارهم، وأسماء رجال يقومون بذلك، وكيف صفتهم وصفة رجالهم وأتباعهم»^(١٧). ثم أوصى أبو هاشم محمد بن علي بوصيته وعهد إليه. وقد حدث محمد بن علي سالماً، أحد رؤساء الدعوة، بمحتويات الوصية، فذكر أن أبا هاشم أخرج من كان في الدار معهما، ثم قال له: «يا أخي أوصيك بتقوى الله.. ومن بعد ذلك فإن هذا الأمر الذي تطلبه وتسعى في طلبه، وسعوا فيه، فيك وفي ولدك. حدثني أبي أن علياً قال: يا بني لا تسفكوا دماءكم فيما لم يقدر لكم بعدي، فإن هذا الأمر كايّن بعدكم ببني عمكم من ولد عبد الله بن عباس»، وإن الرسول تنبأ بذلك وأخبر به علياً والعباس. ثم دعا أبو هاشم أتباعه، وقال لهم «وهذا صاحبكم - يعني محمد بن علي - فأتّمروا به وأطيعوه ترشدوا، فقد تناهت الوصايا إليه»^(١٨). وفي رواية أخرى: إن أتباع أبي هاشم سألوه: «ما لنا ولهذا؟ - أي محمد بن علي - قال: لا أعلم أحداً أعلم منه»^(١٩).

مما مرّ نفهم الوضع؛ فمحمد بن علي أخذ العلم عن أبي هاشم وصار

(١٤) انظر: الورقة ١٧٩.

(١٥) وهؤلاء الأتباع هم: أبو رباح ميسرة النبال (مولى)، أبو عمرو البزار (مولى)، محمد بن حنيس (مولى)، أبو بسطام مصفلة الطحان (مولى)، حيان العطار (مولى)، وإبراهيم بن سلمة (مولى)، انظر: الورقة ٨٤أ.

(١٦) الورقة ٨٠أ - ٨٣ب.

(١٧) الورقة ٨٤ب.

(١٨) الورقة ٨٦ب.

(١٩) الورقة ٧٩ب.

تلميذه، وقد وضع أبو هاشم العهد إليه بأنه أعلم من غيره، وبهذا صار محمد بن علي مرشحاً للإمامة. واستقر الأمر حين أعطي «الصحيفة الصفراء»، أو صحيفة العلم الباطن. ويذكر الشهرستاني أن الهاشمية تعتقد بالتأويل، وأن علم الباطن انتقل من علي إلى محمد بن الحنفية، ومنه إلى أبي هاشم «وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً». وهكذا يتبين أن انتقال الإمامة كان بسبب العلم والبنوة الروحية^(٢٠). ودعي محمد بن علي إماماً إثر هذا العهد سنة ٩٨ هـ^(٢١).

- ٣ -

وهنا تبدأ قصة الدعوة العباسية، إذ طلب محمد بن علي من أتباعه الجدد التعاون، والحذر في الدعوة، والتبصر للمكروه. ثم انتظر مجيء سلمة بن بجير - أحد الأتباع - حين وصل قال له: «أنت أخي دون الإخوة ولست أقطع أمراً دونك... وهذا الأمر لا تنال حقيقته إلا بالتعاون عليه»^(٢٢). وتعاهد الأتباع على الطاعة والولاء. ثم ذكر سلمة لمحمد بن علي وجود أتباع آخرين في الكوفة قائلاً: «إني قد غرست لكم غرساً لا تختلف ثمرته. استجاب لي عدة من رهطي وجيرتي وخلطائي ليسوا بدون من يرى في محبتكم والمناصحة لكم»، وأملى أسماءهم، فكان هذا السجل «أول ديوان شيعة بني العباس». وكان عدد الأسماء تسعة أو ثلاثة عشر (في روايتين) من بينهم: بكير بن ماهان، أبو سلمة الخلال، موسى بن سريج السراج، وزيايد بن درهم الهمداني^(٢٣). وهكذا نلاحظ أن بكير بن ماهان وأبا سلمة الخلال كانا بين أول الأتباع^(٢٤).

ونلاحظ أن الأتباع موال، جلهم من موال بني مسلمية، وهم فخذ من الحارث ولهم محلة خاصة في الكوفة^(٢٥). ويبدو أن الدعوة وجدت نواة مؤيديها

(٢٠) انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٨٥، وأبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ٢ ج (مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠)، ج ١، ص ١٧ وما بعدها.

(٢١) انظر: الورقة ٣٥ ب.

(٢٢) انظر: الورقة ٨٨.

(٢٣) قارن ب: المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار، ٦ ج (باريس: إرنست لورو، ١٨٩٩)، ج ١، ص ٥٩، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦ هـ/١٩١٧ م)، ج ٨، ص ١٣٥ - ١٣٦، و(طبعة دي خوية، سلسلة: ٢) (١٨٧٩ - ١٩٠١)، ص ١٣٥٨ و ١٩٨٨.

(٢٤) قارن ب: الطبري، المصدر نفسه (طبعة مصر)، ص ١٨٠.

(٢٥) انظر: ورقة ٨٨ - ب.

في موالى بني مسلمية، واستمر الوضع كذلك لفترة، ومنهم بكير بن ماهان وأبو سلمة الخلال رئيسا الدعوة المشهوران. ومن المحتمل أن نرى في هذا التأييد سبب الصلة القوية بين العباسيين - بعد مجيئهم إلى الحكم - وبني الحارث.

وقد اقتصرَت الدعوة على الكوفة حتى مرت سنة ١٠٠هـ، ولم يتجاوز عدد الأتباع إلى ذلك الوقت الثلاثين^(٢٦). وكان رؤساء الدعوة منذ سنة ٩٨هـ بجير بن سلمة (ت سنة ٩٨هـ)، وأبو رباح ميسرة النبال بترشيح من بجير (ت حوالي ١٠٠هـ)، وسالم الذي كانت داره ملتقى الأتباع، وأخيراً بكير بن ماهان.

وسرعان ما تبين أن الكوفة، بميولها العلوية واتجاهاتها القبلية وعصبيتها العربية، لم تكن المحل المناسب للحركة. وقد ناقش الأتباع الوضع سنة ٩٩ - ١٠٠هـ، واتفقوا على اقتراح محل جديد لبث الدعوة، وظهر رأيان: أحدهما لسالم الذي اقترح الشام، والثاني لبكير بن ماهان الذي شدد على خراسان. ثم قرروا إرسال بكير سنة ١٠٠ - ١٠١هـ إلى محمد بن علي ليسلم له ١٩٠ ديناراً جمعتها شيعة الكوفة للإمام - وهو أول مبلغ جمعته الشيعة إلى الإمام - وليسترشدوا برأيه بعد وفاة ميسرة النبال. وفي هذا الحين توفي أخ لبكير بن ماهان في السند، تاركاً ثروة، ولكن بكيراً فضل مقابلة الإمام أولاً، فسافر إلى الحميمة ولقي الإمام وعرض عليه وجهتي النظر في الدعوة، وأوضح أنه جال الآفاق، وما وجد قوماً أرق قلوباً عند ذكر آل الرسول - علويين وعباسيين - من أهل المشرق^(٢٧). وتبين أن محمد بن علي لا يميل إلى الشام، وقرر أن تبث الدعوة في المشرق. وفي الوقت نفسه، سمح لبكير أن يذهب إلى السند في حاجاته، وأن يختبر الوضع في المشرق في طريقه^(٢٨).

عاد بكير إلى الكوفة، ونقل إلى سالم وأتباعه الكوفيين تعليمات الإمام، ثم سافر إلى إيران في طريقه إلى السند، وأمضى بكير شهراً في جرجان، وشهرين في مرو، محاولاً أن يبث الدعوة. وقد نجح في بذر بذرة الدعوة وحصل على بعض الأتباع المهمين من عرب وموالي^(٢٩)، وذلك في سنة ١٠١هـ. ويظهر أن

(٢٦) انظر: الورقة ٨٩ب - ١٩٠.

(٢٧) انظر: الورقة ١٨٨أ - ٩٠ب.

(٢٨) ذهب بكير إلى السند، وصار ترحماً للجنيد الأمير من قبل يزيد بن عبد الملك وجع مالا، إضافة

إلى الثروة التي خلفها أخوه، ثم عاد.

(٢٩) ومنهم: سليمان بن كثير الخزاعي، يزيد بن النهيد، أبو عبيدة بن قيس السري، جلب سليمان مالك بن الهيثم وعمرو بن أعين، وزيد بن صالح، وطلحة بن زريق، وخالد بن إبراهيم، وانتمى آخرون من خزاعة، وجلب مالك موسى بن كعب.

محمد بن علي أرسل في السنة التالية أبا عكرمة السراج (زياد بن درهم) إلى خراسان مع تعليمات للاتصال بالأتباع الذين جلبهم بكير وللإستمرار في الدعوة، وقال له: «إنه محرم عليكم أن تشهروا سيفاً على عدوكم. كفوا أيديكم حتى يؤذن لكم»، ولذا سمي الأتباع «الكفّية»، وشمل هذا الاسم شيعة بني العباس حتى ثورة أبي مسلم الخراساني^(٣٠). وكان اختيار خراسان حدثاً فاصلاً في الدعوة. ولعل هذا يفسر اضطراب المؤرخين في تحديد بدء الدعوة، إذ إنهم يتحدثون عنها في خراسان ويغفلون الفترة الأولى في الكوفة.

ولدينا معلومات قليلة عن الفترة التالية في خراسان، إذ استمرت الدعوة ببطء في البداية، ثم توسعت كثيراً قبل مقدم خدّاش سنة ١١٨هـ^(٣١). ونحن نعرف أن الإمام تبرأ من خدّاش بعد مقتله. فالطبري والمقدسي يذكران أن خدّاشاً غير وبدّل ودعا إلى دين الخرمية^(٣٢). ونعرف أن الخرمية ليست مجرد ميل إلى التمتع بالملذّ^(٣٣)، بل إنها استمرار للحركة المزدكية مكتسية بثوب إسلامي، وهي في جوهرها ثنوية اشتراكية^(٣٤). وقد ساهم خدّاش في توسيع الدعوة، ولكن دوره الرئيس كان في جلب الخرمية إلى الدعوة. ويجلب الانتباه أن مخطوطنا يكتفي بإشارة عابرة إلى فعاليات خدّاش. ولكن خدّاشاً تجاوز الحدود المرسومة للدعاة حين قبل الخرمية علناً. وبذلك خلق مشكلة خطيرة. فأرسل محمد بن علي بكير بن ماهان إلى خراسان، وزوّده بكتابين يبدو أن أولهما كتاب نصّح، ومما جاء فيه «ولا تجمعوا خبيثاً لتكثرأ به طيباً... ولا تعصوا إماماً ولا تركبوا زيفاً»، وجاء فيه: «ولا تكونوا أشباهاً للجفّة الذين لم يتفقهوا في الدين»^(٣٥). وهكذا نلاحظ إشارة إلى الخرمية والتعريض بها. أما الكتاب الثاني، ولعله حلقة محدودة من

(٣٠) انظر: الورقة ٩٣ وما بعدها، و١٩٦، وقارن بـ: الطبري، المصدر نفسه، السلسلة؛ ٣ (طبعة دي خوية)، ص ١٣٥٨ - ١٤٣٤.

(٣١) انظر: الورقة ٩٨، وقارن بـ: أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tawal*، تصحيح فلاديمير جرجاس (لندن: بريل، ١٨٨٨)، ص ٣٣٦ وما بعدها.

(٣٢) انظر: الطبري، المصدر نفسه، سلسلة؛ ٢، ص ١٥٨٨ - ١٥٨٩، المقدسي، البدء والتاريخ المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٦، ص ٦٠ - ٦١.

(٣٣) انظر: يوليوس فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، نقله إلى العربية يوسف العش (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦)، ص ٤٠٧ - ٤٠٨.

G.H. Sadighi, *Les Mouvements Religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècles de l'hégire* (Paris: (٣٤) Les Presses modernes, 1938).

(٣٥) انظر: الورقة ٩٩ب - ١١٠أ.

الأتباع، فهو قصير جاء فيه: «وإني بريء من خداش ومن كان على رأيه ودان بدينه. وأمركم أن لا تقبلوا من أحد ممن أتاكم عني قولاً ولا رسالة خالفت كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) والسلام» فأظهروا السمع والطاعة^(٣٦).

وفي خلال هذه الزيارة (١١٨ - ١١٩هـ) نظم بكير بن ماهان الدعوة العباسية في خراسان. ومصدرنا شاهد عيان هو موسى بن موسى الجرجاني، ومعلوماته تزيل ارتباك الطبري، إذ نفهم أن دوافع التنظيم هي انتشار الدعوة، والحذر من دخول أناس يشبهه في ولائهم، أو أناس من أهل السخف أو الطمع، وأنه إذا ضعف التدقيق والضبط فقد ينكشف أمر الدعوة. واقترح بكير تعيين اثني عشر نقيباً للإشراف على الدعوة، وللتأكد ممن ينتمي إليها ف «من رضوا إيمانه وعرفوا صحته أخذوا بيعته، ومن اتهموه حذروه واحترسوا منه». وهؤلاء النقباء على من بمدينة مرو ومن واتها مجيباً للدعوة، مما يدل على أهمية تلك المدينة، أما في سائر الكور فكل داعية بها «نقيب» وله أن يختار لنفسه «أمناء» من أهلها^(٣٧). وعين «نظراء النقباء» أو نواباً لهم يخلفونهم إن حل بهم أمر^(٣٨). ويبدو أن هذا التنظيم أدى إلى توسيع حلقة الدعاة المسؤولين، وهو يوضح الإشارة إلى سبعين داعياً في خراسان، كما أنه يفسر تباين الروايات في ما إذا كان الاثنا عشر نقيباً مشمولين بالرقم «سبعين» أو كانوا بالإضافة إليه. ويظهر أن الاثني عشر نقيباً كوّنوا مجلساً مركزياً أكسب الدعوة قيادة جمعية وامتزجة^(٣٩). وترد أسماء النقباء في المخطوط كما جاءت في الطبري، وتشير المقارنة إلى أن نسبة الموالي للعرب كانت ٧ إلى ٥ بدلاً من ٨ إلى ٤. وعين سليمان بن كثير الخزاعي، وهو من شخصيات مرو، الممثل الأول (رئيساً) للدعوة. وكان لهذا التنظيم أثر قوي في نجاح الدعوة التي دخلت طورها الأخير بتعيين أبي مسلم.

- ٤ -

ويحسن بنا أن نشير هنا إلى قصص الدعوة وأساطيرها وأسلوبها في دور الكف (السلمي) قبل أن نتحدث عن الفترة التالية.

لقد حاول العباسيون منذ البدء الاستفادة من تفسير الأحلام والنبوءات

(٣٦) الورقة ١٠١.

(٣٧) الورقة ١٠٢.

(٣٨) الورقة ١٠٤.

(٣٩) قارن الورقة ١٠٢ ب بالورقة ١٠٤.

لتكوين أسطورة للدعوة، ونشروا الأقوال عن رؤسائهم من العباس إلى إبراهيم الإمام. فنسبوا إلى الرسول أنه قال للعباس: إن السلطة ستنقل إلى أحفاده^(٤٠). وأنه أخبر علياً والعباس بذلك^(٤١). وقالوا: إن الرسول فسر رؤية رآها علي بأن السلطة ستنقل إلى العباسيين، وأنهم سيحتفظون بها إلى النهاية. ولما ولد لعبد الله بن عباس ابنه علي، حنكه علي بن أبي طالب، ودفعه إلى أبيه وقال: خذ إليك أبا الأملاك^(٤٢). وأخبر كعب الأحبار: «إن هذا الأمر يصير إلى بني العباس...»^(٤٣). ورأى علي بن عبد الله بن العباس مناماً وفسره بأن أحد أحفاده سيصبح خليفة.

وقال أبو هاشم لمحمد بن علي في عهده أن الأمر سيكون في عقبه وسيبقى فيه^(٤٤). وقال محمد بن علي لبكير بن ماهان: «يفتح الأمر بابن الحارثية من ولدي ثم يتوارثونه، فأقل من يملك منهم سنة، وأكثر من يملك ٤٠ سنة، منهم المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً^(٤٥)». ويشار إلى سير الدعوة بالرموز والحوادث لا بالتواريخ. فمحمد بن علي ينصح أتباعه الأولين ويقول: «أمسكوا عن الجد في أمركم حتى يهلك أشج بني أمية - سليمان - فلما توفي سليمان وخلفه عمر بن عبد العزيز، رأى الأتباع في ذلك دليلاً على بصيرة الإمام^(٤٦)». وعندما أوصى محمد بن علي بكبير بن ماهان قبل سفره إلى السند بالتمهيد في إيران أضاف: «إذا بلغك أن الأحول من بني أمية هلك فعجل الإقبال إلي^(٤٧)».

ولما حبّذ محمد بن علي الدعوة في خراسان قال: «أبى الله أن يأتي بالشمس من المغرب، وأحب أن يأتي بها من المشرق»^(٤٨). وبين محمد بن علي أن بداية انهيار الأمويين تصحبها «علامات مخبرات»، وقال: «إذا التقى فتقا المغرب والمشرق، فعند ذلك تنتهي دولتهم». فلما هاج أهل المغرب مع ميسرة البربري، وهاج الحارث بن سريج بخراسان، كان الحادثان إشارة إلى بداية ثورة العباسيين.

(٤٠) الورقة ٥٨ب.

(٤١) الورقة ٨٥ب.

(٤٢) الورقة ٦٢أ.

(٤٣) الورقة ٨٥أ.

(٤٤) الورقة ٨٥ب - ٨٦أ.

(٤٥) الورقة ٩٣.

(٤٦) الورقة ٨٩أ.

(٤٧) الورقة ٩٣ب.

(٤٨) الورقة ٩٧أ.

وانتظروا زوال الحكم الأموي، بحسب قول ينسب إلى محمد بن علي: «إذا ابتز الأمر فيهم الفظ القاسي سمي أبيهم (مروان الثاني)، فعند ذلك يحل بهم البلاء».

واستغلت الدعوة العباسية مبدأ «التأويل»، وأكدت وراثته العباسيين لعلم الباطن من الرسول (ﷺ)^(٤٩). ونجد تأكيد فكرة «المهدي» من بني العباس باستمرار من زمن ابن عباس^(٥٠). ويبدو أن فكرة المهدي كانت سائدة خلال الدعوة. وربطت فكرة النقباء الاثني عشر والدعاة السبعين في خراسان بالإسرائيليات وبالحديث عن الرسول؛ على رواية أنه اختار اثني عشر نقيباً وسبعين تابعاً بعد بيعة العقبة. وأخيراً فسروا السواد بأنه لون مبارك يتصل براية الرسول وبقصص أهل الكتاب^(٥١).

وتتضح أهمية هذه التفسير والأقوال في ضوء الأهمية الكبرى للنبوءات والملاحم في تلك الفترة.

- ٥ -

ويهمنا ملاحظة أساليب الدعوة في الفترة الأولى. لم يعين محمد بن علي الرئيس الأول للدعوة، بل طلب إلى أتباعه اختيار ممثل يتصل به، فاختر الرئيس الأول، ولما توفي اختار الأتباع خلفاً له، وفي الحالين أقر الإمام الاختيار وطلب الولاء والطاعة.

وأوصى محمد بن علي أتباعه في البداية «أمسكوا عن الجدّ في أمركم حتى يهلك أشج بني أمية - سليمان -»^(٥٢). وأوصاهم «لا تتكثروا من أهل الكوفة، ولا تقبلوا منهم إلا أهل النيات الصحيحة»^(٥٣)، بسبب ميولهم العلوية. وأوصى بكبير بن ماهان (بعد سنة ١٠٠هـ) «واحدروا جماعة أهل الكوفة، ولا تقبلن منهم أحداً إلا ذوي البصائر، فإنه لا يعزّ بهم من نصره ولا يوهنون بخذلانهم من خذلوه»^(٥٤)، وبذا يظهر قلة ثقته بالكوفيين. ونبه الدعاة إلى كتمان اسمه وعدم ذكره إلا حلقة داخلية^(٥٥).

(٤٩) الورقة ٢٨ ب، ١٣٣.

(٥٠) الورقة ٦ ب.

(٥١) الورقة ١١٧.

(٥٢) الورقة ١٨٩ أ.

(٥٣) الورقة ٨٩ ب.

(٥٤) الورقة ٩٣ ب.

(٥٥) الورقة ١٨٩.

وفي سنة ١٠١ هـ قال لبكير بن ماهان: «ولتكن دعوتكم وما تلقى به العامة أن تدعوهم إلى الرضا من آل محمد وتذكر جور بني أمية، وأن آل محمد أولى بالأمر منهم». وأوصى محمد بن علي أول دعائه إلى خراسان بأن يكتب اسمه عن العامة، وقال: «فإن سئلتهم عن اسمي فقولوا نحن في تقية وقد أمرنا بكتمان اسم إمامنا»، وأضاف «ولا تظهرن جداً ولا دعا إلى سلة سيف»^(٥٦). ولضمان التكتّم طلب إليه أن تكون مراسلته معه بالواسطة عن طريق ممثل للإمام في دمشق أو عن طريق بكير بن ماهان.

وأوضح له المجال في خراسان حين قال له: «وإذا قدمت مرو فاحلل في أهل اليمن وتألّف ربيعة وتوق مضر وخذ بنصيبك من ثقاتهم واستكثر من الأعاجم فإنهم أهل دعوتنا وهم يؤيدها الله»^(٥٧). وكان تحليل محمد بن علي للوضع في مختلف الأمصار يشعر بفهم شامل لها، وهو أوفى لخراسان في مخطوطنا منه في المصادر الأخرى^(٥٨)، إذ يرد فيه: «وهناك صدور سالمة... لم تنقسمها الأهواء، ولم تتوزعها النحل، ولم تشغلها ديانة، ولم يقدح فيها فساد، وليست لهم اليوم همم العرب، ولا فيهم كتحارب الأتباع للسادات وكتحالف القبائل وعصبية العشائر، وما يزالون يدانون ويمتهنون ويظلمون ويكظمون ويتمنون الفرج ويؤملون...»^(٥٩)، أي أن خراسان لم تمزقها الدعوات، وليس فيها عصبية جارفة، أو نزاع بين الطبقات، وأنها كانت دوماً مضطهدة مظلومة تنتظر الإنقاذ. ونبه الدعاة إلى عدم المشاركة في أية ثورة علوية^(٦٠)، فحين قام زيد بن علي بالكوفة أخبر بكير الأتباع بعدم المساهمة في حركته، وطلب منهم التريث إلى أن يحين الوقت، بل إن بكيراً نفسه ترك الكوفة حين قامت الثورة ليتجنب أي خطر. وكان هذا الإجراء بأمر من محمد بن علي^(٦١).

وهكذا كان اتجاه الحركة واضحاً على رغم كتمان اسم الإمام عن العامة. وتتضح هنا مشكلة اختيار السواد. فقد أعلن إبراهيم الإمام هذا اللون، وقال

(٥٦) الورقة ١٩٥.

(٥٧) الورقة ٩٥ب.

(٥٨) انظر: أحمد بن محمد بن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٥ (ليدن: مطبعة بريل، ١٣٠٢ هـ/ ١٨٨٤ م)، ص ٣١٥، وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٣ ص ٤٨٩.

(٥٩) الورقة ٩٧.

(٦٠) الورقة ٩٣.

(٦١) الورقة ١٢٠.

لبكير بن ماهان: «والسواد يا أبا هاشم لباسنا ولباس أنصارنا، وفيه عزنا، وهو جند أيدنا الله به... فعليكم بالسواد فليكن لباسكم». ثم يوضح سبب الاختيار حين يبيّن أن راية الرسول وراية علي كانتا سوداوين، وأشارت النبوءات إلى الرايات السود، وكان قذاح عبد المطلب حين تحاصم مع قريش على الكنز الذي وجده عند حفر بئر زمزم أسود، وقد ربح قذاحه، وهذا جعل بني عبد المطلب يتيمنون بالسواد، كما أن لباس داود حين ظفر بجالوت كان السواد.

وهكذا تجعل الروايات العباسية إبراهيم الإمام مسؤولاً عن اختيار السواد لفضله. وأمر إبراهيم أبا هاشم (بكيراً) «بالانصراف والمضي إلى خراسان وأمره أن يأمر الشيعة بتسويد الثياب والرايات السود ويعدّها إلى وقت خروجهم»، وقد استوحش بعض الأتباع من اللون ثم قبلوه^(٦٢).

- ٦ -

ولننظر إلى المرحلة الأخيرة للدعوة. مرض بكير رئيس الدعوة، فأوصى إلى أبي سلمة الخلال برئاسة الدعوة سنة ١٢٥هـ، وأخبر بأن ذلك بحسب مشيئة الإمام، وكان أبو سلمة آخر رئيس للدعوة.

وهنا يعترضنا دور أبي مسلم الخراساني. وفي مخطوطنا روايات كثيرة متعارضة عنه. وعامتها يشير إلى أن أبا مسلم لم يلتق بمحمد بن علي، وأنه حاز ثقة إبراهيم الإمام تدريجياً. وتبيّن رواية خاصة شبه عائلية^(٦٣) أن أبا مسلم ولد في قرية قرب أصفهان من أب من الموالي الفرس وأم جارية. وكان أبوه في ضيق مالي، فباع أمه وهي حامل به إلى عيسى بن معقل العجلي، وفي دار معقل وضعت طفلاً سمي «إبراهيم»، ودعي فيما بعد أبا مسلم. وإذن، فإنه ليس ابن عيسى بن معقل، بل ابن ذلك المولى واسمه «خوكان»، وهذا يعني أن أبا مسلم كان مولى لا عبداً. ولما انتقل إلى خدمة إبراهيم الإمام تسمّى بـ «عبد الرحمن بن مسلم» باقتراح من إبراهيم الإمام^(٦٤). ويبدو أنه دخل في الدعوة حوالى سنة ١٢٤هـ، ثم انتقل إلى خدمة إبراهيم وأظهر

(٦٢) الورقة ١١١٧ - ١١١٨.

(٦٣) روى الخبر قاضي كان صديقاً حميماً لمعقل والد عيسى، انظر: الورقة ١١٢٣.

(٦٤) نقش هذا الاسم على الدراهم التي ضربها أبو مسلم في خراسان، انظر: عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، منشورات دار المعلمين العالية؛ ١ (بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٤٥)، ص ٢٧ - ٢٨، وصدر أيضاً عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٦ ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣.

قابلية خاصة. وأخيراً أرسله إبراهيم إلى خراسان سنة ١٢٩ هـ لينظم الثورة.

وهنا نحتاج إلى توضيح صلة أبي مسلم برئيس الدعوة في الكوفة، أبي سلمة الخلال. فقد أوصى الإمام أبا مسلم أن يكتب أبا سلمة بصفته رئيس الدعوة، وأوصى الخلال أن يركز عمله في الكوفة، ووعد أبا مسلم أنه في حالة النصر يعطى ولاية خراسان وسجستان وجرجان وقومس والري وأصفهان وهمدان، بينما تترك ولاية المناطق غرب همدان إلى أبي سلمة. وهذا الوضع يفسر الاحتكاك فيما بعد بين الاثنين، ويفسر موقف أبي مسلم من طرد عمال أبي سلمة الذين أرسلهم إلى مناطق غرب إيران بعد انتصارات أبي مسلم^(٦٥).

ثم تجاهنا الوصية المزعومة التي أوصاها إبراهيم الإمام إلى أبي مسلم، والتي تنتهي باستئصال العرب في خراسان^(٦٦). ويشير النقد الخارجي والداخلي لنصها إلى أنها لا يمكن أن تكون صحيحة، وإن كانت تعكس تصرفات أبي مسلم في ما بعد. ويشير أخبار العباس وولده إلى الوصية المزعومة بصورة تلمح إلى أنها من أصل أموي. وعلى كل فقد اعتاد العباسيون إعطاء تعليمات ووصايا إلى دعاةهم، وفي هذه الحالة تروى عن أبي مسلم وصية إبراهيم له ونصها يشبه نص وصية محمد بن علي لأبي عكرمة السراج: «قال أبو مسلم... أمرني الإمام أن أنزل في اليمن وأنألف ربيعة، ولا أدع نصيبي من صالحى مضر وأحذر أكثرهم من أتباع بني أمية، وأجمع إلي من العجم وأحتضنهم»^(٦٧). ويبدو لي أن هذا النص أقرب إلى القبول بالنسبة إلى الظروف العامة.

أما مقابلة أبي مسلم في خراسان فتستدعي الانتباه، إذ لم يرتح سليمان بن كثير - الممثل الأول - لتعيين حدث جديد للرئاسة بعدما لاقته الدعوة من إحن ومصاعب وحين أوشكت أن تثمر. وتباين الرأي بين النقباء، ولكن صبر أبي مسلم والظروف المحلية ساعدت على حلّ المشكل. فقد كانت النقباء «تحب أن تضع من أبهة سليمان بن كثير. وكان أن يترأس عليهم أجنبي ليس منهم أروح عليهم وأوفق لهم...»، واجتمعت كلمتهم على ترئس أبي مسلم، ورضخ سليمان بن كثير^(٦٨).

(٦٥) الورقة ١٣٠ ب.

(٦٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧٦، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢ في ١ (القاهرة: مطبعة النيل، ١٩١٢)، ج ٢، ص ٢١٨.

(٦٧) الورقة ١٣٨ ب.

(٦٨) الورقة ١٣١ أ.

ويمكننا الحصول على صورة أكثر دقة لفعاليات أبي مسلم؛ فهو ذكي ولبق وحذر، إلا أن خطوط السياسة كانت ترسم عادة من قبل مجلس النقباء. ونحن نحسّ بأن القيادة كانت «جمعية» وليست فردية، ويظهر أن ذلك نتج من وضع النقباء وطبيعة العمل، ومن التجربة مع سليمان بن كثير.

ويتعذر علينا ملاحظة وجهات جديدة في فعاليات أبي مسلم باستثناء واحدة. فقد لجأ إليه عبد وطلب الانضمام، فأواه ورأى في مجيئه إمكانية جديدة، وقال: «وأیما عبد أتانا راغباً في أمرنا قبلناه وكان له ما لنا وعليه ما علينا»، فصوّب الحاضرون رأيه. وعيّن داعياً خاصاً للعبيد «وأقبلت العبيد تأتي أبا مسلم وتنزع إليه، فلما كثروا صير لهم خندقاً في موضعه على حدة»^(٦٩). وهذه ناحية طريفة تلقي ضوءاً على وضع العبيد وعملهم في المزارع والدور، خاصة في منطقة مرو.

ونلاحظ أن أتباع العباسيين في خراسان يدعون، خلال الثورة، بـ «الهاشمية» نسبة إلى أبي هاشم، أو بالشيعة العباسية، وأنهم كانوا عمود الجيش العباسي. ويبدو أن أبا مسلم وثق الصلة سراً بالخرمية، كما يتضح من الثورات التالية لمقتله في خراسان في ما بعد. ولكن بعض أنصار خدّاش من الخرمية كانوا قد انفصلوا عن الحركة العباسية وانحازوا إلى جانب العلويين^(٧٠).

وفي الوقت الذي كانت القوات العباسية تتقدم من نصر إلى نصر في إيران، كان أبو سلمة يقوم بفعاليات هدامة للكيان الأموي. فقد أرسل الدعاة والرسل إلى القبائل في البوادي قرب الكوفة والبصرة لإثارتها على الأمويين، ووجد لديها الاستعداد «طمعاً» بالنهب والغنائم. فخرج موسى بن السري الأحول الهمداني بحلوان، وطردها عاملها وسود «ودعا إلى آل الرسول». وخرج في سواد البصرة والكوفة عدة من ربيعة «أخذوا أسافل الفرات كله»، وسودوا مع أنهم كانوا متنازعين في ما بينهم، وليس لهم ولاء حقيقي. وخرج أبو أمية التغلبي بتكريت وما والاها. ووصلت هذه الأخبار إلى قحطبة قائد القوات العباسية، وهو في نهاوند^(٧١). ولما جاء قحطبة إلى العراق ووصل الفرات سود محمد بن خالد القسري في الكوفة، بتحريض أبي سلمة، واستولى على بيت المال والخزانة والطرّاز^(٧٢).

(٦٩) الورقة ١٣٦ ب.

(٧٠) الورقة ١٩٩.

(٧١) الورقة ١٧٤ - ١٧٥.

(٧٢) الورقة ١٨١ أ.

وهكذا مهد أبو سلمة السبيل لمجيء القوات العباسية إلى العراق بإثارة الفوضى وإيقاد نار الثورة، مع أنها لم تستند هذه المرة إلى أساس من العقيدة أو الولاء، بل إلى دوافع نفعية واضحة.

وجاءت نهاية إبراهيم الإمام بصورة مفاجئة، فكان لها أثرها، إذ أدت إلى ارتباك مؤقت، وانحرف بعض أتباع الحركة العباسية إلى العلويين. وكانت حالة أبي سلمة خلال مثلما يجلب الانتباه. جاء في مخطوطنا «وقد قيل إن أبا سلمة لما جاء نعي إبراهيم تحير وشك في أمره وهو مقيم على ذكر الإمام يقرب لأهل خراسان ظهوره...»^(٧٣). ولعل هذا يلقي ضوءاً على محاولته الاتجاه إلى إمام علوي^(٧٤).

- ٧ -

وبعد بيان هذه الملاحظات، نستطيع أن نرسم خطوط الدعوة بشيء من الوضوح، إذ يبدو أن الفرقة الهاشمية كانت نواة الشيعة العباسية، وأن مبادئها واتجاهاتها كانت سائدة طيلة الحركة. فالآراء في التأويل وفي اعتبار الإمام مستودع العلم كانت الأساس. واستند ادعاء العباسيين بالإمامة إلى «عهد» أبي هاشم، وانتقال «الصحيفة الصفراء» منه إلى تلميذه محمد بن علي العباسي. وقد استمر هذا الاتجاه إلى خلافة المهدي.

وقد اقتصررت دعوة أبي هاشم على الكوفة، خاصة في بني مسلمة من قبيلة همدان. وكان عدد الهاشمية الذين قبلوا إمامة محمد بن علي قليلاً، حوالى اثني عشر شخصاً. واستمرت الدعوة في الكوفة بحذر وببطء حتى انتهى عام ١٠٠هـ، ولم يتجاوز عدد الأتباع الثلاثين. وهذا يفسر الانتقال إلى خراسان، وينسب إلى بكير بن ماهان هذا التوجيه باعتباره تميل إلى آل الرسول دون اختصاص بالعلويين.

واختبر الوضع في خراسان سنة ١٠١هـ، وبدأت الدعوة بصورة فعلية سنة ١٠٢هـ. وقد سارت الدعوة ببطء في البداية، ثم قويت وتوسعت قبل سنة

(٧٣) الورقة ٢٠٢ب.

(٧٤) انظر: المقدسي، البدء والتاريخ المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation*، *de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٦، ص ٦٧؛ أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشباري، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٨٦، وأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، ج ٣، ص ١ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ج ٣، ص ٨٢.

١١٨هـ. وجاء خدش ممثلاً للدعوة سنة ١١٨هـ وخطا خطوة جديدة، ولم تكن خطوته هذه على أسس «هاشمية»، بل بالتقرب إلى الخرمية والتظاهر بأنه يقر مبادئهم. وكان ذلك انحرافاً جريئاً ينطوي على خطر جسيم على الدعوة حين كشف، ولذا اضطر محمد بن علي إلى التبرؤ من خدش على الرغم من توسيعه للحركة. وكان من اللازم الرجوع إلى مبادئ الهاشمية دون الالتفات إلى شكوك الخرمية وانفصال بعضهم عن الدعوة.

وقد استوجب توسع الدعوة والحاجة إلى إشراف أدق وتنظيم أشمل إنشاء مجلس النقباء سنة ١١٨ - ١١٩ في مرو وتعيين داع مسؤول في كل منطقة في خراسان، وصارت القيادة «مشتركة» في خراسان حتى انتهاء الثورة العباسية. وأرسل أبو مسلم ليرأس الدعوة في خراسان وليقوم بالثورة. وقد نجح في جذب الخرمية من جديد وبصورة سرية هذه المرة، وفي جلب العبيد إلى جانب الحركة. وقد زوده إبراهيم الإمام بتعليمات، ويبدو أن النص الوارد في الطبري، وفي الإمامة والسياسة ينطوي على تحريف أموي.

وكان أول أنصار الدعوة في الكوفة من الموالي. أما في خراسان فكان جمهور الأتباع من «الأعاجم» دون التقيد بالموالي. ولعل كثيراً من اليمانية ومن ربيعة، وقلة من مضر اشتركوا. وقد اشترك البعض طمعاً في النفع المادي، أو لثارات قديمة. ولكن علينا أن نعترف أن عامة العرب في خراسان لم يتحمسوا للدعوة العباسية.

ونلاحظ في فترة الثورة العلنية تعديلاً في السياسة العامة للحركة. فبينما كان الدعاة يدققون في الانتماء في أثناء الفترة السلمية السرية، نجد الاتجاه الآن إلى جلب أكبر عدد ممكن، وبصرف النظر عن الدوافع، لغرض زيادة القوات العباسية. ومع ذلك، كان الهاشمية قلب القوة العباسية مع مجموعة خرمية نشيطة.

وإذا كان هذا الوضع مقبولاً في فترة الثورة، إلا أنه لم يعد كذلك بعد النصر. فقد أدرك العباسيون حاجتهم إلى تطهير صفوفهم، وإلى الاستناد إلى أساس إسلامي متين لتثبيت كيانهم. فكان من الضروري لهم التخلص من الانتهازين، والتخلي عن الخرمية، بل ونبذ المبادئ الهاشمية. فالإمامة يجب أن تكون عباسية بكل بساطة ووضوح، وهذا ما فعله المهدي حين نادى بإثبات الإمامة للعباس بن عبد المطلب.

الفصل الثاني

الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين(*)

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين = *Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs*: وقائع الندوة العالمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية، المحرر العام عبد الرحمن الطيب الأنصاري؛ حرره وصححه عبد القادر محمود عبد الله، سامي الصقار، ورتشارد مورتيل، دراسات تاريخ الجزيرة العربية؛ الكتاب ٣ (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م).

- ١ -

إن تاريخ الجزيرة العربية في عصر الراشدين هو تاريخ الأمة/ الدولة الإسلامية في فترتها الأولى، وهو عصر ما يزال ينتظر البحوث العلمية المعمقة التي تخرج عن المنهج التجزيئي لتبين عناصر الوحدة والتنوع فيه، وترسم هيكله وخطوطه الكبرى.

ويحسن في دراسة هذا العصر أن يؤخذ بالاعتبار دور القيادة في المركز، ودور القوى التي أطلقتها الحركة الإسلامية، أي القبائل العربية. ويفترض أن تربط الأحداث العامة بالتطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

ولن نحاول هنا تناول فترة كل خليفة على انفراد، بل سنتناول الخطوط العامة. ففي هذه العصر أنشئت مؤسسة الخلافة، واتخذت طابعاً مميزاً، وفيه وجهت الأمة إلى الجهاد، فاندفعت لتوحيد الجزيرة، وانطلقت بالفتوح ما بين خراسان وبرقة، وفيه جُمع القرآن، ودُوِّن الديوان، ووضعت الخطوط الإدارية والأسس المالية للدولة، وفيه انتشر العرب في البلاد المفتوحة، فكان التمسير.

وشهدت الفترة الأخيرة منه صراعاً بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم القبلية في الحياة العامة، وشهدت أثر الفتوح وما رافقها من غنائم، وما هيأت من مجالات للنشاط الاقتصادي (التجارة، امتلاك الأرض)، وما نشأ عنها من تباين، وبالتالي شهدت تطورات في حياة المجموعات القبلية، وتوترت أفضى إلى الانفجار الأول في الفتنة، وإلى نقل السلطة من الجزيرة العربية إلى أطرافها، وإلى تحول في طبيعة الخلافة.

- ٢ -

تتطلب دراسة هذه الفترة تكوين فكرة واضحة نسبياً عن مصادرها، والتعرف إلى الرواة والمؤرخين الأولين - اتجاهاتهم، وولاءاتهم، وصلتهم بالأحداث، وتأثرهم بالتيارات العامة، وقربهم منها - ودون ذلك يتعذر نقد الروايات والأخبار وتقويمها.

ويلاحظ ابتداء ظهور مدرستين للتاريخ: مدرسة المغازي في المدينة، ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة.

بدأت الدراسات التاريخية في القرن الأول للهجرة في المدينة، واتجهت إلى المغازي، وتمثلت بصورة خاصة في عهد التابعين بأبان بن عثمان^(١)، وعروة بن الزبير (ت ٩٤هـ) وهو أول من وصلتنا آثاره في المغازي/السيرة، ثم توسعت واتضحت خطوطها في الجيل التالي، وأبرزهم الزهري (ت ١٢٤هـ) الذي وضع هيكلًا متكاملًا للسيرة وتوسع في دراستها، إضافة إلى عنايته بالأنساب. كما شملت دراسات عروة والزهري نشأة الجماعة الإسلامية ونموها في عصر الرسالة والراشدين.

وأما الكوفة، فقد شهدت في هذه الفترة ظهور رواة يعنون بفعاليات القبائل وبأنسابها، ووجود كتب لدى بعض القبائل تسجل أنسابها وأخبارها وأشعارها. وتميز البعض بالتوسع في الرواية من حيث الكمية والأفق، وهم الرواة الكبار^(٢).

وحصلت تطورات في القرن الثاني للهجرة، ففي المدينة توسعت دراسة السيرة وتاريخ الأمة، فمن الربع الثاني منه وصلتنا أول سيرة متكاملة لابن إسحاق (ت ١٥١هـ)، إضافة إلى وضعه تاريخ الخلفاء، ولم يكد هذا القرن ينتهي حتى زادت الدراسات غنى وتنوعاً، إذ وصلنا كتاب المغازي للواقدي (٢٠٧هـ)، كما كتب الواقدي التاريخ الكبير الذي تناول الأحداث إلى القرن الثاني للهجرة، ووضع دراسات تختص ببعض الأحداث (مثل يوم الدار، والجمل وصفين، إضافة إلى كتبه في الفتوح).

وأما في الكوفة والبصرة، فقد ظهر الإخباريون، مثل أبي مخنف (١٥٧هـ/ ٧٧٤م)، وسيف بن عمر (١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، وعوانة بن الحكم (١٤٧هـ/ ٧٦٤م)،

(١) يبدو أن أبان بن عثمان كتب سيرة النبي (ﷺ) ومغازيه، وأن سليمان بن عبد الملك وهو أمير عليها منه سنة ٨٢هـ، فسخت له ثم حرقها، انظر: أبو عبد الله الزبير بن بكار، الأخبار الموقفيات، تحقيق سامي مكي العاني (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦)، ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

(٢) انظر: عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠)، ص ٦١ وما بعدها، وصدر أيضاً عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٥ بعنوان: نشأة علم التاريخ عند العرب، ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٢)؛ فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل، ج ٢ (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ - ١٩٧٨)، ج ١، الباب الثالث؛ ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، ج ٣ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٥٦)، ج ١، و Mohammad Mustafa Azmi, *Studies in Early Hadith Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts* (Indianapolis IN: American Trust Publications, 1968).

ثم نصر بن مزاحم (٢١٤هـ/٨٢٧م). وجلّ أخبارهم من روايات قبلية ومن رواة من العراق والمدينة، وتناولوا بالدرجة الأولى أحداثاً تم قبال العراق أو تتصل بتاريخ الأمة. وتوسع بعضهم إلى الخطط والتراجم، إضافة إلى الأخبار والأنساب، مثل الهيثم بن عدي (٢٠٦هـ/٨٧-٨٢١ - ٨٣م)، وعمر بن شبة (٢٦٤هـ/٨٧٧م)^(٣). هذا إلى عناية بعض اللغويين بالتاريخ، ابتداءً بأبي عمرو بن العلاء (١٥٤هـ/٧٧٠م)، ثم تلميذه أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١١هـ/٨٢٦م)^(٤)، وبعض النسابين مثل الكلبي (ت ١٤٦هـ/٧٦٣م) الذي كتب في الأخبار والأنساب، وابنه ابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ/٨١٩م)^(٥) الذي تناول تاريخ العرب قبل الإسلام والتاريخ الإسلامي والأنساب.

ويبدو في ما ذكر بعض الالتقاء في نواحي الاهتمام والموضوعات، نتيجة الرحلة في طلب العلم منذ النصف الثاني للقرن الثاني. ويبدو ذلك بصورة أوضح في الثلث الأول للقرن الثالث في دراسات ابن سعد (ت ٢٣٠هـ/٨٤٤م) في السيرة والطبقات، ودراسات المدائني (٢٣٥هـ/٨٥٠م) شيخ الإخباريين الذي ألف كتباً في السيرة والفتوح وأخبار القبائل وأخبار الخلفاء.

وهكذا جاءت معلوماتنا الأولى بصورة أساسية عن الإخباريين وأصحاب المغازي والسير، إضافة إلى روايات محلية متداولة في كل مصر، وبخاصة الشام، كما يبدو عند البلاذري، ومصر كما في كتابات ابن عبد الحكم، تتصل بأحداث مصر، ووجدت مجالها عند المؤرخين التاليين.

أفاد الإخباريون من روايات عائلية ومحلية وقبلية، خاصة روايات قبائلهم، وهذه وجدت في الفتوح متأثر تعترّ بها وتبرز دورها فيها، ونظرت إلى بعض الأحداث بمنظارها ووجهتها، كما تأثر بعض رجالها بالحزبية - علوية، وعثمانية - وكل ذلك له أثره. كما رجعوا إلى روايات المدينة في بعض الأحداث كالردة والفتنة. وهناك إشارات محدودة إلى الرواية الشامية، ولكن الرواية المصرية تكاد تكون غائبة في روايات الإخباريين عن الفتوح مثلاً، على رغم أهميتها بالنسبة إلى مصر ولما يليها غرباً.

(٣) انظر: أبو زيد عمر بن شبة، تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية)، تحقيق فهم محمود شلتوت، ٤ ج (جدة: دار الأصفهاني للطباعة، [د.ت.]).

(٤) انظر: «جهرة النسب لابن الكلبي»، تحقيق ودراسة نهاية سعيد (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٨٣).

(٥) انظر: بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ج ١، ص ١١٧ وما بعدها و١٢٨ وما بعدها.

وعنيت مدرسة المدينة بنشوء الجماعة الإسلامية وتوسعها، وبخاصة في فترة الرسالة والراشدين، وهي في هذا تنطلق من نظرة إسلامية، وتبدو حريصة في روايتها للأحداث التي تتصل بها أن تقدم نظرة المدينة إليها (الفتنة مثلاً) في الغالب، لا نظرة حزب. وتناولت الفتوح والأحداث العامة في الأمصار أيضاً، وهي في هذا أفادت بشكل ملحوظ من الروايات القبلية والإقليمية - كما هو الحال عند ابن إسحاق والواقدي - إضافة إلى ما وصلها من تقارير.

ولم ينقل الإخباريون جميع ما وصل إليهم من روايات، بل أوردوا ما انتقوا منها، والانتقاء فيه رأي ونقد، ولم تصلنا مؤلفاتهم^(٦)، بل مقتطفات منها لدى مؤرخي القرن الثالث - في الغالب - في وقت تكوّنت لدى المؤرخين فكرة عن الجليلين الأول والثاني من الإخباريين من حيث التوثيق والأمانة. لذا ينتظر أن يكون الاقتباس على أساس انتقاء مدقق، وقد يكون أقرب إلى الاعتدال. ومع ذلك، يمكن أن نتبيّن في بعض ما وصل من آثار الإخباريين نزعة حزبية أو قبلية، كما حاول بعضهم أن يعبر عن فكرة تاريخية؛ فسيف مثلاً يرى الفتنة ناشئة عن الروادف والأعراب، وعن مؤامرة على الإسلام، ونصر بن مزاحم يرى في الفتنة - صفين - صراعاً بين الحق والشرعية وبين الخروج عليهما، ويرى في القبلية ونزعاتها سبب فشل الإمام علي (كرم الله وجهه).

- ٣ -

واجهت الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول (ﷺ) مشكلات أساسية، في طليعتها رئاسة الأمة.

ولا يراد هنا دراسة الفكر السياسي لأنه جاء في فترة تالية (منذ النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة)، بل يراد ملاحظة الخطوط الكبرى لنشأة الخلافة وتطورها في هذه الفترة.

جاء الإسلام بفكرة الأمة لتكون الوحدة الكبرى، وأعلن الرسول (ﷺ) عن تكوينها وتنظيمها في «الصحيفة» في المدينة. وأشير إلى العشائر كوحدات (المهاجرون ووحدة) اجتماعية فيها، إلا أن الولاء والمسؤوليات العامة للأمة^(٧).

(٦) وصلنا كتاب صفين لنصر بن مزاحم، وفتوح الشام للأزدى.

(٧) انظر مثلاً: أكرم ضياء العمري، المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى: محاولة =

وجاء الإسلام بمفاهيم أساسية، كالمساواة والعدالة والشورى، وكان لدى العرب بعض الإرث في التنظيم السياسي، في إطار قبيلة - المشيخة، الرئاسة، مجلس القبيلة - أو مدينة - الملأ المكّي - ويمكن الإشارة إلى الملأ في اليمن^(٨)، وإن كنا لا نستطيع تقدير أثره.

وأحدثت مؤسسة الخلافة، وتمثلت فيها المفاهيم الإسلامية، وأفيد من الإرث السياسي العربي، في نطاق مدينة في الغالب. ويلاحظ في نقاش السقيفة الذي سبقته مداولات بين الأنصار، وبين فئات من المهاجرين، أن ممثلي الأنصار كانوا يتحدثون في أفق مدينة، في حين إن المهاجرين كانوا يفكرون في نطاق أمة، وهو الاتجاه الذي ساد، وانتخب أبو بكر (رضي الله عنه).

ولكن مؤسسة الخلافة لم تسر على نمط واحد، وإن جاء أبو بكر بانتخاب المهاجرين والأنصار في ظروف صعبة، فإن عمر (رضي الله عنه) جاء بتسمية منه بعد أن شاور بعض كبار الصحابة من المهاجرين خاصة. وذهب عمر إلى تسمية مجلس للشورى من ستة من المهاجرين، وجدهم رؤساء الناس وقادتهم، ليختاروا خليفة من بينهم، مع التحذير - الذي رافقته إجراءات - من الخلاف. ولعل الفكرة تذكر بالملأ المكّي، ولكن الشورى إسلامية طبقت في نطاق أمة.

وصارت شورى عمر سابقة، ومثلاً للأجيال التالية، ومحوراً في الفكر السياسي. ويبدو من سير المشاورات تأكيد فكرة الانتخاب والتخوف من الوراثة والالتزام بالسير على نهج الخلفيتين السابقين.

وجاء الخليفة الرابع بانتخاب شارك فيه أنصار ومهاجرون، وله من مؤهلاته، ما يجعل انتخابه أمراً منتظراً، ولكن انقسام قريش، وبدايات الفتنة، وانتهاك حرمة المدينة من جماعات قبلية وافدة من الأمصار أوجدت ظروفاً ليست طبيعية، وأفسحت المجال للخارجين لينادوا بالدعوة إلى الشورى مجدداً، إضافة إلى

= لتطبيق قواعد المحدثين في نقد الروايات التاريخية، تقديم عبد الله بن عبد الله الرايد (المدينة المنورة: المجلس العلمي، ١٩٨٣)، ص ١٠٧، و R. B. Serjeant, «The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrir of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So Called, Constitution of Medina,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (University of London), vol. 41, no. 1 (1978), p. 10 ff.

(٨) انظر: «الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم»؛ «قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون»، و«قال يا أيها الملأ أياكم يأتييني بعرضها قبل أن يأتوني مسلمين» [الفران الكريم: سورة النمل، الآيات ٢٦، ٣٢ و ٣٨ على التوالي].

المناداة بإقامة الحدود على من لهم صلة بمقتل الخليفة الثالث، فكانت الفتنة التي أفضت إلى أن يقرر السيف في أمر الخلافة^(٩).

إن اختلاف التطبيقات يشعر بتطور الأوضاع وبظهور عنصر التجربة في طريقة اختيار الخليفة. ومع بروز فكرة الانتخاب، فإنها بقيت قلقة لم تتمثل في تنظيم أو مؤسسة تضمن لها الدوام أو الوضوح في التطبيق، وهذه ثغرة استمرت وتركت مؤسسة الخلافة رهناً بالتطورات العامة.

ويلاحظ أن المدينة - أو النخبة فيها - انفردت بتقرير أمر الخلافة، على رغم الانتقال من حكومة مدينة إلى دولة مترامية، وانتقال مركز القوة من الجزيرة إلى الأمصار. وبعد هذا نلمس الصراع الخفي بين المفاهيم الإسلامية، والمفاهيم القبلية في الحياة العامة. وربما كان للتطبيقات المدنية المحدودة، وللتقابل بين المفاهيم الإسلامية والقوى القبلية، الأثر القوي في ما آلت إليه مؤسسة الخلافة بعد الراشدين.

- ٤ -

وتعرضت وحدة الأمة وكيانها للاختبار في الردة التي بدت بوادرها قبيل وفاة الرسول (ﷺ)، لتنفجر بعدها، ولم تكن المشكلة الأولى في الردة عودة مسلمين إلى الوثنية، بل كانت في الأساس صراعاً بين الحركة الإسلامية والقبلية الطاغية، التي وجدت فرصتها في ما رأته الفراغ الذي خلفته وفاة الرسول (ﷺ)، وانحسار النفوذ الساساني في شرقي الجزيرة وجنوبها، لتعبر عن أهوائها ومطامحها في أكثر من اتجاه.

وليس في مصادرها الأولية مفهوم واحد للردة، فالأغلبية تركز على منع قبائل مسلمة للزكاة^(١٠) - بني مالك وبني يربوع، برئاسة مالك بن نويرة وبعض عشائر كندة - وتبدو هنا الروح القبلية التي ترى الزكاة إتاوة. هذا إلى قبائل لم ترد

(٩) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ - ١٩٦٨)، ج ١، ص ٣٠٦٧، ٣٠٦٩ - ٣٠٧٠، ٣٣٠٦ - ٣٣٠٧ و ٣١٧٤ - ٣١٧٥؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، ذخائر العرب؛ ٢٧ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩])، ج ١، ص ٣١٥، ٣٤٢ - ٣٤٣ و ٣٤٥، وأبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، الفتوح، ٨ ج (بيروت: دار الندوة الجديدة، [د.ت.])، ج ٢، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(١٠) مثل: المدائني، خليفة بن خياط، ابن أعثم الكوفي، المسعودي، وابن أبي الحديد.

الخضوع للمدينة. كما تتناول المصادر حركة الأنبياء الكذابين التي قامت بها جماعات لم تسلم في الأصل مدفوعة بطموح قادتها لتكوين كيانات سياسية، ولا اعتبارات قبلية واقتصادية - الأسود العنسي، مسيلمة الكذاب، طليحة الأسدي - وشملت حروب الردة ضرب جماعات غير مسلمة نافست جماعات مسلمة على السلطة: في البحرين بكر بن وائل بقيادة الحطيم بن ضبيعة ضد عبد القيس برئاسة المنذر بن ساوى، ولقيط بن مالك الأزدي في دبا يسنده أهل البادية ضد آل الجلندي، والقبائل المستقرة في عمان، كما أنها تشمل إخضاع قبائل ومناطق لم يدخلها الإسلام في حياة الرسول (ﷺ)، مثل مهرة.

وبالتالي، فإن حروب الردة كانت لتأكيد وحدة الأمة/الدولة من جهة، ولإدخال بقية الجزيرة - الوثنية - في الإسلام من جهة أخرى. ويلاحظ أن كتب الفتوح العامة^(١١)، تناولت الردة والفتوح معاً، ومثل هذا يشعر بأن حروب الردة كانت بداية الفتوح في نظر بعض مؤرخينا الأوائل.

- ٥ -

لقد تعرضت الجزيرة العربية قبيل الإسلام للتحدي الساساني والبيزنطي الذي أنهى الكيانات العربية على أطراف الجزيرة - في العراق والشام واليمن والبحرين - ووضع القبائل العربية وجهاً لوجه أمام الدولتين الكبيرتين.

قيل: إن العرب لم يقصدوا - في حروب الفتوح - مواجهة الدولتين، بل إن تحركهم كان استمراراً للغارات القبلية على الأراضي الزراعية، وإن إنهاك الدولتين أدى إلى تحوّل غير مقصود نحو التوسع، وقيل: إن حركة الفتوح ليست سوى آخر موجة بشرية - سامية - من الجزيرة نتيجة الجفاف المتزايد في المناخ.

ويمكننا أن نقول إن التكاثر الطبيعي في الجزيرة ظاهرة تاريخية، وإنه بالتالي يتجاوز إمكانات المعيشة في الجزيرة، وإن الاندفاع نحو السهول على الأطراف، وبخاصة الشمال، ظاهرة أخرى دائمة. ولكن وجود دول قوية في الشمال يقف في وجه القبائل، فإذا ضعفت اكتسح البدو السهول. وهذه الظاهرة تتصل بأخرى هي وقوع الجزيرة عبر طرق التجارة العالمية بين الشرق الأقصى (والهند) وعالم البحر المتوسط، وإن نهايات الطرق البحرية من الهند - في الخليج أو جنوب

(١١) انظر: البلاذري وابن أعثم الكوفي مثلاً.

الجزيرة - توجب نقل البضائع على طرق عبر الجزيرة في شمالها - بين الخليج العربي والبحر الأبيض المتوسط - وغربها - بين العربية الجنوبية وبلاد الشام - فإذا هُددت طرق التجارة بسبب اضطراب الأوضاع السياسية في دول المنطقة أو لأسباب أخرى، مثل: التنافس الساساني - البيزنطي على هذه الطرق، فإن ذلك يؤثر في القبائل الواقعة على طرق التجارة عبر الجزيرة في الغرب أو في الشمال، ويثير حالة قلق وهياج بينها لاضطراب مواردها، وذلك يدفعها إلى محاولة الهجوم على السهول.

وكل هذا يدعو إلى رفض نظرية الجفاف التدريجي، وخاصة أنه لم يبد أي تزايد للجفاف خلال الثلاثة آلاف سنة السابقة للميلاد. كما أنه لا يمكن مقارنة تحركات قبلية محدودة بالفتوح.

ومن جهة أخرى، نذكر أن الإسلام فرض الجهاد، وهذا ما أعلنه أبو بكر في خطابه الأول. إن الرسول (ﷺ) وجّه حملات على جنوب الشام - وكانت بحد ذاتها مؤشراً للاتجاه - وكانت وقائية استطلاعية. ولم يبدأ المسلمون بالتوسع في الخارج إلا بعد توحيد الجزيرة، وبعد أن فرض السلم الإسلامي فيها، وبالتالي أوقف الغزو في أرجائها.

وكان الاتجاه الأول للفتوح إلى الشام على رغم وجود غارات آنثذ من القبائل عليها، في حين كان بعض الشيوخ المحليين من بني شيبان وبكر بن وائل: المثنى بن حارثة في جهة الحيرة، وسويد بن قطبة الذهلي في ناحية الأبله، يغيرون على أطراف العراق، وهي غارات لم تحقق نجاحاً يذكر حتى التفتت المدينة إلى العراق بعد إنهاء حركة مسيلمة، وأرسلت إليها قوة بقيادة خالد بن الوليد^(١٢).

ويلاحظ في حركة الفتوح أن المقاتلة خرجوا على أساس طوعي، ولم يقبل إلا تطوع من ثبت على الإسلام ووقف مع المدينة في أثناء الرّدة، مما حدّد الأعداد ابتداءً. وكان طبعياً أن لا يشترك المرتدون إلا أيام عمر نتيجة الحاجة المتزايدة في الجبهات الواسعة، وبعد أن استقر الإسلام في الجزيرة، ومع ذلك فإن الرئاسة بقيت أيام عمر للمسلمين الأوائل وحدهم.

(١٢) انظر: أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال = *Al-Akhhbar et-tiwal*، تصحيح فلاديمير جرجاس (لندن: بريل، ١٨٨٨)، ص ١١١؛ ابن أعثم الكوفي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٢٩٥ - ٢٩٦، والطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٠٢٠.

وتبدو خطة الخلافة في الفتوح من دراسة سيرها، إذ كان الاتجاه ابتداءً إلى البلاد التي كانت فيها مجموعات عربية واسعة قبل الفتح - الشام أولاً، والعراق ثانياً - وحيث مصدر التهديد المباشر للجزيرة.

فقد كانت في الشام، في المناطق المتاخمة للبادية، قبائل عربية - يمانية في عامتها - تنتشر على هيئة قوس بين أيلة وشمال حلب. وكانت القبائل العربية منتشرة في الجزيرة الفراتية وعلى مشارف الفرات الأسفل وفي منطقة الفرات الأوسط. كما كانت القبائل منتشرة في شبه جزيرة سيناء وعلى أطراف مصر الشرقية^(١٣).

وكانت خطة الفتوح ابتداءً، الاستناد إلى البادية وضمان خطوط المواصلات، والبدء بهجمات سريعة وخاطفة للحصول على قواعد في هذه البلاد، وللتوسع المقبل. ويتمثل هذا في غارات خالد بن الوليد على أطراف العراق حتى ١٣هـ/ ٦٣٤م، كما يصدق على الألوية الأولى التي أرسلت إلى الشام، وعلى القوة التي أرسلت ابتداءً مع عمرو بن العاص إلى مصر. وواضح أن القوات التي أرسلت ابتداءً كانت صغيرة، ومن هنا قدّر الساسانيون والبيزنطيون أنها مجرد غارات بدوية، وكانت الخطوة التالية متابعة الإمداد من المدينة، والحرب المنظمة للفتح، كما تبين في الشام منذ صيف ١٣هـ/ ٦٣٤م - أجنادين وما بعدها - وفي الجبهة الشرقية منذ ١٥هـ/ ٦٣٦م حتى تم فتح الشام والعراق والجزيرة بحلول ١٩هـ/ ٦٤٠م.

ولم يكن التوسع التالي استمراراً للفتوح الأولى فحسب، إذ كانت له ضرورات استراتيجية أيضاً، وربما اقتصادية. فالقوة الساسانية - وراءها إيران - كانت ما تزال خطراً على العراق. وكانت مصر قريبة، والإسكندرية قاعدة ودار صناعة للأساطيل البيزنطية، وهي تكون تهديداً مباشراً للشام، كما كانت أهميتها حيوية لتموين الحجاز. ولذا، فلا مجال للقول إن الحملة على مصر كانت محفوفة بالتردد.

ولا يهمننا هنا تتبع خط سير الفتوح، ويكفي أن نذكر أن العرب قاتلوا في

(١٣) انظر: عبد العزيز الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام»، ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام (بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٤)، وجمال محمد داود محمد جودة، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام، بإشراف عبد العزيز الدوري (عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٧٩)، ص ٦٠ وما بعدها.

أكثر من معركة كبيرة في الشام نتيجة تعدّد المراكز العسكرية فيها، ولطبيعة البلاد بسلاسلها الجبلية ووديانها، في حين إن فتح العراق بدأ بمناوشات مع المسالّح في أطرافه الغربية، وكانت هناك معركة كبرى واحدة هي القادسية نتيجة لطبيعة البلاد السهلية. ولكن هذا النصر بقي مهدداً ما دامت العاصمة والجهة الشرقية بيد الفرس، ولذا كانت معركة نهاوند (٢١هـ/٦٤٢م) قاصمة للفرس، وبها استقر فتح العراق، وكانت بداية النهاية للإمبراطورية الساسانية.

وأما في مصر، فقد قاتل العرب في معركتين أساسيتين: الأولى عند حصن بابلون، مفتاح الدلتا، والثانية عند الإسكندرية، المركز البحري والرئيس للقوات البيزنطية.

ويبدو من ذلك أن الصراع كان بين العرب وقوات الدولتين، وأما أهل البلاد فلم يكونوا طرفاً في الصراع، بل إن البعض منهم أبدى تعاطفاً مع العرب، فلم يُعرض لهم بسبي أو إبعاد، وكان لذلك أثره البعيد في التطورات التالية.

ويلاحظ في القوات الإسلامية القدرة على الحركة السريعة، وقابلية القيادة على إعادة تنظيم المقاتلة بحسب ضرورات المعركة، والمقدرة على تقدير عال لطبيعة المنطقة بالنسبة إلى سير المعارك. وبعد هذا يلاحظ الضبط والالتزام بما ترسمه القيادة، كما يلاحظ إحاطة القيادة بالأوضاع في البلاد المفتوحة، وتنظيم تموين المقاتلة بكفاءة. هذا إلى إيمان النخبة خاصة بالهدف والشعور برسالة. وهذه نواح لا نرى ما يقارنها في قوات الدولتين.

ويلاحظ أن أعداد القوات التي خرجت في هذه الفتوح كانت متواضعة، إذ لم تتجاوز بمجموعها الستين ألفاً^(١٤). وجاءت الهجرة على نطاق محسوس إلى الهلال الخصيب بعد القادسية واليرموك، ثم إلى مصر بعد فتحها، بتشجيع من الخلافة وتخطيط منها.

ومن جهة أخرى، فإن الحركة الإسلامية جمعت البدو والحضر تحت راية واحدة وفي هدف مشترك، ووطّنتهم في الأمصار في مراكز واحدة، وهو تنظيم ساعد في المدى البعيد، ومع الاستقرار، على تجاوز القبلية، وعلى تكوين الأمة الواحدة.

(١٤) في الشام في حدود ٢٥,٠٠٠ رجل، وفي العراق حسب الروايات الأولى في حدود ١٠,٠٠٠

رجل، وفي مصر في حدود ١٢,٠٠٠ رجل.

وكان لسير الفتوح أثر رئيس في تحديد الأقسام الإدارية. فمع أن التنظيم الإداري، إلى أمصار أو ولايات، تأثر باعتبارات جغرافية واستراتيجية وبالتراث الإداري فيها، وأحياناً بانتشار القبائل، إلا أن الأراضي التي كانت تفتح من قبل المقاتلة المرسلين بقيادة أمير من المدينة تكون وحدة إدارية، ويرجع جلّ واردها إليهم.

أما الفتوحات التي تمت على يد مقاتلة مصر من الأمصار بعدئذ، فإنها تكون تابعة لذلك المصر. فبلاد الشام فُتحت على أيدي أمراء بقوات موجهة من المدينة، فقسّمت إلى أربعة أجناد (وحدات إدارية) ابتداءً، هي جند دمشق، وجند فلسطين، وجند الأردن، وجند حمص وقنسرين. وخصّص وارد كل جند للمقاتلة الذين فتحوه. وفُتحت الجزيرة الفراتية من قبل المقاتلة في جند قنسرين وحمص، فاعتُبرت تابعة لهذا الجند حتى فصلت منطقة قنسرين عن منطقة حمص أيام يزيد بن معاوية، فصارت تابعة لجند قنسرين.

وفي العراق، ونتيجة فشل محاولة غزو منطقة فارس من جهة البحرين، ولضرورات استراتيجية: الحرب مع الفرس اقتضت الالتفات إلى اتجاه إقليم فارس، إضافة إلى اتجاه المدائن، فأحدث مركز للمقاتلة جهة الأبلّة، إضافة إلى المركز في منطقة الكوفة، وكان جُلّ السواد تابعاً لمقاتلة الكوفة أصحاب القادسية، ولم يتبع البصرة ابتداءً إلا سوادها، ولكن الأهواز وفارس ثم خراسان عبر سجستان، فُتحت على يد مقاتلة البصرة - في ولاية عبد الله بن عامر - فصارت تابعة لهم إدارياً. أما منطقة الجبال - غرب إيران - ففُتحت من قبل مقاتلة الكوفة بالدرجة الأولى، وصار جلّها تابعاً إدارياً للكوفة.

ومع أن مصر بدأ غزوها على يد مقاتلة أرسلوا من الشام، إلا أن ثلثي المقاتلة الذين فتحوا مصر أرسلوا من المدينة، فصارت مصر لذلك - إضافة إلى التراث الإداري - ولاية قائمة بذاتها، ولما فتح مقاتلتها برقة - وغيرها بعدئذ - صارت برقة - وما وراءها - تابعة لولاية مصر.

بدأت الفتوح في زمن أبي بكر، وبلغت أوجها زمن عمر، وحدها - في الموجة الأولى - زمن عثمان. وكان لعمر الدور الرئيس في تنظيم معاملة البلاد المفتوحة.

مرت فترة بعد فتح الشام والعراق قبل أن يبدأ عمر تنظيماته المالية. فقد بدأت في الشام حوالى ١٧هـ/ ٦٣٨م، وفي العراق بعيد ذلك (حوالى ٢١هـ/ ٦٤٢م)^(١٥)، وليست الصورة واضحة في تلك الفترة. ويبدو أن المسلمين فرضوا الجزية ابتداءً، وأخذوا شيئاً من الحاصلات عن الأرض لأرزاق المقاتلة دون خطة واضحة.

ويبدو أن القبائل كانت ترى - وفق المفهوم القبلي - أن المناطق التي تفتحها تعود إليها بحق الفتح. فكان رأي المقاتلة - وبعض الصحابة المشتركين في الفتح - أن تعتبر الأرض المفتوحة غنيمة، وأن توزع على المقاتلين^(١٦) بعد إخراج الخمس. وأشار أصحاب هذا الرأي إلى معاملة الرسول (ﷺ) لخبيبر^(١٧)، ولكن رأي الخليفة استقر، بعد مشاورات، ثم استناداً إلى آيات الفبي^(١٨)، على اعتبار عامة الأرض المفتوحة فيئاً للأمة، حاضراً ومستقبلاً، أو وقفاً عليها. وعزز رأيه بحاجة الدولة إلى الأموال للمقاتلة وللنفقات العامة، وضرورة توجيه الأمة إلى الجهاد، والخوف على المقاتلة من التوزع على الأرض، إضافة إلى أن إبقاء الزراع على الأرض أعمر لها. وهكذا يبدو الخلاف بين فكرة الأمة/ الدولة والمفاهيم

(١٥) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣٦ - ٢٦٣٧؛ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢ هـ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ٣٨ - ٣٩؛ أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، كتاب الأموال، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، ج ٤ (لقاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٥)، ص ٢٧، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(١٦) انظر الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٨١ - ٢٥٨٢، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٧.

(١٧) عن خبيبر، انظر: البلاذري، المصدر نفسه، تحقيق دي خويه، ص ٢٣ - ٢٥ - ٢٦؛ أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونز، ج ٣ (لندن: مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٦٦)، ص ٦٨٩ - ٦٩٠، ٦٩٢ - ٦٩٣ و ٧١٥، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ج ٤ (القاهرة: الباي، ١٩٣٦)، ج ٣، ص ٣٥٤.

(١٨) ﴿ما آفأ الله على رسوله من أهل القرى قلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب. للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون. والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾ [القرآن الكريم، «سورة الحشر»، الآيات ٧ - ١٠ على التوالي].

القبيلة في الحياة العامة. ولذا تُركت الأراضي بيد زُرَاعِها مقابل دفع الخراج، ولهم حقوق التصرف بها والبيع والتوريث^(١٩).

ولم تكن الأرض صنفاً واحداً، فبالإضافة إلى الأرض الخراجية، هناك صنف ثانٍ، وهو أرض الصوافي وتشمل أراضي الأسر الحاكمة والنبلاء، وأراضي من قتل في الحرب أو هرب - ولم يعد - إضافة إلى أراضي البريد والأراضي المخصصة لبيوت النار، وكل أرض لم يكن لها مالك في أثناء الفتح.

وقد اعتبر عمر هذه الأراضي فيئاً للمقاتلة الذين شاركوا في الفتوح - القادسية، جلولاء، اليرموك - وهذا يجعلها بمثابة غنيمة لهم يمكن اقتسامها بعد إخراج الخمس لبيت المال. ولكن تفرق أرض الصوافي، والضرورات الأمنية والعملية جعلت المقاتلة - في الكوفة - يتوقفون عن تقسيمها، وتركوا إدارتها للدولة على أن يوزع عليهم واردها^(٢٠). لذا، وما دامت ملكاً مشتركاً للمقاتلة، لم يسمح عمر ببيع هذه الأراضي، ولعل هذا جعل البعض يظن أن عمر منع بيع الأرض الخراجية. وقد كانت الصوافي في الكوفة شرارة في إثارة الفتنة، كما سنرى.

وهناك صنف ثالث من الأراضي، وهي الأرض الموات، والأرض المهملة الصالحة للزراعة - عادي الأرض - وهذه تحتاج إلى جهد أو نفقة أو كليهما لإحيائها. ومع أن الإحياء لا يحتاج إلى إذن من ناحية نظرية، إلا أن الإقبال على الأرض أدى إلى تقييد ذلك بإذن ولاية الأمر، وبقيد زمني للإحياء هو ثلاث سنوات، كما قرّر عمر (خففت في ولاية زياد بن أبيه أيام معاوية إلى سنتين).

وقد أمر عمر بن الخطاب بمسح الأراضي وبإحصاء السكان قبل القيام بتنظيم الضرائب في العراق والشام، ولا بد من أن هذا احتاج إلى سنين لإتمامه.

إن تدقيق النصوص التاريخية الأولى يشير إلى أن الخلافة فرضت على أهالي البلاد المفتوحة ضريبتين: الجزية^(٢١)، وضريبة على الأرض وهي الخراج. ولا عبرة

(١٩) أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه أحمد محمد شاكر (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، ص ٤٥ و ٤٧؛ ابن سلام، كتاب الأموال، ص ١٠٥، وأبو الفرج قدامة بن جعفر، كتاب الخراج وصناعه الكتابة، شرح وتحقيق محمد حسين الزبيدي، سلسلة كتب التراث؛ ١١٠ (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١)، ص ٨١.

(٢٠) انظر: جودة، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام، ص ٨٨ - ٩٤.

(٢١) ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ٢٩].

بالاضطراب في استعمال لفظي الجزية والخراج، فإن ذلك يتصل بالاستعمالات المحلية الدارجة للفظتين فعلاً. ومتى أسلم الذمي أعفي من الجزية، ولكنه يستمر على دفع الخراج على الأرض. ويبدو مع ذلك أن العرب المسلمين كانوا - حين يقتنون أرضاً بالشراء أو بغيره - يدفعون العشر فقط بصرف النظر عن صنف الأرض، وأن هذا الوضع استمر طيلة القرن الأول للهجرة إلى أيام عمر بن عبد العزيز، وإلى مجيء العباسيين، في بعض الجهات.

وفرض الخراج في السواد على وحدة المساحة (الجريب = ١٥٩٢ متراً مربعاً) وبمقادير محدودة، بحسب نوع الحاصل وخصوبة الأرض وأسلوب رباها - بصورة طبيعية أو بألة - وبُعدها عن الأسواق.

ويبدو أن الخراج لم يفرض ابتداءً على جميع أنواع الحاصلات، بل ترك بعضها - ربما لقلّة المزروع منها نسبياً أو لعدم وضوح جدواها - ثم شُمِلت بالضريبة بعدئذ اعتباراً من فترة ولاية المغيرة بن شعبه (٢٢ - ٢٤هـ/٦٤٣ - ٦٤٤م).

وأما الجزية - في السواد - فإنها جُعِلت على ثلاثة مستويات: على الأغنياء ٤٨ درهماً في السنة، وعلى متوسطي الحال ٢٤ درهماً، وعلى الفلاحين والصناع ومن في مستواهم ١٢ درهماً. وأعفي منها النساء والأطفال والشيوخ - فوق الستين - والمرضى المزمنون.

وترد روايات لدى الطبري والدينوري تفيد أن تنظيم عمر في السواد سار على تنظيمات كسرى أنوشروان، ولكن طبيعة التنظيم وعدم وجود أساس تاريخي لتلك الروايات تنفي صحتها، على رغم الإفادة من بعض التراث الإداري والمالي.

إن وجود الري المنظم في السواد، وفي مصر أيضاً، مكن من وضع أسس لمقادير الخراج على المساحة في كل منهما، ولكن الحال يختلف في الشام وجل الجزيرة الفراتية، إذ كان الاعتماد على المطر، ولذا استند الخراج إلى حالة الإنتاج، وتعذر تحديده بمقدار ثابت.

وفي الشام فرضت جزية موحدة: دينار ومقادير من الطعام (قسطي زيت ومذي قمح وقسطي خل) على الفرد. وكان الطعام للمقاتلة ضرورة مهمة في البداية، وفي فرضه صعوبات على أهل المدن. وبعد استقرار الحال أعاد عمر النظر في الجزية على أهل المدن (بعد ٢٢هـ/٦٤٣م) وجعلها على ثلاث درجات كما في السواد: ديناراً ودينارين وأربعة دنانير، وأبقى الجزية في الريف على حالها.

واستمرت هذه الجزية في الريف حتى أعاد عبد الملك النظر في الضرائب، فجعل الجزية في الريف نقدية، ووضع إضافة نقدية على الخراج، وشملت إجراءاته الشام والجزيرة الفراتية.

وأما في مصر، فإن الروايات تجعل الجزية دينارين على الفرد دون تدرج، ولكن أوراق البردي تبين أن الجزية كانت متدرجة بحسب الوضع المالي للفرد، وإن يكن المعدل العام دينارين.

وسارت جباية الضرائب في مصر على نهجين: ففي بعض الجهات - منطقة الإسكندرية - كانت الجباية تتم من قبل الإدارة، فكانت الجزية والخراج تؤخذ من الفرد مباشرة. أما في عامة القرى المصرية فكانت جباية الضرائب مسؤولية مجالس القرى ورؤسائها، بحسب التقدير العام الذي يوضع لها من قبل المركز.

أفاد المسلمون من التراث الإداري في البلاد المفتوحة، ولكن التنظيم الجديد تحللت مبادئ جديدة كانت خطوطاً ساعدت على الاتجاه إلى الوحدة في العصر الأموي^(٢٢). فالجزية فُرضت على أساس العقيدة، بخلاف الحال عند الساسانيين والبيزنطيين - حيث الأساس الانتماء إلى الشعب الحاكم أو إلى الأشراف - وهو مبدأ روعي على رغم مخالفات تالية طارئة، واستند إلى القرآن والسنة. واعتُبرت الأرض فيئاً للأمة الإسلامية، وهو اتجاه إسلامي جديد، وقد تعرّض للاختبار وبعض التجاوز من قبل الأفراد - والجماعات أحياناً - لتحويل أراض خراجية إلى العشر، ولم تستقر النظرة إلى الأرض الفية في الواقع إلا بعد انتهاء القرن الأول للهجرة، وبالمقابل فإن الصوافي لم تبق فيء المقاتلة، بل حولتها الخلافة بعد عصر الراشدين إلى ملكية بيت المال، ونجحت في ذلك على رغم مقاومة القبائل التي استمرت إلى الثلث الأخير من القرن الأول الهجري^(٢٣).

وفي الجزيرة العربية فرض العشر على الأرض أيام الراشدين، اقتداءً بتدابير الرسول (ﷺ)، وقد نشأت عن ذلك مشكلة في ما بعد حين تملك الأرض أناس من أهل الذمة.

(٢٢) عبد العزيز الدوري، *النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة* (بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠)، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٢٣) عبد العزيز الدوري، *نظام الضرائب في صدر الإسلام*، مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق)، السنة ٤٩، العدد ٢ (١٩٧٤)، و *Abdel Aziz al-Duri, «Landlord and Peasant in Early Islam,» Der Islam, vol. 5, no. 1 (1979), pp. 98-99.*

وبقيت الجزيرة العربية مصدر المقاتلة، وشجعت الخلافة الناس على الخروج منها تأكيداً لوجهة الجهاد وترسيخاً للفتوح، هذا في وقت توقف فيه الغزو في الجزيرة وفتحت أبواب السهول للقبائل، ولم تعد هناك السدود التاريخية. واستمرت الحياة القبلية في الجزيرة هادئة في حين خرجت الجماعات الطموحة أو التي تريد مجالات أفضل للعيش إلى الأمصار لينضموا إلى المقاتلة، أو ليحصلوا على أراض أفضل في المرعى والإمكانات، كما في الجزيرة الفراتية. وكان على القبائل في الجزيرة دفع الصدقات عن إبلها ومواشيها ما دامت تعتمد على الرعي وتربية الماشية. وتلاشت الأحماء القبلية السابقة، وكان لحروب الرزة أثرها في تقليصها. ولم تنشأ أحماء في الإسلام إلا لحاجات الأمة، لخليل المقاتلة ولإبل الصدقة، وكان البدء بها زمن الرسول (ﷺ) - حمى النقيع - وتوسعت زمن عمر وعثمان، وتكونت سلسلة أحماء تمتد من الريزة إلى جهات ضرية في وسط الجزيرة، ولم يكن لهذه القبائل أعطيات، ولكن المحتاج منها يعان من الصدقات. وفي أعوام الجذب كانت القبائل المجاورة للسهول تلجأ إليها، وتجد من الولاة العون المادي والرعاية (كما فعل خالد القسري في أيام هشام).

لقد وُجهت الأمة إلى الجهاد، وجاءت تنظيمات الخلافة في الاتجاه نفسه، كما تمثل ذلك في نظام الضرائب، وفي تأسيس الديوان، وفي التمهيز. فمع أن الخروج إلى القتال كان طوعياً إلا أن الخلافة جعلت من سياستها تشجيع الهجرة إلى الأمصار الجديدة للانضمام إلى المقاتلة، واعتبرت الهجرة دليل الانتماء الكلي للأمة، وأما من بقي في الجزيرة فليس له نصيب في الفتيء.

وُضع المقاتلة - بعد الفتح - في مراكز خاصة بهم، واختلف تنظيم سكنهم بحسب الأوضاع. ففي العراق ومصر - وهي بلاد سهلة - أنشئت لهم مراكز جديدة أو «دور هجرة» لتكون محلاً لاستقرارهم ومنطقاً للتوسع.

وهكذا أنشئت الكوفة والبصرة سنة ١٧هـ/٦٣٨م ثم الفسطاط. وكان وضع السواد بالنسبة إلى الجزيرة العربية، وضرورات الاستراتيجية العسكرية، سبب إنشاء مركزين في العراق، بينما كانت الفسطاط تسيطر على الدلتا لوجودها في موقع استراتيجي مركزي. أما في الشام، فإن طبيعة البلاد، وبالتالي طريقة الفتح، واستناد العرب إلى البادية، أدت إلى أن تكون للعرب مراكز بجوار بعض المدن الرئيسية: دمشق وحصن وطبرية واللد (مركز الأجناد)، لحاجتهم إلى سعة من الأرض لهم

ولإبلهم ومواشيهم، وبمرور الزمن توسعت هذه المراكز إلى المدن القديمة.

وراعى العرب عدة اعتبارات في اختيار مواقع هذه المراكز، استراتيجية ومعاشية، مثل: وقوعها على طرق المواصلات مع الجزيرة، وتمتعها بمناخ قريب من مناخ البادية، وتوفر مراعى قريبة لإبل المقاتلة ومواشيهم، والقرب - إن أمكن - من بوادي هي مسرح للقبائل (مثل البوادي القريبة من الكوفة والبصرة وحمص ودمشق)، مما ييسر اتصال الهجرة إليها^(٢٤).

وكان تخطيط المراكز - دور الهجرة - الجديدة على أساس قبلي، لكل قبيلة موضعها وسككها، كما كان اشتراك القبائل في الحملات تحت ألويتها الخاصة بها في إطار التعبئة العامة. إلا أنه يلاحظ التمييز بين توزيع السكن وطبيعة التعبئة التي كانت تتحكم فيها ضرورات القتال. ففي الكوفة مثلاً ابتداءً السكن على خمسة عشر نهجاً، ثم توسعت المدينة، في حين كانت التعبئة على أعشار - كما كانت في القادسية - ثم عُدلت في أثناء إمارة سعد بن أبي وقاص إلى الأسباع، وأخيراً استقرت في أواسط القرن الأول على الأرباع^(٢٥).

ويلاحظ أنه لم تخرج قبيلة أو عشيرة بكاملها في أي بعث من الجزيرة، بل خرجت جماعات من قبيلة واحدة إلى أكثر من مركز، ولذا نجد القبائل موزعة عادة على عدة مراكز، إضافة إلى من بقي في الجزيرة.

ولعل نزول المقاتلة ابتداءً في المراكز أو بعضها كان مؤقتاً، ثم استقر بالتدريج، ويتمثل ذلك في الاكتفاء ابتداءً بالإقامة في خيم وأكواخ وأخصاص

(٢٤) انظر: أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ج ٢ (النجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي، ١٩٦٧)، ج ١، ص ١٢٥ و ١٢٩؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٣٢؛ البلاذري، فتوح البلدان (طبعة المنجد)، ص ٣٣٨ (عن البيهقي المناسبة)؛ علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ٢٤ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ - ١٩٧٤)، ج ٥، ص ١٣٧ - ١٣٨ (عن المراعي قرب الكوفة)، والطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٤٦٦ - ٢٤٨٣ - ٢٤٨٥، ٢٥١٥ و ٢٥٤٨، عن البصرة ودور الهجرة.

(٢٥) عن الكوفة مثلاً، انظر: الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٨٩ - ٢٤٩٠ و ٢٤٩١؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، باعتناء ميخائيل جان دو غويه، المكتبة الجغرافية؛ (البيروت: مطبعة بريل، ١٩٩٢)، ص ٣١٠؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٢٤ - ٢٢٢٥ و ٢٤١٠ (عن الأعشار)، ٢٤٥٥ و ٢٤٩٥ (عن الأسباع)؛ البلاذري: المصدر نفسه، ص ٣٨٧ وما بعدها، وأنساب الأشراف، ج ١، ص ٣٥١ وعن البصرة، ج ١، ص ٣٣٠ و ٤، ص ٢١٢ (خط) وأبو الفضل نصر بن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م)، ص ١٣٢.

من القصب، كما هو حال الكوفة والبصرة، حتى إذا استقر الفتح وبعد نهاوند سنة ٢١هـ/٦٤٢م، انتقلوا إلى البناء باللبن والطين^(٢٦).

وكان لقبائل كل دار هجرة أو مركز مراعيها في البوادي المجاورة، كما في البصرة والكوفة - ومراعي الكوفة إلى الشمال والغرب منها مشهورة - أو أنها تخرج إلى مناطق رعي مؤقتة في الريف، كما كان شأن القبائل في الفسطاط. ويفترض أن تخرج القبائل بمواشيها وخيلها وإبلها في الربيع إلى هذه المراعي - للراحة وللعاية بالخليل والمواشي - ويُعرف ذلك بالتربيع.

- ٩ -

اقتضت فكرة الجهاد تنظيم وضع المقاتلة، وخاصة بعد أن توسع عددهم وفتحوا الشام والعراق وتوجهوا إلى مصر، فأُنشئ الديوان - ديوان الجند - في حوالى سنة ٢٠هـ/٦٤١م. وتشير روايات إلى كثرة الوارد، وتجعله سبباً للتدوين لتنظيم العطاء، بينما تشير روايات أخرى إلى ضرورة معرفة المقاتلة في الجبهات. وقد يكون لهذه الروايات معنى بدلائنها لا بنصّها. ويلاحظ أن المقاتلة في الجبهات كانوا يتسلمون عطاءً قبل تنظيم الديوان، كما حصل لأهل القادسية لثلاث سنوات. ولا ننسى أن إنشاء الديوان جاء في نطاق تنظيمات عمر بن الخطاب.

سار أبو بكر على التسوية في العطاء، ورأيه أن الناس سواسية في المعاش، والله يجزي الناس على أعمالهم الطيبة، وكان نطاق الأعطيات محدوداً والواردات محدودة. ولم يخل هذا الاتجاه من معترضين. وكانت التسوية مقبولة عموماً لدى المقاتلة، وجلهم آتئذٍ من الصحابة ومن أهل الأيام. إلا أن توسع الهجرة بعد الفتوح أدى إلى كثرة الروادف إلى درجة تجاوز عددهم عدد الفائقين الأوائل، مما ولّد شكوى من المساواة ونقداً لها^(٢٧)، فكان ذلك من أسباب الأخذ بفكرة

(٢٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٨٩؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٨٧، وشهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، [تحقيق] محمد أمين الخانجي، ج ٨ (القاهرة: جالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ١، ص ٤٩٢.

(٢٧) أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ١٥، ص ١٢٠ و٣٤٢؛ أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، صححه وشرح غريب الفاظه أحد أفاضل العصر، ج ٤ (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ج ٢، ص ٦٦. قال عمرو بن معديكرب لطليحة الأسدي عن القراء: أما ترى هذه الزعانف تزداد ولا تزداد (في العطاء)، وقال:

إذا قتلنا ولا يُبكى لنا أحد قالت قريش ألا تلك المقادير
نعطي السوية من طعن له نفذ ولا سوية إذ تعطى الدنانير

العطاء على التفضيل من قبل عمر، وهي فكرة تتمشى ووجهته في تمييز المسلمين الأولين والاعتماد عليهم في القيادة.

ووضع عمر أسساً للتفاضل في العطاء، وهي القدم في الإسلام والسبق في الخدمة، والغناء للإسلام ثم الحاجة. فجعل البدرين طبقة ٥٠٠٠ درهم، ثم من بعدهم إلى الحديبية طبقة ٤٠٠٠ درهم، ثم من بعدهم إلى القادسية واليرموك - أهل الأيام - طبقة ٣٠٠٠ درهم، وجعل عطاء أهل القادسية ٢٠٠٠ - ٢٥٠٠ درهم، واليرموك ٢٠٠ دينار. فكانت المراتب الثلاث الأولى خاصة بالمسلمين الأولين، وعطاء أصحابها لا يتكرر ولا أثر له للمستقبل. ويأتي عطاء أهل القادسية واليرموك في قمة العطاء للمستقبل، وهو عطاء الشرف، وهذا لا يقتصر على فئة أو مرحلة^(٢٨)، وتدرج الأعطيات بعده بحسب فترة الهجرة إلى الأمصار بين ١٠٠٠ و ٢٠٠٠ درهم.

ولم يكن للقرابة من الرسول (ﷺ) دور في العطاء - باستثناء أفراد معدودين من آل الرسول (ﷺ) كما تذكر الروايات - ولكن نُظِمَ التسجيل في الديوان ابتداءً بآل الرسول (ﷺ)، ثم الأقرب فالأقرب.

وكان لكل قبيلة سجل بأفرادها يشمل موالها - ديوان - والعطاء واحد في المرتبة نفسها.

أنشئ الديوان في المدينة، ولعل تنظيم دواوين الجند في الأمصار، وعلى الأسس نفسها، جاء تالياً لديوان المدينة. ويقرن إنشاؤه في البصرة بولاية زياد بن أبيه، وفي الفسطاط بولاية عبد الله بن سعد بن أبي سرح.

وفرض عطاء لنساء المقاتلة، وهو في حدود ١٠ بالمئة من عطاء الزوج، ولا يقل عن ١٠٠ درهم سنوياً. كما خصص للأولاد ١٠٠ درهم في العام عند الفطام، ثم جُعل عند الولادة.

وفرضت الأرزاق العينية للمقاتلة ولعوائلهم، وشملت حتى العبيد. وكانت

(٢٨) ويسمى هذا العطاء أيضاً شرف العطاء، وصارت له أسس بعدئذ مثل الشجاعة والبلاء، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٨٥؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٥٦ و ٦٤٠، أو السن والفضل والمنزلة، انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١١٤ (خط)، وأبو عمر محمد بن يوسف الكندي، ولاية مصر (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٩)، ص ٥١، أو الخدمات المتميزة.

الأرزاق في الشام مدي قمح لكل فرد وقسطي زيت وقسطي خل، وفي العراق جريين لكل فرد^(٢٩).

وأعطي المقاتلة المعاون، بالإضافة إلى العطاء والرزق، وكانت تُعطى في الربيع^(٣٠) ابتداءً، ويراد بها سد بعض حاجات المقاتلة أو تشجيعهم على القيام بحملات خاصة.

- ١٠ -

رافق حركة الفتح وتلاها انتشار القبائل العربية وإسكانها مجتمعة في مراكز الأمصار، وأدى ذلك - مع دورها في الفتوح - إلى تحولات في حياتها، اجتماعية واقتصادية، وإلى ظهورها في الحياة العامة. كما كان منتظراً، بعد توقف موجة الفتوح أن يحصل تصادم أو احتكاك بين المفاهيم القبلية الموروثة والمفاهيم الإسلامية الجديدة في الحياة العامة، وخاصة في استيعاب فكرة الأمة، وفي النظرة إلى مفهوم الدولة. وكانت هذه الأوضاع عاملاً مهماً في الفتنة في الثلث الأخير لفترة الراشدين، وفي انتقال السلطة إلى الأمويين، وفي تحول المركز من المدينة إلى دمشق.

وينتظر أن يؤدي جمع القبائل والعشائر - بدوية ومستقرة في مراكز محدودة، بالقياس إلى انفراد كل قبيلة في باديتها، وفي مواطنها قبل الانتقال إلى الأمصار - إلى مشكلات اجتماعية، وأن تحتاج التجربة إلى فترة لتقوم المجتمعات الجديدة.

ويلاحظ أن القبائل لم تعد وحدات منفصلة قائمة بذاتها تتزاحم على الماء والمرعى، بل وحدات اجتماعية - وإلى حد ما عسكرية - في نطاق مجتمع أوسع في كل مصر، وفي إطار دولة كبرى. ومع أن كل قبيلة استمرت تحرص على شخصيتها الاجتماعية، إلا أن السكن في مركز واحد، والمشاركة في الحملات وفي الغنائم، والإفادة المشتركة من وارد المناطق التي تفتحها قبائل مصر، وأثر المصاهرة والحوار والاستقرار، أدت إلى ظهور روابط جديدة، مادية وأدبية، هي

(٢٩) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٩٦٥، ٦٣٣ - ٦٣٤، أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من إرديها وأهلها، تحقيق صلاح الدين المنجد، ١٠ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ - ١٩٧٥] ج ١، ص ١٧٥.

(٣٠) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٢٤ وفي ٢٤٨٦ من رسالة عمر إلى عتبة بن غزوان و«أمر لهم - المقاتلة - بمعاونتهم في الربيع من كل سنة، وبإعطائهم في الحرم من كل سنة، وبفيثهم عند طلوع الشعري من كل سنة وذلك عند إدراك الغلات».

رابطة المصر التي تتجاوز الرابطة بين عشائر القبيلة الواحدة الموجودة في مصرين أو أكثر. وقد بانت بوادر الولاء للمصر بين القبائل واضحة في أواخر عصر الراشدين. وهذا بدوره يفسر غياب الموقف الموحد لعشائر القبيلة الواحدة التي استقرت في أمصار مختلفة.

ومن ناحية ثانية، فإننا لا نرى عصبية يمانية في وجه عصبية نزارية مضرية، فليس لمثل هذه العصبيات أساس في هذه الفترة أو قبلها، وإن حصل تكتل على هذا الأساس في ما بعد فإن جذوره تعود إلى ظروف أخرى، وفي مقدمتها أن القبائل اليمانية كانت في الغالب مستقرة أو متحضرة، في حين إن القبائل الشمالية كانت على الأغلب بدوية^(٣١)، وهذا يفضي إلى اختلاف في النظرة إلى الأمور العامة؛ وثانيها هو التنافس على السلطة وأثره في التكتل نتيجة ذلك.

إن الالتفات إلى القبائل وأوضاعها يصدر عن دورها الكبير في الحياة العامة، بحيث يتعذر الفهم الشامل لعصر الراشدين إن أغفل هذا الدور.

ففي الشام كانت القبائل الموجودة في البلاد من قبل يمانية^(٣٢)، وجلّ القبائل المشاركة في الفتح يمانية: حمير، مذحج، طي، الأزد، همدان. وقد شاركت قبائل قيسية في الفتح: مثل قيس، وكعب، وأسلم، وغفار من كنانة. ولكنها وُجّهت في الغالب إلى فتوح الجزيرة الفراتية حيث توجد قبائل شمالية من قبل: تغلب وربيعة^(٣٣). ويبدو أن معاوية في فترة إمارته التفت إلى الهجرة، وحاول أن يوجّه المجموعات القادمة إلى عشائرها في الشام والجزيرة، وهكذا أنزل تيمماً وجماعات من قيس وأسد في ديار مضر، كما توسعت ربيعة بالهجرة في ديارها^(٣٤). وهكذا تركزت القيسية في الجزيرة الفراتية^(٣٥).

ثم إن قبائل يمانية موجودة في الشام، وأسلمت في أواخر الفتح أو بعده

(٣١) يلاحظ أن ربيعة كانت خليطاً من قبائل مستقرة وأخرى بدوية، فكان موقفها يعتمد على موقعها في الصراع على السلطة.

(٣٢) انظر: الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام»، ص ٢٦.

(٣٣) البلاذري، أنساب الأشراف، ص ١٨٢ و ٢٤٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٣٥) يلاحظ ذلك في توزيع القبائل في أجناد الشام، إذ توجد القيسية في جند حمص وقنسرين والجزيرة، وقليل في جند الأردن، انظر: ابن مزاحم، وقعة صفين، ص ١٠٦ - ١٠٧، وابن خياط المصفرى، تاريخ خليفة بن خياط، ص ١٧٨.

مباشرة، وُجِهت إلى فتح مصر، مثل جذام ولخم - وأعدادها كبيرة -^(٣٦)، وكذلك تنوخ - بأعداد متواضعة -^(٣٧). هذه الظروف أوجدت مجالات رحبة للقبائل الشامية من حيث الأعطيات والأرزاق، كما أنها ساعدت على قدر ملحوظ من الانسجام والاستقرار. هذا إلى أن القبائل الشامية عرفت الاستقرار قبل الإسلام، وصار لديها مفهوم للدولة، نتيجة الكيانات التي تكوّنت لديها آنئذ.

يضاف إلى ما ذكر أن القبائل الشامية كانت موزّعة بين أربعة أجناد، ثم صارت خمسة، بل إن القبيلة الواحدة كانت موزعة بين جندين - مثل حمير وغسان والأزد وكندة - وأربعة أجناد - مثل قضاة - مما منع التركيز القوي، ثم إن القبائل الشامية كانت أكثر ارتباطاً بالأرض من غيرها، وقد أقطعت - أو أشرفها - من الأرض الحالية والصوافي في إمارة معاوية ما لم تحظ بمثله القبائل في الأمصار الأخرى.

أما في العراق، فقد توزّعت القبائل المشاركة في الفتوح بين مركزين - الكوفة، وهي المركز الأول، والبصرة - ولكن الوضع مختلف فيهما، فقد شاركت أكبر مجموعة من أهل الرّدة في فتح العراق، وأقام جلها في الكوفة. وكانت القبائل في الكوفة متباينة بين مستقرين، وبدو، وشبه مستقرين، مما عقّد الوضع. واستقرت في الكوفة مجموعة واسعة من القبائل الشمالية والجنوبية، بلغت حوالي ثمان عشرة قبيلة، أي أن الخليط كان واسعاً. ولذا نُظِّمَت التبعثة فيها على الأعشار، ثم عُدلت على الأسباع أيام سعد، فكانت أربعة أسباع شمالية، واثنين جنوبية، إضافة إلى سبع أهل العالية - شمالاً - وكان التنظيم يستند إلى النسب وإلى الجوار في المواطن الأصلية، وازداد الوضع صعوبة بكثرة الروادف نتيجة الهجرة الواسعة، كما سنرى.

وفي البصرة كانت المجموعات القبلية أوضح، فقد كان مقاتلة البصرة أساساً من بكر بن وائل وقيم، وهما قبيلتان في البوادي القريبة. ثم جاءت الأزد (بعد ٢٠هـ/٦٤١م) لتبرز في الجمل. وأما عبد القيس فنزلتها في أواخر خلافة عمر^(٣٨).

(٣٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٥٨ و ١١٩.

(٣٧) الكندي، ولاية مصر، ص ٧٠ - ٧١.

(٣٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٨٦؛ الطبري (عن سيف)، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٥٤٩ - ٢٥٥٠، الأزد جاءت على نطاق أوسع زمن معاوية، انظر: معمر بن المنذر أبو عبيدة، كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق، تحرير أنطوني أشلي بفان، ج ٣ (لیدن: مطبعة بريل، ١٩١٢)، ج ٢، ص ٧٢٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩٩ - ٥٠٠.

ولم تتعرض البصرة للحشد السريع الذي تطلبت به جبهة الكوفة، بل سارت الهجرة إليها بصورة طبيعية بعد الفتح من قبائل شرق الجزيرة.

وهكذا كانت في البصرة أربع مجموعات قبلية: بكر، تميم، الأزد، عبد القيس، إضافة إلى أهل العالية، وهم: مجموعات صغيرة من القبائل حول المدينة ومن أهل المدينة. ففي أثناء الفتنة كانت تعبئة أهل البصرة على الأخماس، واستمرت كذلك دون تعديل زمن الراشدين وفي العصر الأموي. وتتمثل كثرة الروادف في البصرة أيضاً لأن البصرة والكوفة كانتا بوابتين للقبائل في البوادي المجاورة ولقبائل الجزيرة. ولكن البصرة كانت تحتوي على أربع مجموعات قبلية كبيرة، وهذا ساعد على نوع من التوازن^(٣٩)، كما أن البصرة تقع على نهاية طريق التجارة البحرية المهم من الهند، مما صار له أثر إيجابي في الحياة فيها.

وفي مصر كان عامة من شارك في الفتح يمانية، جاء حوالى ثلثهم من الشام، وأرسل الباقي من قبل المدينة^(٤٠). ولكن عدد القبائل كان كبيراً - حوالى ١٤ قبيلة - وهي من اليمن وحضرموت، وبعضها مستقر، والبعض الآخر بدوي أو شبه مستقر.

ولم يكن المشاركون في فتح مصر من مستوى واحد، فبينهم عدد متواضع من الصحابة^(٤١) وأهل الأيام - مثل تميم -، ومنهم من شارك في فتوح الشام، وبعضهم شارك في الردة - كنده، مذحج - وبعضهم أسلم في أواخر الردة - مهرة - والبعض أسلم في أواخر فتوح الشام أو بعدها، مثل جذام ولخم وتنوخ. وتبدو التجزئة واسعة للقبائل من مخطط الفسطاط. وقد تأكد هذا الوضع القلق بالمهاجرين التاليين، الروادف، وإن كانوا يمانية حتى نهاية القرن الأول للهجرة.

وفي مصر اتخذت الفسطاط دار هجرة ومركزاً للمقاتلة، كما إن الخطر البيزنطي البحري جعل العرب يقيمون قاعدة في الإسكندرية^(٤٢)، واتخذوا محطة

(٣٩) ترد الإشارات بعد عصر الراشدين خاصة، إلى تميم وربيعة والأزد، وأدت كثرة تميم وأحلافها إلى تجديد الحلف بين ربيعة والأزد، مما أحدث التوازن.

(٤٠) يمكن الإشارة إلى أهل الراية، وهم جماعات صغيرة من القبائل في الحجاز: قريش، الأنصار، أسلم، غفار، جهينة، انظر: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق شارلز كتلر توري، سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣ (لندن: مطبعة بريل، [١٩٢٢])، ص ٩٨ - ١١٦.

(٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٢ وما بعدها.

(٤٢) يأتيها المقاتلة كل سنة بالتناوب من الفسطاط، انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠ و ١٩٢.

أخرى في خربتا - قرية على الحدود الغربية للدلتا - للحماية من أي هجوم بيزنطي من الصحراء الغربية. ومع أن الإسكندرية صارت قاعدة لحامية ثابتة إلا أن عدد المقاتلة فيها كان محدوداً - حوالى ١٢٠٠٠ رجل - في حين كان جلّ المقاتلة في الفسطاط، ومثل هذا التركيز يزيد في تعقيد الوضع. ولم توزع الأراضي على القبائل في مصر - كما حصل في الشام - كما أن الإقطاعات الفردية كانت ضئيلة^(٤٣)، بل وثّبه المقاتلة إلى عدم الالتفات إلى الزراعة.

- ١١ -

ويمكننا الآن متابعة التطورات التالية في أوضاع قبائل الأمصار بعد الفتح لنرى الظروف التي أدت إلى الفتنة.

اقتصر وارد المقاتلة، بعد اعتبار الأرض فيثاً، على العطاء والأرزاق مع ما قد يضاف إليها من معاون في المناسبات - موسم الربيع، شهر رمضان، التهيئة لبعض الحملات - وكان الوضع مقبولاً لدى القبائل في أثناء الفتوح لوفرة الغنائم، مما عوّدهم على نمط من العيش، ولكن توقف الفتوح أوجد مشكلة لعامة القبائل، لأنهم كانوا ينفقون ما يحصلون عليه، ووجدوا أنفسهم الآن مقتصرين على العطاء والرزق، فلم يكن سهلاً عليهم الركون إلى هذا الوضع. ولم يفد مما جلبته الفتوح من غنائم، وما وفرته من مجالات اقتصادية إلا عرب المدن، وفي طليعتهم قریش، إذ أفادوا من هذه المجالات لتنمية مواردهم بالتجارة أو بشراء الأراضي. وهذا بدوره وسّع الفجوة بين قریش وعامة القبائل من حيث الإمكانيات المادية، وأدى إلى كثير من التذمر والنقد، وبان ذلك واضحاً أيام عثمان.

وكان العطاء على التفضيل مجالاً آخر للشكوى. كانت جماعات الروادف - المهاجرين التاليين - تلتحق بقبائلها، وكان عطاؤها متواضعاً نسبياً بالقياس إلى المقاتلة الأولين، وقد يؤثر ذلك في ما يصيب الأفراد في قبائلهم، وخاصة إذا توقف مجال الفتح كلياً.

ففي الكوفة كان أساس تكوين العرافات - جمع عرافة وعليها عريف - مجموع العطاء ١٠٠,٠٠٠ درهم^(٤٤). ويبدو أن ما يصيب الوحدة التعبوية - السبع في الكوفة - كان متساوياً، فإذا توسع السبع بالمهاجرين الذين ينضمون إلى قبائلهم،

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٦ (إقطاع روادف)، ص ١٣٧ (إقطاع ابن سندر) وص ١٧٣.

(٤٤) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٤٩٦.

فإن ذلك يؤثر في ما يصيب الفرد - من المهاجرين الجدد خاصة - ويؤدي إلى هبوط نصيبه، ويبدو أن هذا يصدق على مراكز أخرى كالفسطاط. ولذا، فإن توسع الروادف قد يؤدي إلى مشكلة في العطاء أحياناً.

كان عدد مقاتلة الكوفة عند تخطيطها ٢٠,٠٠٠ رجل^(٤٥)، ولكنه ارتفع إلى ٤٠,٠٠٠ رجل في سنة ٢٤هـ/٦٤٥م^(٤٦)، وقد اقتصر شرف العطاء على أهل القادسية، وألحق بهم من أبلى من الروادف في نهاوند، ولعل مجموعهم لم يتجاوز الربع، وهذا يشعر بضخامة أعداد الروادف. ويلاحظ أن التوسع في الروادف كان كبيراً بصورة خاصة في مدحج وهمدان^(٤٧)، تليها ربيعة^(٤٨) في أيام عثمان. وإذا لاحظنا أن عناصر الشغب على عثمان في الكوفة كانت بالدرجة الأولى من مدحج - وشيخها الأشتر النخعي - وهمدان، قدرنا أن مشكلة العطاء كانت من أسباب ذلك. ويتأكد هذا إذا لاحظنا أن علي بن أبي طالب أعاد تنظيم الأسباع في الكوفة ضمن إجراءاته لمعالجة الوضع، فقد صارت الأسباع أربعة يمانية وثلاثة شمالية^(٤٩). كما إنه عاد إلى التسوية في العطاء بدل التفضيل، مما يشعر بسعة الشكوى من التفضيل.

وفي البصرة نظمت العرافات بحسب العدد على كل ١٠٠٠ رجل عريف واحد.

ويبدو أن عدد أهل شرف العطاء لم يكن كبيراً، فقد أعطي من شارك في فتح الأبلّة ذلك^(٥٠)، وكذا من شارك في القادسية^(٥١)، وألحق بهم من شارك في

(٤٥) البلاذري، أنساب الأشراف، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٨٧ وما بعدها ٢٨٠٥. ولعل أهل القادسية في الكوفة لم يتجاوزوا العشرة آلاف.

(٤٧) انظر: ابن مزاحم، وقعة صفين، ص ٢٥١، ٢٩٠، ٣٠١ - ٣٠٢؛ مؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تأريخ الخلفاء، قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج، عنيا بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبيطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ٨٥، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٩٤ - ٣٢٩٥.

(٤٨) انظر ابن مزاحم، المصدر نفسه، ص ٢٩٠، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣١٢.

(٤٩) قُسم سبع مدحج وحمير وهمدان إلى سُبُعَيْن: ١ - همدان وحمير، ٢ - مدحج وأشعر، وقُسم سُبُع قضاعة وبجيلة وخثعم وكندة وحضر موت والأزد إلى سُبُعَيْن: ١ - الأزد وبجيلة وخثعم، ٢ - كندة وحضر موت وقضاعة ومهرة.

(٥٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٨٧، وأبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، ٩ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧ - ١٩٥٨)، ج ٧، ق ١، ص ٩٢.

(٥١) الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه، يجذ الرقم ٥٠٠٠ وفيه مبالغة واضحة.

فتح الأهواز^(٥٢)، وكان هؤلاء بالدرجة الأولى من بكر وتميم. وكان عدد مقاتلة البصرة يزيد على عشرة آلاف آنئذ، ثم ناهز العشرين ألفاً حوالى سنة ٢٣هـ/ ٦٤٤م، ولم يكن الوارد من الخراج يكفيهم^(٥٣) آنئذ، ولكن عدد مقاتلة البصرة بلغ الأربعين ألفاً في نهاية عصر الراشدين^(٥٤). وفي حين توقفت فتوح الكوفة أيام عثمان، فإن قبائل البصرة - وفيها من الأزدي وعبد القيس - توسعت في الفتوح في ولاية ابن عامر عبر فارس حتى خراسان، كما وفر الوارد الكبير لمقاتلة البصرة. ويلاحظ أن جماعات من عبد القيس وحدها شاركت في الخروج على عثمان - ولعلها تأخرت في المجيء - بينما كانت بقية القبائل البصرية موالية.

وفي مصر كان عدد مقاتلة الفتح حوالى ١٢,٠٠٠ رجل، ونتيجة للهجرة ارتفع العدد بنهاية فترة الراشدين إلى ٤٠,٠٠٠ رجل لم يتجاوز أهل عطاء الشرف بينهم ٤٠٠٠ رجل^(٥٥). ولم تحصل فتوح جديدة، ولكن الغزوات جاءت بغنائم، خاصة غزوة أفريقية (سنة ٢٧هـ/ ٦٤٧م) التي شارك فيها «ممن حول المدينة من العرب خلق كثير»^(٥٦)، ووقع فيها اختلاف حول توزيع الغنائم بين القبائل في مصر والأمير الذي أراد تشجيع القادمين من المدينة^(٥٧)، مما يشعر بحالة من القلق الداخلي بالنسبة إلى الوارد.

ويلاحظ أن تدقيق عبد الله بن سعد بن أبي سرح في الجباية جاء بوارد أكبر دون أن يزيد في العطاء، ولعل هذا وراء النقد له بالتشدد^(٥٨).

ويلاحظ أن بعض القبائل توسعت بصورة خاصة بالروادف، مثل بني وغافق وحضرموت وخولان ومراد (مذحج) والمعاقر (الأشعريين) ولخم^(٥٩)، كما يلاحظ

(٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٤٠.

(٥٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٤٠، وابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ٢، ص ٧٣.

(٥٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٧٨٩ (خط)؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، حققه وشرحه حسن السندوبي، ج ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢)، ج ٢، ص ١٣٠؛ ابن أعثم الكوفي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٠٣ حيث يذكر أن ٣٠٠٠٠ رجل انضموا إلى طلحة والزبير في الجمل.

(٥٥) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١٠٢ و ١٤٥.

(٥٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٢٦، والكندي، ولاية مصر، ص ٣٢.

(٥٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١٤ - ٢٩١٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٨١٩، ٢٨٤٧ و ٢٩٩٣.

(٥٩) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١٠٦، ١١٩، ١٢١، ١٢٣، ١٢٥ - ١٢٦ و ١٢٨،

وبعض عشائر حضرموت لهم صلة قرابة بتجيب ونزلوا بينهم ابتداءً (ص ١٢٣).

أن بين رؤساء الخارجين على عثمان من مصر، وهم في أربعة أرباع من: بلي ومراد وتحيب وكنانة (أهل الراية)^(٦٠). وكانت أعداد المصريين حوالى ضعف أعداد الكوفيين الخارجين إلى المدينة. وهذا يشعر بالصلة بمشكلة الروادف.

ويتصل موضوع العطاء بنظرة القبائل إلى الأرض. فقد رضيت القبائل مبدئياً بإبقاء الأرض الخراجية فيئاً للمسلمين. كما رحب أهل القادسية واليرموك بإبقاء أرض الصوافي فيئاً لهم. ولكن نظرة القبائل لم تتواءم ونظرة الخلافة إلى وارد الأرض. فالقبائل ترى أن وارد البلاد التي فتحتها يجب أن يذهب كله إلى المقاتلة، وأن ليس للخليفة أو الأمير أن يتصرف بشيء منه، في حين إن الخليفة عثمان - ومثليه - كان يرى أن له حق التصرف بما يبقى من الوارد بعد دفع النفقات اللازمة من عطاء ورزق وخدمات، أي أن له حق التصرف في «الفضل»، وهي نظرة تنطلق من مفهوم الدولة^(٦١). والاختلاف واضح بين النظرتين. وتكتسب هذه القضية أهمية خاصة حين يكون هناك شعور بعدم كفاية العطاء وحده عند فئات من المقاتلة.

وهذا الاختلاف في النظرة إلى الوارد يبيّن سبب تسمية بعض الأمراء - مثل معاوية أمير الشام - للمال: «مال الله»، في حين إن القبائل تسميه «مال المسلمين»^(٦٢). وهذه النظرة إلى المال جعلت ابن مسعود يتخلل عن مسؤوليته عن بيت مال الكوفة^(٦٣)، وابن الأرقم عن بيت المال في المدينة^(٦٤)، وكل منهما بصّر على أنه خازن للمسلمين لا للخليفة. وقد كان النقد واسعاً لعثمان وأمرائه بشأن التصرف في الفضل والمطالبة بإعطائه للمقاتلة، ويبدو ذلك قوياً في الكوفة والفسطاط خاصة^(٦٥). وكان موضوع التصرف بالفضل سبب نقد لعثمان في

(٦٠) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٥٩ و٦٢، والكندي، ولاية مصر، ص ١٧.

(٦١) انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، في ١ (القاهرة: مطبعة النيل، ١٩١٢)، ج ١، ص ٢٨، حيث يقول عثمان: «أتفقون من حقوقكم شيئاً؟ فمالى لا أفعل في الفضل ما أريد؟ فلم كنت إماماً إذن؟».

(٦٢) يذكر سيف أن ابن السوداء خاطب أبا ذر: «يا أبا ذر ألا تعجب إلى معاوية يقول: المال مال الله! ألا إن كل شيء لله، كأنه يريد أن يحتجبه دون المسلمين، ومحو اسم المسلمين»، انظر: الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٨٥٨ - ٢٨٥٩.

(٦٣) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٠ - ٣١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤، حيث يقول ابن عامر للخليفة: «إن الناس نقموا عليك في المال فأعطهم إياه»، وانظر: ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ٢، ص ١٧٨، وينسب سيف إلى ابن أبي سرح نفس الرأي، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٣٢ - ٢٩٣٣، وابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ١٠٢ بالنسبة لنظرة المصريين.

المدينة، إذ انتقد لإعطائه الأموال لبعض الصحابة ولجماعة من أقربائه^(٦٦).

وتبدو نظرة القبائل إلى الفيء (الوارد)، ووجود شعور بقلّة العطاء لفئات من المقاتلة، وضرورة توفيره، من مطالب القبائل العراقية والمصرية في المدينة، ومنها: «قالوا: المحروم يرزق، والمال يوفر ليُستَن فيه السّنة الحسنة، ولا يُعتدى في الخمس والصدقة...»^(٦٧)، وفي إجابة عثمان: «أن يعطى المحروم... ويوفر الفيء»^(٦٨).

وشكّلت الصوافي مشكلة قوية في الكوفة، إذ اعتبرها عمر بن الخطاب فيء الفاتحين الأولين - أهل القادسية ونهاوند واليرموك - وترك لهم الإشراف عليها واقتسام واردها، بعد دفع الخمس لبيت المال^(٦٩). وهكذا استقر الرأي على عدم تقسيمها أو بيع شيء منها. وقد انتقد عثمان لأنه منح إقطاعات لبعض الصحابة من أرض الصوافي في السواد. ولم يكن عثمان أول من أقطع، ولكنه توسع في ذلك^(٧٠)، ويبدو أنه اعتبر ذلك من حقه ما دامت الإقطاعات هذه من حصّة بيت المال (الخمّس).

ويبدو أن عثمان - بعد توقف الفتوح - اتخذ خطوة جديدة حين قرر أن يعطي كلاً من الفاتحين، الذين عادوا إلى الجزيرة بعد القادسية، حقه من أرض الصوافي وسمح لهم بمبادلة أراضيهم هذه بأراضٍ في الجزيرة أو بيعها من أناس لهم أراضٍ في المدينة (أو الجزيرة). ومع أن الفاتحين في الكوفة وافقوا ابتداءً (حوالي سنة ٣٠هـ/ ٦٥٠م) على هذا الإجراء، إلا أنهم أدركوا بعدئذ أن هذا قلّص واردهم، مما ولد ردّ فعل ضد المركز، وشعروا أن حقوقهم في الصوافي مهددة.

وما أبرز المشاكل أن بعض أشرف القبائل - مثل الأشعث بن قيس الكندي - والتمولين من أهل المدينة - مثل طلحة - أفادوا من هذه الفرصة لتكوين ملكيات

(٦٦) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٧-٢٩؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٣٧، وابن أعثم الكوفي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٦.

(٦٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٤٣.

(٦٨) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٤.

(٦٩) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٣، ٢٤١٤، ٢٤٦٨-٢٤٦٩ و٢٤٧١.

(٧٠) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٣-٢٧٤؛ ابن سلام، كتاب الأموال، ص ٦٨٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٦، يقول سيف بالنسبة إلى الإقطاع: «فإن يكن عثمان أخطأ فالذين قبلوا هذا الخطأ أخطأ، وهم الذين أخذنا عنهم ديننا. وأقطع عمر طلحة وجريز بن عبد الله والربيل بن عمرو... وإنما القطائع على وجه النفل من خمس ما أفاء الله»، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٦.

كبيرة في السواد، لفتت الأنظار وصارت موضع نقد وتذمر^(٧١). فكانت مشكلة الصوافي الشرارة التي أدت إلى الانفجار في مجلس سعيد بن العاص، أمير الكوفة، وبداية الفتنة عملياً^(٧٢).

إننا لا نحسّ بمشكلة الصوافي في البصرة لأنها محدودة بالقياس إلى صوافي الكوفة الغنية والواسعة، ولأن المقاتلة تسلموها فعلاً، فتقاسموا نصفها بينهم، وتركوا النصف الآخر لشؤونهم المشتركة^(٧٣).

وفي الشام والجزيرة لم تظهر المشكلة لأن القبائل أعطيت أراضي لأسباب معاشية أو استراتيجية. ففي الجزيرة أمر عثمان واليه معاوية أن يعطي القبائل أراضي في أماكن خارج المدن والقرى، ويسمح لهم باستثمارها، ففعل ذلك مع بني تميم وربيعه وجماعات من قيس وأسد^(٧٤)، ويذكر البلاذري أن أراضي العشر في ديار ربيعة هي من هذا الصنف ومن الصوافي التي أقطعت^(٧٥). ولأسباب استراتيجية مماثلة، أمر عثمان معاوية بتحصين السواحل وشحنها بالمقاتلة، وإقطاع من ينزل فيها من القطائع، ففعل ذلك في مجموعة من المدن الساحلية، مثل أنطاكية وأنطرسوس ومرقية وبلنيس وقيسلا^(٧٦). وتوسع معاوية في الإقطاع بعدئذ، وخاصة بالنسبة إلى رجال من قريش وإلى أشراف القبائل^(٧٧).

أما في مصر، فلا نسمع بمشكلة الصوافي. ويبدو أن أراضي الصوافي - وهي ليست قليلة، وخاصة في منطقة الإسكندرية - لم تعط للمقاتلة، ولعل ذلك قلل من وارد المقاتلة الأولين.

(٧١) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٥٤ - ٢٨٥٥ و ٢٨٥٥ - ٢٨٥٦.

(٧٢) انظر: الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٠٧ - ٢٩١٤؛ قارن به: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ١٤٠، عن أبي غنم؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١٥ وما بعدها عن الواقدي، وابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ٢، ص ١٧٢.

(٧٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٣٩ - ٢٥٤٠.

(٧٤) يذكر البلاذري أن عثمان أمر معاوية: «أن ينزل العرب بمواضع نائية من المدن والقرى، ويأذن لهم في اعتماد الأرضين التي لا حق فيها لأحد، فأنزل بني تميم الرابية، وأنزل المازحين والمدير أخلاطاً من قيس وأسد وغيرهم، وفعل ذلك في جميع نواحي ديار مصر، ورتب ربيعة في ديارها على ذلك»، انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٨٠ (دي خوية).

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٠١ - ٢٠٢، ١٧٥ و ١٨٢.

(٧٧) ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من أردنيا وأهلها، ج ٣، ص ١٨٤.

وإذا كانت المشكلات الاقتصادية تكشف عن جانب من القلق، فإن مشكلات السلطة والإدارة كان لها أثر ملحوظ. وهذه تتصل في الأساس بمفهوم الدولة، وبنطاق سلطة الخليفة، وبالتباين بين المفاهيم الإسلامية والنظرة القبلية.

سار أبو بكر، وأكد ذلك عمر، على سياسة الاعتماد على النخبة الإسلامية من الصحابة والتابعين في إدارة الدولة الإسلامية. أما أشراف القبائل، وخاصة التي اشتركت في الرزة، فلم يكن لهم شأن^(٧٨). وكان المهاجرون محور هذه النخبة. وكانت الخلافة تنطلق في سياستها من فكرة الأمة التي تشدها العقيدة وتعتبر الولاء لها أساس الانتماء، وفي هذا رفض للمفاهيم القبلية التي لم تألف فكرة الدولة، ولم ترتع إلى دور قريش المحوري في الدولة.

ومن هنا شكوى الكوفيين المتصلة من الولاة، ابتداءً بسعد بن أبي وقاص^(٧٩)، ثم خلفه عمار بن ياسر^(٨٠)، حتى قال عمر بن الخطاب: «من عذيري من أهل الكوفة، إن استعملت عليهم القوي فجّروه، وإن وليت عليهم الضعيف حقّروه»^(٨١). واستمرت الشكوى على ولاة عثمان بحجج مختلفة تدل على التوتر بين المركز الذي يريد تأكيد فكرة الدولة والقبائل التي ترى أن لها أن تتصرف في الأمصار دون اعتبار ذلك.

ولا ننسى أن القبائل صارت تشعر بقوتها في الأمصار وبدورها في الفتوح، وترى أن يكون لها الدور الأول في الأمصار. وحاول عثمان السير على سياسة أسلافه في الاعتماد على النخبة الإسلامية في الأمصار، وأكد ذلك في توجيهاته

(٧٨) يروي سيف أن الخليفة الثاني استعان بالمتردين، ولكنه لم يؤلّ رؤساءهم «فكان لا يؤمّر أحداً منهم إلا على النفر وما دون ذلك وكان لا يعدل أن يؤمّر الصحابة إذا وجد ما يجزي عنه في حربه، فإن لم يجد ففي التابعين بإحسان، ولا يطمع من انبعث في الردة في الرياسة. وكان رؤساء أهل الرزة في تلك الحروب حشوة إلى أن ضرب الإسلام بجراحه»، انظر: الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٤٥٧-٢٤٥٨.

(٧٩) انظر: ابن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ج ١، ص ١٤٦.

(٨٠) اتهموه بأنه «ضعيف لا علم له بالسياسة»، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٧٦، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٩.

(٨١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

إلى سعيد بن العاص في الكوفة^(٨٢). ولكن الهجرة الواسعة بعد الفتح جاءت بأعداد كبيرة من الروادف، حتى غمرت الفاتحين الأولين في الأمصار، وأكسبت بعض رؤساء القبائل نفوذاً وقوة، مما أدى إلى إسناد ولايات لبعض هؤلاء الرؤساء في الكوفة^(٨٣). ويمكن أن يشير هذا رؤساء آخرين ممن لهم دور أكبر في الفتوح (مثل الأشتر النخعي)، كما أنه لا يرضي النخبة.

وتما مكن القبائل من النقد، الاتجاه العام في الإدارة أيام عثمان، بالاعتماد بصورة متزايدة على الأمويين في إدارة الولايات، وبعضهم موضع تساؤل^(٨٤). وتمثل ذلك في جمع أجناد الشام لمعاوية - بإضافة جند حمص وقنسرين، وجند فلسطين إليه، بعد أن كان له جند دمشق وجند الأردن -^(٨٥)، وتولية الوليد بن عقبة بن أبي معيط (سنة ٢٥هـ/٦٤٥م) الكوفة محل سعد بن أبي وقاص، ثم سعيد بن العاص بعده (سنة ٣٠هـ/٦٥٠م)، وتولية عبد الله بن سعد بن أبي سرح خراج مصر - وكان على خراج الصعيد من أيام عمر - فاستعفى عمرو بن العاص، وعندئذ ولاء عثمان إمارة مصر، وولى عبد الله بن عامر البصرة (سنة ٢٩هـ/٦٤٩م) محل أبي موسى الأشعري بعد شكوى أهل البصرة منه.

ولعل عثمان لاحظ قوة الاتجاهات القبلية، وأراد أن يؤكد إشراف المركز على الأمصار بذلك. وعلى رغم كفاءة جلّ أمرائه إدارياً، فإن هذا الاتجاه انتقد في المدينة أيضاً، واعتُبر مخالفاً لسياسة أسلافه في الاعتماد على النخبة الإسلامية الأولى، وانحيازاً إلى بني أمية، وأدى إلى الاختلاف في قريش، وساعد على زيادة التوتر والقلق.

وتتصل سياسة الخليفة الإدارية بمفهوم سلطات الخليفة. فقد التزم عثمان عند اختياره خليفة بسياسة أبي بكر وعمر، ولكن الأوضاع تطورت، وكان لا بد من الاجتهاد. فقد انتقد عثمان من قبل بعض الصحابة القرّاء - مثل عبد الله بن مسعود - على جمع القرآن. وكان لذلك صدّى في الأمصار، وخاصة أن الخليفة الثاني أرسل

(٨٢) جاء في رسالته إلى سعيد بن العاص: «أما بعد ففضل أهل السابقة والقدمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد، وليكن من نزلها بسببهم تبعاً لهم». انظر: الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٥٢.

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٢٧ - ٢٨٢٨، مثل الأشعث بن قيس الكندي الذي وُلّي على آذربيجان.

(٨٤) انظر: التعليقات على تولية الوليد بن عقبة على الكوفة بعد سعد، وتولية ابن عامر البصرة بعد أبي موسى الأشعري في: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ص ٢٩ - ٣٠.

(٨٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١٦ - ٢٩١٧.

عددًا من الصحابة إلى الأمصار لتعليم الناس القرآن، فكان المصر يتبع قراءة معلمه الصحابي^(٨٦)، ومن هنا جاء الاعتراض على خطوته هذه في الأمصار^(٨٧).

ويلاحظ هنا أن عثمان تابع اتجاه سلفيه، فقد بدأ أبو بكر بجمع القرآن في «الصحف»، مما كان مكتوباً أيام الرسول (ﷺ)، ومن الصدور، لتكون هذه الصحف تحت تصرف الخليفة، وقام عدد من الصحابة بجمع القرآن - حفظاً أو كتابة - لأنفسهم. وانتقلت هذه الصحف من أبي بكر إلى الخليفة الثاني، ثم إلى ابنته حفصة. ويُتَظَر أن يكون النصّ القرآني معروفاً لدى فئة من النخبة، وهكذا أرسل الخليفة بعض الصحابة إلى مراكز الأمصار لإقراء المقاتلة. وكان لاختلاف اللهجات أثره في الأداء، وهذا مع ميل كل مصر إلى قارئه، أثار أهمية ضبط النصّ شكلاً وأداءً تجنباً للاختلاف، وهذا ما فعله الخليفة الثالث حين كَوّن لجنة برئاسة زيد بن ثابت، اتخذت الصحف التي انتقلت إلى حفصة أصلاً، واعتمدت لغة قريش أساساً، وجمعت المصحف، ثم أرسل الخليفة نسخة إلى كل مصر وطلب الالتزام بها.

كانت هذه خطوة جديدة اتخذها الخليفة رأس الأمة. فالإجراء في تأكيده لغة قريش، وفي إلزام الأمصار بالمصحف العثماني إجراء جديد، فكانت الاعتراضات فردية^(٨٨) وإقليمية على صلاحية الخليفة للقيام بذلك، علماً بأن أحداً لم يناقش النصّ. وقد ثَبَّت هذا العمل القاعدة الراسخة للأمة الواحدة، وأكد دور المركز تجاه القبائل في الأمصار.

وانتقد عثمان بالنسبة إلى مفهوم سلطات الخليفة في أمور أخرى، فلم تُقبل نظرتَه إلى صلاحيته بالتصرّف بالفضل^(٨٩) - الذي اعتبر مال المسلمين - ولا في

(٨٦) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٦، عن نظرة أهل الكوفة إلى عبد الله بن مسعود «فقد علّمت جاهلنا وثبّت علمنا وأقرأنا القرآن وفقهنا في الدين»، وانظر أيضاً: أبو حاتم السجستاني، القراءات، ص ١٤، عن دور ابن مسعود في الكوفة وأبي موسى الأشعري في البصرة، وص ٢٥، عن تمسك أهل الكوفة بقراءة ابن مسعود وأهل البصرة بقراءة أبي موسى الأشعري.

(٨٧) انظر: البلاذري (عن أبو مخنف)، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٢ - ٦٣؛ الطبري، المصدر نفسه، س ١، ص ٢٥٩٢، وابن أئثم الكوفي، الفتوح، ج ٢، ص ١٨١.

(٨٨) انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین فی الحديث: وفي ذيله تلخيص المستدرک لشمس الدين الذهبي، ج ٤ (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٤ - ١٣٤٢هـ/١٩١٥ - ١٩٢٣م)، ج ٢، ص ٢٢٨، عن رفض ابن مسعود أن يدفع بمصحف عثمان إلى أهل الكوفة.

(٨٩) الفضل: ما يبقى في بيت المال بعد دفع الأعطيات والأرزاق والتنفقات العامة الأخرى.

أسلوب التصرف. ولم يرض البعض عن توسيع عثمان للحمى، وربما عن طريقة الإفادة منه^(٩٠).

والحمى يكون لخليل المسلمين التي ترصد للجهاد، كحمى النقيع زمن الرسول (ﷺ)، أو لإبل الصدقة. وقد حمى أبو بكر حمى الربذة^(٩١)، وحمى عمر حمى من الشرف - حمى ضرية - لإبل الصدقة، كما حمى نقيع الخضعات لخليل المسلمين^(٩٢). وزاد عثمان في الأحماء لزيادة إبل الصدقة، وخاصة في حمى ضرية، حيث أدخل أراضي فيها حقوق لبطون من كلاب، ولغني، وأدخل من مياه فزارة وضبا، وقبائل أخرى^(٩٣). وقد بدأت الشكوى من الحمى منذ أيام عمر^(٩٤). وانتقد عثمان لزيادته في الحمى، فالبعض تذر من فكرة الحمى^(٩٥)، ويبدو أن الأكثرية انتقدت طريقة الإفادة من الحمى، إذ يبدو أن عثمان أفسح لبعض الشخصيات الإفادة منها في المرعى أو في المياه^(٩٦). وواضح أن الاعتراض على الأحماء يعبر عن الاختلاف بين نظرة المركز ومصالحه القبائل بالدرجة الأولى، وإن كان بعضه مبرراً بالنسبة إلى إفادة البعض من الحمى.

كل هذا يثير نقطة أخرى مهمة، وهي طبيعة مؤسسة الخلافة وصلاحياتها. فمن الواضح أن تطور الأوضاع زمن عثمان تطلب اتخاذ إجراءات وتدابير لمواجهتها، فأثارت الاعتراض من نظرة سلفية (المدينة) حيناً، ومن غياب مفهوم الدولة (لدى القبائل) أحياناً أخرى.

وتجدر الإشارة إلى أن القبائل، في اعتزازها بدورها في الفتح وبقوتها، لم تعد ترتاح إلى الدور الواسع لقريش ومجالاتها في الدولة. وتتمثل هذه النظرة في

(٩٠) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٠٩)، ص ١٨٥، عن نظرة الرسول (ﷺ) للحمى، انظر: ابن سلام، كتاب الأموال، ص ٤١٧.
(٩١) الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٩٢) هارون بن زكريا أبو علي الهجري، تحديد المواقع، ص ٢٤٠ و ٢٤٧؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، ٩ ج (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٧ - ١٩٦٨)، ج ٣، ص ٣٠٥ - ٣٠٦، وياقوت الحموي، معجم البلدان (طبعة بيروت)، ج ٥، ص ٣٠١.

(٩٣) بلغت الإبل ٤٠٠٠٠، انظر: الهجري، المصدر نفسه، ص ٢٤٨ و ٢٥٨ و ٢٦٢.

(٩٤) ابن سلام، الأموال، ص ٤١٩، قال رجل من بني ثعلبة لعمر: «يا أمير المؤمنين حمت بلادنا، قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها في الإسلام».

(٩٥) انظر: الطبري (عن سيف)، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٩٦٣.

(٩٦) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ١٣٦ بالنسبة إلى إبل عبد الرحمن بن عوف، والهجري، المصدر نفسه، ص ٢٤٨ بالنسبة للمياه.

المناقشات التي جرت بين معاوية والمسيّرين من الكوفة. قال معاوية: «قد بلغني أنكم نقمتم قريشاً، وأن قريشاً لو لم تكن لعدتم أذلة كما كنتم. فقال رجل من القوم: أما ما ذكرت من قريش فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية، فتخوفنا»^(٩٧)، بل إن البعض كان يرى أن السلطان لقريش، وأنهم لا يرون موجباً لزجهم في الخلاف الواقع بين قرشيين، عند خروج طلحة والزبير إلى البصرة^(٩٨).

وزاد في تدمير القبائل قدرة القرشيين المالية، وإفادتهم من مجالات التجارة وشراء الأراضي، حتى تكوّنت لدى البعض منهم ثروات كبيرة. واتسع هذا المجال أيام عثمان الذي سمح لهم بالخروج إلى الأمصار بعد أن حدّ عمر من ذلك^(٩٩)، وهكذا «لم تمض سنة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالاً في الأمصار»^(١٠٠). وزاد في التذمر أن جلّ الولاة كانوا من قريش، فجمع بعضهم الأموال الوفيرة، وكان عمر يحاسبهم ويقاسمهم أموالهم، في حين لم يجدوا مثل هذه المحاسبة من عثمان. وتحفل مصادرنا بمقادير ثروات بعض الصحابة^(١٠١). ولم يكن هذا من صنع عثمان، ولكنها الأحوال المتطورة^(١٠٢)،

(٩٧) الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٠٩ - ٢٩١٠.

(٩٨) قال رجل من عبد القيس يخاطب طلحة والزبير سنة ٣٦ هـ: «يا معشر المهاجرين أنتم أول من أجاب رسول الله (ﷺ)، فكان لكم بذلك فضل، ثم دخل الناس في الإسلام كما دخلتم، فلما توفي رسول الله (ﷺ) بايعتم رجلاً منكم، والله ما استأمرتمونا في شيء من ذلك فرضينا واتبعناكم... ثم مات رضي الله عنه، واستخلف عليكم رجلاً منكم فلم تشاورونا فرضينا وسلمنا، فلما توفي الأمير جعل الأمر في ستة نفر، فاخترتم عثمان وبايعتموه من غير مشورة منا به»، انظر: الطبري (عن الزهري)، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٢٨ - ٣١٢٩.

(٩٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٢٥ - ٣٠٢٦.

(١٠٠) لما منع عمر القرشيين إلا بإذن وأجل، شكوا منه موقفه فقال: «ألا وإن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عياده، ألا فأما وابن الخطاب حي فلا...»، انظر: الطبري (عن سيف)، المصدر نفسه.

(١٠١) انظر عن ثروة الزبير، أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، مشاكلة الناس لزمانهم وما يغلب عليهم في كل عصر، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين (القاهرة: عالم الكتب، [١٩ - ٩٠])، ص ١٣ - ١٤؛ وعن طلحة، ص ١٤؛ أبو الحسين أحمد بن الزبير، اللخائر والتحف، حققه عن نسخة فريدة محمد حميد الله؛ قدم له وراجع صلاح الدين المنجد، التراث العربي؛ ١ (الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٥٩)، ص ٢٠٢ - ٢٠٣؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ١٠٩ و ١٢٠؛ وعن عبد الرحمن بن عوف، ج ٣، ص ١٢٢ - ١٣٦؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. بارييه دو مينار وبإفيه دو كورتبي، ج ٩ (باريس: المطبعة العسكرية الأميراطورية، [١٨٦١ - ١٨٧٦])، ج ٤، ص ٢٥٥٥ - ٢٥٥٦.

(١٠٢) يعلق اليعقوبي قائلاً: «ولم يفعل أحد من الناس هذا على عهد عمر وإنما فعلوه بعده»، انظر: =

وهذا وسع الفجوة بين القبائل وقريش، وأثار فيها الحسد لقريش والتنكر لدورها.

هذه النظرة القبلية، والخلاف في صفوف قريش، جزأ القبائل على الخروج على عثمان، وكانت تجربتها الأولى لقوتها في منع جماعات من القبائل الكوفية بزعامة الأشتر النخعي لسعيد بن العاص أمير الكوفة من العودة إليها من المدينة (سنة ٣٤هـ/٦٥٤م)، وإصرارها على تولية أبي موسى الأشعري الكوفة، وتسليم عثمان بذلك.

وكان الخروج على عثمان سنة ٣٥هـ/٦٥٥م، وشاركت فيه جماعات من بعض القبائل الكوفية، خاصة النخع وهمدان، ومن عبد القيس في البصرة، ومن القبائل المصرية، وانتهكت فيه الحرمات، وأوجد أزمة كبرى للأمة.

- ١٣ -

وانتخب الإمام علي في ظروف حرجة في المدينة، وشارك في انتخابه الأنصار وأكثر المهاجرين^(١٠٣)، وبوجود الجماعات القبلية الخارجة في المدينة، وتوقفت جماعة صغيرة أثرت اعتزال الفتنة برأيها.

ويبدو من الروايات أن علياً كان المرشح الوحيد - الروايات العراقية - أو أنه المرشح الذي لا يُنافس - الروايات المدنية - كما تؤكد الروايات العراقية أنه جاء بإلحاح من المهاجرين والأنصار بعد تردد منه، وبعد إصراره على الشورى، بينما يُقهم من الروايات المدنية أنه تحرك، وأنه بويع بيعة شاملة في المسجد الجامع.

وسرعان ما انفجرت الفتنة (الحرب الأهلية) باسم تطبيق الحدود على من شارك في قتل عثمان، وتحت راية الدعوة إلى الشورى، وفي ذلك رفض لاختيار المدينة لأول مرة. وهكذا حكمت القوة في أمر الخلافة، في فترة ارتقاع الروح القبلية وتوفر القوة في الأمصار لا في المدينة. وفي هذا إفساح المجال للقبائل لتقوم بالدور الرئيس في الصراع.

= البعقوبي، المصدر نفسه، ص ١٤. ويعلق المسعودي على ذلك قائلاً: «وهذا باب يتسع ذكره ويكثر وصفه فيمن يمتلك من الأموال في أيامه، ولم يكن مثل ذلك في عصر عمر بن الخطاب، بل كان جادة واضحة وطريقة بيّنة». انظر: المسعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥٥

(١٠٣) تشير بعض الروايات العراقية إلى دور الأشتر النخعي في انتخاب الإمام علي، ولعلها صادرة عن جماعة الأشتر، انظر الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٦٩ و٣٠٧٤ - ٣٠٧٥، والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٣٤٥ (خط).

وبدت بوادر لسياسة علي، أساسها تأكيد المبادئ الإسلامية، وإجراءات يُفترض أنها ستهدىء الحال: منها التوسع في تولية الولايات بين المهاجرين والأنصار، وتأكيد شورى النخبة من جهة، والاتجاه إلى المساواة في العطاء والتخلي عن العطاء على التفضيل، وهو اتجاه لا يناسب المقاتلين الأولين، ولكن تلك الإجراءات طمست في جو الفتنة، وفي التباين بين الميول القبلية في الحياة العامة والمفاهيم الإسلامية.

لقد تمكّن المهاجرون من جعل الخلافة قرشية في إطار الاختيار في المدينة. ولكن المهاجرين، بل ورجال الشورى اختلفوا الآن، بعد انتهاك حرمة المدينة، ولجأوا إلى السيف. فانتقلت ساحة الصراع بين الخليفة وطلحة والزبير إلى العراق حيث الرجال والمال، واعتمد الإمام علي في جلّ قوته على القبائل الكوفية في الجمل، كما اعتمد على هذه القبائل عامة في الصراع مع معاوية. واعتمد طلحة والزبير على القبائل البصرية - باستثناء بعض تميم وعبد القيس - وهكذا كانت القبائل في الأمصار هي القوى التي استند إليها الإمام علي والخارجون عليه من رجالات قریش، وكان لنظرة هذه القبائل إلى مصالحها، وفي ضوء مفاهيمها، دور أساسي في هذا الصراع.

ولم يكن منتظراً أن تؤدي الدعوة البسيطة إلى كتاب الله في الجمل، وبشكل أوسع وأكثر ظهوراً في صفين، برفع المصاحف، إلى حل سلمي بعد تحكيم السيف. ولئن كانت المواجهة في الجمل بين الخليفة وبعض أصحاب الشورى - شورى عمر - والتركيز فيها على الشورى أولاً، فإنها لم تكن كذلك في صفين، إذ كانت الدعوة إلى الثأر لعثمان هي الأساس، والمواجهة عملياً بين القبائل العراقية والشامية. فلا غرابة أن تتسلل فكرة الشورى بشكل خافت، وأن لا تبدو إلا بعد التحكيم، إذ أشير إلى أن عثمان قتل مظلوماً، مما يوجب إقامة الحد على الجناة، والبراءة ممن له صلة بذلك. وكان منتظراً أن لا يتضح مفهوم التحكيم، وأن يستمر الخلاف. وانتهت الفتنة بتحول في الخلافة، وبانتقال المركز إلى دمشق.

الفصل الثالث

الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول^(*)

(*) نشر ضمن الكتاب التذكاري ل: إحسان عباس، دراسات عربية إسلامية (بيروت: [د. ن.]،

اعتمدت الدراسات في الدعوة العباسية على المصادر التاريخية والأدبية. وقد تأثرت أخبار هذا المصادر ورواياتها - وقد كتبت بعد انتصار العباسيين - بقصص الدعوة وبظروف العباسيين واتجاهاتهم في السلطة، وبدعايات وآراء مضادة. ويذكر أن سرّية الدعوة، ووجود خط غلوّ مع الاتجاه الإسلامي فيها، كان له أثره في قلّة المعلومات واضطرابها.

وما تزال تواجهنا مشاكل وآراء تحتاج إلى تمحيص، منها دور الغلوّ في الدعوة واعتبار الراوندية الحزب العباسي في خراسان، وانسحاب ذلك على تعاليم الدعوة، بما في ذلك فكرة المهدي، ومنها التركيز على خراسان، واعتبار الدعوة بكل أبعادها خراسانية، مما يجعل انتصارات قحطبة الكاسحة، بين خراسان وجرجان والريّ وأصفهان وحتى الكوفة، غريبة في سيرها وكأنها إعصار لا معارك حربية، ومنها هذا التباين في تفسير الثورة العباسية بين مَنْ صوّرها بأنها انتصار الموالي أو الفرس على العرب، وكونها عربية ليس للموالي فيها إلا دور ثانوي، والطرفان يمثلان في الواقع خطأ واحداً.

لذا، فإننا نرحّب بأية معلومات خارج الرواية التاريخية، كالتي تقدمها الآثار. إن الثورة العباسية نجحت في خراسان ابتداءً في ظل التناحر القبلي، فهل كان لها أنصار في أرجاء إيران الأخرى؟ إن النقود التي وصلت من فترة الدعوة تُشعر بذلك. فلدينا نقود للدعوة ضربت في جي (أصفهان) منذ سنة ١٢٨ سنة ١٢٩هـ، وذلك قبل ظهور أبي مسلم^(١)، كما ضربت نقود في الريّ واصطخر ورامهرمز والتميمرة خلال تلك الفترة وحتى سنة ١٣١^(٢)، وهذا يشير إلى دخول

(١) انظر: مجلة المسكوكات (بغداد)، السنة ١، العدد ٢ (١٩٦٩)، ص ٥، وعبد الرحمن فهمي محمد، فجر السكة العربية (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٥)، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٢) انظر: محمد باقر الحسيني، «شعار الخوارج على النقود الإسلامية»، مجلة المسكوكات (بغداد)، السنة ١، العدد ٢ (١٩٦٩)، ص ٣٢ - ٣٤ ومجلة المسكوكات، السنة ١، العدد ٦ (١٩٧٥)، ص ١٠٧.

جماعات في الدعوة، في المناطق ما بين ما وراء النهر وغربي إيران. وعند إعادة فحص الروايات يتبين أن هذه الجماعات ساهمت في انتصار القوات العباسية، وهذا يعني أن تأكيد الخراسانية جاء في فترة تالية لفترة الدعوة.

ورُبطت فكرة المهدي في فترة الدعوة بالغلاة من كَيْسَانِيَّة وراوندية وغيرهم. وهؤلاء لم يكونوا أكثر من شلل صغيرة متكتمة، في حين إن عامة أتباع الدعوة كانوا في الخط الإسلامي. وهذا يدعو إلى افتراض أن فكرة المهدي تتصل بالمفاهيم الإسلامية الدارجة في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة، وهذا ما سنبحثه.

ولكننا هنا نواجه المفارقة بين ما بثَّ في أخبار الدعوة وقصصها عن ظهور الرايات السود، في المشرق أو خراسان، لنقل السلطان إلى المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً، فيكون أبو العباس - أول العباسيين - ذلك المهدي، وبين ما نرى في الروايات التالية من أن المهدي هو محمد بن عبد الله، ثالث الخلفاء العباسيين لا أولهم. وهي مشكلة لا يمكن تجاوزها.

ومع أن ألقاباً مثل «المنصور» و«المهدي»، بل و«الهادي» و«الرشيد» قد تحمل دلالات على «عصر المهدي»، فإن من المتعذر إغفال أبي العباس، إذ لم يذكر له لقب لدى المؤرخين الأوائل، ثم أضيف إليه في ما بعد (عند المسعودي والأزدي مثلاً) لقب «السفاح»، وقيل إن ذلك لسفكه الدماء، مع أن هذا اللقب بالمعنى المذكور أطلق على عمِّه عبد الله بن علي لاندفاعه في التنكيل بالأمويين في الشام. وهذا أمر يثير التساؤل^(٣).

وترد غير رواية تشير إلى أن أبا العباس هو المهدي الذي بشرت به الدعوة. وقبل الخوض في الموضوع نورد نصّ كتابة على لوح مثبت في مئذنة جامع صنعاء تدل بوضوح على أن أبا العباس اتخذ لقب المهدي^(٤).

بسم الله الرحمن الرحيم. لا إله إلا الله وحده لا شريك له. محمد رسول الله. أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون. أمر المهدي بن عبد الله أمير المؤمنين أكرمه الله بإصلاح المساجد وعمارتها، على يد

(٣) انظر: عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، منشورات دار المعلمين العالية ١ (بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٤٥)، ص ٦٥ - ٦٦.

(٤) الكاتب مدين بهذا النص للدكتور محمود الغول الذي تنبّه إلى الكتابة وصورها وتفضّل بتزويده بنسخة من الصورة.

الأمير علي بن الربيع^(٥) أصلحه الله في سنة ست وثلاثين ومئة، عظم الله أجر المهدي وتقبل عمله.

وهذه الوثيقة المعاصرة تدعو إلى البحث عن الجذور، وتثير التساؤل عن أسباب إغفال هذا اللقب لأبي العباس ونقله إلى ابن أخيه في ما بعد.

إن فكرة المهدي كانت معروفة في المجتمع الإسلامي في فترة مبكرة. وتبدو الفكرة إسلامية ابتداءً، وإن لم يخلُ تطورها بعدئذ من مؤثرات خارجية. فقد وُصف علي في صفين: «المهدي»، كما وصف عثمان بـ «المهدي» في الفترة نفسها^(٦). وكان محمد بن الحنفية يدعى «المهدي». يذكر ابن سعد أن البعض في المدينة «كانوا يسلّمون على محمد بن علي: سلام عليك يا مهدي! فيجيب موضحاً: أجل أنا مهدي، أهدي إلى الرشيد والخير»^(٧). وهو أول تعريف لهذا النعت. وكان المختار يسميه «المهدي»^(٨) و«إمام الهدى»^(٩). وبقي لقب المهدي يحمل معنى الهداية إلى الرشيد والخير، ثم تطور ليتخذ دلالة سياسية على الإمام الذي يُقيم العدل ويضع الحق في نصابه، هذا باستثناء جماعة من الكيسانية الذين قالوا بغيبة ابن الحنفية وانتظروا عودته القرية أولاً والتي طالت بعدئذ^(١٠).

ويبدو أن فكرة المهدي انتشرت في أواخر القرن الأول وبعده بين فئات

(٥) كان علي بن الربيع بن عبد الله الحارثي أميراً على اليمن سنة ١٣٤ - ١٤٠ هـ. انظر: إدوارد ماكس فون زامباور، معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، أخرجه زكي محمد حسن وحسن أحمد محمود، ج ٢ في ١ (القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥١ - ١٩٥٢)، ص ١٧٦.
(٦) قال حجر بن عدي في صفين:

يأرب سلّم لنا علّياً

المؤمن المسترشد الرضياً واجعله هادي أمة مهدياً

وقال حبيب بن مسلمة الفهري رسول معاوية إلى علي قبل صفين: «أما بعد فإن عثمان بن عفان كان خليفة مهدياً»، انظر: أبو الفضل نصر بن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥ هـ/ ١٩٤٥ م)، ص ٢٠٠ و ٣٨١.

(٧) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إدوارد سخاو [وآخرون] (لندن: بريل، ١٩٠٤ - ١٩٤٠)، ج ٣، ص ٦٨ - ٦٩.

(٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٢ - ٧٤؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق ميخائيل دو غويه (لندن: بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٢، ص ٥٠٩، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق جويتاين (القدس: [د.ن.]، ١٩٣٦)، ج ٥، ص ٢١٨.

(٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٣٤، والبلاذري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٢٢.

(١٠) انظر: وداد القاضي، الكيسانية في التاريخ والأدب (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤)، ص ١٦٨ وما بعدها.

إسلامية وبأسماء مختلفة - المهدي والقائم والقحطاني والسفياني - فعبد الرحمن بن الأشعث ادعى في أثناء ثورته سنة ٨١هـ أنه القحطاني «الذي تنتظره اليمانية، وأنه يعيد الملك فيها»، وسمى نفسه «ناصر»، كما دعت الشاعرة ابنة سهم بن غالب الهجيمي بـ «المنصور»^(١١).

ويذكر اليعقوبي أن أبا الطفيل عامر بن واثلة شكى إلى عمر بن عبد العزيز قطع عطائه، فقال له: «بلغني أنك صقلت سيفك وشحذت سنانك، ونصلت سهمك، وعلقت قوسك. تنتظر الإمام القائم حتى يخرج، فإذا خرج وفاك عطاءك»^(١٢).

وفي سنة ١٣٣هـ خرج زياد بن عبد الله بن يزيد بن معاوية بحلب، وادعى أنه «السفياني» قائلاً: «أنا السفياني الذي يرذ دولة بني أمية»^(١٣). وأشار المأمون إلى انتظار قضاة للسفياني قائلاً: «وأما قضاة فسادتها تنتظر السفياني وخروجه فتكون من أشياعه»^(١٤). وترددت الروايات في السفياني وخروجه^(١٥).

ويلاحظ أن لقب «المهدي» أطلق على الخلفاء الأمويين من جانب بعض أعوانهم منذ أواخر القرن الأول للهجرة. فالفرزدق يسمي سليمان بن عبد الملك بالمهدي ويقول فيه:

فإن إمامك المهدي يهدي به الرحمن من خشى الضلالا^(١٦)

(١١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، تحقيق ميخائيل دو غويه (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٩٣)، ص ٣١٤، (وفيه: ناصر المؤمنين)؛ أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، البدء والتاريخ *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار، ج ٦ (باريس: أرست لورو، ١٨٩٩)، ج ٢، ص ١٨٤؛ البلاذري، المصدر نفسه، ج ١١؛ أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تحقيق فلوجل، نسخة مصورة عن الطبعة الأوروبية (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤)، ص ٩٣، و Ahmad Ibn Yahya Al-Baladhuri, *Anonyme Arabische Chronik*, edited by Wilhelm Ahlwardt (Greifswald: [n. pb.], 1883), band 11, p. 334.

(١٢) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي، تحرير مارتن ثيودور هوتسما، ج ٢ (لیدن: مطبعة بريل، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ٣٦٨-٣٦٩.

(١٣) انظر: البلخي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٧٣-٧٤، وأبو الحسن علي بن ظافر الأزدي، تاريخ الموصل، تحقيق علي حبيبة (القاهرة: [د.ن.], ١٩٦٧)، ص ١٤٢، وانظر أيضاً: البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق عبد العزيز الدوري (فيسبادن: [د.ن.], ١٩٧٨)، ق ٣، ص ١٧٠، أنه قال: «أنا السفياني الذي يروى أنه يرذ دولة بني أمية».

(١٤) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ١١٤٢، (سنة ١١٨هـ).

(١٥) البلخي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٧.

(١٦) أبو فراس همام بن غالب الفرزدق، ديوان الفرزدق، ج ٢ (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٩٩.

ويقول:

فأصبح صلبُ الدين بعد التوائه على الناس بالمهدي قوم مائلة^(١٧)
ويقول عنه «به كشف الله البلاء»، وإنه جعل «لأهل الأرض أمناً ورحمة»،
ويشيد به بأنه أزال الظلم وحقّق العدل، وأنه ملأ الأرض «نوراً ورحمة»^(١٨). وهو
يخاطبه:

أنت الذي نعتَ الكتابَ لنا في ناطقِ التوراة والزبور
كم كان من قيس (لعله قس) يخبّرنا بخلافة المهدي أو حبر^(١٩)
ويذكر المسعودي أن سليمان بن عبد الملك كان يلقب بالمهدي^(٢٠). وأطلق
على عمر بن عبد العزيز لقب المهدي^(٢١). ويصف كثير عزة يزيد بن عبد الملك
بأنه «إمام هدى قد سدّد الله رأيه»^(٢٢)، بينما يقول الفرزدق فيه إنه يمثل التقي
والعدل، وإن له «رأفة مهدي على الناس عاطف»^(٢٣). ويصف الفرزدق الوليد بن
عبد الملك وأسلافه بأنهم «هداة ومهدين»^(٢٤)، ويسمي هشام بن عبد الملك «إمام
الهدى»^(٢٥)، وينعت الوليد بن يزيد بن عبد الملك بـ «المهدي»^(٢٦).

- ٢ -

هذا المفهوم للمهدي، الذي هو إمام الهدى، يقيم الدين، ويكشف البلاء،
ويزيل الظلم، ويملأ الأرض عدلاً ورحمة، عند أهل السنة، نجده عند فئات من
الشيعة^(٢٧). فالشاعر كثير عزة ينعت ابن الحنفية في حياته بـ «المهدي» قائلاً:

(١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٠.

(١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣-٢٦٤ و ٣٠٩-٣١٠، وج ٢، ص ٧٢.

(١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٤.

(٢٠) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٣٥.

(٢١) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ١٢١ و ١٤٥، وسعيد صالح، الإمامة
والسياسة، (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية)، ص ٣٥٤، أن جبراً قال فيه: «أنت المبارك
والمهدي سيرته».

(٢٢) أبو صخر كثير بن عبد الرحمن الخزاعي، ديوان كثير عزة، حققه وجمعه إحسان عباس (بيروت:
دار الثقافة، ١٩٧١)، ص ٣٤٢.

(٢٣) الفرزدق، ديوان الفرزدق، ج ٢، ص ١٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠١.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢.

(٢٧) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٣، ص ٤٨.

هو المهدي خَبَّرَنَاهُ كَعَبٍّ أخو الأخبارِ في الحقبِ الخوالي
ويبدو أن بعض أتباع زيد بن علي كانوا يدعونه المهدي. يقول أحد شعراء
الأمويين سنة ١٢٢هـ:

صلبنا لكم زيدا على جذع نخلة ولم أرَ مهدياً على الجذع يصلب^(٢٨)
كما إن محمد، النفس الزكية، كان يدعى له بأنه المهدي، وقد اتخذ هذا اللقب
علناً بعد ثورته.

وأفاد العباسيون من فكرة المهدي في الدعوة، وكانت نهاية القرن الأول
للهجرة مناسبة لها أهميتها في النبوءات وفي التطلع إلى عهد جديد، وتشير إليها
دعاية العباسيين على لسان محمد بن علي (سنة الحمار)، كما تشير إليها كتب
الفتن^(٢٩). وهناك ما يشير إلى أن ذلك لم يقتصر على المسلمين، بل شمل بعض
الكتابيين^(٣٠). وتبدو نهاية الربع الأول من القرن الثاني للهجرة بداية النهاية
للأمويين في قصص الدعوة وفي كتب الملاحم^(٣١). وهذا نصر بن سيار يخاطب
القبائل في مرو سنة ١٢٦هـ قائلاً: «يا أهل خراسان، أسلطان المجهول تريدون
وتنتظرون! إن فيه هلاككم معشر العرب»^(٣٢).

وانتشرت الأخبار والنبوءات عن الرايات السود (شعار الثورة على الظلم)

(٢٨) أبو الحسن علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق برييه دي مينار
وبافيه دي كرتاي، ج ٩ (باريس: [د.ن.]، ١٨٤١ - ١٨٧٧)، ج ٥، ص ٤٧١.
(٢٩) انظر: أبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ٨ (بيروت: دار الندوة الجديدة،
[د.ت.])، (مخطوطة أحمد الثالث، رقم: ٩٥٦، ١/٢، ٩٥٦)، ج ١، ص ٢٢٠؛ أحمد بن أبي
يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٥٧؛ البلخي، البدء والتاريخ = *Le Livre de la creation et de*
l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi، ج ١، ص ٥٨ - ٥٩؛ مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار
الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده (عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة - بغداد)، تحقيق عبد
العزيز الدوري وعبد الجبار المطليبي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ١٩٣ و ٢٠٧، والبالاذري، المصدر
نفسه، ج ٣، ص ٨٢.

(٣٠) انظر: Bernard Lewis, «An Apocalyptic Vision of History in Classical and Ottoman Islam»,
Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS), vol. 13, no. 2 (1950), p. 308 ff.

(٣١) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩١ - ٣٩٢؛ مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار
الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٢٠٨، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تاريخ الخلفاء،
قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج، عنيا بالفهارس ميخائيل
بيوتروفسكي وبيطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)،
ص ٤٠٥.

(٣٢) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٨٧٥.

الآتية من المشرق، وعن نهاية بني أمية على أيدي أصحابها، وتردّد صداها في كتب الملاحم والفتن^(٣٣). وجاء أن أصحاب الرايات السود يمهّدون لقيام المهدي^(٣٤).

ويبدو أن هذه النبوءات شاعت حتى بين الأمويين. فلما خرج الحارث بن سُرّيج، وادّعى أنه صاحب الرايات السود خاطبه نصر بن سيار: «إن كنت كما تزعم، وأنكم تهدمون سورَ دمشق وتزيلون أمرَ بني أمية... إلخ»^(٣٥). ويذكر اليعقوبي أن بني أمية كانت تروي في ملاحمها أن سلطان المسوّد لا يجاوز الزاب^(٣٦). ويذكر الطبري أن أبا جعفر عيسى بن جزء (من قرية على نهر مرو) عاد من مكة سنة ١٢٨هـ، وحذّر نصر بن سيار من الخلافات القبليّة قائلاً: «أيها الأمير، حسبك من هذه الأمور والولايّة، فإنه قد أطلّ أمر عظيم؛ سيقوم رجل مجهول النسب يُظهر السوادة ويدعو إلى دولة تكون، فيغلب على الأمر وأنتم تنظرون وتضطربون...»^(٣٧).

ركّز العباسيون على السواد وجعلوه شعارهم، وبثّوا الأخبار والأحاديث عن ظهور الرايات السّود في خراسان وعن سابق علمهم بها^(٣٨) وأن هذه الرايات

(٣٣) البلخي، البدء والتاريخ = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqqisi*، ج ١، ص ١٧٤ - ١٧٥؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١١؛ مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٣٢، ٤٤، ١٨٥ و ١٩٩؛ ابن أئثم الكوفي، الفتوح، ج ٢، ص ٢٢٠؛ محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (بيروت: دار صادر، ١٩٦٦)، ص ٥٦؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٧٥، وعن الزهري قال: «تقبل الرايات السود من المشرق يقودهم رجال كالبيحت المجللة أصحاب شعور، أنسابهم القريبى وأسمائهم الكنى، يفتحون مدينة دمشق...»؛ الشيباني، مختصر الفتن (مخطوطة) (دمشق: المكتبة الظاهرية، [د.ت.])، ص ١٢٢، ١٩٦ و ٤٢٠، وانظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، النهاية في الفتن والملاحم، تحقيق طه محمد الزيني (القاهرة: دار النصر للطباعة، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٧٤ - ٧٥ و ٧٧؛ أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧)، ج ٤، ص ٢٩؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق وجمع محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: [د.ن.])، ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م، ج ٢، ص ١٣٦٦، وأبو الحسن علي بن ربن الطبري، كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد (تونس: المكتبة العتيقة، [د.ت.])، ص ٥٧.

(٣٤) في: المقدسي، عن ابن عباس: «إذا أقبلت الرايات السود من خراسان توطئون للمهدي سلطانه»، انظر: البلخي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٤ - ١٧٥، وانظر: الشيباني، مختصر الفتن، ص ٢٠ و ٢١.

(٣٥) انظر: الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ٥٧١ و ١٩١٩.

(٣٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤١٣ - ٤١٤.

(٣٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٣٨.

(٣٨) انظر: مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ١٨٤ - ١٨٥، وفيه أن محمد بن الحنفية تسلّم من إخوته صحيفة صفراء وفيها: «علم رايات خراسان السود»، ص ٢٤٥ - ٢٤٧.

لبنى العباس، وهي التي تمهد لنقل السلطان إلى المهدي، وأن نصرتها واجبة، وأكدوا أن دولتهم آتية^(٣٩). ويذكر البلاذري أن محمد بن علي وقد على هشام بن عبد الملك في حاجة فردّه قائلاً: «انتظر بها دولتكم التي تتوقعونها وتروون فيها الأحاديث وترشحون لها أحداثكم»^(٤٠).

ويبدو أن الأخبار بُثت عند خروج أبي مسلم بأنه يحمل «لواء المهدي»^(٤١). ويذكر ابن أعثم أن أبا مسلم قال للدعاة: «أنا وزير صاحب الرايات السود، وكأنكم بي وقد أظهرتها»^(٤٢). ومع ظهور أحاديث مضادة فإنها تشير أيضاً إلى دور المسودة في النصر^(٤٣). هذا وترد أحاديث تشير إلى أن المهدي من ولد العباس أو من أهل البيت^(٤٤).

وترد نبوءات وأخبار تشير إلى أبي العباس أو ابن الحارثية الذي ينتقل السلطان إليه^(٤٥). روى الهيثم بن عدي عن معد بن يزيد الهمداني قال: كنا نتحدث أن الجعدي قتل ابن الحارثية^(٤٦). ويذكر أن أمية كانوا يمنعون بني

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩٩، وفي: المقدسي، عن رسول الله: «إذا رأيتم الرايات السود من قبل خراسان فاستقبلوها مشياً على أقدامكم لأن فيها خليفة الله المهدي»، البلخي، البدء والتاريخ = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ١، ص ١٧٤ - ١٧٥، وانظر: ابن حنبل، المسند، ج ٤، ص ٩١، وابن كثير، النهاية في الفتن والملاحم، ج ١، ص ٧٨.

(٤٠) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٣، ص ٨١، وهناك إشارات إلى أن الأمويين كانوا يتوقعون انتقال السلطان لآل البيت؛ انظر: ابن ربن الطبري، كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد، ص ٤٧ - ٤٨، والبلخي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٨.

(٤١) انظر: أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي؛ كتاب الفتن، مخطوطة عارف أفندي بإستانبول، رقم ٦٠٢، ص ٥٢ب: وجاء فيه: «يخرج على لواء المهدي غلام حدث السن خفيف اللحية أصفر، لو قابل الجبال لهزها».

(٤٢) ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ٢، ص ٢٢٠أ.

(٤٣) في: الشيباني، مختصر الفتن، ص ٢١، عن الزهري: «يغلب على الدنيا لكع بن لكع، قال عبد الرزاق، قال معمر، وهو أبو مسلم»، وفي الورقة ٢٢٣أ، عن حليفة بن اليمان: «يخرج رجل من أهل المشرق ويدعو إلى آل محمد، وهو أبعد الناس عنهم، ينصب علامات سود أولها نصر وآخرها كفر، يتبعه خشارة العرب وسفلة الموالي والعبيد الأباقي ومزاق الآفاق، سيماهم السواد ودينهم الشرك وأكثرهم الجذع...».

(٤٤) ابن حماد المروزي، كتاب الفتن، ص ٥٣ب، وفي الورقة ١٥٣ب، عن ابن عباس: «المهدي منا أهل البيت، ومن عترتي أهل بيتي»، وكذا في الورقة ١٥٩أ. انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٣، ص ٤٧ - ٤٨.

(٤٥) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، شرح وتحقيق أحمد صقر (القاهرة: [د. ن.], ١٩٤٩)، ص ٢٣٥.

(٤٦) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ١٢٩، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تأريخ الخلفاء، ص ٣٧٦.

هاشم من تزوج الحارثية للخبر المروي أن هذا الأمر يتم لابن الحارثية^(٤٧)، وأن هاشم بن عبد الملك كان يعرف ذلك^(٤٨)، وأن محمد بن علي أخبر بذلك من قبل ابن الحنفية أو ابنه أبي هاشم^(٤٩).

وجاء في قصص الدعوة أن محمد بن علي بشر دعائه بابن الحارثية عند مولد أبي العباس^(٥٠)، وأن النبوءات جاءت بذلك قبل أن يولد^(٥١). ويقول علي بن ربن الطبري في ذلك: «لأنه كان في الحديث أن أول من يستخلف ابن الحارثية، لا يشكون فيه»^(٥٢). وترد الإشارة إلى ابن الحارثية بأنه القائم، فيذكر اليعقوبي أن محمد بن علي أخبر الدعوة سنة ١٢٥هـ بعهد لإبراهيم وأضاف أنه بعد موت إبراهيم «فصاحبكم عبد الله بن الحارثية، فإنه القائم بهذا الأمر وصاحب الدعوة الذي يؤتيه الله الملك ويكون على يديه هلاك بني أمية»^(٥٣). وجاء في خبر آخر أن ابن الحارثية هو المهدي، إذ إن محمد بن علي قال لبكير بن ماهان عنه: «هذا المجلي عن بني هاشم، القائم المهدي»^(٥٤).

- ٣ -

ويرد في أخبار الدعوة أن صفة القائم كانت معروفة لدى الأمويين، وأن الشخص الذي أمر مروان بالقبض عليه في الحميمة بحسب الوصف هو أبو العباس وليس إبراهيم الإمام. جاء في الطبري: «وقد كان مروان أمرهم بأخذ إبراهيم، ووصف لهم صفة أبي العباس التي كان يجدها في الكتب أنه يقتلهم...»^(٥٥)، كما أن إبراهيم الإمام كان يعرف أن أخاه هو القائم. يقول المسعودي: إن إبراهيم أوصى لأبي العباس: «وأوصاه بالقيام بالدولة... فإن هذا الأمر صائر إليه لا محالة، وأنه

(٤٧) البليخي، البدء والتاريخ = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، ج ٦، ص ٥٨.

(٤٨) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ٨٦ - ٨٧.

(٤٩) البليخي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٨ - ٥٩، والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٣٨.

(٥٠) البليخي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٩.

(٥١) مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ١٦٩.

(٥٢) ابن ربن الطبري، كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد، ص ٤٧.

(٥٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٦٨.

(٥٤) مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٥٥) انظر: الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٢٥ (عن المدائني)، وص ٢٦

(عن عمر بن شبة)، وفي: أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٦٩ أن الوليد بن يزيد أشار إلى أبي العباس وقال: هذا صاحب بني أمية.

بذلك أتتهم الرواية^(٥٦). ويبدو أن اسم القائم في الأخبار هو عبد الله، وأن هذا سبب تسمية محمد بن علي لولديه بهذا الاسم. يذكر ابن الداية أن هشام بن عبد الملك رفض الإذن لمحمد بن علي ثلاثة شهور، فوسط محمد بن علي مسلمة بن عبد الملك، فقال هشام لمسلمة: يسمي ابنه عبد الله وعبد الله ويرجو بهذا أن يلي الخلافة^(٥٧). وأخيراً، يذكر أن بعض القادة الخراسانيين بعد دخولهم الكوفة سألوا عن «ابن الحارثية» حين أرادوا إخراج أبي العباس من مخبئه والبيعة له^(٥٨).

وكان أبو العباس يرى أنه القائم من آل محمد، وعبر عن هذا المفهوم في خطابه الأول بالكوفة، إذ قال: «وإني لأرجو أن يتم لنا ما افتتح بنا، وسيأتيكم العدل والخير بعد الجور والشر»، ثم قال: «فإني السقّاح المبيح والثائر المبير»^(٥٩)، معلناً بذلك أنه سيعطي المال بسخاء، وذلك أن من صفات المهدي العطاء الجَم، إضافة إلى أنه يُزيل الجور ويملأ الأرض عدلاً. وترد غير إشارة إلى «حديث»، عن أبي سعيد الخدري، يجعل لقب القائم «السقّاح» وأنه يكون عطاؤه المال حثياً. كما يرد في النبوءات أن «السقّاح» هو القائم الذي ينشر الرخاء والعدل^(٦٠).

ويذكر البلاذري أن الخليفة أبا العباس حين سمع بفتح السند وأفريقيا (للعباسيين) قال لأحد عمومته: «سمعت أنه إذا فتح السند وأفريقيا مات القائم من آل محمد»، قال له: «كلا»؛ «فما برح حتى دعا بدواج لقشعريرة أصابته»، فكان الجدري الذي أودى بحياته^(٦١).

(٥٦) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٦، ص ٨٩.

(٥٧) أبو جعفر أحمد بن يوسف بن الداية، الكفاة وحسن العقبي، تحقيق أحمد أمين وعلي الجارم (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٤١)، ص ٢٦-٢٧ (وأشكر الدكتور الغول لإشارته إلى هذه الرواية).

(٥٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٨، وابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٤٦.

(٥٩) انظر: ابن أعمش الكوفي، الفتوح، ج ٢، ص ٢٢٠ب-٢٢١أ.

(٦٠) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٣، ص ١٤٢-١٤٣، وانظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهي عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ. (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٦)، ج ١٠، ص ٤٨؛ الأزدي، تاريخ الموصل، ص ١٢٣؛ ابن حماد المروزي؛ كتاب الفتن، ص ٥٧ب، و٥٢أ-ب، وابن حنبل، المسند، ج ٦، ص ٣١.

(٦١) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ١٧٨؛ أبو عبد الله الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد: [د.ن.، ١٩٧٢]، ص ١٩٥-١٩٦؛ ابن ربن الطبري، كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد، ص ٤٨، ويذكر الشيباني، في: مختصر الفتن، الورقة ٥٥أ: عن كعب، قال: المهدي ابن اثنين وثلاثين سنة، وانظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهي عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١٠، ص ٥١ وما بعدها.

وهناك إشارات عابرة في المصادر إلى إطلاق لقب المهدي على أبي العباس في خلافته؛ فسديف الشاعر يخاطبه:

أنت مهديّ هاشمٍ ورضاهما كما أناسٍ رجوكَ بعد إياس^(٦٢)

ويسميه السيد الحميري «القائم». فيذكر الأزدي أن أبا العباس بعثه إلى سليمان بن حبيب المهلي بعهدته على فارس، فدخل عليه وقال:

أسيناك يا خيرَ أهلِ العراقِ بخيرِ كتابٍ من القائم^(٦٣)

ويذكر المسعودي أن لقبه الأول المهدي، إذ يقول: «وقد كان لُقْبُ أَوْلَى بالمهدي ليلة الجمعة لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر سنة ١٣٢ بالكوفة»^(٦٤) ويسمّيه المقدسي (الذي يؤكد مهدوية المهدي ابن المنصور) المرتضى^(٦٥). ويبين الخطيب البغدادي أنه كان يقال له: المرتضى والقائم^(٦٦). ولاحظ الصابي المشكل في لقبه، وقال: «اختلف في لقبه، فقيل القائم، وقيل: المهدي (لعله المهدي)، وقيل: المرتضى، لما غلب عليه السقّاح»^(٦٧)، وبذلك يجمع بين الإشارات الأولى واللقب المتأخر. ويذكر ابن العمراني أن المسوّد حين ثاروا في خراسان «خطبوا للإمام أبي العباس الهادي المهدي من آل محمد»^(٦٨).

ويبدو أن الإشارات من مؤرخ مبكر خارج النطاق العباسي (المسعودي)، ومن مؤرخ متأخر (ابن العمراني) إلى لقب المهدي، وتلك مؤرخين آخرين بينهما

(٦٢) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ١٦٢ و ١٨٦.

(٦٣) الأزدي، تاريخ الموصل، ص ١٢٥.

(٦٤) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٢٨.

(٦٥) البلخي، البدء والتاريخ = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-*

Maqdisi، ج ٦، ص ٨٨.

(٦٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١٠، ص ٤٧ - ٤٨، ويقول: «أخبرنا محمد بن أحمد بن رزق...، حدثنا محمد بن أحمد بن البراء قال: أبو العباس المرتضى والقائم».

(٦٧) أبو الحسين هلال بن الحسن الصابي، رسوم دار الخلافة، تحقيق ميخائيل عواد (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٤)، ص ١٢٩، ومثله في: أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، التراث العربي؛ ١١ - ١٣، ج ٣ (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٤)، ص ١٧.

(٦٨) محمد بن علي بن العمراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق قاسم السامرائي، نشرات المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية بالقاهرة؛ ١ (لندن: مطبعة بريل، ١٩٧٣)، ص ٥٩، ويبدو أن الإشارة إلى البيعة في الكوفة واتخاذ أبي العباس للقب.

بين لقبى القائم والمرضى، مع اتجاه الآخرين إلى السفاح، تشعر باتجاه عباسي رسمي آخر بالنسبة إلى لقب المهدي.

وإذا كانت كتابة صنعاء تقطع الشك في لقب المهدي، وتعزز روايات القلة فيه، فإن طمس اللقب في ما بعد يدعو إلى التساؤل. ويبدو أن فترة المنصور والاتجاه الذي رسمه تكشف عن ذلك.

لقد دخل المنصور في صراع عسكري مقرون بدعاية واسعة مع آل عبد الله بن الحسن بن الحسن، محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم. وكان عبد الله بن الحسن يبشّر بأن ابنه محمداً هو المهدي، ولعله بدأ بذلك قبل سقوط الدولة الأموية^(٦٩). ويعبر الأصفهاني عن مزاي محمد النفس الزكية حين يقول: «وكان من أفضل أهل بيته، وأكبر أهل زمانه في علمه بكتاب الله وحفظه له وفقهه في الدين وشجاعته وجوده وبأسه وكل أمر يجمل بمثله، حتى لم يشك أحد أنه المهدي، وشاع ذلك في العامة»^(٧٠)، وهو بذلك يقوم صفات المهدي القائم.

ورويت أحاديث أن المهدي من آل البيت دون تحديد آخر، أو أن اسمه اسم النبي^(٧١)، أو أن اسمه واسم أبيه كاسم النبي واسم أبيه^(٧٢). وروجت أحاديث أخرى (علوية) أنه من ولد فاطمة^(٧٣)، وهي أحاديث تكشف عن تعدد الخطوط في المهدوية، وعن الصراع السياسي حولها. ولم يكتف آل الحسن بذلك، بل

(٦٩) انظر: ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ٢، ص ٢٢٠ - ٢٢١، وفي: أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ٢٥٥، دعوة بني هاشم للاجتماع في أواخر الدولة الأموية واعتراض الصادق وإشارته لأبي العباس، وفي رواية أخرى ص ٢٢٣ - ٢٢٤، يذكر بيعة بني هاشم جميعاً للنفس الزكية، وانظر: ص ٢٥٦ - ٢٥٧، ويبدو في روايات أخرى أن الدعاية بدأت أيام هشام، انظر: مؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تاريخ الخلفاء، ص ٢٥٦، وترد إشارة إلى اجتماع الهاشميين في الأبواء، سنة ١٢٦ هـ بدعوة من عبد الله بن الحسن، انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (مخطوطة إستانبول)، ص ٦٠٨؛ الأزدي، تاريخ الموصل، ص ١٦٥، والطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ص ٣، ص ١٤٤، والروايات تشعر بدعاية حسنة.

(٧٠) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ٢٣٣.

(٧١) البليخي، البدء والتاريخ = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-*

Maqdisi، ج ١، ص ٤٨٠.

(٧٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، طبعة كاترمير، ج ٢، ص ١٩١؛ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ٤، ص ١٢٣، وابن حنبل، المسند، ج ٦، ص ٣٠.

(٧٣) أبو داود، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٤؛ ابن حنبل، المسند، ج ٦، ص ٣٠؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٣٦٨، وابن حماد المروزي، كتاب الفتن، ص ٥٢ب.

أشاعوا بأن أم محمد النفس الزكية حارثية، إشارة إلى الروايات عن ابن الحارثية^(٧٤)، وأشاروا إلى الخبر بأن اسم المهدي اسم النبي، وأن اسم أمه على ثلاثة أحرف، أولها هاء، وآخرها دال؛ قال الأصفهاني: «وكانوا يظنون محمد بن الحسن، وأمهم هند»^(٧٥). ورووا أن المهدي اسمه محمد بن عبد الله وفي لسانه رتبة، ويضيف الأصفهاني: «كان محمد تتماماً»^(٧٦).

وقد اتخذ محمد النفس الزكية لقب المهدي حين ثار، كما في مطلع رسالته الأولى إلى المنصور: «من عبد الله المهدي محمد بن عبد الله إلى عبد الله بن محمد»^(٧٧). وتصدى المنصور لهذه الدعاية، فأشاع بأنه رأى الرسول في المنام، وأنه عقد لأخيه أبي العباس لواء قصيراً على قناة قصيرة، ثم ناداه بعده: «فعد لي لواء طويلاً على قناة طويلة، وقال: خذه بيدك حتى تقاتل به الدجال»^(٧٨)، وهو هنا يكشف عن تبديل في الخط وتوجيه للفكرة المهدوية إلى نسله. وأشاع العباسيون أن مروان بن محمد أخبر عن محمد النفس الزكية بأنه يتسمى بالمهدي فلم يلتفت إليه، وقال عن المهدي: «وإنه لابن أم ولد»^(٧٩)، وهذا ينصرف ضمناً إلى المهدي ابن المنصور.

وراح المنصور يبتّ الفكرة أن ابنه محمداً هو المهدي^(٨٠)، وبتّ الخبر أن النبي (ﷺ)، قال: «المهدي منا محمد بن عبد الله وأمهم من غيرنا (وهذا يخرج النفس الزكية) يملأها عدلاً كما ملئت جوراً»^(٨١). ويروى أن مطيع بن إياس

(٧٤) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ٢٣٥، وأم محمد هي هند بنت أبي عبيدة بن عبد الله بن زمة.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٢، وانظر: ابن حماد المروزي، المصدر نفسه، ص ٥٢، حيث يذكر أن رسول الله وصف المهدي فذكر ثقلاً في لسانه.

(٧٧) الأزدي، تاريخ الموصل، ص ١٨٢.

(٧٨) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٣، ص ١٩٨.

(٧٩) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ٢٥٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧؛ الأزدي، المصدر نفسه، ص ٢١٤؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٦٦؛ الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٣٤٠، وأبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ٢٤٠.

(٨١) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٥ هـ/ ١٨٦٨ م)، ج ١٢، ص ٨٥، ونجد صدق خفيفاً للدعاية العباسية في أن الخليفة الثالث مهدي ينشر العدل في: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٣٢، ٤٧٥ و ٤٧٩.

وضع للمنصور حديثاً أرجف فيه أن ابنه محمداً هو المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً^(٨٢). وكتب المنصور إلى عيسى بن موسى أن الله رزقه «ولياً ثم جعله تقياً مباركاً مهدياً وللنبي سميّاً، وسلب من انتحل هذا الاسم ودعا إلى تلك الشبهة (إشارة إلى النفس الزكية) التي تحترق فيها أهل تلك النية، وافتنن بها أهل تلك الشقوة، فانتزع ذلك منهم، وجعل دائرة السوء عليهم، وأقر الحق قراره، وأعلن (لعله: أعلى) للمهدي مناره»^(٨٣).

وحين بايع المنصور للمهدي بعث الأعلم الهمداني إلى مكة فخطب، وقال: «وقد بايع أمير المؤمنين لمحمد بن أمير المؤمنين، وهو عباسي النسبة، يثري التربة... خراساني الملك... جاءت به الروايات، وظهرت فيه العلامات، وأحكمته الدراسات...»^(٨٤).

وشجع المنصور الشعراء على نشر لقب المهدي لابنه. فمروان بن أبي حفصة يخاطب ولي العهد قائلاً: «إلى المصطفى المهدي فاضت ركائبنا»^(٨٥). وبشار يقول فيه:

سَمِيٌّ مَنْ قَامَتِ الصَّلَاةُ بِهِ	لَمْ يَأْتْ بِخُلَاٍّ وَلَمْ يَقُلْ كَذِباً
.....	
وَبَشَّرَتْ أَرْضُنَا السَّمَاءُ بِهِ	وَسَرَّ أَهْلُ الْقُبُورِ مَا عَقَبَا
.....	
مَهْدِيٌّ آلُ الصَّلَاةِ يَقْرَأُ الْقَدْرَ	سَ كِتَاباً دَثْرًا جَلَا رَيْبَا
قَدْ سَطَعَ الْأَمْنُ فِي وَلَايَتِهِ	وَقَالَ فِيهِ مَنْ يَقْرَأُ الْكِتَابَ ^(٨٦)

(٨٢) البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٢٦؛ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني (دار الكتب)، ج ١٣، ص ٢٨٧، وانظر: حسين عطوان، الشعراء من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية (بيروت: [د.ن.]، ١٩٧٤)، ص ١٠٩.

(٨٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٣٨ - ٣٤١.

(٨٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٣، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٨٥) أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن تميم القيرواني الحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، شرح زكي مبارك؛ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ٤ في ٢، ط ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣ - ١٩٥٤)، ج ١، ص ٥٠٧، وأبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ١٣، ص ١٤٣.

(٨٦) بشار بن برد، ديوان بشار بن برد، نشره وشرحه محمد الطاهر بن عاشور، ج ٣ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠ - ١٩٥٧)، ج ١، ص ٣٢٧، وعطوان، الشعراء من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، ص ١٣٧.

وفيه يقول المؤمل به أميل المحاربي (وهو أمير بالري):

هو المهديُّ إلا أن فيه مشابهة صورة القمر المنير

.....

فهذا في الضياء سراج عدل وهذا في الظلام سراج نور^(٨٧)

وفيه يقول ابن المولى: «إلى القائم المهديّ أعملتُ ناقتي...»^(٨٨).

- ٤ -

هكذا قارع المنصور آل الحسن، ويذكر أن هذه فترة نشطة في المهدوية، قام فيها السفاني في مطلع خلافة أبي العباس، وقام الآن مهدي الطالبيين.

وقد تلقب أبو جعفر بالمنصور؛ ومع أن أبا دلامة يسميه المهدي^(٨٩)، والسيد الحميري يسميه القائم^(٩٠)، فإن لقبه «المنصور» يثير التساؤل في ما إذا كانت له صلة بالمهدوية.

يرى البعض أن لقب «المنصور» عند اليمانية يوازي المهدي، استناداً إلى ما ذكره نشوان بن سعيد الحميري (توفي حوالي ٥٧٣/١١١٧) من أن المنصور لقبٌ لقائمٍ منتظر من حمير يعيد الدولة إليها وينشر العدل^(٩١)، وإلى أن كتاب الإكليل للهمداني يشير إلى منصور حمير^(٩٢)، وأن المؤرخين المذكورين - وإن كانا متأخرين - فإنهما يشيران إلى رواية مبكرة. وهذا يوضح - في رأيهم - شعار بعض الثورات، كثورة المختار، فأتباع المختار، وجلهم من اليمانية، كانت

(٨٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١٣، ص ١٧٨، وعطوان، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٨٨) انظر: «المقدمة»، في: بشار بن برد، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩ - ٢٠.

(٨٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، ج ٢ في ١ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٦٦٤؛ أبو العباس عبد الله بن المعتز، طبقات الشعراء (لندن: عباس إقبال، ١٩٣٩)، ص ٦٢، وفي: البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٣، ص ٢٠٧، «المنصور» ويسميه «القائم المنصور»، وفي بيت آخر «وقدموا القائم المنصور رأسكم»، انظر: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ١١، ص ١٢٣.

(٩٠) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه (دار الكتب)، ج ٧، ص ٨.

(٩١) نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، سلسلة جب التذكارية (لندن: مطبعة بريل، ١٩١٦)، ص ١٠٣.

(٩٢) أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، الإكليل (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣١)، ج ١٠، ص ٧١ -

صيححتهم في القتال (في الكوفة سنة ٦٨٥/٦٦ - ٦٨٦) «يا منصور أمت»^(٩٣). وهو رأي له وجاهته، ولكن فيه نظر.

ومع أن لقب المنصور - منصور حمير، منصور اليمن - صار في فترة تالية يشير إلى المنتظر عند اليمانية، فإن القائم من أهل اليمن في هذه الفترة هو القحطاني. فابن الأشعث ادعى أنه القحطاني، في حين أنه كان يكتب للعمال «من عبد الرحمن ناصر المؤمنين...»^(٩٤). ويفهم من رواية للأزدي أن فكرة القحطاني كانت رائجة أيام المنصور، إذ يذكر أن عبد الوهاب بن إبراهيم الإمام سأل إسماعيل بن عبد الله القسري - وهو يمني - في رحبة باب المنصور: «متى يظهر قحطانيكم يا إسماعيل؟ فقال إسماعيل: قد ظهر... فهو المهدي ولي عهد المسلمين، ابن أختنا، وقد قال رسول الله (ﷺ): «ابن أخت القوم منهم» وسمع المنصور فسرَّ بذلك»^(٩٥).

أما شعار «يا منصور أمت» فهو شعار إسلامي مبكر، إذ كان شعار المسلمين بيدر^(٩٦)، وفي غزوة بني المصطلق^(٩٧)، وقد اتخذه مسلم بن عقيل حين خرج بالكوفة، تيمناً كما يبدو^(٩٨)، وجاء في كتاب أخبار صفين: «إن شعار ورثة النبي كان: يا محمد يا منصور»^(٩٩). ويلاحظ أن زيد بن علي - حين أراد الخروج بالكوفة سنة ١٢١هـ/٧٣١م - «جعلت الشيعة تختلف إليه ويقولون: إنا لنرجو أن تكون المنصور، وأن يكون هذا الزمان الذي يهلك فيه بنو أمية»^(١٠٠).

(٩٣) انظر: Bernard Lewis, «The Regnal Titles of the First Abbasid Caliphs,» in: Zakir Husain Presentation Volume, Presented on his Seventy First Birthday (New Delhi: Zakir Husain Presentation Volume Committee, 1968), pp. 16-18.

(٩٤) البلخي، البدء والتاريخ = Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi، ج ٢، ص ١٨٤.

(٩٥) الأزدي، تاريخ الموصول، ص ٢١٤.

(٩٦) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونس (لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦)، ص ٧٢.

(٩٧) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ج ٤ (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٣، ص ٣٠٦.

(٩٨) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص ١٠٠.

(٩٩) انظر: الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٢٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٧١)، ص ١٧، ويرد: وشعار بني عبد المطلب يا محمد يا مهدي، أو يا منصور.

(١٠٠) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، (أبو مخنف)، ج ٢، ص ١٦٣٦.

وكان شعار أتباع الحارث بن سريج سنة ١٢٨هـ، وجلّهم من المضرية (تميم) «يا منصور»^(١٠١). وهكذا يتعدّر إعطاء هذا الشعار دلالة يمانية.

وفي أخبار الدعوة العباسية أن محمد بن علي أوصى بكير بن ماهان: «وليكن شعاركم: يا محمد يا منصور»، وكان ذلك شعار أبي مسلم حين أعلن الثورة بخراسان^(١٠٢). وكان شعار أصحاب عبد الله بن علي في معركة الزاب: يا محمد، يا منصور^(١٠٣). وهذا يشعر بأن لقب «منصور» صارت له دلالة خاصة في مطلع القرن الثاني.

ويبدو من أخبار كتب الملاحم والفتن أن «المنصور» يشير إلى الشخص الذي يوطئ ويمكن لآل محمد، أي الذي يمهد للمهدي^(١٠٤). وورد في الحاكم عن ابن عباس: «وأما المنصور فإنه يُعطى النصر على عدوه مسيرة شهر»^(١٠٥). فالمنصور إذن مؤيد من الله، وهو تعالى ينصره والنصر من عنده^(١٠٦)، وهنا يكون اتخاذ المنصور لهذا اللقب - وقد تعرض لثورة علوية كبرى - منسجماً مع دعوته لابنه المهدي. ولنذكر أن لقب المهدي أطلق على ولي العهد على السكّة منذ سنة ١٤٦هـ^(١٠٧).

وتأكيداً لهذا الاتجاه فقد أطلق عليه لقب إمام وهو ولي للعهد، كما يبدو في سكة من بخارى بتاريخ سنة ١٥١هـ^(١٠٨). وفي هذا الاتجاه نفسه يفهم اتخاذ ابن حوشب الداعي الإسماعيلي إلى اليمن سنة ٢٨٦هـ/ ٨٨١م لقب «منصور اليمن» تمهيداً للمهدي الفاطمي. وبعد أن كانت الدعوة تبشّر بأن صاحب الرايات السود يمهد للمهدي، أصبحت الآن تقول إن المنصور هو الذي يمهد للمهدي.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٢٣.

(١٠٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٧٢.

(١٠٣) الأزد، تاريخ الموصل، ص ١٣٠.

(١٠٤) أبو داود، سنن أبي داود، ج ٤، ص ١٢٧ - ١٢٨، وابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (طبعة كاترمير)، ج ١، ص ١٤٧.

(١٠٥) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط ٦ (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ج ٣، ص ١٤٠ و ٢٣٧ - ٢٣٨.

(١٠٦) انظر: حسن الباشا، الألقاب الإسلامية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧)، ص ٥١٢.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥١٤ - ٥١٥.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

بعد ما مر، يمكن القول إن المنصور - المؤسس الحقيقي للدولة العباسية - أحدث ثورة داخل الثورة العباسية حين أكد أن خلافة العباسيين حق مشروع يرجع إلى العباس عم النبي، وأظهر هذا في أثناء ثورة آل الحسن، كما أكد دور الخراسانيين في قيام الدولة في وجه عرب الكوفة - بميولهم العلوية - وواجه دعوة محمد النفس الزكية بأنه المهدي بالتشديد على أن ابنه محمد هو المهدي الذي بشر به، ولقب نفسه المنصور أو الذي يمهد للمهدي، وبذلك طمس لقب المهدي الذي اتخذته سلفه، والذي مهدت له الرايات السود.

الفصل الرابع

اليهود في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ^(*)

(*) نشر في: مروان بحيري [وآخرون]، القضية الفلسطينية والصراع العربي الصهيوني (الموصل: مطبعة جامعة الموصل ١٩٨٣)، ج ١.

تمهيد

إن الصلات التاريخية بين العرب واليهود قديمة، وهي إن كانت في الغالب سلمية - تجارية أو ثقافية - فإنها مرت بفترات صدام في بعض الأحيان^(١).

ولست لدينا معلومات موثقة عن العصور السابقة للميلاد، كما أن الروايات العربية عن اليهود جاءت من الفترة الإسلامية. وقد تأثرت دراسة الصلات بين العرب واليهود قبل الإسلام وبعده باعتبارات دينية آنأً، وبظروف اليهود أحياناً، كما أن الكثير من الأخبار يتعذر إثباتها. وتجدر ملاحظة أن الدراسات الحديثة بالعربية في موضوعنا ضئيلة بالقياس لاتساعها عند الآخرين.

ولن يتيسر هنا إلا عرض موجز لوضع اليهود في العصور الإسلامية دون النظر إلى الجذور التاريخية، إذ تكثر فيها الفرضيات، كما أن اليهود الذين تذكرهم التوراة لا يشكّلون إلا نسبة متواضعة بين عناصر من أصول بشرية مختلفة يكوّنون اليهود الآن^(٢)، ذلك أن اليهودية كانت ديناً تبشيراً لعصور طويلة.

إن المعلومات عن بدايات هجرة اليهود إلى الجزيرة غامضة يغلب عليها العنصر القصصي. ويمكن الافتراض أن شمال الجزيرة كان ملجأ لليهود عند تعرضهم للغزو والاضطهاد، وساعد على ذلك خط التجارة القديم غربي الجزيرة بين اليمن والشام، وتباين الأخبار العربية في بدء الهجرة بين حملة (بختنصر) وغزو الرومان وفتكهم باليهود، بعد القرن الأول للميلاد. وجلّ هذه الأخبار مأخوذ من يهود يثرب وخيبر^(٣).

(١) انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٢ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ - ١٩٧٢)، ج ١، ص ٥٧٢ وما بعدها و٦٣٩ وما بعدها، Josef Horowitz، «Judaico-Arabic Relations in Pre-Islamic Times»، *Islamic Culture*, vol. 3 (1929), p. 161 ff.

(٢) انظر: أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ: حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية، سلسلة الكتب الحديثة؛ ٤١ (بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٢)، الفصلين ٥ - ٦، و Jean-Pierre Alem، *Juifs et Arabes*، 3000 ans d'histoire (Paris: Grasset, 1968), pp. 13-14.

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٨٧ - ٨٨ - ٢٨٦ - ٢٨٧؛ أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٥)، ج ١٩، ص ٩٤ =

وتتباين الآراء الحديثة كذلك. فهناك من يجعل بداية الهجرة بعد هدم الهيكل الأول، ومن يفترض مجيء اليهود مع حملة «نبونيد» إلى شمال الجزيرة، واتخاذه تيماء مقرأ له (٥٥٢ - ٥٤٢ ق.م)، وبقاتهم منذ ذلك الوقت. ولكن يتعذر إثبات ذلك^(٤). وهناك من يقول إنهم كانوا هناك في القرن الأول ق.م.، بينما يقول البعض إنه إن وجدت جماعات يهودية في الجزيرة قبل الميلاد فإنها لم يبق لها أثر^(٥).

ولا يمكن الافتراض بأن اليهود جاؤوا مرة واحدة. ويبدو أنهم في هجرتهم تابعوا طريق التجارة في غربي الجزيرة، ونزلت جماعات منهم في تيماء وخيبر ووادي القرى ويثرب. ويبدو من الأخبار أنهم كانوا هناك في القرن الثالث للميلاد. وقد اختلط هؤلاء بالعرب وتأثروا بعاداتهم وتنظيماتهم القبلية. ولعل بعضهم اشتغل ابتداء بالتجارة، ثم صار أكثرهم يعمل في الزراعة عند قيام الإسلام.

وكان طريق التجارة الغربي سبيل صلة دائمة بين اليهود، ويبدو أن يهود اليمن جاؤوا من القرى الشمالية للجزيرة. ويتعذر تحديد بداية ذلك. فأهل الأخبار يزعمون أن اليهودية ظهرت في اليمن زمن ياسر يهنعم أو ابنه أسعد أبو كرب (القرن الثالث - الرابع للميلاد). وأن الثاني تهود بتأثير حبرين من بني قريظة، وحين جاء تيوفيلوس (Theophilus) مرسلًا من قسطنطين (٣٣٧ - ٣٦١ م) للتبشير بالمسيحية وجد جماعة من اليهود. وهذا يعني أن اليهودية كانت في اليمن في القرن الرابع^(٦). ويرى بعض الباحثين أنها كانت هناك قبل ذلك^(٧). وأثر التبشير

= وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ٩ ج (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٨ - ١٣٥٧ هـ/ ١٩٢٩ - ١٩٣٨ م)، ج ١، ص ٤٠.

(٤) انظر: علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٦، ص ٥١٧ وما بعدها، و Horovitz, Ibid., p. 177, and Izhak Ben-Zvi, «Les Origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie», Bibliothèque du Muséon, vol. 74 (1961), p. 149.

(٥) إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام (القاهرة: [د. ن.]، Horovitz, Ibid., p. 187, and Encyclopaedia Judaica (New York: Macmillan, [n. d.]), ج ٨، و، (١٩٢٧ vol. 3: Arabia.

(٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق ميخائيل دو غويه (لندن: بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ١، ص ٩٠٢ وما بعدها؛ أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٠٩، وما بعدها وج ١٣، ص ٢٠ وما بعدها، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: الباي، ١٩٣٦)، ج ١، ص ٢٢.

(٧) علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٦، ص ٥٢٩ - ٥٤١، و S. D. Goitein, Jews and Arab: Their Contacts through the Ages (New York: Schocken Books, [1955]), p. 47, and Encyclopaedia Judaica.

اليهودي في اليمن في تهود بعض الأشراف وفي دخول اليهودية إلى بعض القبائل. فيذكر أهل الأخبار وجود اليهودية في حمير وبني الحارث بن كعب وكندة^(٨). ولكن الرأي بأن اليهودية كانت دين ملوك حمير لمدة طويلة يفتقر إلى التوثيق^(٩). وقد تهود ذو نواس. ويتمثل في موقفه الصراع السياسي بين البيزنطيين وحلفائهم الأحباش وبين الحميريين، ووراء ذلك السيطرة على طرق التجارة، وتلون بطابع الصراع بين المسيحية واليهودية. ويبدو أن الصراع بين الحبشة واليمن بدأ قبل اضطهاد ذي نواس للمسيحيين^(١٠).

وحيث تتوفر المعلومات عن اليهود قبيل الإسلام، يلاحظ الفرق بين الجماعات الشمالية والجنوبية، فهم في قرى الشمال زراع بالدرجة الأولى وتنظيمهم قبلي بما يرافقه من مواقف ومخالفات، بينما كانت الجماعات الجنوبية في الغالب سكان مدن يعملون في التجارة والحرف، وقليل منهم يعمل في الزراعة. وأثر البيئة واضح في الحاليين.

وكانت اليهودية تبشيرية، ويبدو أن بعض العرب تهود في بعض القرى وفي يثرب، ولكن لا دليل على انتشار اليهودية بصورة واسعة بين عرب الحجاز. كما يتعذر قبول ما ذكره اليعقوبي من أن الأكثرية (بنو النضير وقريظة) عرب تهودوا^(١١).

تشعر الآيات القرآنية بأن اليهود في شمال الجزيرة كانوا جاليات ليست قليلة

(٨) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، باعتناء جان دوغويه، المكتبة الجغرافية؛ ٧ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٩٢)، ص ٢٢٥-٢٢٦؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعارف، تحقيق فرديناند وستنفلد (غوتنغن: فانتندنهوك وروبرخت، [١٨٥٠])، ص ٦٢٤؛ أحمد بن عمر بن رسته، الأملق النفيسة، تحقيق دي غويه (لیدن: بريل، ١٨٩٢)، ص ٢١٧، وأبو زيد أحمد بن سهل البلخي، البدء والتاريخ = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*, كلمان هوار، ٦ ج (باريس: أرست لورو، ١٨٩٩)، ج ٤، ص ١٣.

(٩) انظر: علي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥١٣-٥١٤، و Ben-Zvi, «Les Origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie», p. 161.

(١٠) علي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٨-١٨٩؛ الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٩٢٣ وما بعدها؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥ وما بعدها؛ *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, p. 125, and Ben-Zvi, *Ibid.*, p. 180-186.

(١١) انظر: أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، معجم ما استمع، حرره عن مخطوطات ليدن، كمبريدج، لندن وميلاند فرديناند وستنفلد، ج ٢ (غوتنغن: دويرليخ، [١٨٧٦])، ج ١، ص ٢٩ و ٤٣ تهود بني حنثة من بني ودخلهم تيماء؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩؛ علي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٢٥؛ محمد عزة دروزة، عصر النبي وبيئته قبل البعثة (دمشق: مطبعة دار القطة العربية، ١٩٤٦)، ص ٤٣٦-٤٣٧، والقرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٧٨.

العدد منتشرة في يثرب والقرى شمالها^(١٢). ويرد ذكر عشائر عديدة لهم^(١٣)، ولكن الكتلة الكبيرة كانت في يثرب، وفيها ثلاث قبائل: بنو النضير^(١٤)، وبنو قريظة^(١٥)، وهما «الكاهنان»، وبنو قينقاع^(١٦). وكانوا يسكنون في أحياء خاصة، كما هو المؤلف، معزولين عن العرب. واتخذوا في يثرب وغيرها الأطام والحصون، مثل حصن الأبلق في تيماء، والوطيح والسلام في خيبر، ليواجهوا البدو، وليقووا على التحصن فيها والدفاع في الأزمات. وقد اشتغل البعض قبيل ظهور الإسلام بالتجارة. ولكن دورهم محدود فيها. وكان التعامل بالربا شائعاً بينهم. ولعل البيئة الزراعية في يثرب هيأت مجالاً مناسباً لذلك، ولا بد من أن آثاره الاجتماعية كانت شديدة. وفي القرآن نقد حاد لذلك^(١٧). كما ترد الإشارات إلى ما كانوا عليه من أثره وطمع^(١٨)، واشتغل بعضهم في الصياغة مثل بني قينقاع، وفي صناعة السيوف والدروع والأدوات الحديدية^(١٩). ولكن الزراعة، خاصة زراعة النخيل، كانت هي السائدة في عشائهم وجماعاتهم في القرى^(٢٠).

ومع الاختلاف في الدين والعقلية بين العرب واليهود. فقد كان هناك شبه في التنظيم الاجتماعي والتكتل القبلي. وتأثر اليهود بعادات العرب وأخلاقهم، إذ انتظموا في قبائل وبطون مثل العرب، ودخلوا في محالفات مع الأوس والخزرج، وكل فريق يلتزم بالمسؤوليات القبلية المشتركة، بما في ذلك النصر في القتال والمشاركة في الديات^(٢١). وفي بُعث وقفت قريظة وبنو النضير مع الأوس وبنو

(١٢) انظر: القرآن الكريم: «سورة الحشر»، الآية ٧، و«سورة الأحزاب»، الآيات ٢٦ - ٢٧.

(١٣) ابن رسته، الأعلام النفيسة، ص ٦٢.

(١٤) القرآن الكريم، «سورة الحشر»، الآيات ٢ - ٧.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآيات ٢٦ - ٢٧.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة الأنفال»، الآيات ٥٥ - ٥٨؛ أحمد بن علي الفلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، ج ٢، ص ٢٩٤، وابن رسته، المصدر نفسه، ص ٦١ وما بعدها عن تطور صلة الأوس والخزرج باليهود في يثرب.

(١٧) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآيات ١٦٠ - ١٦١.

(١٨) المصدر نفسه: «سورة النساء»، الآيات ٥٣ - ٥٤، و«سورة آل عمران»، الآيات ١٨٠ - ١٨١.

(١٩) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونس (لندن: مطبوعات جامعة

أكسفورد، ١٩٦٦)، ص ١٧٥ - ١٧٨.

(٢٠) أبو الحسن علي بن عبد الله الحسيني السهمودي، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى (القاهرة: مطبعة

الآداب، ١٣٢٦ - ١٣٧٤هـ/١٩٠٨ - ١٩٥٥م)، ص ٨٠.

(٢١) انظر: القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآيات ٨٤ - ٨٥؛ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني،

ج ١، ص ١٥٤ وما بعدها، عن تحالف بني النضير وقريظة مع الأوس، انظر أيضاً: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٦٧٨ - ٦٨٠.

قينقاع مع الخزرج. واستمر هذا التحالف إلى ما بعد الهجرة. كما يتبين من «الكتاب» الذي وضعه الرسول في المدينة لتنظيم العلاقات فيها^(٢٢)، إذ ألحق كل جماعة من اليهود ببطن عربي كان حليفه قبل الهجرة. وكان النبي (ﷺ) يطلب من اليهود نصيبهم في الديات^(٢٣)، كما اتخذ بعض اليهود بعض القيم العربية، مثل التمدح بالشجاعة وإكرام الضيف^(٢٤).

وكانت لغتهم العربية مشوبة برطانة عبرية. وظهر بينهم خاصة في يثرب شعراء يجيدون النظم، مثل السموأل بن عاديا، والربيع بن الحقيق من قريظة، وكعب بن الأشرف في بني النضير، وأبي الزناد اليهودي وسماك اليهودي^(٢٥).

كان يهود الحجاز يرجعون في شؤونهم السياسية والاجتماعية إلى رؤسائهم وسادتهم أصحاب الحصون والأطام. أما في أمورهم الدينية، فيرجعون إلى رجال دينهم الأحناف والربانيين، ويشير القرآن إلى وجود الأحناف والربانيين بينهم يقرأون التوراة ويحترمونهم الناس لعلمهم^(٢٦). وإن عامة اليهود لم تكن تفقه التوراة، إنما تأخذ بما يقوله ويشعره لهم أحنافهم وربانيوهم^(٢٧).

وربما كانت الأكثرية لا تعرف العبرانية. وكانت لهم أماكن يتدارسون فيها أحكام دينهم وشريعتهم تعرف بـ «المدراس» أو «بيت المدراس»، وهي محل اجتماعهم^(٢٨). وقد تسربت بعض الآراء الدينية، وفي الغالب بعض القصص والأساطير اليهودية إلى العرب^(٢٩).

(٢٢) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ١٤٧ - ١٥٠، ومحمد هيد الله الأخيدري، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٥٧ - ٦٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٥؛ الواقدي، المغازي، ص ١٧٧، ودروزة، عصر النبي وبيئته قبل البعثة، ص ١١٠ - ١١١.

(٢٤) الواقدي، المغازي، ص ١٧٤، ٣٧٥ و ٦٥٤ - ٦٥٥.

(٢٥) أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ١٩، ص ١٦٠؛ أبو العباس عبد الله بن المعتز، طبقات الشعراء (لندن: عباس إقبال، ١٩٣٩)، ص ١١٠؛ ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ٥٥ - ٥٧، ٢٠٨ و ٢١٠؛ جعفر بن محمد الطيالسي، المكاثر عند المذاكرة، تحرير ه. ه. بروي (فيينا: هولدر، ١٩٢٧)، ص ٤٩ - ٥٠، وعلي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٦، ص ٥٦٩ وما بعدها.

(٢٦) القرآن الكريم: «سورة التوبة»، الآية ٣١، و«سورة المائدة»، الآية ٤٤.

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٧٨، وعلي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٥٦ - ٥٥٧.

(٢٨) علي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٥٠ - ٥٥١.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٥٧ - ٥٥٨.

أولاً: اليهود في عهد الرسول

وجاء الإسلام ينظر باحترام إلى تعاليم التوراة الأصلية، وتما جاء فيه ﴿إِنْ هَذَا لَفِي الصَّحْفِ الْأَوَّلِيِّ﴾. صحف إبراهيم وموسى^(٣٠). ويذكر بدور موسى لبني إسرائيل^(٣١)، ويشير إلى وجود وفاق بين تعاليم القرآن والتوراة الأصلية.^(٣٢)

وكان الرسول يتوقع ترحيب اليهود، ومساعدتهم للمسلمين لأنهم أهل كتاب، فعاملهم بانفتاح^(٣٣) ووضع كتاباً بين الجماعة الإسلامية وبينهم في المدينة ينظم الشؤون المشتركة، ويوجب التساند في وجه الخطر الخارجي خاصة. ولكنهم سرعان ما وقفوا منه موقفاً اتسم بالسلبية وتدرج إلى المقاومة والتأليب. فقد تحدوا الرسول بالمناقشات^(٣٤)، وطالبوا بالمعجزات^(٣٥)، وأظهر أحبارهم التعنت في الجدل والأسئلة^(٣٦)، ثم تدرج الحال إلى الخصومة. وجاء التنزيل يلوم اليهود ويعتقهم^(٣٧)، ويندد بمواقفهم مع النبيين بين تكذيب وتعجيز وقتل، وسجودهم للعجل^(٣٨)، ويتهمهم بتحريف الكلام عن مواضعه ويتحوير التوراة وبالإضافات إليها^(٣٩). وحاول اليهود إثارة الشكوك في نفوس بعض المسلمين لزعزعة ثقتهم، ولما حُولت القبلة إلى الكعبة تساءلوا عن ذلك^(٤٠). هذا، وأشار القرآن الكريم إلى وجود الاختلاف بين بني إسرائيل في فهم كتاب الله وتفسيره، وإلى انقسامهم تبعاً

(٣٠) القرآن الكريم، «سورة الأعلى»، الآيات ١٨ - ١٩.

(٣١) المصدر نفسه: «سورة الشعراء»، الآية ١٠ وما بعدها، و«سورة السجدة»، الآيات ٢٣ - ٢٤.

(٣٢) المصدر نفسه: «سورة الأحقاف»، الآية ١٢؛ «سورة الشعراء»، الآيات ١٩٢ - ١٩٧، و«سورة

البقرة»، الآية ٤١.

(٣٣) ابن هشام: السيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ٧٤ و١٩٤، والروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام: ومعه السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام، قدم له وعلق عليه وضبطه طه عبد الرؤوف سعد، ج ٤ (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، [١٩٧١ - ١٩٧٣])، ج ٢، ص ١٦ - ١٧.

(٣٤) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ١٩٠ - ١٩٢، ١٩٦ وما بعدها.

(٣٥) القرآن الكريم: «سورة آل عمران»، الآية ١٨٣، و«سورة النساء»، الآية ١٣٥.

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، ١٤٤ - ١٤٦.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآيات ١٠٠ - ١٠٢.

(٣٨) المصدر نفسه: «سورة البقرة»، الآية ٨٧؛ «سورة المائدة»، الآية ٧٠، و«سورة النساء»،

الآية ١٥٥.

(٣٩) المصدر نفسه: «سورة المائدة»، الآية ٨٣؛ «سورة البقرة»، الآيات ٤٠ - ٤١؛ «سورة النساء»،

الآية ٤٦، و«سورة آل عمران»، الآية ٧٢.

(٤٠) المصدر نفسه: «سورة البقرة»، الآية ١٤٢، و«سورة المائدة»، الآية ٦٤، وابن هشام، السيرة

النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ١٤٢.

لذلك شیعاً وأحزاباً^(٤١). واتهموا ببغض المسلمين^(٤٢) وبإخلالهم بالأمانات^(٤٣). وقد استمروا في خصومتهم، وحاولوا إثارة الأحقاد القديمة بين الأوس والخزرج، كما اتصلوا بخصوم الجماعة الإسلامية، مما ولد أزمة سياسية^(٤٤).

وبدأ الصراع الفعلي مع اليهود بعد بدر، نتيجة تخوف اليهود من ارتفاع شأن المسلمين. بدأ ذلك مع بني قينقاع، وهم يسكنون داخل المدينة، وكانوا أغنياء وجلهم صاغة، ويعتمدون على مساندة الخزرج، وخاصة على عبد الله بن أبي لحلف بينهم، يعتدّون بقوتهم العسكرية. ويفهم من كتب السيرة أنهم بدت منهم بوادر التحدي، ثم التحرش بالمسلمين بخلاف العهد معهم، فما ولد التخوف من خطر الخيانة^(٤٥). ولم يلتفتوا إلى التحذير، فحاصروهم الرسول حتى نزلوا على حكمه، وسمح لهم الرسول بالهجرة فخرجوا إلى أذرعات بالشام، وأخذ الرسول أموالهم وأبقى لهم ذراريهم ونساءهم^(٤٦).

وفي أحد رفض اليهود الاشتراك مع المسلمين كما يفترض «الكتاب»، وتعللوا بأنه يوم سبت، وكان هوى بني النضير مع المشركين، واتخذ بعضهم مثل كعب بن الأشرف موقفاً استفزازياً بتدب قتل بدر والتحريض على المسلمين^(٤٧). كما أخذ بعضهم يزيد في التشكيك والتحرش^(٤٨). ووجدوا تشجيعاً من المنافقين واعتمدوا على حلفهم مع الأوس. وبدت منهم بوادر التآمر، فأنذروهم الرسول بالخروج، فرفضوا واعتدّوا بحصونهم، وبعد حصار سلموا ووافقوا على الخروج على أن لهم ما حملت إيلهم من أموالهم إلا الحلقة، فخرجوا إلى خيبر، ومنهم من سار إلى أذرعات^(٤٩).

-
- (٤١) المصدر نفسه: «سورة آل عمران»، الآية ١٩؛ «سورة فصلت»، الآية ٤٥؛ «سورة النمل»، الآية ٤٦؛ «سورة الجاثية»، الآية ١٦، و«سورة الشورى»، الآية ١٤.
(٤٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٨٥.
(٤٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ٧٥.
(٤٤) المصدر نفسه: «سورة النساء»، الآية ١٤٠، و«سورة آل عمران»، الآية ٦٩، وابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ١٣٦.
(٤٥) القرآن الكريم، «سورة الأنفال»، الآية ٥٨.
(٤٦) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إدوارد سخاو [وآخرون] (ليدن: بريل، ١٩٠٤ - ١٩٤٠)، ج ٢، ق ١، ص ١٩؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٠ - ٥١، الواقدي، المغازي، ص ١٧٦ وما بعدها.
(٤٧) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ٥٧ - ٦٠.
(٤٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٠ - ١٦٣ و١٩٠ - ٢٢١.
(٤٩) انظر: القرآن الكريم، «سورة الحشر»، الآيات ٢ - ٧؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٩ وما بعدها، والواقدي، المغازي، ص ٣٦٤ وما بعدها، و٣٨٠ وما بعدها.

وبعد هذا بدأ بعض زعماء اليهود يعملون ضد المسلمين. اتصل بنو النضير بقريش بحرضونهم على الرسول، ويحيييونهم عن تساؤلهم، بأن دينهم خير من الإسلام^(٥٠). كما اتصل اليهود بغطفان وحرّضوها لتخرج مع قريش. فكان دور اليهود كبيراً في خروج الأحزاب إلى غزوة الخندق. وقد التزمت قريظة أول الأمر بالعهد، ولكن الأحزاب رأوا أهميتها، وتمكّنوا من جعلها تتخلى عن العهد مع الرسول. ونجح المسلمون في بذر الشكوك بين الأحلاف وفشلت الحملة، وعندئذ هاجم الرسول بني قريظة، وهم رجال فلاحه وزرع، وبعد الحصار نزلوا على حكمه، وترك الرسول لسعد بن معاذ سيد الأوس اتخاذ القرار، فحكم بالتنكيل بهم^(٥١).

وكانت خيبر في أعالي الحجاز، من مراكز اليهود المهمة، وصارت ملجأ اليهود الحانقين مركزاً للتأمر، وبدأت تحاول تكوين كتلة من يهود القرى المجاورة كتيّماء ووادي القرى، ولكن دون نجاح، وكان المسلمون يدركون ذلك، وحين سالم الرسول مكة في الحديبية آخر سنة ٦هـ أمر بالتهيؤ لخيبر في مطلع سنة ٧هـ. فهي خطر عسكري من الشمال مع وجود قريش في الجنوب، وكان لها دور في التحريض على غزوة الخندق، كما حاولت التفاهم مع غطفان لمحاربة المسلمين بوعدهم بنصف تمر خيبر لعام إن انتصروا، ولكن المحاولة فشلت لسبق المسلمين في التحرك، ولتخاذل غطفان، وكان لليهود خيبر مناطق حربية (النطاة، الشق، الكتبية)، ولكل منها حصون يحتمون بها من الغارات، وفيها مخازن الغلال، أما المزارع فخارج الحصون. وبعد حصار ومناوشات، سلم يهود خيبر على أن تحقن دماؤهم، واعتبر الرسول خيبر غنيمة وقسمها، ولكنه ترك لليهود يزرعونها - لعدم توفر الأيدي العاملة لديه - مقابل نصف الحاصل^(٥٢)، وكان بين الغنائم في خيبر صحائف من التوراة، فلما جاء اليهود يطلبونها أمر النبي (ﷺ) بتسليمها إليهم^(٥٣).

بعد خيبر خضعت بقية القرى اليهودية؛ «فدك» سلمت للنبي على أن له نصف أرضها، واعتبرت صافية، وصالح أهل وادي القرى وأقاموا على أرضهم،

(٥٠) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٥، والقرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥١.

(٥١) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٢٣١ - ٢٣٢، ٢٤٤ - ٢٥٢ و ٢٥٦، والقرآن الكريم، «سورة الأحزاب»، الآيات ١٣ - ٢٠ و ٢٦ - ٢٧.

(٥٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ص ٦٦ و ٧٧ وما بعدها؛ ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ١٥١، والواقدي، المغازي، ص ٦٤٦ - ٦٤٨ و ٦٦٨ - ٦٧٠، واليعقوبي، البلدان، ج ٢، ص ٥٦. (٥٣) الواقدي، المصدر نفسه، ص ٦٨٠ - ٦٨١، وحسين بن محمد الديار بكرى، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، ج ٢ (القاهرة: مطبعة عبد الرزاق، ١٣٠٢هـ/ [١٨٨٤م])، ج ٢، ص ٢٠.

وصالحت تيماء ودفعت الجزية، ثم صالح يهود تيماء ومقنا وأيلة على الجزية وضمنوا بقاءهم^(٥٤).

لقد كان وجود اليهود في مستوطنات متراسة في قلب الأمة الجديدة، وموقفهم السلبي، ثم العدائي، سبب تأزم العلاقة^(٥٥) لتشكيلهم جبهة خطر داخلية. ولكن بعد خيبر لم يبق لهم خطر، وأمر الرسول بمعاملتهم في خيبر والقرى الشمالية معاملة حسنة، كأهل ذمة. وروي عنه (ﷺ) قوله: «من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة»^(٥٦).

ثانياً: اليهود أيام الراشدين والأمويين

وأجلى عمر يهود خيبر وتيماء إلى أريحا، واستند في ذلك إلى توجيه الرسول: «لا يجتمع في الجزيرة دينان»، ويبدو أن لتصرف بعض أهل خيبر صلة بذلك^(٥٧). هذا، وتكرر الإشارات إلى رافة عمر بأهل الذمة^(٥٨). فحين أجلى يهود نجران فيمن أجلى كتب: «أما بعد فمن وقعوا به من أهل الشام والعراق فليوسعهم من حرث الأرض، وما اعتملوا من شيء فهو لهم مكان أرضهم باليمن»^(٥٩). وفي رسالته إلى معاذ بن جبل في اليمن جاء: «لا يفتن يهودي عن يهوديته»^(٦٠)، بل إنهم وجدوا أحياناً معاملة فريدة. فالرسول اعتبر الأراضي العربية في الجزيرة عسرية، وكان أهل الذمة ومنهم اليهود يشترون الأراضي أحياناً، ولكنهم لا يدفعون الخراج بل العشر، كما حصل في اليمن، ويذكر البلاذري: «قال الواقدي: سألت مالكا عن اليهودي من يهود الحجاز يبتاع أرضاً بالجرف فيزرعها، قال: يؤخذ منه العشر»^(٦١).

(٥٤) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٢٩-٣٥ و ٥٩-٦٠.

(٥٥) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ثلاث رسائل، سعى في نشره يوشع فنكل، ط ٢ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٢)، ص ١٢-١٣.

(٥٦) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ٧١.

(٥٧) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٤٤٥ تحت سنة ٢٠ هـ.

(٥٨) انظر: أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه ووضع فهرسه أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د.ت.])، ص ٥٤، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٥٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٦٦.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

وكانت معاملة اليهود في فترة الفتوح وما بعدها حسنة، ويبدو أن بعض اليهود عملوا مع العرب في الشام، نتيجة تدابير هرقل (Heracleus) الشديدة ضدهم. كما حصل في قيسارية وحمص، كما إنهم على العموم رحبوا بمجيء العرب، حتى إن معاوية أسكن جماعة منهم في طرابلس المعرضة آنئذ للأسطول البيزنطي^(٦٢).

وعلى كل، وجد اليهود من العرب معاملة أكرم وأفضل مما كانوا يجدون من البيزنطيين والفرس؛ ففي الإمبراطورية الرومانية تدهور وضع اليهود بعد أن صارت المسيحية الدين الرسمي، وصدرت أوامر الأباطرة وتعليماتهم تمنع اليهود من الوظائف ومن إنشاء كنس جديدة. وفي أفريقيا أمر جستنيان (Justinian) بهدم الكنس الموجودة وحرّم دراسة القانون وتعليمه. وفي إيران تدهور وضع اليهود في آخر الفترة الساسانية، وتعرض يهود بابل لأزمات قاسية أضعفت مؤسساتهم الدينية والإدارية. وأخيراً، جلبت الحرب بين الساسانيين والبيزنطيين في أوائل القرن السابع كوارث لليهود في الشام^(٦٣).

وجاءت الفتوح الإسلامية بتحسّن كبير في وضع اليهود. وأكد الخلفاء ذلك في وصاياهم بأهل الذمة. وتعطي الروايات اليهودية التالية صورة طيبة لنظرة الخلفاء الأوائل إلى الجماعات اليهودية، وخاصة في العراق^(٦٤)، وفي الشام كانت المعاملة حسنة، وعومل اليهود السامرة معاملة خاصة لتعاونهم مع العرب^(٦٥)، وكان التزام العرب بالعهود وحمايتهم لأهل الذمة مدعاة احترام هؤلاء ومودتهم^(٦٦). ويلاحظ بعد ذلك أن الشريعة لا تميّز بين اليهود وغيرهم من حيث الوضع القانوني، وهذا يعود إلى نظرة الإسلام المفتوحة لأهل الكتاب عامة.

أكد الإسلام وحدة الأديان السماوية في الأصل، ووفر للآخرين حرية العقيدة ما داموا يلتزمون بالعهود ولا يعتدون على المسلمين أو يعينون عليهم، وترك المسلمون لأهل الذمة شؤونهم الخاصة وفق شرائعهم، واستعان العرب

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧، ١٣٧ و ١٤١، وانظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٤٤٦ عن يهود الأندلس.

(٦٣) Cambridge History of Religion in the Middle East, vol. 1, pp. 125-126, and J. Newman, The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E. (London: Oxford University Press; H. Milford, 1932), pp. 15-16.

Cambridge History of Religion in the Middle East, vol. 1, p. 127.

(٦٤)

(٦٥) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٨.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

بالذمين في الوظائف المالية والكتابية للإفادة من خبرتهم، وكان التسامح على أقواه في صدر الإسلام. ولا يمكن تفسير ذلك - كما حاول البعض - بحاجة العرب إلى الشعوب الأخرى في الإدارة وغيرها، بل بالثقة بالنفس وروح التسامح.

وفي الأراضي الإسلامية عموماً لم يحتاج أهل الذمة إلى طلب إذن خاص ليستقروا في البلاد المفتوحة أو في المدن الجديدة، أو لم تابعة أية مهنة، إذ ليس في التشريع ما يمنع من ممارسة أي عمل، وكانت حرمة العقيدة والمال والإقامة مضمونة، ولا تسمع بشكاوى من عنف أو قسر أو حقد من جهة السلطة، وبمرور الزمن بدأ أهل الذمة يتمثلون العرب بصورة مطردة باقتباس لغتهم وأزيائهم وعاداتهم.

ويبدو أن كثرة استخدام أهل الذمة في الوظائف، مع خبرة العرب الإدارية، ولدت بعض النقد، كما أن العلاقة مع البيزنطيين أدت أحياناً إلى محاذير سياسية. هذا مما أضاف إلى وجود النظرة بأن لا يتسلط غير المسلمين على المسلمين. ولعل ذلك كله يفسر البدايات في وضع بعض الحدود. وهذا ما نراه في إجراءات عمر بن عبد العزيز الذي اتخذ تدابير عملية لرعاية أهل الذمة والتأكد من حسن معاملتهم، إذ بعث برسالة إلى ولاته طلب فيها أن لا يولوا أمور المسلمين أحداً من أهل الذمة منعاً لاستطالهم عليهم، وأبدى بعض القلق من آثار ذلك. كما إنه طلب منعهم من لبس العمامم والتشبه بالمسلمين^(٦٧). ولكن أثر ذلك كان وقئاً، إذ كان استخدام أهل الذمة واسعاً من بعده، لأننا نسمع بعض النقد لاستخدام الذمين في الإدارة المالية زمن هشام.

وكان المجال مفتوحاً في الحقل الاقتصادي، ولم يحدد أهل الذمة بمهن خاصة، كما أن ملكية الأراضي كانت مفتوحة لهم، ثم إن حريتهم في العمل التجاري كانت واسعة، خاصة عند تركيز العرب على الإدارة والجيش، وكانوا يدفعون رسماً قدره ٥ بالمئة من ثمن البضاعة. وهذا يفسر التنوع الكبير في المهن والحرف التي مارسها اليهود في البلاد الإسلامية. وقد تحدثنا عن أهل الذمة

(٦٧) انظر: أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص ٦٠، وأبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، نسختها وصححتها وعلق عليها أحمد عبيد (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧)، ص ١٦٧؛ آرثر ستانلي تريتون، أهل الذمة في الإسلام (لندن: [د.ن.])، ١٩٥١، ص ١٣٨؛ أبو الفرج يوحنا غريغوريوس بن العبري، تاريخ مختصر الدول، وقف على طبعه الأب أنطون صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠)، ص ١٢٨، وأبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٣٧ - ١٣٨.

عموماً لأن السياسة العامة واحدة ويندر التخصيص إلا في حالات قليلة.

وكان اليهود يعيشون في المدن الكبيرة في محلات خاصة بهم، وهذا اعتيادي لأن سكان المدن كانوا يتجمعون في محلات خاصة بهم بحسب المهنة أو الأصل أو الدين، فهو تجمع اختياري، وهو وضع كان قائماً قبل الإسلام في يثرب مثلاً وفي الأراضى الساسانية، ولكن هذا التجمع لا يحدد أية جماعة بالإقامة في محلتها، بل كان منهم من يعيش في أحياء أخرى إن رغبوا، وهذا يصدق على اليهود كغيرهم^(٦٨).

وترد إشارات إلى دخول جماعات من الذميين في الإسلام، نتيجة ميل إلى الدين الجديد أو لطموحهم في الحياة العامة، وفي حالات قليلة للتخلص من الضرائب. والمسلم الجديد هنا يفقد حصته من الإرث، وله أن يحتفظ بأرضه ويدفع الخراج أو أن يتركها لأهل قريته يزرعونها ولا يدفع عندئذ شيئاً. وإذا مات الذمي ولم يترك وارثاً، فإن إرثه يرجع إلى ملته، في حين إن إرث المسلم يعود إلى بيت المال^(٦٩).

وتشير الروايات إلى أن وضع اليهود تحت الإدارة العربية كان حسناً، ولعله أحياناً أفضل من وضعهم مع غير العرب لعدم وجود دولة لهم بما يرافق ذلك من مخاوف سياسية^(٧٠).

أدى تطور الأوضاع إلى ظهور بعض القيود على أهل الذمة في القرن الثالث هـ/ التاسع م. وكان لذلك أسباب سياسية أهمها الصراع مع البيزنطيين، واجتماعية مثل إثراء أهل الذمة وتنفذهم ببعض المهن الحساسة، كالطب والصيرفة، إضافة إلى توليهم لوظائف مهمة اقترنت بالتسلط على الغير. ويمكن الإشارة إلى بعض الأمثلة: قرر الرشيد سنة ١٩١ هـ «أخذ أهل الذمة بمخالفة هيئة المسلمين في لباسهم وركوبهم» في الثغور المواجهة للبيزنطيين بعد غزوه للأراضى البيزنطية،

(٦٨) انظر: اليعقوبي، البلدان، ص ٢٤٧ وما بعدها و٤٤٦، و: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2: Baghdad, and Bertold Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit; Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung, 633 bis 1055*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission; Bd. 2 (Wiesbaden: F. Steiner, 1952), p. 219.

(٦٩) جاء في منشور المقتدر سنة ٣١١ هـ «وترد تركة من مات من أهل الذمة ولم يخلف وارثاً على أهل ملته»، انظر: أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة: الباي، ١٩٥٨)، ص ٢٤٨.

(٧٠) *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, pp. 129-130 and 173.

وذلك نتيجة خشيته من موقفهم في الصراع مع البيزنطيين، وهو إجراء موضعي يخالف نظرته العامة في رعاية أهل الذمة والرفق بهم. ولعل المتوكل أول من ذهب إلى إصدار مرسوم سنة ٢٣٥هـ يضع قيوداً في اللباس على أهل الذمة، كلبس الطيالس العسلية وشدّ الزنانير وركوب السروج البسيطة. ثم منع الذميين من ركوب الخيل سنة ٢٣٩هـ، وأمر بمنع استخدامهم في الوظائف، وحظر تعليم المسلمين لأولادهم، وكان صراع المتوكل مع المماليك الأتراك ورغبته في كسب تأييد العامة من الدوافع الأساسية^(٧١). إلا أنه استمر استعمال أهل الذمة في الوظائف، وزاد استخدامهم خلال القرن الثالث للهجرة، وصار لهم نفوذ كبير في أيام المقتدر حتى شكوا الناس من ذلك^(٧٢).

وأخيراً، منع المتوكل بناء معابد جديدة وأمر بالاكتماء بالموجود، وهذه نقطة تحتاج إلى نظر. فكثير من المعابد بنيت في العهد الإسلامي، ويقال: إن عمر بن عبد العزيز منع التعرض للكنائس، ولكنه طلب أن لا يسمح ببناء كنائس جديدة^(٧٣). ولما تجاوز أسامة بن زيد التنوخي في مصر على الكنائس منعه هشام بن عبد الملك، وأمره بأن يجري النصارى على عوائدهم وما بأيديهم من العهد^(٧٤). وفي بغداد، وهي مدينة إسلامية، أنشئت كنائس وبيع. ولما جاء عيسى بن موسى والياً للرشيد على مصر، طلب النصارى بالسماح بتجديد كنائس هدمت في أثناء ثورة سخا، فسمح بذلك بناء على رأي الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة قاضي مصر، اللذين أكدا أن جميع البيع بمصر إنما بنيت في الإسلام زمن الصحابة والتابعين^(٧٥). ولما زار بنيامين التطيلي الكوفة في القرن ١٣م، وجد بها كنيساً عتيق البناء.

وكانت القيود في الغالب شكلية، مثل التمييز في الملابس والمركوب، أو تحديد الوظائف، وكانت التدابير المتخذة لذلك وقتية عادة، ويلاحظ ارتباطها

(٧١) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ١٣٨٩ - ١٣٩٤ و ١٤١٩، وأبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط القرية المسماة بالمواضع والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها (القاهرة: بولاق، [د.ت.ا.])، ج ٢، ص ٤٩٤. (٧٢) انظر: عريب بن سعد الكاتب القرطبي، صلة تاريخ الطبري، تحرير ميخائيل دوغويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٧)، ص ٣٠، ١٢٥ و ١٦٤.

(٧٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٧١.

(٧٤) الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص ١٣١ - ١٣٢، والمقرئ، المصدر نفسه، ج ٢،

ص ٤٩٣.

(٧٥) المصدران نفسهما، ص ١٣٢، وج ٢، ص ٤٩٣ على التوالي.

بفترات القلق أو ضعف الخلافة، وواضح أن فترة السيادة العربية كانت فترة ازدهار وحرية للذميّين.

لننظر الآن إلى اليهود في بعض البلاد الإسلامية، ويجب أن يلاحظ أن الإشارات الخاصة إليهم قليلة، وأن الحديث في كتب الفقه والحديث، وفي الغالب في كتب التاريخ، تناول أهل الذمة عامة، وإن وجدت إشارات قليلة إلى اليهود فهي لأحداث أو ظروف خارج المألوف، ولا تمثل طبيعة الأوضاع، كما أننا نقدر أن هناك بعض التباين بين النظريات والواقع، فالحياة العملية في الظروف الاعتيادية طبيعية فيها الكثير من الصلات الاجتماعية الحسنة، وفيها حرية العمل، وانصراف كل جماعة دينية إلى تولى أمورها بنفسها. ولم يكن ينتظر من الذميّين، بمن فيهم اليهود، إلا دفع الضرائب المقرّرة، وهي الجزية على الرأس، وفيها الكثير من المرونة. فمع أن الآراء الفقهية تحدّد الحد الأدنى بدينار ولا تضع حداً أعلى، إلا أنها في الواقع لا تتجاوز أربعة دنانير أو ٤٨ درهماً على الأغنياء، و٢٤ درهماً على متوسطي الحال، و١٢ درهماً على العامة في السنة، وهذا هو المعدل للطبقة الواحدة. ولا يعني أن كلاً منهم يدفع هذا المبلغ بالذات، بل إن الفقراء والمساكين من أهل الذمة كانوا يعفون من الجزية.

أما ضريبة الأرض فهي الخراج، وتختلف أساليب جبايتها وطبيعتها من بلد إلى آخر في صدر الإسلام، بحسب طبيعة الأرض والسقي ونوع الحاصل، إضافة إلى العرف المحلي. وكان اليهود يدفعون ضريبة الرأس الجزية، وضريبة الأرض مع رسوم أخرى غيرها للبيزنطيين وللساسانيين قبل الإسلام^(٧٦)، ولكن العرب أعادوا تنظيم الضرائب وبسطوا الإدارة وأشرفوا على الجباية، مما خفف عن أهل الذمة، وأزال الكثير من المساوئ. وفي الوقت الذي تؤكد النظرية عدم جواز تسلط غير المسلمين على المسلمين، فقد تولى أهل الذمة أحياناً مسؤوليات كبيرة، ولا تعدم الإشارات عن محاباة الجباة من أهل الذمة لأبناء ذمتهم من يهود أو غيرهم على حساب المسلمين، كما حصل في خراسان بتصريح آخر أمرائها في العصر الأموي وهو نصر بن سيار^(٧٧). وكانت بعض المهن الأساسية، مثل الطب والصيرفة، يغلب فيها أهل الذمة، ومن الواضح أنهما لا يخلوان من أهمية في

(٧٦) انظر مثلاً: إبراهيم نصحي، اليهود في عصري البطالة والرومان (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٨)، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ و ٢٢٥ - ٢٢٧، Andrew Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade* (New York; London: Shoken Books, 1971), pp. 188-190 and 192-193.

(٧٧) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٦٨٨ - ١٦٨٩.

حياة الجماعات. هذا إضافة إلى أن دور أهل الذمة، وخاصة اليهود، اكتسب أهمية متزايدة بتطور المجتمع الإسلامي. وحين ننظر إلى الحرف والمهن عامة نجد الغالب عليها أنها مختلطة، فيها المسلم وفيها غير المسلم، وهذا لا يمنع من غلبة جماعة أو أخرى في مهنة ما، ولكن ذلك نتيجة عوامل اجتماعية أو اقتصادية، ولم يكن مرسوماً بتعليمات خاصة. وحين تكونت الأصناف والحرف لتنظيم العمل، كانت الأصناف مفتوحة للمهنيين دون نظر إلى دين أو مذهب أو أصل، وهذا ما لم تشهده المجتمعات الأخرى إلا في العصور الحديثة^(٧٨). وفي التجارة كان التعامل يجري دون حدود على غير المسلمين، بل إن التعاون في بعض الشركات كان مألوفاً بين المسلمين والذميين، حتى إن الفقهاء لم يرفضوا قيام شركات مختلطة، وإن وضعوا بعض الشروط أحياناً.

وإذا كانت الحياة العملية مفتوحة ومتلائمة بهذه الصورة، فإن الثقة لا تبدو متوفرة في جميع الفترات، ذلك أن بعض الحركات والفتن التي ظهرت في المجتمع الإسلامي كانت تنسب من قبل أنصار الوضع إلى بعض اليهود أو إلى جماعات منهم لغرض إلقاء الظل على هذه الحركات، ووضع اللوم خارج الجماعات الإسلامية، وهذا بحد ذاته يشير إلى الشكوك وعدم الاطمئنان.

كانت الجماعة اليهودية قديمة في بابل، من أوائل القرن السادس قبل الميلاد، ووجد العرب هذه الجماعة بوضعها الخاص زمن الساسانيين. وكان رئيسها الدنيوي رأس الجالوت، وكانت الوظيفة وراثية في عائلة تدعي النسب إلى داود، مما أكسبها نفوذاً خاصاً بين اليهود. وتذكر الرواية اليهودية أن البستاني كان رأس الجالوت عند الفتح، وأن علاقته مع العرب كانت ودية، وأنه أَرْضَى الخليفة عمر بن الخطاب وخدم المسلمين، فأنعم عليه بعهد فيه وصايا بحق اليهود، ولكن يبدو أن العهد المذكور وضع في وقت تال^(٧٩).

ومن جهة ثانية، كانت السلطة الدينية، التي كثيراً ما اصطدمت بسلطة وإدارة رأس الجالوت، بيد الربانيين الذين ظهروا منذ القرن الثالث للميلاد في

(٧٨) انظر: عبد العزيز الدوري، «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام»، مجلة كلية الآداب (بغداد)، السنة ١ (حزيران/يونيو ١٩٥٩)، ص ١٣، و Bernard Lewis, «The Islamic Guilds», *English Historical Review* (1937).

(٧٩) انظر: يوسف رزق الله غنيمه، نزعة المشتاق في تاريخ يهود العراق (لندن: دار الوراق، ١٩٩٧)، ص ١٠٣، و David Solomon Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad* (Letchworth: Alcuin, 1949), p. 7.

أكاديميتين مهمتين في سورا وبمبديته (فم الصلح)، لعبتا دوراً مهماً في تنشيط الحياة الدينية والفكرية بين اليهود.

وكانت الجماعة اليهودية، كما يتبين من الإشارات التلمودية، إلى حد كبير، ريفية تمتلك الأراضي والدور، كما تتعاطى مهناً أخرى. وهناك جماعات مدنية لها منها المختلفة وخاصة التجارة^(٨٠).

وأبقى العرب هيكل التكوين السياسي والاجتماعي لليهود على حاله، فبقي رأس الجالوت رئيس اليهود وممثلهم، وحافظ على سلطاته الإدارية والقضائية، وبقيت المدرستان تمارسان عملهما بانتظام، ولكل منهما رئيس هو الغاؤون، ويسمى أيضاً رأس المشيئة (الشيبة)، وحافظا على سلطتهما في أمور العقيدة ووسعاها إلى كل البلاد الإسلامية، باستثناء فلسطين، ولكن، وبمرور الزمن وتطور الأوضاع الاقتصادية، حصل تطور في أوضاع يهود العراق باتجاه الحياة المدنية، وانعكس ذلك في الإشارات التلمودية^(٨١).

وأجلى عمر بن الخطاب يهود نجران إلى الكوفة، كما انتقل إليها يهود الحيرة وازدهرت جماعتهم فيها، ويظهر أن بعضهم اشتغل بالصيرفة وبالتجارة في صدر الإسلام، كما ترد إشارات إلى يهود برعوا في ضرب النقود وربما بالتلاعب بها. وفي رواية: «إن أبا العباس استدان من تاجر يهودي مليون درهم»^(٨٢).

ثالثاً: اليهود في العصر العباسي

ولا تتوفر المعلومات عن مجيء اليهود إلى بغداد بعد إنشائها، ولكن جماعات انتقلت إليها، وسرعان ما انتقل إليها رأس الجالوت ليكون في مركز الخلافة، وجعلها المركز الجديد - إدارياً وقضائياً - للجماعات اليهودية. ومن ناحية أخرى، فإن غاؤوني سورا وبمبديته لم ينتقلا إليها بصورة نهائية إلا في مطلع القرن الرابع عشر للميلاد.

Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.*, pp. 33 ff and 112 ff.

G. Vajda, in: *Arabica*, vol. 9 (1962), pp. 189-190.

(٨١)

(٨٢) انظر: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، *الأوائل*، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، إحياء التراث العربي؛ ٤١ - ٤٢ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ص ٢٠٦؛ لويس ماسيتون، *خطط الكوفة وشرح خريطتها*، ترجمة ت. المصعبي (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣٩)، وغنيمة، *نزعة المشتاق في تاريخ يهود العراق*، ص ١٠٣.

وبنتيجة التطور الاقتصادي الكبير للمجتمع العباسي، ظهرت في بغداد جنب الرئاستين الدينية والدينية قوة جديدة، هي أرستقراطية المال التي برزت في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة. ولعبت العائلات المالية القوية من الجهابذة دوراً يذكر في النواحي المالية للخلافة في فترات الأزمة. وتجدر الإشارة إلى العائلتين اليهودية، بني نظيرة وبني هارون، اللتين كانتا تتعاونان أحياناً وتتنافسان أخرى، وكان لهما أثر في شؤون الجماعات اليهودية حتى في اختيار المرشحين للرئاسات الدينية والدينية^(٨٣).

وفي العصر العباسي الأول، كان وضع اليهود حسناً، وتركت لهم الحرية في إدارة شؤونهم، وفي عهد المأمون حصلت انشقاقات بين اليهود وتنازعوا في أمر الرئاسة ورجعوا إلى الخليفة، فحكم المأمون بينهم بقرار مفاده أن كل عشرة نفر إذا اتفقوا فلهم أن يختاروا رأساً لهم من بينهم^(٨٤). ومن فحص القيود التي فرضها المتوكل يبدو أن أهل الذمة كانوا يتمتعون بكافة المزايا التي تتوفر في المجتمع، بما في ذلك حضور أولادهم الكتائب مع أولاد المسلمين.

ولم تستمر القيود طويلاً، فالروايات اليهودية تذكر أن اليهود عاشوا برخاء وسلام زمن المعتضد (الذي أعاد إلى الخلافة بعض كيائها)، وأنهم كانوا يرتدون السواد مثل العباسيين، وأن محاولات البعض للشغب ضدهم لم تجد، وكان من شخصياتهم المالية نظيرة الذي كان على علاقة حسنة بالخلفاء من زمن المعتضد حتى زمن المقتدر^(٨٥). وحصل توسع في استخدام الذميين في الوظائف بدرجة ملحوظة، مما أدى إلى تدمير جعل المقتدر يصدر أمراً في مطلع القرن الرابع يمنع استخدام أهل الذمة إلا في وظائف معينة كالجهبذة والطب^(٨٦). ولم يكن نصيب هذا التحديد أكثر من سوابقه.

ويبدو أن دور أهل الذمة في الطب كان كبيراً، والثقة بإمكانياتهم واسعة بين

Vajda, in: *Arabica*, vol. 9 (1962), p. 190 ff; Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, pp. 8-12, and Walter J. Fischel, *Jews in the Economic and Social Life of Mesopotamia* (London: [n. pb.], 1968).

Zvi Graetz, *National History of the Jews* (Philadelphia: [n. pb.], 1898), vol. 3. (٨٤)

Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, pp. 30-31. (٨٥) المصدر نفسه، ص ١٨٤، و

(٨٦) جاء في: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة = Annales* Codd. Mss. Nunc Primum Arabice Editi، تحقيق ت. و. ج. يونينبول (لندن: مطبعة بريل، ١٨٥٥)، «أمر أن لا يستخدم أحد من اليهود والنصارى إلا في الطب والجهبذة»، ج ٢، ص ١٧٤.

الناس، وهذا ينعكس في كتابات الجاحظ، أما الجهيزة وأعمال الصيرفة فقد نشط اليهود فيها.

وهذا يشير إلى التحول في وضع اليهود، فقد كانوا في القرن الأول يشتغلون بالزراعة وتربية الماشية، ولكن أكثرهم كانوا يمتنون الحرف اليدوية، واشتغل بعضهم بالبيع. وهناك إشارات في القرن الأول إلى يهود يعملون في دور الضرب والتجارة، ولعل عدد هؤلاء ازداد بنشاط التجارة في العراق في أواخر العصر الأموي وبداية العصر العباسي. وفي الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة، يعدد أبو يوسف طبقات أهل الذمة، فيذكر بين الأغنياء ومتوسطي الحال الصيرفي والتاجر والطبيب. وفي الطبقة الثالثة أهل الحرف اليدوية، كالصباغ والخياط والإسكاف والخراز، وغيرهم من العمال بأيديهم، ثم الفلاحين^(٨٧). وكان بعض الفلاحين ينزحون إلى المدن ويشتغلون عمالاً وحرفيين، ويذكر الجاحظ في النصف الأول للمقرن الثالث: أن أكثر يهود العراق كانوا صباغين ودباغين وحلاقين وقصابين^(٨٨)، بينما كان النصارى في وضع اجتماعي أرقى، فهم صرافون وكتاب. ويشيد الجاحظ بإخلاص اليهود في بعض المهن^(٨٩).

ويتحدث المقدسي عن الوضع في بلاد الشام في القرن الرابع للهجرة، فيقول: «وأكثر الجهابذة والصباغين والصبافرة والدباغين بهذا الإقليم يهود، وأكثر الأطباء والكتبة نصارى»^(٩٠). وهنا يشير المقدسي إلى التحول الكبير الذي حصل في وضع اليهود، وإلى نشاطهم في الجهيزة والصيرفة إلى جانب التجارة. وهنا يذكر أن الفتوحات العربية أزلت الحواجز السياسية والاقتصادية التي كانت تفصل المنطقة الساسانية عن البيزنطية، مما مكّن شعوب الخلافة من حرية الحركة والتجارة بين أواسط آسيا والأندلس، وظهرت مراكز مدنية نشطة عبر هذا الامتداد، كما أن نشاط الأساطيل الإسلامية في البحر الأبيض مكّنها من السيطرة فعلياً في القرن الثالث الهجري، مما مكّن شمال أفريقيا من أن تلعب دوراً مهماً في

(٨٧) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٦٩.

(٨٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ثلاث رسائل، سعى في نشره يوشع فinkel، ط ٢ (القاهرة:

المطبعة السلفية، ١٩٦٢)، ص ١٧.

(٨٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج ٧

(القاهرة: البابي، ١٩٣٨ - ١٩٤٥)، ج ٥، ص ٥٢.

(٩٠) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، المكتبة

الجغرافية؛ ٣ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٧)، ص ١٨٣.

المواصلات والتجارة بين الشرق والغرب. وهذا، مع حرية العمل، أفسح المجال للجماعات اليهودية لتفديد من التحول الاقتصادي في المجتمع الإسلامي الذي جعل التجارة أهم نواحي النشاط الاقتصادي، وأدى إلى ظهور طبقة متوسطة نشطة من التجار. وشارك اليهود في هذا النشاط، ومكّنهم انتشارهم في البلاد الإسلامية والتعاون بين جماعاتهم من ذلك. ثم إن تحريم الربا ومنع أية فائدة على تبادل الذهب بالذهب والفضة بالفضة إلا وزناً بوزن أدى عملياً إلى أن يكون الصاغة والصرافون والجهابذة عادة من غير المسلمين.

وقبل أن ينتهي القرن الثالث الهجري بأن دور اليهود في التجارة والجهبذة. ولعب الجهابذة اليهود دوراً كبيراً في خلافة المقتدر، وعلى رأسهم يوسف بن فنحاس وهارون بن عمران، وهما تاجران وجهبذان. وكان الوزراء والكتاب يتعاملون مع الجهابذة كمصرفيين لإيداع أموالهم، كما كانت الدولة تستلف أحياناً من التجار الجهابذة لسد حاجاتها المالية المستعجلة. وبدأت بواخر ذلك أيام المعتضد، ثم أصبح الأمر مألوفاً في خلافة المقتدر. بدأ ذلك في وزارة ابن الفرات الأولى (٢٩٦ - ٢٩٩هـ)، ثم اتخذ شكلاً رسمياً ثابتاً في وزارة علي بن عيسى (٣٠٤ - ٣٠٦هـ) الذي عقد مع الجهبذين اليهوديين اتفاقاً لتسليف الدولة في أول كل شهر مبالغ نقدية لدفع رواتب الجند، يسترجعونها مع الفائدة من ضرائب الأهواز، فكون بذلك أول مصرف رسمي. وكان الاتفاق لمدة ست عشرة سنة، واستمر التعامل معهما حتى وفاتهما، ثم مع ورثتهما، وخاصة علي ابن هارون. ولم يرد الخليفة أن يصرفهما ليبقى نفوذهما مع التجار، وكان الجهابذة اليهود يقومون بمختلف الفعاليات المالية من تحويل الأموال بين البلدان، وقبول الودائع، وتسليف النقود. وهذا يشعر بالجمال الكبير أمامهم وبموقف الدولة المشجع منهم^(٩١).

وكان العراق في هذه الفترة مركز النشاط الفكري لليهود، والمركز المالي والسياسي للخلافة، وإذا قرن ذلك بتماسك اليهود وصلاتهم الواسعة أمكن تقدير دور الجهابذة اليهود. فيهود العراق ومصر كانت صلاتهم وثيقة، إذ كانت لليهود العراق جالية مهمة في مصر، كما أن الأكاديميات اليهودية كانت موئل اليهود في

(٩١) انظر: عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط ٣ (بيروت:

مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، فصل «الجهبذة»، و Fischel, *Jews in the Economic and Social Life of Mesopotamia*, p. 12 ff.

كل مكان، وهي بدورها تستلم الإعانات المالية من مصر، وخاصة من اليهود العراقيين. ومن هؤلاء يعقوب بن كلّس الذي صار وكيل التجار اليهود العراقيين في الرملة، ثم في مصر، حيث تدرج في خدمة كافور الإخشيدي، وانتهى به الحال وزيراً للعزيز الفاطمي. ويبدو أن دور الجهابذين اليهوديين وأولادهما كان مهماً في تيسير أمور اليهود ومعاملاتهم مع الدولة، كما يبدو من رسالة سعيد الفيومي (الغاؤون) إلى اليهود في القاهرة^(٩٢).

قلّد اليهود العرب في التجارة ونشطوا فيها حتى صارت لهم في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي حركة تجارية عالمية واسعة. ولم يسبق لليهود مثل هذا النشاط التجاري الذي أسهم فيه حتى من كانت إمكانياته متواضعة، وكونوا شركات تتاجر بين أقطار عدة. ورافق هذا النشاط حركة واسعة لليهود بين البلاد الإسلامية، ولما اضطرب وضع الخلافة في بغداد وتسلبت الجند، انتقل مركز النشاط من المشرق إلى مصر والمغرب، وكذا فعل اليهود.

وتدل وثائق الجنيزة (Geniza) من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، على سعة شبكة التجار اليهود، وعلى الدور الواسع لليهود مصر والمغرب فيها، كما أن هذه الوثائق - وجلها مراسلات تجار - تعطي صورة رخاء واسع لليهود في البلاد الإسلامية، ويلاحظ فيها أن اليهود كانوا ظاهرين في تجارة الهند العظيمة في التوابل والبخور والنباتات الطبية، وفي تجارة النسيج والمعادن. كما كانوا نشطين في الصياغة. وكان للتجار وكلاء في المدن المهمة يمثلونهم أمام السلطات ويرعون مصالحهم، وإليهم يرسل التجار بضائعهم، وكانوا حلقة وصل بين التجار يخبرونهم عن الأسعار وقد يتولون شراء البضائع لهم^(٩٣).

وكان اليهود وبقية أهل الذمة في العراق يعالجون أيام المقتدر في المستشفيات الرسمية مع المسلمين دون أجر، ولما قرر علي بن عيسى الوزير أن يرسل بعثة طبية إلى قرى السواد سنة ٣١٤هـ لمعالجة المرضى حيث لا يتوفر الأطباء، ووصلت البعثة إلى سورا ونهر الملك، وأكثر أهلها يهود، كتب سنان بن ثابت رئيس أطباء الحضرة إلى الوزير يرجو توجيهه وذكر في رسالته «إن الرسم في بيمارستان

Fischel, Ibid., p. 33, and Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, pp. 33-38.

(٩٢)

(٩٣) انظر دراسة موسعة عن وثائق الجنيزة في: S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1967).

الحضرة قد جرى للبلبي والذمي»، فأجاب الوزير بأن العلاج يشمل المسلمين وأهل الذمة وإن تكن للأولين الأسبقية^(٩٤).

وكانت في العراق عدة جماعات لليهود، في البصرة وحلوان والنهروان ونصيبين، إضافة إلى بغداد التي كانت المركز الرئيس لهم، ولهم فيها محلة خاصة تدعى درب اليهود^(٩٥). كما كانت لهم جماعات في مدن أخرى مثل سورا - بجوار الحلة - ونهر الملك.

ويبدو أن التطورات الفكرية والثقافية العامة في المجتمع الإسلامي كان لها أثر في اليهود، إذ أثرت حماسة العرب للغتهم وشعرهم واعتزازهم بهما في اليهود، وإذا كان بعض يهود الحجاز عرفوا العربية وتذوقوها ونظموا فيها، فإنها الآن سادت بينهم خلال الفترة بين القرنين الأول والثالث الهجري، كما أنها أثرت في نظرتهم إلى العبرية، وأدت إلى تجديد فيها. وقد اتخذ اليهود العربية، وقد صارت لغة الثقافة، ولها مصطلحاتها وأساليبها، وكان اتخاذهم لها يعني اتخاذهم لطرق التفكير العربية، وتأثرهم بالمفاهيم الإسلامية والأشكال الأدبية. ولم يقتصر أخذهم للعربية على الفعاليات الأدبية، للأغراض العلمية والدينية، بل لشرح التوراة والرسائل الدينية والفلسفية.

كما أثرت حماسة العرب للغتهم واهتمامهم بمفرداتها وبالنحو والصرف في اليهود، وأدى بهم ذلك إلى الاعتناء بلغتهم ودراسة النصوص، وإلى التفاتهم إلى وضع معاجم للعبرية. وهكذا درست مفردات العبرية وضبطت، وصارت العبرية بتأثير العربية، وسيلة منظمة للتعبير. وبإيجاز، فإن اليهود اتجهوا إلى دراسة لغتهم، وإلى الوضع النحو لها، وإلى عمل المعاجم العبرية بتأثير العرب، كما إنهم اهتموا الآن بالتنقيط وبتيسير قراءة التوراة للمتعلمين^(٩٦).

وكان للشعر العربي أكبر الأثر في الشعر العبري وتطوره. فقد ظهر شعر

(٩٤) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق يوليوس ليبيرت (ليبيغ: ديتريخ، ١٩٠٣)، ص ١٩٤ - ١٩٥. وأبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٢ في ١ (القاهرة: المطبعة الوهية، ١٨٨٢)، ج ١، ص ٢٢١.

(٩٥) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، [تحقيق] محمد أمين الخانجي، ج ٨ (القاهرة: جالي وخنجي، ١٩٠٦)، ج ٤، ص ٤٥.

(٩٦) Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, pp. 131-137, and Graetz, *National*

History of the Jews.

عبري دنيوي، وتأثرت الأشكال والموضوعات في الشعر العبري بالنماذج العربية، كما أن اليهود اكتسبوا الأوزان والقافية من الشعر العربي، كما كان للبيان العربي أثره، فقد اقتبس اليهود الاستعارات والتشبيهات والبديع من العرب. وأبرز ما تبدو هذه الآثار في الشعر الديني، وهو قوي الأثر في النفوس. وخير من يمثل هذا أساطين الشعر العبري في الأندلس ابن جبرول، وموسى بن عزرا، ويهودا اللاوي (هاليقي)، الذين وصلوا إلى الأوج في قوة التعبير الشعري الديني، وبصورة عامة اتخذ اليهود موضوعات الشعر العربي في نظمهم بالعبرية^(٩٧). هذا، وكان لليهود شعر كثير بالعربية من نظم اليهود في يثرب وما جاورها قبل الإسلام، ومن نظمهم في الفترة الإسلامية في الشام وغيرها. وقد جمع منها السكري مجموعة وعمل ثعلب مجموعة أوسع للموفق وبطلب منه^(٩٨).

ويبدو أن جو النقاش الديني وحاسة المسلمين للقرآن جعل اليهود يرجعون إلى نصوص التوراة بعد أن كان الرجوع عادة إلى التلمود والتفاسير. ولعل لهذا صلة بالاتجاه الذي بدأ يظهر، بالتشديد على التوراة وعدم الالتفات إلى التلمود. كما يبدو أن جو النبوءات والالتفات إلى الملاحم في أواخر القرن الأول الهجري وجد صدى بينهم.

قام سيرين في مطلع القرن الثاني للهجرة، ووعد اليهود أن يُملكهم الأرض المقدسة، ونادى بالخلاص من أوامر التلمود، وامتد صدى حركته إلى الأندلس، وفشل، وظهر يهودي آخر اسمه عبادية، ويعرف بأبي عيسى الأصفهاني، وادعى أنه البشير بالمسيح لشعبه في أواخر العصر الأموي، وقال: إن عيسى ومحمداً نبيان صادقان، وأن على اليهود دراسة كتبهم المقدسة. وجمع جيشاً لتحرير اليهود، إلا أنه قتل في المعركة، ولكن حركة هذين المبشرين لم تترك أثراً. وقامت عدة فرق بعدهما، لكنها كانت قصيرة العمر، ولكن حركة القرائين في القرن الثاني للهجرة لعبت دوراً كبيراً، فقد وقفت ضد الربانيين أنصار القانون الشفوي، وسعت إلى جعل اليهودية تعتمد كلياً على القانون المكتوب (التوراة)، ومؤسسها عنان بن داود من أسرة رأس الجالوت، وكان ضليعاً في التلمود، ويرى أن بعض قراراته ليست لها قوة دينية، وكان ينتظر أن يتولى رئاسة الجالوت بعد وفاة عمه، ولكن أساتذة الإكاديميتين التلموديتين البابليتين لم يرضوا عن آرائه واختاروا أخاه

Goitein, Ibid., p. 157 ff, and Graetz, Ibid., vol. 3, pp. 115-116.

(٩٧)

(٩٨) الطيالسي، المكاثره عند المذاكرة، ص ٥٠ - ٥١.

الأصغر بدله. ووقف عنان ضد الغاؤونية، ووجه نقداً إلى التلمود، وكان حريصاً على العودة إلى التوراة في تنظيم الحياة الدينية، ووتخ التلموديين بأنهم أفسدوا اليهودية، واتهمهم بإضافة أشياء كثيرة إلى التوراة، بل وبإهمال الكثير من أوامرها. وقد اعترف بمحمد (ﷺ) نبياً للعرب، ولكنه أكد أن التوراة باقية عبر العصور، ووجدت آراؤه قبولا في بعض الأوساط.

قاوم أنصار عنان، وسجن هو نتيجة مؤامرات خصومه، ثم أطلق سراحه من قبل المنصور وسمح له بالهجرة. ونتيجة اضطهاد الربانيين، هاجرت جماعة منهم إلى فلسطين. ويسمى العرب الفرقة بالعنانية نسبة إلى مؤسسها، ولاحظوا أنهم يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد وفي الأطعمة، واتخذوا حرية أوسع في تفسير القانون. وربما كان ذلك سبب انتشار حركتهم بين اليهود في أرجاء منطقة البحر الأبيض المتوسط بما في ذلك شمال أفريقيا والأندلس. وصارت القدس مركز الرئاسة (نسيثيم) أو بيت عنان، والعلماء القرائين. وبلغت الحركة أوجها في القرنين الثالث إلى الخامس للهجرة. ولكن الغزو الصليبي أزال ذلك المركز، بينما أدى نشاط سعديا الفيومي المستمر ضدهم في العراق إلى تقليل نفوذهم هناك. ومع بقاء جماعات مهمة منهم في العراق والشام ومصر والأندلس، إلا أنهم لم يعودوا خطراً على الربانيين^(٩٩).

وكان للحركة العلمية التي بدأت في العصر العباسي الأول أثرها الواضح في اليهود، بل إن العلم اليوناني وأساليب الفكر اليوناني وجدت طريقها إلى اليهود بالدرجة الأولى عن طريق الأدب العربي الإسلامي، ففي القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر للميلاد دخل العلم اليوناني كتابات اليهود في الطب والرياضيات والفلك والفلسفة لأول مرة.

وبدأ هذا التأثير منذ نشاط المعتزلة، واتخاذهم الكلام وتأكيدهم العقل، ونفي الصفات وتأکید العدل والتوحيد. وقد انتقل أثر ذلك إلى اليهود، فاتخذ القراؤون في البدء اتجاهاً اعتزالياً، بينما وقف الربانيون في الاتجاه المقابل، ولكن التأثير سرعان ما شمل هؤلاء، كما تمثل بصورة جلية في نشاط سعديا (سعيد بن

(٩٩) غنيمه، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق، ص ١٠٤ - ١٠٥، وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ٥ ج (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ - ١٣٢١هـ/ ١٨٩٩ - ١٩٠٣م)، ج ٢، ص ٥٤ - ٥٦، و 22، pp. John Mann, *History of the Jews in Egypt* (London: Oxford University Press, 1920), pp. 22 and 59 ff.

يوسف الفيومي (٨٨٢ - ٩٤٢م) الذي كان أول من وضع فلسفة دينية يهودية متكاملة، علماً بأنه استعار أسلوبه في تناول الموضوع وخطوطه الفلسفية من المعتزلة، وكان هدفه الدفاع عن التراث اليهودي أمام كل الهجمات. وتظهر وجهته في كتابه **كتاب الأمانات والاعتقادات**، وفيه تتبين معرفته بالكلام لدى المعتزلة. ومحور تفكيره هو نظريته في العلاقة بين العقل والوحي، إذ يرى أن محتوى الوحي يتضمن محتوى العقل ولا تناقض بين الاثنين: فالوحي يأتي بالحقيقة، ولكن ذلك لا يكفي وتجب معرفة الحقيقة عن طريق التفكير، وهو يتابع المعتزلة حين يؤكد أن صفات الله مطابقة لذاته. وقد ترجم سعديا التوراة إلى العربية، وكتب شروخاً عليها بالعربية أيضاً. فهو فقيه وفيلسوف في آن^(١٠٠). وكان لموسى بن ميمون، مؤلف **دلالات الحائرين**، دور مهم في تطوير الفكر العربي مدة طويلة ونقله إلى اليهود^(١٠١). ويتمثل في كتابه بشكل لا سابق له المزج بين الروح العلمية اليونانية وروح اليهودية الربانية. وكان يهدف إلى حل التناقض بين الفلسفة والدين. فالحكمة اليونانية والدين اليهودي ليسا متعارضين في رأيه، بل هما في الجوهر متطابقان^(١٠٢). وكان إسحاق الإسرائيلي الذي برز كطبيب في القيروان أول فيلسوف أفلاطوني حديث في اليهودية. وهو يحاول في **كتاب التعريفات** و**كتاب العناصر** المزج بين اليهودية والفلسفة اليونانية، وخاصة الأفلاطونية الحديثة. كما أدخل بعض المبادئ من المدرسة الأرسطوطاليسية. وذهب تلميذه دنش بن تميم أبعد منه في المزج بين العلم والفلسفة اليونانية العربية والمعلومات الموروثة لليهودية^(١٠٣).

بعد هذا يمكن الحديث عن مراكز التكوين الديني التي عملت على شدّ اليهود في إطار مترابط. وكانت هذه المراكز بالدرجة الأولى في العراق، في سورا وبمبديته، وكانت المهمة الأولى لأكاديميتي سورا وبمبديته تعليم القانون، وقامتا بدور فعال وأساسي، كما كان لهما دور كبير في نمو الحلقة (الهلخة) أو القانون العرفي، وتثبيتها، وتقاطر إليهما الطلبة للدراسة من البلاد الإسلامية وخارجها (كبيزنطة وإيطاليا).

Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen-Age, études de philosophie* (١٠٠) médiévale; 35 (Paris: J. Vrin, 1947), p. 47 ff. and Graetz, *National History of the Jews*, vol. 3, pp. 149 ff and 196-199.

Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, pp. 135 and 146-147. (١٠١)

Vajda, in: *Arabica*, vol. 9 (1962), pp. 66 ff. (١٠٢)

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

ولم تقتصر الأكاديميات على التعليم المباشر، بل إن التعليم والتوجيه بالأجوبة عن الأسئلة التي كانت توجه إلى الغاؤونية أبعد أهمية، فهناك أسئلة عملية كثيرة، إضافة إلى أسئلة نظرية تتعلق بتفسير بعض فقرات من التوراة، أو لفظ تلمودي، أو استعمال بعض أدوات فلكية، أو مشكلة نظرية تتصل بالعقيدة.

وكان للغاؤونية ولرأس الجالوت السلطة لتعيين الديانيم (القضاة) في المناطق المختلفة، وللإشراف على إدارة القضاء. ولكل من الأكاديميتين محكمة عليا (بيت دين غادول) يرأسها «راب» يتولى نيابة الغاؤون وقد يخلفه بعد وفاته. وباستطاعة المتنازعين من أقطار أخرى بالاتفاق أن يأتوا بقضاياهم إلى الغاؤونية طلباً للرأي. وكان للغاؤونية، بواسطة «الأجوبة» (Responsa) نفوذ كبير على تنظيم المحاكم، وعلى أساليب القضاء ووحدته^(١٠٤).

وبقيت اليهودية تبشيرية في هذه الفترة، وكان من أثر ذلك تحول الخزر إلى اليهودية، ولعل البداية تتصل باضطهاد ليو (Leo) الأيسوري اليهود في بيزنطة وفرضه عليهم سنة ٧٣٣م التنصر تحت طائلة العقاب، فهاجر كثير منهم إلى القرم، وإلى جهات أخرى للبحر الأسود، ومن القرم انتشروا إلى بلاد الخزر على مصب الفولغا وشمالي غرب بحر قزوين، وكان لهؤلاء صلة بتهود الخزر^(١٠٥).

وكانت مملكة الخزر على الفولغا، وعاصمتهم أتل (Atil) عند مصب النهر في بحر قزوين. ويذكر أنهم تعرّفوا على الديانات الثلاث بطريق التجارة والصلات الأخرى، وكان بينهم في عاصمتهم أطباء وتجار ومهنيون من أتباع هذه الديانات. وتنسب المبادرة إلى ملكهم بولان (Bulan) بأنه رفض الوثنية ومال إلى اليهودية لأسباب سياسية، لأنها لا تمثل قوة سياسية أو دولة. فتهود هو وبلاطه، وبدأت اليهودية تنتشر بالتدريج. ودعا خلفه علماء اليهود إلى بلاده، وأنشأ الكُنُس والمدارس، وأمر بتعليم التوراة والتلمود^(١٠٦).

ويشير المسعودي والدمشقي إلى اضطهاد البيزنطيين لليهود، ومجيئهم إلى بلاد الخزر، وإلى تأثيرهم، وتهود ملك الخزر زمن الرشيد، أي قبل ٨٠٩م. ويشير

Cambridge History of Religion in the Middle East, vol. 1, p. 136.

(١٠٤)

Cahen, in: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., pp. 121-124 and 130.

(١٠٥)

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

البكري إلى عدم رضا ملك الخزر عن الوثنية ودعوته المسيحيين واليهود إلى المنافسة، فنجح اليهود. ويذكر أنه دعا مسلماً، ولكنه سمّ قبل أن يصل^(١٠٧). ويذكر الاصطخري أن الخزر يهود ومسلمون ومسيحيون، وأن اليهود أصغر مجموعة ولو أن الملك وحاشيته يهود^(١٠٨).

ويميل دنلوب (Dunlop)، بعد دراسة الروايات، إلى أن البداية كانت حوالي ٧٤٠م، وإن تعذر الإثبات^(١٠٩). ويرى أنه وفي وقت ما قبل ١١٢هـ/ ٧٣٠م وقع رؤساء الخزر تحت تأثير اليهودية، وأنه في تلك السنة هاجم الخزر أردبيل وغلبوا المسلمين بقيادة الجراح بن عبد الله الحكمي الذي قتل في المعركة. ثم انعكس الحال في سنة ١١٩هـ/ ٧٣٧م حين انتصر مروان بن محمد وفرض الإسلام على خاقان الخزر. وبعد هذا بقليل انسحبت الجيوش الإسلامية وعاد الخاقان إلى اليهودية، ربما بعد نقاش مع بعض ممثلي الأديان، وأنه بعد جيلين (حوالي ٨٠٠م) قبل حفيد الخاقان اليهودية الربانية^(١١٠).

ثم ظهر خطر جديد على الخزر من القرن الثالث هـ/ التاسع م بظهور الروس الذين احتلوا بعض أراضي الخزر الغربية، بما فيها كييف حوالي ٨٧٨م. وتكرّرت غارات الروس، وسمح لهم الخزر بالمرور في القولغا ومهاجمة سواحل بحر قزوين، ولكنهم عادوا وسدّوا الطريق أمامهم حوالي ٩٦٠م، ثم وقع الهجوم الأكبر للروس سنة ٩٦٥م ودمروا بلغاريا وغازاريا. وطلب الخزر مساعدة الخوارزميين، فلم يوافقوا إلا أن يعلن الخزر إسلامهم، فأسلموا عدا الملك. وكان الخزر قد شرّدوا إلى جزيرة سياه كوه وبعض جزر بحر قزوين، ويبدو أن بعضهم ذهب إلى جهة القمر، ولم تنته خزاريا كلياً لوجود إشارات إليهم في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد. وكانت النهاية في الغزو المغولي الذي أزال أثرهم. ويستطرد دنلوب (Dunlop) إلى الرأي الشائع بأن يهود شرق أوروبا هم

(١٠٧) شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، تحقيق أ. مهران (لیدن: هرازوفتش، [١٩٢٣])، ص ٢٦٣؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق برييه دي مينار وبافيه دي كرتاي، ٩ ج (باريس: [د.ن.، ١٨٤١ - ١٨٧٧])، ج ٢، ص ٨ - ٩؛ البكري، معجم ما استعجم، ص ٤٤، و P. M. Dunlop, *History of the Jewish Kha'ars* (New York: Sehokon Books, 1967), p. 89 att.

(١٠٨) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإصطخري، المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال الحيني؛ مراجعة محمد شفيق غربال (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١)، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

Dunlop, *Ibid.*, p. 115.

(١٠٩)

Graetz, *National History of the Jews*, p. 135.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠، و

أحفاد هؤلاء الخزر، ويبيّن أنه رأي يصعب إثباته من ناحية عددية ومكانية^(١١١).

وكان حال اليهود زمن السلاجقة في العراق وإيران حسناً على العموم، وتمتعوا بقدر كبير من الحرية والرخاء. وصار لبعضهم نفوذ كبير أثار بعض المسؤولين، فمثلاً كان ابن علان - اليهودي - ضامن البصرة، ومقرباً من نظام الملك. وحين توفيت زوجته سار كل أهل البصرة في جنازتها إلا القاضي، وكان كبير الثراء حتى أخذ السلطان منه ١٠٠,٠٠٠ دينار^(١١٢). وبلغ ابن غزال، الطبيب اليهودي السامري، مرتبة الوزارة عند السلطان ملكشاه، ووجد عنده بعد قتله ثلاثة ملايين دينار، وخلف مكتبة عامرة بـ ١٠,٠٠٠ من الكتب القيّمة النادرة، وترك من التحف ما لا مثيل له إلا عند الخلفاء^(١١٣). وكان أبو سعد بن سمحا، وكيل السلطان ملكشاه، ونظام الملك في بغداد، ولما تعرّض لإهانة أحد الباعة ولم يحاسبه الديوان، ذهب مع مساعد الشحنة إلى العسكر يشكوان الوزير أبا شجاع، فكان لذلك أثره في خروج توقيع الخليفة سنة ٤٨٤هـ بإلزام أهل الذمة بالغيار والتشديد عليهم، فأسلم بعض الكتاب. ولكن السلطان ونظام الملك دفعا الخليفة إلى عزل الوزير^(١١٤). ويبدو أن الاعتماد على أهل الذمة بلغ درجة جعلت نظام الملك يتساءل عن الحال، إذ كتب ٤٨٤هـ يقول: «ما عهد إلى يهودي أو نصراني أو مجوسي أو قرمطي بمنصب مهم، أو حلّ محل تركي، إلا كان الإهمال أبرز صفاته، إذ لا احترام عند هؤلاء الناس للدين ولا حب للدولة، ولا رحمة للرعية، بل سرعان ما يصبحون موفوري الثراء، والمؤلف يخشى العواقب ولا يدري ما تؤول إليه الأمور»^(١١٥).

واستمر استخدام أهل الذمة، بمن فيهم اليهود، واسعاً في القرن السادس الهجري، مما ولد بعض التذمر، فلما ولي مجد الدين بن المطلب الوزارة في بغداد سنة ٥٠١هـ تعهد بـ: «أن لا يستعمل أحداً من أهل الذمة». ومع ذلك،

Dunlop, Ibid., pp. 261-263.

(١١١)

(١١٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١١، ص ١١٢.

(١١٣) أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، ج ١٠ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٤ - ١٩٤٢)، ج ١، ص ٣٧٨.

(١١٤) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٨٦ - ١٨٧، تاريخ دولة آل سلجوق، إختصار الفتح علي بن محمد البنداري الأصفهاني (القاهرة: مطبعة الموسوعات، ١٩٠٠)، ص ٧٢.

(١١٥) قوام الدين أبو علي الحسن بن علي نظام الملك، سياست نامه أو سير الملوك، ط. شيفر، ص ١٣٩، وتريتون، أهل الذمة في الإسلام، ص ٢٥.

لم يلتزم بعهد^(١١٦). ولقي اليهود رعاية من السلطان مسعود بن ملكشاه الذي فرض سلطته على بغداد - خاصة بعد ٥٢٧هـ، كما وجدوا الحماية والرعاية من عماد الدين زنكي في الموصل وقت أصدر فيه الأمر لهم بلبس الغيار وعدم استعمال السروج، لأسباب استراتيجية، كما يبدو، وهو أمر سرعان ما أهمل بعد مغادرته الموصل^(١١٧).

ويبدو أن تنفّذ الذميين كان يولّد رد فعل لدى العامة، وهذا يوضح إصدار السلطان محمد السلجوقي أمراً يلزم أهل الذمة بلبس الغيار سنة ٥١٥هـ، وبعد مفاوضات ألغي الأمر^(١١٨). وقد يحصل احتكاك في مثل هذه الظروف، كما حصل سنة ٥٧٣هـ، حين وقعت فتنة في بغداد بين المسلمين واليهود، وقد بدأت نتيجة وجود كنيس بجوار مسجد في المدائن، فتذمّر اليهود قائلين: اذيتونا بكثرة الأذان! ولما لم يكثرث المؤذن حصلت فتنة استظهر فيها اليهود، وجاء المسلمون بغداد يشكونهم، ولكن ابن البيطار صاحب المخزن لم يكثرث وأمر بحبسهم، فلما أخرجوا شكوا واستغاثوا الناس قبل صلاة الجمعة، فردعهم الجند، وعندئذ هاجت العامة ووقعت فتنة^(١١٩).

وإذا كانت المصادر العربية لا تشير إلى أهل الذمة إلا عند حصول مشكل أو صدور قرار خاص، فإننا نجد في رحلة بنيامين التيطلي (Benjamin of Tudela) (٥٦١ - ٥٦٩هـ/ ١١٦٥ - ١١٧٣م) تفاصيل عن واقع الجماعات اليهودية تشعر بأن وضعهم كان مزدهراً.

يتحدث بنيامين عن أعداد اليهود وأماكنهم، فيذكر أن الخليفة المستنجد بالله كان حسن المعاملة لليهود، وإن «في حاشيته عدد منهم»، ويقيم منهم في بغداد - بحسب قوله - ٤٠,٠٠٠ يهودي. «وهم يعيشون بأمان وعزّ ورفاهية، ولهم في بغداد عشر مدارس مهمة». ورؤساء المدارس العشرة ينظرون منفردين «في مصالح أبناء طائفتهم ويقضون بين الناس طوال أيام الأسبوع كل في مدرسته»، خلا نهار الاثنين حيث يجتمعون في مجلس رأس المثنية للنظر في شؤون الناس مجتمعين^(١٢٠).

(١١٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ٤٥٤، وتريتون، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١١٧) تريتون، المصدر نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(١١٨) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥٩٥.

(١١٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٨٣.

(١٢٠) بنيامين بن يونس التيطلي، رحلة بنيامين، ترجمه عن الأصل العبري وعلق حواشيه وكتب

ملحقاتها عزرا حداد؛ مصدرة بمقدمة العباس الغزوي (بغداد: المطبعة الشرقية، ١٩٤٥)، ص ١٣٥ - ١٣٦.

وكان رأس المثيبة هو الرئيس الديني، بينما كان الرئيس السياسي هو رأس الجالوت، ويتم تعيينه بعهد من الخليفة، وإن كان المنصب وراثياً، وله منزلة كبيرة، فيسميه المسلمون «سيدنا ابن داود». ويقول بنيامين (Benjamin): «وتقضي التقاليد المرعية بين اليهود والمسلمين وسائر أبناء الرعية بالنهوض أمام رأس الجالوت وتحيته عند مروره بهم، ومن خالف عوقب بضربه مئة جلدة». وحين يخرج رأس الجالوت لمقابلة الخليفة «يسير معه الفرسان من اليهود والمسلمين، ويتقدم الموكب مناد ينادي بالناس: اعملوا الطريق لسيدنا ابن داود». ويصف الاحتفال المهيّب بتنصيب رأس الجالوت وموكبه الفخم، ويشير إلى أملاكه الواسعة وثروته، ويبيّن أن نفوذه يسري على جميع طوائف اليهود في العراق وخراسان واليمن وأرمينية والحزر وأذربيجان، وفي البلاد الشرقية خارج دار الإسلام مثل جورجيا والهند والتبت، ولا يعيّن الربيون والحزانون (خطباء) إلا بمعرفته^(١٢١).

ويفهم من بنيامين أن الجماعات الكبيرة في ما بين النهرين بعد بغداد هي في البصرة وواسط والحلة وعكبرا، وفي كل منها ١٠,٠٠٠، وفي حرّبي ١٥,٠٠٠، والكوفة ٧,٠٠٠، والعمادية نحو ٢٥,٠٠٠^(١٢٢). وهو يشيد بكثرة العلماء وذوي اليسار في بغداد، وبكثرة كنسها التي تبلغ ٢٨ كنيساً، بينها كنيس رأس الجالوت الفخم^(١٢٣).

ويشير بنيامين إلى جماعات أخرى لليهود، كالأهواز (٧,٠٠٠)، وفيها يقيمون في الجانب المعمور من المدينة حيث الأسواق والمتاجر وبيوت الموسرين، وسمرقند حيث توجد جالية كبيرة (٥٠,٠٠٠) في زعمه، وبينهم كثير من العلماء والموسرين، وأصبهان وشيراز وخيوه حيث تجارتهم واسعة^(١٢٤). وعلى العموم، فإنه يعطي صورة واضحة عن حرية اليهود ورخائهم وعلاقاتهم الحسنة مع المسلمين^(١٢٥).

وقد استمر وضع اليهود حسناً إلى آخر الدولة العباسية. رفع أبو عبد الله بن فضالان سنة ٦٣٧هـ رسالة إلى الخليفة الناصر يقترح إعادة النظر في الجزية على أهل الذمة بحسب إمكانياتهم المالية، فأهملها الخليفة، وهو يعطي فيها صورة عن

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣١، ١٤١، ١٤٩ - ١٥٠ و ١٥٩.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥ - ١٣٦ و ١٤٨.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣ - ١٥٤ و ١٥٩ - ١٦٠.

(١٢٥) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٥٠.

وضع أهل الذمة ومهنتهم، وفيها تبدو حريتهم في العمل ورخاؤهم، وتنوع أعمالهم «وهم ضروب وأقسام منهم من هو في خدمة الديوان وله المعيشة السنية... هذا مع ما لهم من الحرمة الزائدة والجاء القاطع». ثم يذكر أن «منهم أصحاب المكاسب الجلييلة». ومنهم «أرباب المعاش مع العطارين والمخلطين والكسارين أصحاب المكاسب الظاهرة والارتفاقات الكثيرة». كما كان بينهم «أصحاب الحرف والصناعات من الصاغة وغيرهم...»، وكان منهم الجهابذة والصيارفة، وبيّن أنه «ليس لهم - أهل الذمة - في بلد من الحرمة والجاء والمكانة ما لهم في مدينة السلام»^(١٢٦).

وهذا التنوع في الحرف يشعر بأن الأصناف والحرف كانت مفتوحة للمسلمين ولأهل الذمة، ووجد الكل في الرابطة المهنية صلة. وقد يكون أهل الذمة - ومنهم اليهود - أكثرية في بعض المهن، ولكن الأصناف بقيت مفتوحة. ويبدو أثر الرابطة المهنية من بعض الإشارات، ففي سنة ٤٨٨هـ تدخل المحتسب في بغداد لمنع بعض الأصناف، كالبزازين، من فتح حوانيتهم يوم الجمعة وغلقها يوم السبت، وقال: «هذه مشاركة لليهود في حفظ سبتهم»^(١٢٧).

ويورد ابن الفوطي خبراً يشعر بعلاقاتهم الطيبة بالمسلمين، ويمدّ حريتهم في الوقت نفسه؛ ففي غرق بغداد ٦٥٤هـ، عمل اليهود «سكراً لحماية محلات سكنهم، وساعدهم المسلمون على عمله، وكان ذلك ضاراً بمساكن بعض المسلمين فتنازعوا معهم، وجرت بينهم خصومات وشهروا - أي اليهود - السلاح ونادوا «يا آل خير» فتدخل [أمر] الشحنة وأدب المخالفين»^(١٢٨).

وكان تعيين رأس مثيية اليهود في هذه الفترة بقرار من الخلافة، يتلوه قاضي القضاة، وقد وصلتنا نماذج تبين مهمته، ففي ٦٤٤هـ نصب دانيال بن شمعون بن أبي الربيع رأس مثيية، وجاء في القرار «رتبتك زعيماً على أهل ملتك من أهل

(١٢٦) انظر: كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥١هـ/١٩٣٢م)، ص ٦٤ - ٧٠، والمشرق، السنة ١٨ (١٩٢٠)، ص ٢٩٦ وما بعدها.

(١٢٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨هـ/١٩٣٨ - ١٩٣٩م)، ج ٩، ص ١١، وأدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ - ١٩٤١)، ج ١، ص ٦٥ وما بعدها.

(١٢٨) انظر: ابن الفوطي، المصدر نفسه، ص ٣١٨.

دينك.. لتأخذهم بحدود دينهم وتأمرهم بما أمروا به في شريعتهم وتنهاتهم عما نهوا عنه في شريعتهم، وتفصل بينهم في وقائعهم وخصوماتهم بموجب شريعتهم». وهو بيان صريح بأن مهمته النظر في أمور أهل ملته بحسب الشريعة اليهودية^(١٢٩).

لننظر الآن غرباً، ففي فلسطين كانت توجد أكاديمية لها رئيس (غاؤون). وصارت مرجعاً فكرياً لليهود في الشام وإلى حد ما مصر. ولما تحرج وضع القرائين في العراق انتقل الكثيرون إلى فلسطين حيث سلطة رأس الجالوت أقل. وزادت أهميتهم وصارت القدس مركزاً للقرائين. وربما كان ذلك سبب نقل الأكاديمية إلى الرملة، وتفوق القراؤون في النصف الثاني للقرن الثالث الهجري على الريانيين، ولعلمهم وجدوا تأييداً من الطولونيين أثناء خلافهم مع العباسيين.

وكان يهود فلسطين على صلة وثيقة بيهود مصر منذ أيام ابن طولون. وكانوا يستعينون بهم، فهم أكثر وأغنى، ويرجعون إليهم في مشاكلهم. وبمجيء الفاطميين إلى مصر زاد وضع اليهود تحسناً، إذ كانت سياسة الفاطميين أكثر انفتاحاً على الذميين، وأفسحوا المجال لكثيرين منهم في الوظائف، وكان كبار موظفي الإدارة المالية ونوابهم في الغالب من أهل الذمة^(١٣٠).

وأول ما يستدعي الانتباه دور اليهودي البغدادي يعقوب بن كلس، وهو بغدادي الأصل، جاء إلى الشام، وصار وكيلاً للتجار في الرملة، ولما عجز عن أداء أموالهم هرب إلى مصر سنة ٣٣١هـ، واشتغل بالتجارة، وصارت له صلات بكافور الإخشيدي، وكسب ثقته، ودخل في خدمته، وتدرج حتى عيّن في ديوانه الخاص. وارتفع شأنه بعد أن أسلم - نتيجة طموحه - سنة ٣٥٦هـ، وصار إليه الإشراف على الدواوين، وبعد وفاة كافور لقي عنتاً لعداء الوزير جعفر بن الفرات، أو نتيجة مطالبات ديوانية، فخرج إلى أفريقيا سنة ٣٥٧هـ، وهناك انضم إلى خدمة المعز الفاطمي بواسطة يهود كانوا معه، ولعله عرّفه بشؤون مصر، وبعد أن فتحت البلاد جاء مع المعز إلى القاهرة، وعيّنه سنة ٣٦٣هـ أحد اثنين يتوليان الخراج وجميع وجوه الأموال، وقد اتخذ إجراءات ركزت الدينار المعزّي وخدمت الخزينة.

وفي عهد العزيز بلغ نفوذ أهل الذمة ذروته. فعين ابن كلس أول وزير فاطمي سنة ٣٦٧هـ. ونظم الإدارة وبقي - باستثناء نكسة عابرة سنة ٣٣٧هـ - في

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢١٨ و ٢٤٨.

Fischel, *Jews in the Economic and Social Life of Mesopotamia*, p. 68.

(١٣٠)

الوزارة إلى وفاته سنة ٣٨٠هـ. وكانت نظرتة وذية إلى اليهود، وكان له نائب في عمله وضياعه هو ابن أبي العود اليهودي، وكان يكتب إليه بأخبار البلد^(١٣١). ثم اتخذ منشأ اليهودي مشرفاً على أملاكه، وكاتب الجيش في الشام، وهو مركز مهم، ثم عين العزيز عيسى بن نسطورس وزيراً، كما عين منشأ اليهودي والياً على الشام، فأظهر كل منهما محابة لبني ملته في تخفيف الضرائب وعيتوهم في مناصب الدولة، مما أثار السخط وأدى إلى عزلهما. وتشيد الرواية اليهودية بمنشأ بن إبراهيم الكاتب وتمجد أيامه وفضله على اليهود، ويبدو أن أثر الذميين في السياسة الداخلية كان ملحوظاً. فيذكر أن الإدارة كادت تتوقف حين صرف العزيز يعقوب بن كلّس سنة ٣٧٣هـ، مما جعل الخليفة يعيد تعيينه^(١٣٢). وحصل مثل ذلك مع عيسى بن نسطورس سنة ٣٨٥هـ، وربما كان ذلك بتأثير الموظفين الذميين، وكان لبعض هؤلاء ثرواتهم ومجالسهم، وازدهرت مؤسساتهم ومدارسهم حتى ساهمت الدولة في النفقة عليها^(١٣٣).

ويبدو أن تنفذهم الزائد ولد تدمراً قوياً بين المسلمين، ففي فترة ابن نسطورس وابن منشأ كتب بعضهم قصة ووضعها بيد دمية من قراطيس في طريق العزيز وفيها: «بالذي أعزّ اليهود بمنشأ والنصارى بعيسى بن نسطورس وأذلّ المسلمين بك، إلا كشفت ظلامتي»^(١٣٤).

(١٣١) أبو القاسم علي بن منجب بن الصيرفي، الإشارة إلى من قال الوزارة، عني بتحقيقه والتعليق عليه عبد الله مخلص عن النسخة الوحيدة المحفوظة في خزانة الكتب الخالدية ببيت المقدس (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٢٣)، ص ١٩-٢٣؛ بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٤، ص ٢١ و١٥٨، وشمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليّه فوات الوفيات لصالح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العنمانية، ويليّه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم (القاهرة: الحلبي، ١٣١٠هـ/١٨٩٢م)، ج ٧، ص ٢٧-٣٤.

(١٣٢) أبو يعلى حزة بن أسد بن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق [وهو تنمة لتاريخ هلال الصابي]: تنلوه نخب تواريخ ابن الأزرقي الفارقي وسبط ابن الجوزي والحافظ الذهبي؛ تحرير هـ. م. أمدرود (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٢١ و٢٥ و٣٠، و Fischel, Ibid., pp. 62-63.

(١٣٣) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها، ج ٢، ص ٢٨٥؛ حسن إبراهيم حسن، الدولة الفاطمية، ص ٢٠٣-٢٠٤؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، الآثار الباقية عن القرون الخالية، وبالدليل تاريخ أبي الفداء صاحب حمّاه (الإسكندرية: علي محمود الخطّاب، [د. ت.]، ج ٢، ص ١٣٨، و Mann, History of the Jews in Egypt, pp. 38-39.

(١٣٤) جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧-١٩٦٨)، ج ٢، ص ١٤؛ جمال الدين أبو الحسن علي بن ظافر الأزدي، أخبار الدول المنقطعة، تحقيق عصام مصطفى هزايمة [وآخرون] (عمّان: دار الكندي، ١٩٩٩)، ص ٤٠-٤١، وابن القلانسي، المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٣.

وكان لليهود مصر أهمية بين يهود الأراضي الفاطمية بسبب مركزهم. ولكن وضع الذميين أصيب بنكسة زمن الحاكم بأمر الله.

وكانت الفترة الأولى من خلافة الحاكم فترة رخاء لأهل الذمة، ومدحته الرواية اليهودية، ثم تلتها فترة تقييد في الزي وشدة في المعاملة، وكان لجو التذمر من نفوذهم الواسع أثر بيتن، كما يبدو من تجاوزات العامة^(١٣٥)، إذ بدأ الحاكم بفرض الزي على الذميين - لبس الغيار والعمائم السود وشذ الزنار - سنة ٣٩٥هـ، ورافق ذلك أيضاً إرهاب كافة طبقات الناس، وتلت ذلك إجراءات أخرى من تأكيد للزي إلى تجاوز على أوقاف الكنائس والأديرة، إلى تعريض دور العبادة للضرر وتحديد بعض الطقوس، ولكن اليهود لم يتعرضوا للتضييق إلا في سنة ٤٠٣هـ، وأحرق الحي اليهودي (الجودرية) لما بلغ الحاكم أن اليهود ينشدون أشعاراً تنال من الإسلام. وكان اليهود في هذه الفترة يقطنون في حارتين، حارة الجودرية وحارة الوزيرية^(١٣٦).

ويلاحظ أن اليهود الخيابرة - من خير - وحدهم استثنوا من القيود، ولعلمهم أظهروا له ما يعفيهم من ذلك. وبلغ التشديد أقصاه في هذه السنة، إذ حرم على الذميين ركوب الخيل واستخدام المسلمين واقتناء العبيد منهم، وهم كثيرون، وساد جو من الخوف والأراجيف، فأسلم البعض وتظاهر بالإسلام آخرون، وتناول التجاوز الكنائس وأملكتها، وبعد قليل سمح الحاكم لمن يريد بالخروج من ديار الإسلام إلى الروم أو النوبة أو الحبشة بلا خوف ولا إكراه. وكان الضغط في القاهرة. أما خارجها فكان أخف، وعاد الحاكم سنة ٤٠٨هـ، وفي رواية: ٤١١هـ، وأصدر سلسلة سجلات برفع التشديد، فأطلق حرية الشعائر للذميين وردّ أملاك الأوقاف إليهم، ثم سمح لليهود وغيرهم بإعادة بناء ما تخرّب من كنسهم، وأجاز لمن أسلم أن يرجع إلى دينه، وصدرت لهم سجلات بالأمان. ويتهم الحاكم في المصادر المسيحية بأنه أراد دفع الذميين إلى الإسلام، ولكن ما حدث لا يؤكد ذلك. ولعل الحاكم أراد بطريقته الخاصة أن يفرض ما يراه أحكام الشريعة، ومواجهة التذمر من نفوذهم الواسع في الدولة^(١٣٧). وكان تعرّض

(١٣٥) انظر: الأنطاكي، المصدر نفسه، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(١٣٦) المقرئزي، الخطط المقرئزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها، ج ٢، ص ٥.

(١٣٧) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٧ - ٢٨٨؛ الأنطاكي، المصدر نفسه، ص ١٨٦ - ١٨٧ و١٩٥ - ٢٠٨؛ بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٢، ص ٢ و٦٩؛ ابن العبري، تاريخ =

اليهود أقل من غيرهم، إذ «كان سائر كتابه وأصحاب خدمته وأطباء مملكته نصارى» كما يقول الأنطاكي، كما أنه لم يسلم من اليهود إلا نفر يسير^(١٣٨).

وكانت هذه فترة شاذة في تاريخ الفاطميين، فرئيس مدرسة القاهرة كان يتسلم هبات من الحكومة، كما كانت الحكومة تساعد غاؤون أكاديمية فلسطين وتعيّله، وكثيراً ما كان يهود فلسطين يطلبون مساعدة يهود مصر، كما كان القراؤون في وضع حسن ولهم مدرسة في القدس^(١٣٩).

ولما جاء الظاهر إلى الحكم أزال آثار قيود الحاكم، فأصدر سجلاً يؤكد حرية الذميين وحققهم في الرعاية والحماية، فاطمأن الذميون إلى حرياتهم الدينية وغيرها^(١٤٠). وخلفه ابنه المستنصر، وفي عهده كان للتاجرين اليهوديين أبو سعد إبراهيم وأخوه أبو نصر هارون، ابني سهل التستريين، دور مهم. وقد برز التاجران في تجارة المواد الثمينة، وفي الصرف من أيام الحاكم، وعرفا بالأمانة، وكانت لهما معاملات واسعة مع التجار «في القرب والبعد»، واشتهرا بثروتهما الطائلة. وعرف أبو سعد بتجارة الجواهر خاصة، وصار على صلة أوثق بالظاهر. وكانت أم المستنصر جارية سودانية قدمها أبو سعد إلى الظاهر، فلما ولي ابنها وعمره سبع سنين، أشرفت على الأمور، فأصبح أبو سعد موضع ثقته، وعيّنته للوساطة، أو بمثابة وزير لها، واستعانت به لتقوية الكتاب الزنجية على حساب الأتراك، فصار له نفوذ كبير. ولما قُلت الأنباري وزارة المستنصر سنة ٤٣٥هـ، وشاكس الأخوين، عزل بتأثير الوالدة، وعيّن محله يوسف الفلاحي - وهو يهودي أسلم - بتوصية من أبي سعد، كما يبدو، وكان أبوه من قبل متولي ديوان دمشق، ولكن الوزير الجديد لم يرتح لتسلط أبي سعد - الذي لم يترك له أية أهمية - فتعاون مع الجند التركي الساخط على موقف أبي سعد، فقتلوه سنة ٤٣٩هـ. ولم يتعرض المستنصر لأبي نصر، بل طمّنه، ولكنه لاقى حتفه في السنة التالية (٤٤٠هـ). ومع ذلك، أسند أحد الدواوين أو بيت المال إلى ابن أخيه أبي علي الحسن بن أبي سعد

= مختصر الدول ص ٢٠٥؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق [وهو تنمة لتاريخ هلال الصابي]: تتلوه نخب تواريخ ابن الأزرق الفارقي وسيط ابن الجوزي والمخاض الذهبي، ص ٦٦ - ٦٨؛ محمد عبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩)، ص ١٣٥ - ١٤٥، Mann, *History of the Jews in Egypt*, pp. 34-36.

(١٣٨) الأنطاكي، المصدر نفسه، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(١٣٩) Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, p. 82, and Mann, *Ibid.*

(١٤٠) الأنطاكي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

الذي أسلم، ولم يتعرض اليهود لأي أذى. وكانت معونات التستريين لليهود كثيرة، وأثرهم في توليهم مناصب الدولة كبيراً^(١٤١)، فعاد التذمر من هذا التسلط، فقال أحد الشعراء في أبي سعد بن سهل:

يهود هذا الزمان قد بلغوا غاية آمالهم وقد ملكوا
العزّ والمال عندهم ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني نصحت لكم تهودوا قد تهود الفلك^(١٤٢)

وكان وضع اليهود كغيرهم يتأثر بحالة البلاد، ولعل وضعهم تدنى زمن المماليك، وقد أورد القلقشندي توافيق بتعيين رؤسائهم^(١٤٣). وقد استمر استخدامهم في الدواوين والوظائف وكان ذلك يؤدي أحياناً إلى بعض الشكوى، ولعل تكرّر صدور مراسيم بمنع استخدامهم في الوظائف (مثلاً سنة ٦٨٩هـ وسنة ٧٠٠هـ) يشعر بذلك. كما يدل على أن المنع كان مؤقتاً^(١٤٤). كما ترد إشارات إلى إثرائهم وترفهم وإلى تفننهم في اللباس الفاخر مع تولي الأعمال الجليلة مما كان يؤدي أحياناً إلى فرض قيود الزي وإلى تجاوز من العامة^(١٤٥). ولكن حمايتهم والالتزام بالشرع لم تغفل، فلما أفتى شيخ مندفع - هو نجم الدين بن الرفعة - بجواز هدم الكنائس، وسئل قاضي القضاة والعلماء امتنع الأول عن الموافقة واحتج بأنه إن قامت البيّنة على أنها أحدثت في الإسلام تهدم، وإلا فلا يعرض لها ووافق على رأيه العلماء وانتهى الأمر^(١٤٦).

وكانت الحكومة تتخذ نظرة مفتوحة إلى الخلافات الداخلية بين اليهود، فحين اشتد الخلاف بين القرائين والربانيين، صدر منشور من الخليفة ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م

(١٤١) ابن ميسر، المصدر نفسه، ص ٢؛ حسن، الدولة الفاطمية ص ٢١٠-٢١١؛ حبيب زيات، «لقب بالقاضي في دولة المماليك»، الشرق (١٩٣٨)، ص ١٦٠-١٦١، القريري، الخطط القريرية للمسامة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنبل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها، ج ١، ص ٤٢٤ و٤٣٥؛ أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأهنى في كتابة الإنشاء، ١٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣-١٩١٩)، ج ٣، ص ٤٨٩؛ ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص ٧٥؛ Mann, *Jews in The Economic and Social Life of Mesopotamia*, pp. 70-74, and Fischel, *Ibid.*, p. 76 ff.

(١٤٢) السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ج ٢، ص ١٢٩.

(١٤٣) القلقشندي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٧٤، ج ١٣، ص ٢٥٣-٢٥٧.

(١٤٤) القريري، السلوك لمعركة دول الملوك، ج ١، ص ٧٥٣، ٧٥٥ و٩١١.

(١٤٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١٠، ٩١٢ و٩١٥.

(١٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١٥.

يؤكد حرية العبادة والشعائر للجميع ولا يسمح لجهة بالتجاوز على أخرى أو التدخل في شؤونها، ويعلن حماية الجميع ويمنع المناقشات المثيرة للاستفزاز الذي يثير التضامن. ومع أن الولاة لهم حرية التصرف في الشام وفلسطين، وقد يتشدد بعضهم، إلا أن الحكومة المركزية كانت توقف ذلك^(١٤٧).

واستمر الاعتماد على الذميين، فقد اختار الأمر سنة ٥١٩هـ وزيراً يهودياً سامرياً - يعقوب بن إبراهيم - في الديوان، وابن أبي نجاح الراهب مستوفياً^(١٤٨).

وكان رئيس الجماعة في مصر هو ال (ناجيد)، ولعله بدأ بالفتح الفاطمي، ويقابل (رأس الجالوت). وهناك ال (ناسي) وله رئاسة وسلطة أدبية لا سياسية. ويتولى (الناجيد) تمثيل اليهود ويعمل قاضياً بينهم، وهناك رؤساء روجيون مثل الأبحار (م: حبر) والحزانون (م: حزان). ولليهود الشام ناجيد محلي يرأسهم ويتبع ناجيد القاهرة ويعتبر ممثله. واستمرت وظيفة ناجيد في مصر حتى الفتح العثماني^(١٤٩).

لاحظ بنيامين التطيلي (Benjamin of Tudela) قلّة اليهود في مدن فلسطين نتيجة الغزو الصليبي الذي سحقهم، فكان في أنطاكية عشرة يهود يحترفون صنع الزجاج، وفي اللاذقية ٢٠٠ يهودي، وفي القدس ٢٠٠ - لم يبق منهم بعد عشر سنين إلا واحد - يحترفون الصباغة مهنتهم، وفي بيروت ٥٠ يهودياً، وفي بيت لحم ١١ يهودياً يحترفون الصباغة، وفي عكار نحو ٢٠٠ يهودي، وليس في حيفا إلا القبور، وفي طبرية نحو ١٠٠ يهودي، أما اللد ويافا ففي كل يهودي واحد يحترف الصباغة^(١٥٠)، هذا في حين كان في دمشق ٣٠٠٠ يهودي - زاد عددهم حوالى ١١٨٠م إلى ١٠٠٠٠ حسب رواية الرحالة فتاحية - بينهم العلماء وذوو اليسار، وفيها مقر رأس المشبة لعلماء فلسطين. ووجد في تدمر ٢٠٠٠ يهودي، والطريف أنهم كانوا يعاونون جيرانهم من العرب والمسلمين أتباع نور الدين في حروبهم مع الصليبيين، وذكر أن في حلب ١٥٠٠ يهودي^(١٥١).

Mann, *History of the Jews in Egypt*.

(١٤٧)

(١٤٨) انظر: المقرئزي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

Mann, *Ibid.*, p. 394, and S.D. Goitein, *Mediterranean Society; the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1967) vol. 2: *The Community*, p. 23 ff.

(١٥٠) التطيلي، رحلة بنيامين، ص ٨٦ - ١١١.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ١١٧ - ١١٩ و ١٢٢.

رابعاً: اليهود في الأندلس والمغرب

وفي إسبانيا تعرض اليهود لاضطهاد شديد قبل الفتح، فلما جاء المسلمون رحبوا بهم ولقوا معاملة كريمة وتحسن وضعهم وترك لهم تصريف أمورهم، وقد أعطوا الحرية الاجتماعية ووجدوا كل عطف من الأمراء الأمويين، ولم يتعرضوا لمشاكل، كما لم تظهر بينهم خلافات جدية، وازدهر وضعهم حتى رسم بعض الكتاب اليهود صورة زاهية لهم في الأندلس.

وفي القرن الرابع كانت لهم جماعات متماسكة في أكثر المدن حيث كانوا يعيشون في أحياء خاصة، كما في طليطلة، وكان لهم في البيرة جماعة كبيرة نسبياً، ولهم في اللسانة مجموعة مهمة إذ كانت المركز الأول لهم بعد قرطبة ومن أهم مراكز التجارة اليهودية. وكان لهم في العاصمة مركز خاص وأشغلوا حياً خاصاً وبجنبه كنيس، كما كان لهم ربح مجاور كما يبدو، ويظهر أن بعضهم أسلم، وإن كان أقل من المسيحيين الذين أسلموا.

وترك لليهود حرية العبادة في كنسهم وكان لهم أن يخصصوا لها الأوقاف. ويفترض أن كل جماعة يهودية كانت تسمي رئيساً من أعضائها يمثلها أمام السلطة، كما هو حال الناسي أبي يوسف حسداي بن إسحاق بن شبروط. وكان لحسداي هذا منزلة لدى عبد الرحمن الناصر بثقافته الواسعة وبمقدرته كطبيب وبقابلياته كدبلوماسي، وقد كلف بترجمة كتاب دسقوريدس (Dioscorides) الذي أرسله الإمبراطور البيزنطي قسطنطين (Constantin) إلى الناصر سنة ٣٤٠هـ/ ٩٥١م، ولكن أهميته الأولى - حسب الروايات اليهودية - هي أنه جعل من قرطبة مركزاً نشطاً للدراسات التلمودية في وقت بدأت فيه هذه الدراسات تضعف في مدارس العراق وفلسطين. وفي رواية يهودية: أن أربعة أساتذة يهود سافروا من الشرق لجمع معونات لجماعتهم فأسروا في البحر، ومنهم موسى بن حنوك الذي بيع في قرطبة واشتراه أبناء دينه، وأسس في قرطبة الدراسات التلمودية بحيث مكن يهود الأندلس من تكوين فقههم دون الحاجة إلى الاعتماد على بغداد.

وشجع حسداي الثقافة العبرية، وبحمائته وتشجيعه اشتهر أقدم شاعرين بين الشعراء الجدد بالعبرية مناحيم بن سروق من طرطوشة ودنش بن لبراط، وكان الأول لغوياً وشاعراً، كتب في قصة اللغة العبرية ووضع معجماً عبرياً مع بعض القواعد النحوية. وأما ابن لبراط فقد طور أسلوب الكتابة بالعبرية وأدخل الوزن

في الشعر العبري لأول مرة وتبعه من جاء بعده في الأندلس بإنتاج متنوع.

وكان اليهود في الأندلس صلة ربط بين إسبانيا المسلمة وغير المسلمة في الحقل السياسي وفي التبادل التجاري، وكانوا يتقنون جنب العبرية العربية، والرومانية، كما كانوا يذهبون إلى البلاد الشرقية أو إلى الغربية وراء الأندلس.

واستخدم اليهود في الإدارة والمالية، وأفادوا من الازدهار الثقافي في الفلسفة والأدب، وظهر بينهم عدد من العلماء والشعراء بين القرن العاشر والثاني عشر للميلاد مثل ابن جبرول (أبو سليمان بن يحيى)، وموسى بن ميمون ويهودا اللاوي (هاليفي) الشاعر. واستمر ازدهارهم الفكري حتى في دور ملوك الطوائف، بل وجدوا متسعاً بين الإمارات المختلفة^(١٥٢).

وفي الشمال الأفريقي أبدى العرب كل تسامح مع الذميين، وكانت هناك جماعات من اليهود، وجاء بعضهم إلى المدن الجديدة التي أنشئت بعدئذ مثل تاهرت وسجلماسة. ولما أنشأ إدريس الثاني فاس توافد اليهود إليها بأعداد كبيرة «من رغب في العافية» حتى بلغت جزيتهم ٣٠,٠٠٠ دينار^(١٥٣).

وكان وضع اليهود حسناً زمن الأغلبية، وكانت منهم جماعة مزدهرة في القيروان، ولهم صلات وثيقة بالأكاديميتين في العراق، ثم أنشئت أكاديمية فيها وكان رئيسها يعين من قبل الغاؤونية، كما كان للجماعة ناجيد. واستمر وضع اليهود حسناً بعد قيام الفاطميين الذين أنشأوا المهديّة سنة ٣٠٣هـ/٩١٥م، وصارت ميناء مهماً، وأصبحت مركز جماعة يهودية واسعة ومهمة اقتصادياً، وتشير الوثائق التجارية باستمرار إلى التجار اليهود في المهديّة^(١٥٤).

وكان لليهود فاس صلات مع فلسطين، وقد تعرضوا للأذى مع بقية

Evariste Lévi-Provenca, *Histoire de l'Espagne musulmane: Tome III, Le Siècle du califat de Cordoue* (Paris: G-P. Maisonneuve, 1953), p. 226 ff; Elias Hiam Lindo, *The History of the Jews of Spain and Portugal, from the Earliest Times to their Final Expulsion from those Kingdoms, and their Subsequent Dispersion, with Complete Translations of all the Laws Made Respecting them During their Long Establishment in the Iberian Peninsula*, Judaica Series; 9 (New York: B. Franklin, [1970]), pp. 45-80, and Heinrich Graetz, *A History of the Jews*, edited by Randolph Parrish, 6 vols. (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1956, [1891]), pp. 104-110, 277 and 230 ff.

(١٥٣) أبو الحسن علي بن عبد الله بن أحمد بن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، طبعة فاس (حجر)، ص ٢٥.

H. Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, 2nd ed., 2 vols. (Leiden: Brill, 1974- (١٥٤) 1981), vol. 1, pp. 101, 115-16.

السكان حين اكتسح تميم بن زيري (شيخ قبيلة بربرية) المدينة سنة ٤٢٤هـ وقتل الكثير منهم^(١٥٥).

ربما واجه اليهود مشكلة عند قيام المرابطين، فيوسف بن تاشفين وضع فريضة ١٠٠,٠٠٠ دينار عليهم ومنعهم من الإقامة في مراكش عند إنشائها، ولكن الموحدين في حماسهم الديني اتخذوا موقفاً أشد، فقد حاولوا إقناعهم أو إغراءهم بدخول الإسلام، ثم تطور الأمر إلى تحجيرهم بين الإسلام وترك البلاد، وأدى ذلك إلى قبول البعض وهجرة الآخر. ولكن بعد وفاته أعيدت الحرية الدينية فعاد كثير من اليهود إلى دينهم، إلا أن قيود الملابس المميزة فرضت وخاصة زمن حفيد عبد المنعم أبي يوسف يعقوب المنصور^(١٥٦). أما ما ذكره عبد الواحد المراكشي على لسان المنصور «لم تنعقد عندنا ذمة ليهودي ولا نصراني مذ قام أمر المصامدة» فهذا لا ينسجم مع الواقع بدليل وجود اللباس المميز^(١٥٧).

سكن اليهود في المدن الهامة مثل القيروان وفاس في أحياء منفصلة، دون حصر بها، وقد أجاب رابي شبيب في القيروان في أواسط القرن الثالث الهجري عن سؤال بمنع إيجار الدور لغير اليهود لأنه لا يطمئن لأي غريب^(١٥٨). ولكن الفصل لا يمنع الروابط في العمل أو قيام علاقات حسنة.

وكان دور اليهود في التجارة الدولية قوياً، وهذا واضح قبل الموحدين. وكان ليهود الشمال الأفريقي رئيس (ناجيد) منذ زمن الأغالبة، ولعل المنصب أغفل بعد الفاطميين إلى أن عين باديس الزيري (ناجيداً) حين انفصل عن الحاكم. وكانت في شمال أفريقيا مجالس ربانية في بعض المدن كالقيروان وسجلماسة والمهدية وهناك الديانين (القضاة) ويعينهم (الناجيد)^(١٥٩).

(١٥٥) انسلاوي، الاستقصار، ج ١، ص ٢٠٢، ولسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، أعمال الأعلام فيمن بويغ قبل الاحتلال من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام، ص ١٦٥.

(١٥٦) أبو عبد الله محمد بن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، نشر وتحقيق ج. س. كولان وأ. ليفي برونفيسال (لیدن: مطبعة بريل، ١٩٤٨ - ١٩٥١)، ج ٤، ص ٢٣.

(١٥٧) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب (من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين مع ما يتصل بتاريخ هذه الفترة من أخبار الشعراء وأعيان الكتاب)، ضبطه وصححه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٦٣)، ص ٣٨٣، و Hirschberg, A, History of the Jews in North Africa, p. 126 ff.

Hirschberg, Ibid., p. 198.

(١٥٨)

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

خامساً: من الغزو المغولي إلى أواخر العصر العثماني

كان الغزو المغولي كارثة كبرى للعراق، ولكنه لم يحدث تغييراً جذرياً في وضع اليهود، ويبدو أنهم استفادوا من تغيير الوضع في الفترة بين سقوط بغداد ودخول المغول الإسلام، إذ صارت لهم منزلة لدى بعض حكام المغول وخاصة أرغون (ت ٦٩٠هـ)، وتكاثر عددهم في بغداد خاصة^(١٦٠). ولكن ذلك لم يكن دون رد فعل؛ ففي سنة ٦٨٧هـ جاء جماعة من اليهود من أهل تفلّيس وجعلوا ولاية على تركات المسلمين، وساروا على أن لا يورثوا ذوي الأرحام حتى تدخل الأمير المغولي وأوقف ذلك، وقد أدى تصرفهم الكيفي إلى هياج العامة ووقوع فتنة^(١٦١). وبرز بينهم سعد الدولة اليهودي طبيب أرغون وهو بغدادى الأصل، عرف ببراعته الطبية، وعيّن في ديوان بغداد للشؤون المالية سنة ٦٨٢هـ، ثم نقل إلى تبريز مركز الدولة سنة ٦٨٦هـ وذلك بإلحاح حاكم بغداد قطّلع شاه، وفي تبريز صار طبيب أرغون^(١٦٢) وكشف له عن سوء الإدارة المالية في العراق وتجاوز الحاكم على التجار والناس، فقرر أرغون إرسال لجنة تحقيق فيها سعد الدولة وانتهى الأمر بعزل قطّلع شاه، وتعيين سعد الدولة مشرفاً لديوان العراق سنة ٦٨٧هـ ونجح في الحصول على وارد أكثر، مما زاد في نفوذه فرفعه أرغون إلى رتبة صاحب ديوان الممالك ومشرفاً على الشؤون المالية للدولة.

فجاء سعد الدولة بأهله وأعوانه إلى الوظائف الهامة، وعيّن أخاه فخر الدولة حاكماً على بغداد ومشرفاً على خراج العراق، وأخاه أمين الدولة حاكماً على الموصل وديار بكر وربيعة، وعين يهودياً على أذربيجان. وارتفع شأن اليهود وصار لهم دور كبير، ولكنه على كفاءته تشدد - حسب ابن الفوطي - سعد الدولة في الأمور المالية والموارث وأمر بقتل بعض الشخصيات ببغداد، وأدى ذلك - مع تسلط اليهود في بغداد - إلى استياء شديد لدى العامة، وكذلك أعيان الناس في بغداد، كما أثار وضعه حفيظة الحاشية في المركز، فأدى ذلك إلى نكته وأخويه وإلى هياج العامة في بغداد وفي جهات أخرى على اليهود سنة ٦٨٠هـ^(١٦٣). ولكن

Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, p. 98.

(١٦٠)

(١٦١) ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، ص ٤٥٦.

(١٦٢) عن سياسة أرغون ضد الإسلام وضد تعيين مسلمين في الوظائف الهامة، انظر: Fischel, *Jews in the Economic and Social Life of Mesopotamia*, p. 91 ff.

(١٦٣) ابن الفوطي، المصدر نفسه، ص ٤٥٨ - ٤٥٩، ٤٦١ - ٤٦٢ و ٤٦٥ - ٤٦٦، لويس شيخو،

«شذرات تاريخية»، المشرق (١٩٢١)، ص ٦٠٦، وانظر: Fischel, *Ibid.*, pp. 96-117.

الأمر هدت من جديد في زمن خلفه كيخاتو، وعين صدر الدين أحمد الرزاق لديوان الممالك، ولكنه لم يوفق وأدخل النقد الورقي (جاو) فوقفت المعاملات وارتبك الوضع المالي، فعين كيخاتو يهودياً اسمه رشيد الدولة ولكنه فشل بدوره^(١٦٤). ويجاول البعض إثبات أصل يهودي لوزير المغول رشيد الدين، ولكن لا يوجد ما يثبت ذلك ولا يعدو الأمر حيز التأملات^(١٦٥).

وكان تسلط اليهود يؤدي عادة إلى التوتر، ولما ولي غازان خان أمر سنة ٦٩٤هـ بإلزام أهل الذمة بالغيار وبوضع علامات مميزة، ولكن الحذر من العوام دفعه إلى إلغاء ذلك، ثم تجدد الالتزام زمن السلطان أبو سعيد بهادر مع بعض التضييق سنة ٧٢١هـ. ويبدو أن هذه التدابير كانت وقتية تتكرر في ظروف قلق، إذ عاد التشديد على الزي سنة ٧٣٤هـ، وكانت الأوضاع طبيعية فيما عدا ذلك^(١٦٦).

وبصورة عامة كان وضع اليهود في العراق جزءاً من الوضع العام المكبوت بعد تعاقب الغزاة، وبعد أن كانت الجماعة اليهودية في بغداد مركزاً هاماً لليهود أصبحت ثانوية مقطوعة عن التجارة الدولية وفي مركز ولاية وتدهورت ثقافياً^(١٦٧).

وكان وضع اليهود يعتمد على حالة المجتمعات الإسلامية، وحين ضعفت انعكس ذلك عليهم إذ يلاحظ انحطاط الجماعات اليهودية ثقافياً واقتصادياً بعد زوال الخلافة العباسية، وربما هاجر بعضهم غرباً، ولكن البلاد الإسلامية بقيت ملجأهم في أوقات الأزمات، كما حصل بين القرن الثالث عشر والسادس عشر للميلاد نتيجة الاضطهاد الذي تعرضوا له في بعض الأقطار الأوروبية وفي الأندلس بعد سقوط المسلمين، وبسبب جو التسامح في البلاد الإسلامية، وكانت الهجرة إلى شمال أفريقيا والشام وآسيا الصغرى.

رحل أكثر اليهود المطرودين من إسبانيا سنة ١٣٩١م، وبعد سقوط غرناطة

(١٦٤)

Fischel, Ibid., p. 118 ff.

(١٦٥) انظر: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب،

٨ ج (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠ - ١٣٥١هـ/ ١٩٣١ - ١٩٣٢م)، ج ٦، ص ٤٤ - ٤٥، وFischel،

Ibid., pp. 122-125.

(١٦٦) غنمة، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق، ص ١٤٧ - ١٤٨؛ شيخو، «شذرات تاريخية»،

Fischel, Ibid., p. 121, and Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, p. 94.

٦٠٦ - ٦٠٧؛

Cambridge History of Religion in the Middle East, vol. 1, p. 192.

(١٦٧)

عام ١٤٩٢م، وفي أواخر القرن السادس عشر، إلى تونس والجزائر ومراكش، وبعضهم جاء إلى الشام وآسيا الصغرى، بينما جاءت الموجة الأخيرة في أواخر القرن السادس عشر للميلاد إلى الشمال الأفريقي وآسيا الصغرى^(١٦٨).

وساعد على الهجرة ظهور العثمانيين وتوسعهم وسياستهم المتساهمة مع اليهود. ويتمثل هذا في نداء إسحاق زرقاني، وهو يهودي ألماني من أدرنه - أيام محمد الفاتح - إلى أبناء دينه في ألمانيا وإيطاليا بأن يهاجروا إلى البلاد العثمانية، «إن بلاد الترك لا يعوزكم فيها شيء وإن شئتم وافتكم الأحوال كما ترغبون، أليس الأفضل أن تسكنوا في حكم المسلمين من أن تكونوا في حكم النصارى! تحت حكم إسماعيل يمكن لكل رجل أن يعيش بأمان تحت تينته وبظل كرمه وليس الحال كذلك في الأراضي الألمانية وما حولها..»، وهكذا نجد جماعات من اليهود الأشكنازية والطيلىان في عدة مدن في آسيا الصغرى، إضافة إلى اليهود من إسبانيا الذين كانوا يشعرون بتفوقهم الثقافي والاجتماعي والذين كان لهم أثر كبير في الجماعات اليهودية^(١٦٩).

وفي مطلع القرن السادس عشر دخلت مصر وسورية والعراق في الدولة العثمانية، وسارت السياسة المتساهمة نفسها تجاه الذميين في هذه البلاد، ومع وجود إشارات إلى فرض زي مميز وإلى منع إنشاء كنائس جديدة من أيام محمد الفاتح ولكن الزي أهمل في كثير من الأحيان، كما أن إنشاء كنائس جديدة لم يتوقف، بل إننا نجد شكوى من كثرة الإنشاءات كما فعل أهل صفد سنة ١٥٨٤م، إذ ذكروا أن في المدينة سبعة مساجد فقط، وأن كنس اليهود كانت ثلاثة عند الفتح فبلغت ٣٢ كنيساً، وهي عالية البناء وأوقافها كثيرة، فصدر أمر بالتحقيق دون نتيجة^(١٧٠). ويشار أحياناً إلى أن أعدادهم كانت تتزايد دون أن يزيد المجموع الكلي للعجزية، ويطلب إعادة إحصائهم، كما نجد أوامر صادرة نتيجة شكوى بعض اليهود، تؤكد منع التجاوز ورعاية حقوقهم حسب الشريعة والقوانين القديمة^(١٧١). وهناك براءات من القرن التاسع عشر صادرة إلى الحاخام

(١٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٣.

(١٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٩ - ١٥٥.

Cohen, Ibid., pp. 58-59, and Uriel Heyd, *Ottoman Documents on Palestine* (Oxford: Oxford University Press, 1960), p. 169.

وانظر: ص ١٧٣ حيث يذكر أن لباسهم مثل لباس المسلمين.

Heyd, Ibid., pp. 121-122 and 166-167.

(١٧١)

باشي في اسطنبول تؤكد حرمة الكنس وأملاكها وتمنع أي تجاوز^(١٧٢).

واستمر اليهود يسكنون في أحياء خاصة كما هو المألوف اجتماعياً، دون تقييد بذلك، وكانت لهم الحرية والمجال في تملك الأموال غير المنقولة^(١٧٣).

وعهد لليهود إدارة شؤونهم المالية، وعيّن محمد الفاتح رئيساً لهم في اسطنبول يمثلهم، وله سلطان واسع ويتبعه كل الخايمين، وهو رئيس القضاة، وإن أغفلت هذه الناحية فيما بعد. وكان رؤساء العائلات المهمة والمتنفذة في اسطنبول ينظرون في بعض أمورهم العامة، ولهم ممثلون ينتخبونهم لجمع الضرائب المالية للأغراض الخيرية والاجتماعية^(١٧٤).

وبرز كثير من اليهود في الدولة العثمانية في الأمور المالية والتجارية، وكان بينهم الأطباء والصرافون والمستشارون الماليون، وبرزت بينهم عائلات لها شأن مثل آل فارحي في دمشق وحلب، وآل كاسترو في مصر في القرن ١٦م، وصرافون مهمون في بغداد والبصرة. وكان وضعهم الثقافي والاقتصادي حسناً في المدن التجارية مثل حلب ودمشق والموصل، وكان وضعهم الثقافي مزدهراً مثل وضعهم الاقتصادي في فترة قوة الدولة العثمانية إلى القرن ١٧م^(١٧٥).

وكان القرن التاسع عشر فترة الضغط الأوروبي والتعرض للحضارة الغربية، وبدأ الوعي ممزوجاً بالشعور بالخطر مع محاولات إصلاحية. وكان للتدخل الأوروبي بشأن الأقليات أثره، وهو أنه ساهم فعلاً في التغيير إلا أن آثاره كانت سلبية أحياناً على العلاقات بين الأكثرية والأقليات.

أصدر عبد المجيد خطي شريف كلخانه ١٨٣٩م، وخطي همايون ١٨٥٦م وبهما ألغي الغيار وأبطلت الجزية ووضع بدل عسكري مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية، ثم ألغي البدل سنة ١٩٠٩م حين شملت الخدمة غير المسلمين، كما تعهدت الدولة بحقوق متساوية وبالحرريات للأقليات. ومنذ ١٨٣٧م عيّن السلطان حاخام باشي لليهود في اسطنبول، ليكون المرجع الأعلى لليهود، وليشرف على الخايمين كافة وهو مسؤول عن جباية الضرائب، وهو الذي يمثل اليهود أمام السلطة. وفي سنة ١٨٦٠م أنشئ مجلس الوجهاء، ثم صدر ١٨٦٥م مرسوم ينظم

Cambridge History of Religion in the Middle East, vol. 1, pp. 153-154.

Heyd, *Ibid.*, pp. 168-169.

Cambridge History of Religion in the Middle East, vol. 1, p. 190.

(١٧٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٠.

الملة، ويحدد مؤهلات الحاخام باشي وطريقة اختياره، وتقرر تكوين مجلس علي منتخب، وهو يختار سبعة ربابنة يكونون المجلس الروحاني لينظر في الأمور الدينية، ومجلس دنيوي من تسعة يدير الشؤون المشتركة وينفذ تعليمات الحكومة، واستمر هذا نافذاً حتى قيام الجمهورية^(١٧٦).

وكانت المدارس الأولية اليهودية منتشرة في تركيا في مختلف الجهات، ووجد عدد من المعاهد، ثم بدأ إنشاء المدارس الحديثة من أواسط القرن التاسع عشر وعددها محدود. ثم بدأ إنشاء مدارس الأليانس (Alliance) في الستينيات، كما سمح لليهود بدخول المدارس الحكومية. كما بدأ إنشاء مدارس يهودية بمساعدات خارجية من أواسط القرن وأدخلت فيها اللغات الحديثة، ولكن الدور الرئيسي كان لمدارس الأليانس التي فتحت في كثير من المدن، كما فتحت مدارس مهنية، ودرس بعضهم في المعاهد التركية كالطب وتزايد عددهم فيها، كما درس البعض في الجامعات الأجنبية^(١٧٧).

ومنذ صدور الخطوط صار من اليهود أساتذة وموظفون في مختلف الولايات كما صار منهم ممثلون في المجالس البلدية. وكانت النظرة العامة حماية اليهود ورعايتهم، بل إن الدولة حمت اليهود في بلاد أوروبا الشرقية الواقعة تحت نفوذها كما في ولأخيا وملدافيا ١٨٧٢م، ومع حكومة الصرب ١٨٧٧م، ووجد يهود شرق أوروبا ملجأ في بلادها^(١٧٨).

ورحب اليهود بمجيء «تركيا الفتاة»، إذ كان بعضهم في الجمعيات السرية، وخاصة من مدينة سالونيك، وكان لهم ممثلون في مجلس المبعوثان عن اسطنبول وإزمير وسالونيك وبغداد.

ولكنهم لم يرتاحوا لسياسة التتريك، فهم في الغالب كانوا يدرسون في مدارس يهودية أو أجنبية لا تركية، بينما كان جمهور بعضهم الآخر من الأندلس لا يقرأون التركية بل بقيت اللادينو (Ladino) لغة الأم عندهم^(١٧٩).

وفي الشام كان اليهود في القرن السادس عشر في وضع اقتصادي وثقافي حسن، ولهم عدة مدارس دينية، وكانت التجارة بين الشرق الأقصى وأوروبا تمر

(١٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٨ و ٢٠١ و ٢٠٢.

(١٧٧)

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٦ - ١٧ و ١٣١ - ١٣٢.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

بحلب وكذا بدمشق، ودور اليهود واضح فيها، ويتمتعون باستقرار وعلاقات طيبة مع المسلمين. وبقي وضعهم الاقتصادي قوياً إلى أواخر القرن التاسع عشر حين خف النشاط التجاري نتيجة تقليل الأوروبيين لتجارة الترانزيت عبر حلب. وفي لبنان كان اليهود قلة ولكنهم بدأوا ينشطون في أواسط القرن التاسع عشر، وهنا شملهم التنظيم العثماني من تمثيل وتعيين في الوظائف. وفي ١٩١٠م صدر أمر بمنع اليهود غير العثمانيين في سورية وفلسطين من امتلاك الأراضي والعقارات لمنع التسلسل الصهيوني. وهنا يلاحظ أن اليهود كانوا يفضلون تعليم أبنائهم في مدارس أجنبية^(١٨٠).

وفي مصر تطور وضع اليهود. فحين جاء نابليون (Napoleon) سنة ١٧٩٨ م أعلن الحقوق للجميع واستعان باليهود وبآخرين، مما ولد رد فعل بعد خروج الفرنسيين نحو التعاون مع الأجنبي، وجاء محمد علي وحسن وضع الأقليات وأفاد من اليهود في النواحي الاقتصادية. وبقي اليهود أقلية صغيرة (بين ٥ - ٧ آلاف) حتى أواسط القرن. ولكن تطور البلاد والمجالات الاقتصادية شجعت الهجرة في الستينيات من القرن التاسع عشر. وكانت مشاريع إسماعيل عاملاً لجذب الأجانب إلى مصر وبينهم كثير من اليهود. ووضعت مالية مصر، نتيجة الديون، تحت سيطرة إنكليزية فرنسية سنة ١٨٧٦م، وأعطيت امتيازات اقتصادية وقانونية للأجانب مما أكد إقبالهم، ومنهم اليهود على مصر، وكان وضع اليهود جيداً، ووجدوا كل تشجيع من البريطانيين في فترة الحماية، وزاد عددهم بالهجرة حتى بلغوا سنة ١٨٨٧م حوالي ٢٥٠٠٠.

وفي أواخر القرن الثامن عشر وأكثر القرن التاسع عشر عرف اليهود بأنهم ماليون، صرّافون ومرابون، وتوسعوا في التجارة وفي العمل في الشركات الأجنبية، وبنهاية القرن زاد عدد أصحاب البنوك منهم وزادت أهميتهم، وكثير منهم مهنيون، أطباء ومحامون، ومنهم رجال أعمال اتسع نشاطهم التجاري والمصرفي ودخل بعضهم الصناعة وامتلك المصانع. ويلاحظ أنهم رغم توفر المساواة صاروا منذ فترة الحماية يحاولون الحصول على حماية أجنبية طمعاً في الامتيازات، وقلّ بين الأسر البارزة وجماعات المثّرين من لم يكن رئيسها ذا جنسية أجنبية.

وكان لانتشار التعليم بينهم أثره. وبدأت المدارس الحديثة عندهم قبيل أواسط القرن التاسع عشر بجهود يهود مثّرين بينهم وأجانب. ولعب الأليانس (Alliance)

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

الإسرائيلي دوراً كبيراً في فتح مدارس في المدن الكبيرة، وكانت البرامج في جل هذه المدارس أجنبية، تمكنهم من تعلم لغات أوروبية وتوجههم وجهة غربية دون تعلم لغة البلاد، مما يسر لهم العمل في المؤسسات الأجنبية والشركات. واتجهوا إلى سكن المدن الكبيرة خاصة القاهرة والإسكندرية. وكانوا في أواخر القرن التاسع عشر أغنى مجموعة في الشرق العربي، ومع ذلك فإنهم لم يشاركوا في تطلعات البلاد وبدوا فئة منعزلة عن مشاكلها مكثفين بما يكسبون من ثروة^(١٨١).

وفي العراق اعتمد حال اليهود على حال البلاد، فلما اتصلت البلاد بطرق التجارة بدأ نشاط الجماعة اليهودية. ففي القرن الثامن عشر زار نيبور (Neibuhr) البلاد العربية سنة ١٧٦٦م، وبين أن اليهود يعيشون بحرية في بلاد الترك تفوق ما يعرف في أوروبا حيث يحظر عليهم تعاطي الحرف^(١٨٢). وتحدث روسو (Rousseau) عن اليهود في أوائل القرن التاسع عشر فذكر أنهم يعيشون في بغداد في محلة واحدة وأن حالتهم متواضعة، ومع ذلك فهم يصلون السراي وبيوت الوجهاء ويستخدمون في خدمات مختلفة. وكان بعض يهود البصرة يتعاطون التجارة^(١٨٣). ويشير الملازم هود (Heude) ١٨١٧م إلى نشاطهم في الأعمال التجارية والاقتصادية. وظهر نشاطهم في الصيرفة حتى كان للصراف عزرا دور في عزل سعيد باشا عن ولاية بغداد سنة ١٨١٧م. وكان نشاط الصرافين يغطي الإمبراطورية فداود باشا كان يرسل هداياه إلى الباب العالي بواسطة صرافي بغداد اليهود، إلى صرافي اسطنبول، وكان لإسحاق اليهودي رئيس صياغة بغداد زمن داود باشا نفوذ واضح لدى الوالي^(١٨٤).

وتجدر الإشارة إلى نشاط يهود العراق في الهند بنتيجة ضغط الولاة العثمانيين، ومنهم داود، وبدأت حركة هجرة ليهود بغداد والبصرة واتجهت نحو

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٤ و ٤٧ - ٤٩، Jacob M. Landau, *Jews in Nineteenth-century Egypt*, New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 2 (New York: New York University Press, 1969), pp. 1-14, 31 and 81-82.

(١٨٢) Carsten Niebuhr, *Travels through Arabia and Other Countries in the East*, translated by Robert Heron; With Notes by the Translator, and Illustrated with Engravings and Maps, 2 vols. (Edinburgh: R. Morison and Son, 1792), vol. 2, p. 191.

(١٨٣) Rousseau, *Description du Pacholik de Bagdad*, pp. 12 and 32, and William Heude, *A Voyage up the Persian Gulf, and a Journey Overland from India to England, in 1817* (London: Longman Hurst Rees Orme, 1819), p. 182.

(١٨٤) غنيمه، *نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق*، ص ١٦٩ - ١٧٠، Clement Huart, *Histoire de Bagdad dans les temps modernes* (Paris: Leroux, 1901), pp. 171-172, and Heude, *Ibid.*, pp. 182-183.

الهند، ومن هناك إلى الصين، وخاصة هونغ كونغ. وظهرت جاليات قوية وخاصة في كلكتا وبومبي. وتكونت لدى البعض ثروات كبيرة وأقاموا صلات وثيقة مع الشرق الأقصى ومع لندن، وانتهت بعض العائلات الكبرى مثل آل ساسون (Sassoons) بالاستقرار في إنكلترا حيث برزوا في عدة حقول، وكان لصلات هؤلاء بالشركات التجارية الكبرى وبالإنكليز أثره في نشاط اليهود التجاري في العراق وعلى وضعهم في فترة الانتداب^(١٨٥).

وفي البصرة زاد عدد اليهود، ووجد دافيد بن هليل سنة ١٨٢٦م حوالى ٣٠٠ عائلة بينهم تجار وبعضهم في وظائف مهمة مع الوالي، ولكن وباء ١٨٣١م أصابهم مع غيرهم بضرية قوية. ولاحظ سائح يهودي، بنيامين الثاني (Benjamin II) في أواسط القرن كثرة اليهود في بغداد (٣٠٠٠ بيت) ونشاطهم الاقتصادي الذي أثر في توسع التجارة، إذ تمتد معاملاتهم إلى بلاد بعيدة، ولاحظ سعة حالهم ورخاءهم ووجود تجار كبار بينهم. ويشير إلى تنظيمات اليهود وهي في إطار السياسة العثمانية، فهناك الحاخام باشي (رئيس الحاخامين) ويتم تعيينه من الباب العالي، ويمثل الجماعة ويساعده في إدارة شؤونهم، ويوجد ثلاثة ربانة لهم سلطة القضاء ويشكلون محكمة، ويرأس الجماعة، مع الحاخام باشي، (الناسي) وهو رئيس اليهود الدنيوي.

وتحدث بنيامين الثاني عن الجماعة الثانية الكبيرة في الموصل (٤٥٠ بيتاً)، وأثنى على حالتهم المادية، وكثير منهم له تجارة واسعة^(١٨٦).

وبعد فتح قناة السويس صار لليهود دور مهم في التجارة الخارجية وزاحوا الآخرين وحتى الأوروبيين، وكانت معرفتهم باللغات ووجود جاليات منهم في الهند ومانغستر عوامل مهمة في سيطرتهم على التجارة الخارجية.

وتحسن الوضع الثقافي لليهود كثيراً. ولم يكن لديهم في مطلع القرن التاسع عشر إلا المدارس الدينية الأولية، وفي ١٨٢٠م أنشئ أول معهد ديني متقدم في بغداد، وفي النصف الثاني للقرن أنشئت مدارس مدنية يهودية، وبدأ نشاط الأليانس (Alliance) الذي اتسع في أواخر القرن التاسع عشر كما فتحت لهم

(١٨٥) غنيمة، المصدر نفسه، ص ١٧٠، و G. Vajda, in: *Arabica*, vol. 9 (1962), p. 393; *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, p. 192, and Cohen, *Ibid.*, p. 90.

(١٨٦) انظر: غنيمة، المصدر نفسه، ص ١٧٣ - ١٧٥: Israel Joseph Benjamin, *Eight Years in Asia and Africa from 1846 to 1855*, with a Preface by Berthold Seemann (Hanover: The Author, 1859), pp. 140-153 and 155-156.

أبواب المدارس الحكومية. وكان تأثير المدارس الأجنبية هنا أقل من البلاد الأخرى، وكان اليهود يتكلمون العربية وظهر بينهم كتاب بها.

وازداد نشاطهم التجاري مع ازدياد النفوذ البريطاني وصار لهم مركز هام في الشركات وفي الاتصالات الخارجية، ثم وجدوا كل تشجيع ورعاية من الإنكليز بعد الاحتلال وفي فترة الانتداب. وجمعوا الثروات في بغداد والبصرة.

وكانت علاقاتهم بالأهلين عادة حسنة، ولكن علاقاتهم بالأجانب وبالحركة الصهيونية أثارت الشكوك، إذ أنشئت أول جمعية صهيونية في تموز/يوليو سنة ١٩٢٢م وتابعت فعاليتها حتى ١٩٢٩م حين أوقف نشاطها العلني، ولكن الحركة استمرت بأشكال أخرى^(١٨٧).

وكانت جماعات اليهود في إيران الصفوية نسبياً قليلة، وتعيش في الغالب في المدن الكبيرة مثل أصبهان حيث لديهم حي خاص، وهناك جماعات في همدان وقاشان وطهران، وكانت حالتهم الاقتصادية حسنة، فبعضهم اشتغل بالتجارة والصيرفة، وآخرون امتهنوا الحرف كالخياطة والحياكة والصباغة، وبعضهم يعمل في إنتاج المشروبات وبيعها.

وكان وضعهم حسناً في فترات الاستقرار، كما هو الحال في زمن عباس الأول (١٥٨٧م - ١٦٢١م) وزمن نادر شاه (١٧٣٦م - ١٧٤٧م) فكانت هذه فترات حرية وازدهار اقتصادي لهم. ولعل بعض جوانب نشاطهم كانت تؤدي إلى التضييق أحياناً. وتنسب الروايات اليهودية إلى الشاه عباس الثاني (١٦٤٢م - ١٦٦٦م) اضطهاد اليهود وقسره على الإسلام، ولكن الروايات الأخرى لا تؤيد ذلك، بل ويشير بعضها إلى تسامحه، ولكنهم تعرضوا أحياناً لضغوط موضعية وتضييق وخاصة من العامة وبعض المتعصبين كما حصل سنة ١٦٧٨م وفي مطلع القرن الثامن عشر، ولكن هذه إجراءات محلية ومؤقتة.

وفي القرن التاسع عشر كانت نظرة السلطة حسنة ومفتوحة، ولكن بعض رجال الدين، ولهم أثر في العامة كان لهم رأي آخر، وربما كان ذلك وراء فرض الإسلام على يهود مشهد سنة ١٨٣٩م، وهو إجراء شاذ ومؤقت، وأربك الوضع تدخل الدول الأوروبية لصالح اليهود والأقليات، مما ربط وضعهم

Cohen, Ibid., pp. 25-26 and 125; *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, (١٨٧) p. 202, and Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, p. 201.

بمشكلة الخطر الأوروبي. ولما قامت الحركة الدستورية (١٩٠٥م) ضمن الدستور لهم المساواة، وصار لهم ممثل في المجلس (١٩٠٩م)، ولكن شبح التدخل الأجنبي سبب بعض القلاقل حتى جاء رضا بهلوي واستقر الوضع^(١٨٨).

وكانت الجماعات اليهودية في اليمن موزعة بين المدن والقرى، وهي جماعات تتصف بالمحافظة البشرية والفكرية: وأكثرية اليهود صناع، وحرفهم متنوعة على رأسها الصياغة والنسيج والحدادة، وهم بحرفهم يسدون حاجات عملية وخاصة للفلاحين. وكانوا عادة يرتبطون في القرى بولاء لقبيلة تحميهم. ولم يكن في تاريخهم الطويل ما يلفت النظر عدا محاولة الإمام أحمد بن الحسن سنة ١٦٧٨م بالضغط عليهم في صنعاء في ظروف غير واضحة، فنزحوا من بعض المدن إلى جهات أخرى من البلاد ولكن سمح لهم بالعودة بعد ثلاث سنين، وبناء حي خارج صنعاء. ويتحدث نيبور (Niebuhr) عن وضعهم هنا بعد منتصف القرن الثامن عشر، فيذكر أن عددهم يبلغ ٢٠٠٠، ويذكر أنهم أحسن الصناعات في صنع الغضار وفي الصياغة، وأن بينهم تجاراً كباراً، أحدهم عراقي تمتع بنفوذ كبير لدى الأئمة أكثر من ربع قرن مع الإشراف على المكوس وهي وظيفة كبيرة. وبعدها لم يجدوا إلا العدل وتحسنت أوضاعهم وخاصة بعد الفتح العثماني سنة ١٨٧٢م، فيذكر بليفير (Playfair) الذي كتب في أواسط القرن التاسع عشر، أن عددهم يقدر في اليمن بـ ٢٠٠٠٠٠، وهم رغم تواضع مظهرهم وما يبدو عليهم من وسخة كانوا يعيشون بالدرجة الأولى بصياغة الفضة والذهب، وبصناعة البارود والمشروبات الروحية، وبعضهم عمال عاديون. وقد قدر الأب شتيرن الذي زار صنعاء سنة ١٨٥٦م أنهم بلغوا فيها ١٨,٠٠٠ يهودي، ولما جاء يحيى حميد الدين سار على الشريعة، وأكد احترام شعائهم وحمائتهم. وكان وضعهم في عدن حسناً، وإن اشتغل الأكثرية بالحرف اليدوية فإن بعضهم اشتغل بالتجارة وأثرى في المدن كصنعاء وعدن، واشتغلت قلة في الزراعة^(١٨٩).

(١٨٨) انظر: غنيمة، المصدر نفسه، ص ١٦٣، وLaurence Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge [UK]: University Press, 1958), pp. 289-299, and Cohen, *Ibid.*, p. 95, and *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, pp. 193-195.

R. L. Playfair, *A History of Arabia Felix or Yemen, from the Commencement of the Christian Era to the Present Time: Including an Account of the British Settlement of Aden* (Bombay: Gregg International Publishers, 1859), p. 28; *Cambridge History of Religion in the Middle East*, vol. 1, p. 226; Cohen, *Ibid.*, pp. 5-6, 66-67 and 112-113, and Niebuhr, *Travels Through Arabia and Other Countries in the East*, vol. 2, pp. 378-379.

وهكذا يتبين أن معاملة اليهود في المجتمعات الإسلامية سارت بصورة حسنة، فقد انتعش أهل الذمة، ومنهم اليهود في هذه المجتمعات، ووجدوا كثيراً من الحرية والرخاء في فترات قوة هذه المجتمعات، كما أنهم ساهموا أحياناً في الحياة العامة، ولم يتعرضوا لقيود قاسية، وكانت التحديدات في الغالب شكلية، وهي في التطبيق أخف منها نظرياً. وقد أفسح المجال لهم في الحياة الاقتصادية والثقافية. وكانت العصور الإسلامية من أكثر فترات التاريخ خصباً فكرياً وثقافياً لليهود. كما أنهم استخدموا في الوظائف والدواوين، ولم يحصل رد فعل إلا حين وصولهم إلى مراكز قوة ونفوذ اعتبرت من حقوق المسلمين، وكانوا موضع رعاية طالما احترموا العهود. وما الحالات القليلة التي تعرضوا فيها لبعض العنف إلا ناشئة عن الشعور بأنهم تجاوزوها. كما أن موقفهم في بعض الفترات (فترة المغول، الفترة الحديثة) وصلاتهم الخارجية أثرت في وضعهم لاتهم البعض لهم بأنهم يتعاونون مع الأعداء.

هذا وكانت فترات رخاء المجتمعات الإسلامية هي فترات الرخاء والعطاء لهم، كما كان العالم الإسلامي، وبقي عبر العصور ملجأ لهم من الاضطهاد والتضييق

الفصل الخامس

القدس في الفترة الإسلامية الأولى

(من القرن الأول الهجري/السابع الميلادي

إلى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) (*)

(*) نشرت في: القدس في التاريخ، حرر الطبعة الإنكليزية وترجمها كامل جميل العسلي (عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٧).

تبدأ الفترة الإسلامية الأولى في تاريخ القدس بفتح المدينة، وبعد وفاة النبي محمد (ﷺ) بحوالى خمس سنوات، وتنتهي باحتلال الصليبيين للقدس في سنة ١٠٩٩هـ/١٠٩٩م.

بدأ تعظيم بيت المقدس منذ بداية الإسلام. إن آية الإسراء^(١) التي نزلت في مكة قبل الهجرة بحوالى سنة (حوالى ٦٢١م)^(٢)، تشير إلى الإسراء بالنبي من مكة - المسجد الحرام - إلى المسجد الأقصى. وهناك روايات كثيرة مبكرة تفسر الأقصى بأنه يعني بيت المقدس، وبصورة أفضل الحرم، وتضيف أن المعراج كان من هناك^(٣). وتلا ذلك كثير من التفاسير والقصص التقوية حول المعراج وتطورت بحيث أصبحت تشكل أدباً زاهراً.

وازدادت حرمة بيت المقدس باتخاذها القبلة الأولى في المدينة. ويروي الزهري (ت ١٢٤هـ/٧٤١م) أن المسجد الذي بناه النبي كانت قبلته تجاه بيت

(١) القرآن الكريم، «سورة الإسراء»، الآية ١.

(٢) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق جويتاين (القدس: [د.ن.]، ١٩٣٦)، ج ١، ص ٢٥٥، يضيف رواية أخرى تجعله قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً، ابن كثير، عن عروة عن الزهري، يجعله سنة قبل الهجرة في ربيع الأول، أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إدوارد سخاو [وآخرون] (لیدن: بريل، ١٩٠٤ - ١٩٤٠)، ج ١، ص ٢١٣ (بإسناد جمعي)، ومج ٤، ج ١، ص ١٥٣.

(٣) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٢، ص ٣٦ - ٣٧، ٣٩، ٤١ و ٤٣؛ أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار بن إسحاق، سيرة ابن إسحاق المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق محمد حميد الله (الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٩٧٦)، ص ٢٧٥؛ البلاذري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٥، ويقول: وهو مسجد بيت المقدس، وص ٢٥٦؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٣، ويشير الطبري إلى تباين الروايات حول معنى المسجد الأقصى ويقول: وأولى الأقوال بالصواب أنه مسجد بيت المقدس، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان من تأويل آي القرآن، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخزج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٦ ج (القاهرة: بولاق، ١٣٢٨هـ/١٩١٠م)، ج ٥، ص ٥، ٧ و ١٢ - ١٤.

المقدس^(٤). وتتفق الروايات المبكرة على أن هذا كان بعد الهجرة إلى المدينة مباشرة واستمر حوالى سنة ونصف^(٥)، قبل أن يؤمر المسلمون بالتوجه نحو مكة في صلواتهم^(٦).

وقد أسهمت الأحاديث إسهاماً كبيراً في ترسيخ حرمة بيت المقدس، خصوصاً الحديث المشهور: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام - في مكة - ومسجدي - في المدينة - والمسجد الأقصى»^(٧). ومع أن هذا الحديث يُروى بصيغ تختلف فيما بينها اختلافاً ضئيلاً، إلا أنه أسبغ على بيت المقدس مكانة سامية^(٨).

وهناك آثار أخرى تنسب إلى الصحابة والتابعين انتشرت في وقت مبكر وتعكس التعظيم المتزايد لبيت المقدس^(٩).

اختلفت الأخبار في فتح بيت المقدس وتاريخه وزيارة عمر للمدينة والصلح الذي عقده معها. وتتلون هذه الأخبار بألوان المصالح المحلية والسياسية والدينية، وهذا مؤشر على المركز الخاص الذي تتمتع به المدينة.

وتختلف الأخبار حول تاريخ فتح المدينة وتسليمها، ويعطينا سيف بن عمر (١٨٠هـ/ ٧٩٠م) كما ورد في «الطبري»، تاريخاً مبكراً أكثر من اللازم ١٥هـ/

(٤) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩ - ٤٠.

(٥) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٤٤.

(٦) تختلف الروايات بين ١٦ و ١٧ شهراً، انظر أيضاً: ابن سعد، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١، ٢٤٣ و ٦١٩.

Concordance et indices de la tradition musulmane: les six livres, le Musnad d'Al-Darimi, le (٧) Muwatta' de Malik, le Musnad de Ahmad ibn Hanbal, organisés et commentés par A.J. Wensinck, 8 vols., 2^{ème} éd. (Leiden: New York: E.J. Brill, 1962-1992), vol. 2, p. 439.

(٨) انظر مثلاً: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي، ١١ ج، سلسلة منشورات المجلس العلمي؛ ٣٩ (بيروت: المكتب الإسلامي، [١٩٧٢ - ١٩٧٦]، ج ٥، رقم ٩١٥٨، ٩١٦٠ و ٩١٦٢؛ أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧)، ج ٢، ص ٢٣٨ و ج ٣، ص ٥١ - ٥٣ و ٦٤؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، وقف على طبعه وتحقيق نصوصه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، ٥ ج (القاهرة: الباقي، ١٩٥٥ - ١٩٥٦)، ج ٣، ص ١٠١٤ - ١٠١٥، وعلاء الدين علي التقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه بكري حيان؛ صححه ووضع فهرسه ومفتاحه صفوة السقا، ١٨ ج (حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٦٩ - ١٩٨٤)، ج ١٣، ص ٢٣٣.

(٩) مثل: عبد الله بن عمر وعطاء (ت ١١٤هـ)، قتادة (ت ١١٨هـ) ومكحول (ت ١١٣هـ). انظر: أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي، تاريخ واسط (خط) (بغداد: مكتبة مديرية الآثار القديمة العامة، [د.ت.])، ص ١٥ - ١٦ و ٢٦، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ٢٣١.

٦٣٦م^(١٠)، بينما تجعله بعض الأخبار في سنة ١٧هـ/٦٣٨م^(١١). ولكنه يعتقد بصورة عامة أن عمر توقف في سنغ في سنة ١٧هـ/٩٣٨م^(١٢) بسبب الطاعون. وتجعل معظم الروايات المبكرة تاريخ الفتح في سنة ١٦هـ/٦٣٧م^(١٣). ويبدو أن هذا أكثر احتمالاً.

وتختلف الروايات أيضاً حول ما إذا كانت القدس قد استسلمت لقائد من القواد (أبو عبيدة) أو للخليفة عمر شخصياً. ونحن نجد تعليلاً جزئياً لذلك في زيارة الخليفة للمدينة، وهي زيارة مؤكدة. ويبين التحليل النقدي للمصادر أن الروايات الشامية تذهب إلى أن القدس جعلت وجود الخليفة شرطاً للتسليم وإلى أن الصلح أنقذه الخليفة نفسه^(١٤).

(١٠) عن سالم بن عبد الله، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/١٩١٧م)، ج ١، ص ٢٤٠٣ و ٢٤٠٦، وترد الرواية عن سالم في: أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ج ٢ (التجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧)، ج ١، ص ١٢٥.

(١١) روايتان في: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ١٣٨ - ١٣٩، إحداهما عن الأوزاعي، انظر: الطبري: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥١١، عن ابن إسحاق، ج ١، ص ٢٥٢ - ٢٢٢، عن: سيف عن هشام بن عروة وآخرين.

(١٢) يرفض أبو زرعة هذا التاريخ عملياً، عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني، ج ٢ (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٢٠ و ١٧٨، وانظر أيضاً: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، التاريخ الكبير، اعتنى بترتيبه وتصحيحه عبد القادر بدران، ج ٥ (دمشق: مطبعة روضة الشام، ١٣٢٩ - ١٣٣٢ هـ/١٩١١ - ١٩١٣ م)، ج ٢، ص ٥٥٣ - ٥٥٤.

(١٣) الواقدي في: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق جويتاين (القدس: [د.ن.], ١٩٣٦)، ج ٢ (مخطوط)، ص ٥٩٤؛ ابن الكلبي في تاريخ خليفة، في: ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٤؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٨٣؛ سيف بن عمر، في: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٤٠٨؛ الوليد بن مسلم في: أبو زرعة، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٦ - ١٧٧؛ أحمد بن أبي يعقوب يعقوب، البلدان، باعتناء جان دوغويه، المكتبة الجغرافية؛ ٧ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٢)، ج ٢، ص ١٤٦ - ١٢٧؛ ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥٣ - ٥٥٤، وانظر: Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), pp. 151-152.

(١٤) عن أبي حفص الدمشقي، انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٣٨ - ١٣٩، ورواية أخرى لهشام بن عمار الدمشقي عن الأوزاعي، ص ١٣٩، وانظر أيضاً: أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، ج ١، ص ١٧٦، عن سعيد بن عبد العزيز، ورواية يزيد بن عبيدة، ج ١، ص ١٧٦؛ ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥٣ - ٥٥٤؛ أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، فتوح الشام، صححه وليم ناسوليس (كلكتة: مطبع بيتست مشن بريس، ١٨٥٤)، ص ٢٤٢، ٢٩٥ و ٢٤٧ - ٢٥٢، عن حسن بن زياد الرمي، وانظر أيضاً: أبو محمد أحمد بن محمد بن أشم الكوفي، الفتوح، ج ٨ (بيروت: دار الندوة الجديدة، [د.ت.])، ص ٢٨٩، ٢٩١ - ٢٩٢ و ٢٩٦ - ٣٠١، وهو يورد رواية مشابهة دون ذكر المصدر؛ خليفة (عن ابن الكلبي)، =

أما الروايات المدنية^(١٥) والروايات الكوفية (عادة من الكوفة والمدينة)^(١٦) فتجعل تسليم القدس إلى قادة عمر. ويبدو أن الروايات التي تؤكد وجود الخليفة عند تسليم القدس وإجراء الصلح معها تريد إبراز أهمية المدينة. وتسير الروايات والقصص غير الإسلامية في الاتجاه ذاته، لأهمية ذلك عندهم^(١٧).

لم تكن للمدينة أهمية عسكرية - أو استراتيجية - ولم يكن في وسعها الإصرار على شروط غير عادية مع الفاتح. وقد جرى التسليم والصلح بإشراف أبي عبيدة، وجاء عمر في ذلك الوقت إلى الجابية (المركز الرئيسي للقوات العربية) لينظر في أحوال الشام والقوات العربية هناك. ثم زار بيت المقدس بعدئذ، بلد الإسرائ وأولى القبلتين. وجاءت زيارته إقراراً للصلح، ورسماً للعهد، ولعل هذا وراء الروايات التي أوردت شرط حضوره للتسليم^(١٨).

وتختلف الروايات ثانية حول شروط صلح القدس، وخصوصاً بين المصادر المبكرة والمتأخرة. ويبدو أن لذلك صلة بحرمة المدينة وبكنائسها العظيمة وتطور العلاقات مع النصارى. ويفهم من عامة الروايات الأولى أن الصلح كان يتفق

= في: ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٤ - ١٢٥، مثل الأوزاعي، في: البلاذري، والمطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le livre de la creation de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار، ج ٦ (باريس: ارنست لورو، ١٨٩٩)، ج ٥، ص ١٨٥.

(١٥) سالم بن عبد الله في: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ١٤١٣؛ ابن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ج ٢، ص ١٢٥؛ ويزيد بن أبي حبيب، في: أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ (القاهرة: [د.ن.])، ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤ م)، ص ٢٢٤ - ٢٢٥، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ١٣٩، يقول ابن سعد: إن عمر قدم الجابية وشهد فتح بيت المقدس، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ق ١، ص ٢٠٣.

(١٦) يقتبس أبو عبيد عن هشام بن عمار الدمشقي ما مؤداه أن عمر أرسل أحد القادة من الجابية إلى بيت المقدس، فسلمت إليه، انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٥٥ - ٢٥٦، والرواية نفسها في: ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج ١، ص ٥٥٣، وسيف بن عمر، في: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٩٧ - ٢٤٠٢ و٢٣٩٧ - ٢٤٠٢، وانظر: اليعقوبي: البلدان، ج ٢، ص ١٦٠ - ١٦١، وفي رواية أضعف (يقول ويقال) يشير إلى وجود عمر، ج ٢، ص ١٦٧، وتاريخ اليعقوبي، ج ٣ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩ م)، ج ٢، ص ١٦ - ١٨.

(١٧) سعيد بن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، تحرير لويس شيخو، ج ٢ (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٥ - ١٩٠٩)، ج ٢، ص ١٦ - ١٨، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٩٧ - ٢٤٠٢.

(١٨) يقول ابن سعد: خرج عمر إلى الجابية في صفر سنة ١٦ هـ ومكث عشرين ليلة ثم حضر فتح بيت المقدس وقسم الغنائم بالجابية، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٨٣.

والعهود التي أعطيت إلى المدن الأخرى في الشام. فقد كان على الأمان لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم مقابل أداء الجزية^(١٩). وكان اليعقوبي (٢٨٣هـ/٨٩٧م) أول من أورد النص: «إنكم آمنون على دمائكم وأموالكم وكنائسكم لا تسكن ولا تخرب، إلا أن تحدثوا حدثاً عاماً»^(٢٠). ويورد أفتيشيوس (ابن البطريق) نصاً مشابهاً^(٢١). ويتفق هذا والاتجاه العام لعهود الفتح.

ولكن بينما كانت الإشارة إلى الصلح مع المدن الأخرى أو الأقاليم المفتوحة تقتصر على حوليات الفتح، فإنه يبدو أن الصلح مع بيت المقدس تطور في السياق واتخذ أبعاداً أوسع ليشمل جميع النصارى في الشام^(٢٢)، بل إن سيف بن عمر يضيف لا «تسكن» «ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها»، «ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ولا يسكن بإيلياء معهم (أي مع النصارى) أحد من اليهود»^(٢٣).

إن تفاصيل كهذه تخرج عن اتجاه نماذج الصلح في ذلك الوقت ولا تعكس سوى اتجاهات متأخرة. أما الإشارة إلى اليهود فلا نجد ما يؤيدها في المصادر العربية. وقد انفرد ميخائيل السوري بذكرها^(٢٤)، وربما جاءت من مصدر نصراني. ويقول مصدر متأخر هو الحميري: إن النصارى «اشتروطوا أن لا يساكنهم اليهود فيها»^(٢٥).

(١٩) الأزدي، فتوح الشام، ص ٢٥٠؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٣٩؛ ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ١، ص ٢٩١، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٤.
(٢٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٦٧، ويبدأ: هذا كتاب كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس.

(٢١) ابن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، ج ٢، ص ١٦: «بسم الله من عمر بن الخطاب لأهل مدينة إيلياء، أنهم آمنون على دمائهم وأولادهم وكنائسهم ألا تهدم ولا تسكن».
(٢٢) انظر: ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج ١، ص ٥٦٣، وما بعدها.
(٢٣) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٥-٢٤٠٦.

(٢٤) *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, 4 vols. (Bruxelles: Culture et Civilisation, 1963), vol. 2, p. 45.

لم يُجَلَّ الأمر من ادعاءات يهودية، فبالإضافة إلى الدور المفترض لكعب الأحبار تدعي رواية يهودية أن اليهود طلبوا من عمر السماح لمتني عائلة يهودية من مصر بالسكن في القدس، ولكن معارضة البطريق جعلت الخليفة يسمح لسبعين عائلة فقط بالسكن، وقد تم غزو مصر بعد حوالي أربع سنوات من هذا التاريخ، انظر: *Encyclopedia Judaica*, art. «Jerusalem».

(٢٥) محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المغطى في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع مسرد عام، حققه إحسان عباس (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥)، ص ٦٩.

أما ابن الجوزي الذي يبدو أنه يأتي بالوصف ذاته للصلح الذي جاء به سيف، فلا يذكر اليهود^(٢٦).

ويشير المطهر المقدسي إلى الصلح الذي اشترط أن لا تهدم الكنائس ولا يطرد الرهبان منها^(٢٧). وفي القرن الخامس، الحادي عشر يصلنا على أية حال النص الموسع كثيراً والذي يدعى الآن «العهد العمرية». وكان أول من أورده المشرف بن المرجي (القرن الخامس الهجري/ القرن الحادي عشر الميلادي) باعتباره عهد عمر إلى بيت المقدس - ومدن الشام الأخرى - وهو العهد الذي تعهد أهل القدس بالسير عليه^(٢٨). والنص الذي ورد في ابن عساكر^(٢٩) (٥٧١هـ/ ١١٧٦م)، ومجير الدين الحنبلي^(٣٠) وابن قيم الجوزية^(٣١) يتبع عن كُتب خطى نص المشرف، مع اختلاف بسيط. فضلاً عن ذلك فإن أول إشارة إلى وجود نص للعهد يحفظه أهل بيت المقدس تأتي من ابن أعثم (٩٢٦/٣١٤) الذي يقول: «... وكتب - أي عمر - لهم كتاباً يتوارثونه إلى يومنا هذا، والله أعلم»^(٣٢).

إن تطور شروط الصلح على هذا الوجه له صلة ببعض العوامل الهامة: حرمة بيت المقدس عند النصارى ووجود أول بطريرك وأكثر الكنائس حرمة فيها وكونها مركز الحج. ولا بد أن تطور العلاقات مع النصارى ابتداءً بأيام عمر بن عبد العزيز إلى أيام هارون الرشيد إلى المتوكل وإلى الفاطميين له صلة مباشرة

(٢٦) من المؤلف أن نجد في المصادر المتأخرة روايات مبكرة. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، فضائل القدس، حققه وقدم له جبرائيل سليمان جبور (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ص ١٢٣ - ١٢٤. «كتب عمر لأهل بيت المقدس: إني قد أمنتكم على دماءكم وأموالكم وذرائعكم وصلبانكم (صلبان لا صلاة كما في الأصل) وبيعكم، لا تكلفوا فوق طاقتكم... وأن عليكم الخراج (الجزية) كما على مدائن فلسطين».

(٢٧) أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، البدء والتاريخ (النسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، مراجعة المطهر بن طاهر المقدسي، ج ٦ (باريس: أرست لور، ١٨٩٩)، ج ٥، ص ١٨٥.

(٢٨) أبو المعالم المشرف بن المرجي بن إبراهيم المقدسي، فضائل بيت المقدس والشام (مخطوط)، ص ٢٥٧، والإسناد الوارد فيه ضعيف.

(٢٩) أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردها وأهلها، تحقيق صلاح الدين المنجد، ج ١٠ (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥١ - ١٩٧٥)، ج ١، ص ٥٦٣ - ٥٦٨.

(٣٠) أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد العليمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج ٢ (القاهرة: المطبعة الوهية، ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٦م)، ج ١، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٣١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح، ج ٢ (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦١)، ج ٢، ص ٦٥٧ وما بعدها.

(٣٢) ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ١، ص ١٩٦.

بالموضوع^(٣٣). إن الحقيقة التي مؤداها أن عهد عمر تطور من صلح أنفذه المسلمون إلى تعهدات قطعها أهل القدس يدعوننا إلى الاستنتاج بأن نص العهد طور بحيث ضُمن شروطاً لا علاقة لها بزمان الفتح، واكتسب صيغة فقهية وضعت لتنظيم أوضاع تالية^(٣٤).

جاء عمر بيت المقدس يوم الاثنين وأقام بها بضعة أيام^(٣٥). وتحاط الزيارة بقصص نصرانية ويهودية تنسب إلى الخليفة بعض الأعمال التي تخدم مصالحهم^(٣٦). ومن ذلك زيارة عمر كنيسة القيامة ورفضه الصلاة هناك^(٣٧)، ووجود كعب الأبحار (وهو شخص تتضارب حوله الروايات) ومناسبة وجوده والدليل (أو الأدلة) الذي رافق عمر إلى الحرم هي أمثلة على ذلك^(٣٨).

(٣٣) أمر عمر بن عبد العزيز غير المسلمين بالآلا يرتدوا العمامة وآلا يتزويوا بزي المسلمين، أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص ٦٢؛ أبو محمد عبد الله ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، نسخها وصححها وعلق عليها أحمد عبيد (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧)، ص ١٦٧. أمر الرشيد في سنة ١٩١ هـ، غير المسلمين في المناطق القريبة من الحدود البيزنطية بأن يلبسوا ملابس تختلف عن ملابس المسلمين وآلا يركبوا ركائب تشبه ركائبهم لأسباب أمنية؛ وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩ (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٨ - ١٣٥٧ هـ/١٩٢٩ - ١٩٣٨ م)، ج ٦، ص ٢٠٦. وكان المتوكل أول من وضع قيوداً سنة ٢٣٩ هـ/٨٥٣ م على غير المسلمين فيما يتعلق باللباس والركائب والتعليم، انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١٣٨٤ و١٤١٩، و Arthur Stanley Tritton, *Caliphs and their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Routledge Library Editions, Islam; 30 (London: Routledge, 1950), pp. 5, 21, 47-55, 115-118, 120 and 124.

(٣٤) من المنتظر أن تكون الفترتان المملوكية والعثمانية قد تركتا أثراً هنا، انظر النص النهائي للعهد الذي أصدرته البطريركية الأرثوذكسية في القدس بتاريخ ١/١/١٩٥٢ في: عارف العارف، الفصل في تاريخ القدس (القدس: مكتبة الأندلس، ١٩٦١)، ص ٩١-٩٢.

(٣٥) يقول الأزدي، فتوح الشام، ص ٢٥٩: «إن عمر أقام حتى يوم الجمعة»، أما المطهر القدسي فيكتفي بالقول إنه أقام فيها أياماً، ج ٥، ص ١٥٥، ويقول ابن سعد: خرج عمر إلى الجابية في صفر سنة ١٦ هـ ومكث عشرين ليلة، ثم حضر فتح بيت المقدس وقسم الغنائم بالجابية، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٨٣.

(٣٦) انظر: ابن أعثم الكوفي، الفتح، ج ١، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٣٧) ابن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، ج ٢، ص ١٧-١٨، يعطي رواية نصرانية.

(٣٨) إن تاريخ اعتناق كعب الإسلام وكذلك وجوده الفعلي في القدس آنذاك وكيفية مجيئه إليها من الأمور غير الواضحة، انظر: الأزدي، فتوح الشام، ص ٢٥٩ وما تلاها، ويقول ابن أعثم الكوفي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٦، إنه أسلم بعد فتح القدس. وفي رواية أخرى أنه أسلم قبل ذلك وأنه كان في القدس فسأل عمر عنه، انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٤٠٨-٢٤٠٩؛ ابن سلام، الأموال، ص ٢٢٥-٢٢٦، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥٥٧.

وعلى أية حال، فالزيارة تتصل بمكانة القدس الكبيرة، كما أن الروايات التاريخية أكدت أن عمر قصد الحرم، الذي كان النصارى قد أهملوه وأحجموا عن استعماله لأسباب تتصل بالكتب الدينية، ونظف الأرض حول الصخرة وصلى في مكان قريب إلى الجنوب منها. ويبدو أنه أراد هذا الموقع أن يكون مصلًى. ويروي الأزدي أن عمر «خط بها محراباً من جهة الشرق، وهو موضع مسجده»^(٣٩). ويُعطى مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) أول إشارة إلى ذلك ويقول بوضوح: «وخرب بيت المقدس فلم يعمر حتى بناه المسلمون في زمن عمر بن الخطاب»^(٤٠). ويقول المهلبى (القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي): إن عمر «كشف عن الموقع - في الحرم - وبنى عليه المسلمون مسجداً»^(٤١). ويروي المطهر المقدسي أن عمر بنى مسجداً في بيت المقدس^(٤٢). وترد إشارة متأخرة إلى المسجد في بعض المصادر المتأخرة^(٤٣).

ويقول ثيوفانس: إن عمر شرع في بناء المسجد في سنة ٦٤٣م/ ٢٢هـ^(٤٤). ويشير كل من ميخائيل السوري^(٤٥) وأفتيشيوس^(٤٦) إلى بناء عمر للمسجد. ويتضح من هذا أن عمر في زيارته القصيرة عين موضع الصلاة في الحرم وخط المحراب،

(٣٩) الأزدي، المصدر نفسه، ص ٢٥٩، ويرد النص نفسه في فتوح الشام المنسوب ل: أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونز (لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦)، ج ١، ص ١٥١.

(٤٠) أبو الحسن مقاتل بن سليمان الأزدي البلخي، تفسير مقاتل بن سليمان، ج ١، ص ٦٢-٦٣.

(٤١) مجلة معهد المخطوطات (١٩٥٨)، ص ٥٤.

(٤٢) البلخي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، ج ٤، ص ٧٨ وج ٥، ص ١٨٥.

(٤٣) المقدسي، فضائل بيت المقدس والشام، ص ٥٣. يقول الحميري في: الروض المعطار، ص ٦٩: إن عمر جعل القبلة في صدر المسجد، ويذكر القلقشندي (عن الروض المعطار، كما قال) بناء عمر للمسجد الأول، أحمد بن علي القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، ج ٤، ص ١٠١، وانظر: أبي عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد بن علي بن عبد الخالق النهاجي شمس الدين السيوطي، إنحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى، تحقيق أحمد رمضان أحمد، ج ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢ - ١٩٨٤)، ج ١، ص ٢٣٨ - ٢٤٠، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (ط. بولاق)، ج ١، ص ٢٧٩.

H. Turtledove, *The Chronicle of Theophanes* (Philadelphia: University of Philadelphia, (٤٤) 1982), p. 42.

Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), vol. 2, p. 423. (٤٥)

(٤٦) يقول ابن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، ج ٢، ص ١٨: بنى عمر المسجد وترك الصخرة في مؤخرة المسجد.

وأن أول مسجد أقيم في زمانه^(٤٧). ويردنا أول وصف خارجي لهذا المسجد من الأسقف أركولف الذي زار القدس حوالى سنة ٦٨٠ م أيام خلافة معاوية.

وعين عمر عبادة بن الصامت ليكون قاضياً ومعلماً في بيت المقدس، وهو ما فعله الخليفة مع مراكز الأمصار فقط^(٤٨). وثمة إشارات إلى كثير من الصحابة الذين زاروا المدينة تقريباً إلى الله، وتوفي بعضهم هناك^(٤٩). وتوجه أبو عبيدة، القائد العام، إلى المدينة وتوفي وهو في طريقه إليها^(٥٠). ووقف الخليفة الثالث عثمان عين سلوان - قرب القدس - على أهل المدينة^(٥١). وكانت هذه بداية أوقاف إسلامية غنية على بيت المقدس على مدى القرون.

- ٢ -

ومع مجيء الأمويين نالت بيت المقدس اهتماماً خاصاً لأسباب سياسية ودينية. إن حرمة المدينة أضفت على الأمويين نفحة إسلامية. وليس من قبيل الصدف أن غير خليفة من خلفائهم أخذ البيعة في القدس. وكان معاوية يعلم حق العلم ما

(٤٧) وينفرد، البلخي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، ج ٤، ص ٨٧: بالقول «فلم يزل بيت المقدس خراباً إلى أن قام الإسلام وعمره عمر ثم معاوية بن أبي سفيان». يفهم من هذا أن معاوية ساهم فيما بعد في البناء. يشير إلعاد إلى نص رؤيوي في المدارس (التفسير اليهودي التقليدي للتوراة) يقول: إن معاوية بني أسوار جبل الهيكل. انظر: Amikam Elad, «Muslim Holy Places in Jerusalem», in: Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 8 (Leiden; New York: E.J. Brill, 1995).

(٤٨) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨ هـ/ [١٩١٠ م])، ج ٢، ص ١٦٠، وابن عبد البر، الإصابة (على هامش ابن حجر)، ص ٤٤١ - ٤٤٢.

(٤٩) انظر: أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان البستي، مشاهير علماء الأمصار، عني بتصحيحه م. فلايشهر، فيسبادن: ف. شتاينر فرلاغ، (١٩٥٩)، ص ٥٠ - ٥١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ٤٠١، ٤٠٨ و ٤١٧، وأبو زرعة، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، ج ١، ص ٢٢٦، درس العسلي هذا الموضوع بالتفصيل، انظر: كامل جميل العسلي، أجدادنا في ثرى بيت المقدس (عمان: [د. ن.])، (١٩٨١)، ص ٣٣، ١٠٦، ١٩٩ - ٢٠٠ و ٢١٩.

(٥٠) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٥؛ أبو زرعة، المصدر نفسه، ص ٥٩٣ و ٦٩٠، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردنها وأهلها، ج ١، ص ٣١٦ - ٣١٧.

(٥١) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، المكتبة الجغرافية؛ ٣ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٧)، ص ١٧١، وأبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي، الإشارات إلى معرفة الزيارات، عنت بنشره وتحقيقه جانين سورديل (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥٣)، ص ٢١.

كان لبيت المقدس من أهمية. وفي أثناء خلافه مع علي تعاقد هو وعمرو بن العاص في بيت المقدس^(٥٢). وفي وقت تال، وعندما كان ما يزال في نزاع مع الحسن بن علي، تلقى بيعة الشاميين في بيت المقدس في سنة ٤٠هـ/٦٦٠م في المسجد^(٥٣).

وأكد معاوية حرمة بيت المقدس لأنه رُوي أنه قال، من على منبر مسجدها: «ما بين حائطي هذا المسجد أحب إلى الله تعالى من سائر الأرضين»^(٥٤). ويبدو أنه توسّع في تفسير الأرض المقدسة لتشمل بلاد الشام وسماها «أرض المحشر»^(٥٥). وفي رواية له عن خالد بن معدان (١٠٣هـ/٧٢١م) عن الرسول (ﷺ) قال: «عليك بالشام فإنها خيرة الله من بلاده ويحبتي إليها خيرته من عبادته»^(٥٦). وفي مناسبة أخرى تحدّث عن مجد الله في الأرض المقدسة التي جعلها الله موطن الأنبياء والصالحين من عبادته وأسكن فيها أهل الشام^(٥٧).

واستمر الحج إلى بيت المقدس وانتعشت الحياة فيها. ويقول الأسقف أركولف الذي زارها في أيام معاوية: إن الناس كانوا يأتون إلى القدس من بلدان وجنسيات مختلفة ويعقدون فيها سوقاً سنوية (في ١٢ أيلول/سبتمبر) تشمل نشاطات تجارية كثيرة. وتحدّث أيضاً عن المسجد فقال: إنه بناء مستطيل بسيط في منطقة الحرم^(٥٨)، معظمه من الخشب ويتسع (فيما قال) لثلاثة آلاف شخص.

(٥٢) يورد ابن سعد نص هذا التعاقد، في: الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ٢٥٤، وانظر أيضاً: ابن عساکر، المصدر نفسه، ص ٣١٦-٣١٧.

(٥٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٥، والبلخي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، ج ٤، ص ٨٧؛ يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، راجع الترجمة حسين مؤنس، الألف كتاب؛ ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٩٦-٩٧، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تأريخ الخلفاء، قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج، عنيا بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ١٢١.

(٥٤) ضياء الدين محمد بن عبد الواحد بن أحمد المقدسي، فضائل بيت المقدس، تحقيق محمد مطيع الحافظ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥)، ص ١٤٩.

(٥٥) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ق ١، ص ٣٢.

(٥٦) ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٦٠.

(٥٧) أبو الفضل نصر بن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/١٩٤٥م)، ص ٣١.

(٥٨) Palestine Pilgrims', The Library of the Palestine Pilgrims' Text Society (New York: AMS Press, [1971]), pp. 4-5, and John Wilkinson, Jerusalem Pilgrims before the Crusades (Warminster England: Aris and Phillips, 1977), pp. 7-8 and 95.

ويعني هذا أن عدد العرب هناك كان يبلغ ضعفي أو ثلاثة أضعاف هذا الرقم. وهذا أمر مفهوم إذا تذكرنا أن القبائل العربية (النصرانية)، خصوصاً قبيلتي لخم وجذام، كانت تعيش في فلسطين قبل الفتح^(٥٩). وهناك إشارات إلى العرب - النصارى - في القدس أثناء الفتح^(٦٠). ولا شك أن العرب زادوا فيما بعد لأن عمر أرسل عبادة بن الصامت قاضياً ومعلماً. ومن المقبول الآن بصورة عامة أن الجزء الأعظم من سكان فلسطين الأصليين قد تعربوا في القرون الأولى من الحكم العربي. ويتحدر معظم العرب الفلسطينيين اليوم من أجناس سكنت البلاد عبر الأزمنة الماضية.

وتبع خلفاء معاوية موقفه وسياسته تجاه المدينة بنشاط. وتبدو المنزلة الخاصة للأرض المقدسة في أن ولاية فلسطين كانوا عادة من الأمراء الأمويين مثل عبد الملك^(٦١) وسليمان بن عبد الملك، أو من بين أُمَيَزَ رجالهم مثل عمر بن سعيد الأنصاري الذي ولاه معاوية^(٦٢)، وابن بحدل الكلبي خال يزيد الأول الذي قام معاوية بن يزيد بتوليته^(٦٣).

وقد أخذ اثنان من الخلفاء المروانيين (الأمويين) البيعة في القدس. وجاءت خلافة عبد الملك عندما كان ابن الزبير قد أعلن خلافته في المدينة، فلا غرو أن يذهب إلى القدس ليأخذ البيعة لنفسه فيها، ليكسب المناسبة أهمية خاصة^(٦٤).

أما سليمان بن عبد الملك فقد أتمته البيعة وهو في مشارف البلقاء، فأتى البيت المقدس ليأخذ البيعة من الوفد الذي جاء خصيصاً إلى هناك. واحتفل سليمان بهذه المناسبة فكان يجلس في صحن المسجد الأقصى مما يلي الصخرة ويتقبل التهاني^(٦٥). وعندما أراد عمر بن عبد العزيز محاسبة بعض عمال سليمان

(٥٩) انظر: عبد العزيز الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام»، ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام (بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٤)، ص ٢٥-٢٦.

(٦٠) الأزدي، فتوح الشام، ص ٢٥٩، وابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ١، ص ٢٩٦.

(٦١) البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق ألورت، ص ١٦٤-١٦٥.

(٦٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٤، ج ١، ص ١٦٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٦٤) ابن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ج ١، ص ٣٢٩، كان ذلك في (رمضان، ٦٥ هـ/

٦٨٥ م).

(٦٥) صلاح الدين المنجد، معجم بني أمية (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٠)، ص ٦٧؛

المقدسي: فضائل بيت المقدس والشام، ص ٣١-٣٢، ومثير الغرام بفضائل القدس والشام، صححه وشرحه وعلق عليه أحمد سامح الخالدي (بافا: مكتبة الطاهر، [١٩٤٦])، ص ٤٥.

أمر بأن يحملوا إلى بيت المقدس ويحلفوا عند الصخرة^(٦٦). وفضلاً على هذا فقد قام الخلفاء الأمويون: معاوية وعبد الملك والوليد وسليمان وعمر بن عبد العزيز ويزيد بن عبد الملك بزيارات متكررة إلى المدينة^(٦٧).

لم تكن القدس مركزاً إدارياً، لأن المراكز الإدارية كانت قواعد للمقاتلة تلبى حاجاتهم إلى المراعي والمناخ وتكون مرتبطة مباشرة بشبه الجزيرة العربية، ولم تكن بيت المقدس وحرمتها ملائمة لهذا الغرض. وقد هم سليمان باتخاذها عاصمة له، ولكنه تخلى عن الفكرة على نحو مفهوم. بيد أن المقدس كان لها والٍ خاص وقاضٍ خاص نظراً لمكانتها الخاصة.

وشاد الأمويون في المدينة صروحاً عظيمة، ليؤكدوا في الدرجة الأولى حرمة الحرم وليكسبوا الاحترام والشهرة بين المسلمين. واشتهر عبد الملك (٦٥ - ٨٦ / ٦٨٥ - ٧٠٥) ببناء قبة الصخرة في سنة (٦٨٨ / ٦٩ - ٦٨٩) - (٧٢ / ٦٩١ - ٦٩٢ م)^(٦٨). وقد فكر في المشروع إثر توليه الخلافة، مع أنه كان يواجه متاعب كبيرة. وليس بعيداً عن الموضوع أن نلاحظ أنه كان مدنياً (نسبة للمدينة) في تعليمه وأنه كان من رجال الحديث.

وهناك اختلاف في تفسير دوافع هذا العمل بين الكتاب لأن الروايات تتضارب. يذكر اليعقوبي (٢٨٤ هـ / ٨٩٧ م) وهو شيعي: أن عبد الملك أراد ببناء قبة الصخرة أن يحول الحج إلى قبة الصخرة ليواجه دعوة منافسه ابن الزبير، وأنه رد على اعتراض الناس بالاستشهاد بالزهري (١٢٤ هـ / ٧٤١ م) الذي يروي الحديث الذي يحصر الزيارات بالمساجد الثلاثة^(٦٩).

(٦٦) الواسطي، تاريخ واسط، ص ٨٧.

(٦٧) انظر مثلاً: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق أحد أفاضل العصر، ج ٤ (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ج ٢، ص ٤٧٤، وأبو يوسف يعقوب بن سفيان النسوي، كتاب المعرفة والتاريخ (وهو من كتب الأصول في معرفة الرجال على طريقة المحدثين، كتب في القرن السادس (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦٧)، ج ٢، ص ٣٧٠.

(٦٨) انظر: أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهني، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٨؛ ابن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، ج ٢، ص ٢٩؛ الواسطي، المصدر نفسه، ص ٨٧؛ *Corpus inscriptionum Arabicarum*, sous la direction de Max van Berchem, vol. 2: *Jerusalem*, «Haram», p. 234 ff, and K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, with a contribution by Marguerite Guatier-van Berchem, 2 vols. (Oxford: Counterpoint, 1969), vol. 1, p. 65.

(٦٩) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣١١.

وقد رد ابن البطريق (٣٢٤هـ/٩٤٠م)^(٧٠) وبعض المؤرخين التاليين الخبر. ولكن المهلبى (القرن الرابع الهجري/الحادي عشر الميلادي)، وهو جغرافي ذو ميول شيعية، نسب هذا الإجراء إلى الوليد الذي اتخذ خوفاً على أهل الشام أن يعرفوا فضل أهل البيت على بني أمية^(٧١) (إذا هم دخلوا الحجاز للحج - المترجم). ويذكر اليعقوبي والمهلبى أن المنع من الحج إلى مكة استمر طيلة العهد الأموي.

وقد أخذ غولدزير وبعده كرسويل برواية اليعقوبي^(٧٢)، ورفض غويتين وغرابار الرواية على أساس أن الحج إلى مكة استمر أيام عبد الملك، كما يفهم من الروايات التاريخية، وأن المصادر المبكرة الأخرى لا تذكر إجراء كهذا، وأن مثل هذا العمل بالغ الخطورة على عبد الملك، وأخيراً أن هيئة القبة ونطاق الموقع لا تلائم مثل هذه الفكرة^(٧٣). ويمكن أن نضيف أن الزهري كان شاباً مغموراً آنئذٍ ولا مجال للاستشهاد به، ويفهم من الفسوي أن الزهري جاء إلى دمشق لأول مرة في سنة ٨٢هـ/٧٠١م، وأنه دعي صدفة إلى مجلس عبد الملك^(٧٤).

وربما أراد عبد الملك أن يعبر عن روعة الإسلام بعمل عمراني فذ في مدينة الكنائس الفخمة، كما أشار المقدسي^(٧٥). ولعل الأهم من ذلك أن عبد الملك أراد بهذا العمل أن يؤكد حرمة الحرم وأن يكسب نفوذاً بين المسلمين. وهذا كله مفهوم

(٧٠) ابن بطريق، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩، يقول ابن البطريق: أمر الناس بالطواف حول القبة، انظر أيضاً: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، *التجويد الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة* = *Annales Codd. Mss. Nunc Primun Arabice Editi*. تحقيق ت. و. ج. يونينول (لندن: مطبعة بريل، ١٨٥٥)، ج ١، ص ٢١٧؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، *البيداء والنهاية*، ١٤ ج (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦)، ج ٨، ص ٢٨٠، وأبو اليمن عبد الرحمن بن محمد العليني، *الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل*، ج ٢ (القاهرة: المطبعة الربيعية، ١٢٨٣هـ/١٨٦٦م)، ج ١، ص ٢٤٠-٢٤١.

(٧١) مجلة معهد المخطوطات (١٩٥٨)، ص ٥٤.

(٧٢) Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, edited by S.M. Stern; translated by C.R. Barber and S.M. Stern (New Brunswick NJ: Aldine Transaction, 2006), vol. 2, p. 44, and Creswell, *Early Muslim Architecture*, pp. 65-67.

Oleg Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem», *Ars Orientalis*, vol. 3 (1959), (٧٣) pp. 15-16, and S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E.J. Brill, 1966), p. 115.

(٧٤) الفسوي، كتاب المعرفة والتاريخ (وهو من كتب الأصول في معرفة الرجال على طريقة المحدثين، كتب في القرن السادس، ص ٦٦٦-٦٢٩، و A.A. Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, edited and translated by Lawrence I. Conrad; introduction by Fred M. Donner, *Modern Classics in Near Eastern Studies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), pp. 117-118.

(٧٥) ابن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٥٩-١٦٨.

ضمناً من النقوش الظاهرة في القبة التي تعكس نوعاً من الحوار الإسلامي المسيحي في ذلك الوقت، وتبين الأفكار الإسلامية وتركي الدين الإسلامي وتؤكد شمول رسالة الإسلام وعلى أنها خاتمة الرسالات^(٧٦).

وكان لاختيار الصخرة دلالة خاصة. وتشير بعض الروايات الأولى إلى الصلة بينها وبين الإسراء والمعراج^(٧٧). وتشير روايات أخرى إلى أن عبد الملك نفسه ربط بين حرمة الصخرة والمعراج^(٧٨)، ويروى فضلاً على ذلك أن عمر - حين دخل الحرم - سأل عن موضع الصخرة^(٧٩).

ومن المحتمل أن المسلمين^(٨٠) وغير المسلمين روجوا القصص حول الصخرة، ولكن ليس هذا موضعها^(٨١). وهكذا فإن الصخرة تحيي ذكرى الإسراء والمعراج بشكل ما^(٨٢).

وكان الأمويون فخورين بقبة الصخرة صرحاً إسلامياً عظيماً^(٨٣). وحتى الخليفة العباسي المهدي اعترف بشيء من الغيرة بأن قبة الصخرة هي من الآثار التي سبق بنو أمية بني العباس إليها^(٨٤). وقد أمر عبد الملك أيضاً بإنشاء بابين جديدين في أسوار المدينة^(٨٥).

وشاد الأمويون صروحاً عظيمة أخرى، وبُني المسجد الأقصى في هذه الفترة، وتختلف المصادر حول مَنْ بناه: هل هو عبد الملك أم ابنه الوليد^(٨٦).

Grabar, Ibid., pp. 53.

(٧٦)

(٧٧) انظر: الواسطي، تاريخ واسط، ص ٧٠ - ٧٤ و ١١٤ - ١١٧، وابن عبد ربه، العقد الفريد،

ج ٦، ص ٢٦٥.

(٧٨) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ٣١١، والحسن بن أحمد المهلب، الكتاب العزيز أو المسالك والممالك، ص ٥٤. مع أن الروايات ملونة بألوان سياسية، فإن الإشارات ذات مغزى.

(٧٩) انظر ابن سلام، الأموال، ص ٢٢٥. حيث نجد رواية شامية عن هشام بن عمار الدمشقي.

(٨٠) ينسب إلى الزهري قوله: إن جميع الأنبياء صلوا نحو الصخرة، وأنها قدست ثلاث مرات، وإنها هي المقصودة في: القرآن الكريم، «سورة الأعراف»، الآية ١.

(٨١) انظر: الواسطي، المصدر نفسه، ص ٥١، و Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem», p. 38.

(٨٢) انظر: ناصر خسرو، سفر نامه، علق عليه يحيى الخشاب (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،

١٩٤٥)، ص ٣٠ - ٣١، ودائرة المعارف الإسلامية، ط ٢، مادة: «القدس».

(٨٣) انظر قول سليمان بن عبد الملك في: الجهشباري، الوزراء والكتاب، ص ١٤٨.

(٨٤) أمر المهدي بهذا الرأي إلى وزيره، انظر: المقدسي، فضائل بيت المقدس والشام، ص ١٨٦.

(٨٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١١، ص ٢٦١.

(٨٦) يقول الواسطي، تاريخ واسط، ص ٨٣: إن عبد الملك هو الذي بناه. والرواية عن الوليد بن حاد =

ومال كرسويل إلى الأخير استناداً إلى أوراق البردي التي وجدت في أفروديتو^(٨٧). ومن المحتمل أن عبد الملك أمر ببناء المسجد الأقصى، وأن الوليد شارك في بناء بعض الأجزاء^(٨٨).

وقد كُشِفَ مجمّع بنائي أموي رائع إلى الجنوب والجنوب الغربي من المسجد الأقصى. ومحمّل أن أحد المبنيين اللذين يتصلان اتصالاً مباشراً بالحرم كان مقرراً لحاكم المدينة - دار الإمارة - وقد تكون المباني الأخرى قد خصصت لكبار الضيوف أو للأمويين الذين كانوا يكثرون من زيارة المدينة^(٨٩). وهذا كله مؤشّر على المكانة الخاصة لبيت المقدس، ومن شأنه أن يزيد قدر الأمويين.

وتشير صُوى الأميال التي اكتشفت حول القدس في أواخر العصر العثماني إلى أن عبد الملك أمر ببناء طريق رئيسي من دمشق إلى القدس^(٩٠). ومن المعروف كذلك أن الأمويين أنشأوا داراً للسكة في القدس، وقد حملت بعض قطع العملة التي ضربت هناك اسم «إيلياء»^(٩١).

وسارت عملية تعريب القدس بسرعة خصوصاً بعد الإجراءات التي اتخذها عبد الملك لتعريب الدواوين والنقود. وفي أواخر القرن السابع الميلادي تقريباً حلّت اللغة العربية محل اليونانية بوصفها اللغة السائدة في المدينة. ويبدو أن عدد سكان بيت المقدس العرب أصبح الآن كبيراً لأنهم استطاعوا أن يقفوا في وجه

= الرميلي. وترجع بإسنادها إلى رجاء بن حيوة (١١٢هـ) ويزيد بن سلام اللذين أشرفا على البناء. انظر أيضاً: العلمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل، ج ١، ص ٢٦٩ - ٢٧٠، ويذكر ابن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، ج ٢، ص ٤٢ الوليد أيضاً، وكذلك، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٥، ص ١٠، وينسب إلى الوليد عادة الفضل في بناء مسجد دمشق ومسجد المدينة.

(٨٧) الواسطي، تاريخ واسط، ص ٨١ - ٨٣؛ المقدسي، فضائل بيت المقدس والشام، ص ٥٨ - ٥٩، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٢٨٠.

(٨٨) العلمي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٠، ودائرة المعارف الإسلامية، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٤١، وElad، «Muslim Holy Places in Jerusalem» pp. 21 ff. and Creswell، Early Muslim Architecture، vol. 1، p. 373.

Yigael Yadin، ed.، Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City، 1968-1974، English (٨٩) translation and abridgement by R. Grafman (New Haven، CT: Yale University Press، 1976)؛ Bulletin of the Israel Exploration Society (1973)، and Benjamin Mazar، The Mountain of the Lord (New York: [n. ph.], 1975)، pp. 262-267.

(٩٠) عبد الله غلص، الكشف، السنة ٢.

(٩١) سمير شما، في: القدس الشريف، العدد ١٠ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ٤٥ - ٤٦.

مروان آخر الخلفاء الأمويين. وأدى ذلك إلى إنزال العقوبة بهم وإلى تدمير سور المدينة بصورة جزئية سنة ١٢٨/٧٤٥^(٩٢).

لقد نشر الأمويون (والشاميون) الأحاديث والأخبار التي ترفع شأن بيت المقدس لأسباب سياسية. ولكن حرمة بيت المقدس كانت عامة. فالعباسيون والعلويون أشاروا إلى بيت المقدس دعماً لقضاياهم. وهكذا فإن المهدي (المنتظر) يقترون اسمه ببيت المقدس. «وتقبل رايات سود (عباسية) من قبل خراسان فلا يردها شيء حتى تنصب بإيلياء»^(٩٣) وبذلك كان تعظيم المدينة شاملاً.

- ٣ -

ويمجيء العباسيين ازدادت أهمية القدس الإسلامية. وقد أظهر العباسيون في تأكيدهم الاتجاه الإسلامي تقديراً كبيراً للمدينة المقدسة. فقد زارها المنصور (الخليفة الثاني) عند عودته من الحج في سنة ١٤٠هـ/٧٨٨م^(٩٤). وتمت هذه الزيارة في الواقع إيفاء لنذر^(٩٥). وزار المنصور بيت المقدس مرة ثانية في سنة ١٥٤هـ/٧٧١م^(٩٦) ورحل ابنه وخليفته المهدي إلى بيت المقدس سنة ١٦٣هـ/١٧٨م لزيارة الأقصى والصلاة فيه^(٩٧).

وقد ضربت بيت المقدس هزتان أرضيتان في هذه الفترة أصابتا المسجد الأقصى. وقام المأمون بعمل إصلاحات كبيرة بعد أن هُدمت الأجزاء الشرقية والغربية^(٩٨).

(٩٢) يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، نقله عن الألمانية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريّة؛ راجع الترجمة حسين مؤنس (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٣٦٨، وثيوفانس، التاريخ، ص ١١٢.

(٩٣) انظر: الواسطي، تاريخ واسط، ص ٥٤، وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٤، ص ٣٨٦.

(٩٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١٢٩؛ الأزدي، فتوح الشام، ج ٢، ص ٢١٨، والكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص ١٠٦.

(٩٥) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق برييه دي مينار وبافيه دي كرتاي، ج ٩ (باريس: [د.ن.]، ١٨٤١-١٨٧٧)، ج ٦، ص ٢١٢.

(٩٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٧٢؛ الكندي، المصدر نفسه، ص ٢١٨، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ١، ص ٢٩.

(٩٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٠١؛ الأزدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٣، والفسوي، كتاب المعرفة والتاريخ، ج ١، ص ١٥٠.

(٩٨) يتحدث ابن تغري بردي عن الهزة الأولى في سنة ١٣١هـ/٧٤٨م، التي كانت شديدة وخرّبت بيت المقدس، انظر: ابن تغري بردي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١١.

وأحدثت هزة أرضية ثانية (ربما في سنة ١٥٤هـ)^(٩٩) أضراراً كبيرة في المسجد الأقصى، وأمر المهدي سنة ١٦٣هـ بإجراء إصلاحات كبيرة وزاد في عرض المسجد وأنقص طوله^(١٠٠). وتحدث المقدسي بإعجاب عن إصلاحات المهدي التي شاهدها^(١٠١).

وقام المأمون (١٩٨هـ - ٢١٨هـ / ٨١٣م - ٨٣٣م) ببناء الأبواب الشرقية والشمالية للحرم. وتم ذلك في ربيع الثاني سنة ٢١٦هـ / أيار (مايو) ٨٣١م^(١٠٢). ورغم وضع اسمه مكان اسم عبد الملك (وليس التاريخ الذي بقي كما هو)، فليس هناك إشارة إلى أي بناء قام به هناك^(١٠٣).

وأصلحت الأسوار كذلك أو أعيد بناؤها عند تضررها من البشر أو الزلازل. وركزت العناية المستمرة على الحرم. إن جميع المباني التي بداخل الحرم لها بعض الدلالات الإسلامية الواضحة. وقد أمرت السيدة أم الخليفة المقتدر حوالى سنة (٣٠١هـ / ٩١٣م) بإصلاح قبة الصخرة وأمرت بتزويد كل باب من أبوابها بمدخل خشبي فخم^(١٠٤).

وانفرد ثيوفانيس بالقول إن المنصور أمر عند زيارته اليهود والنصارى بكتابة أسمائهم وشماً على أيديهم لأغراض الجزية^(١٠٥). وهذا أمر من الصعب قبوله لأن الرشيد هو الذي أمر غير المسلمين في مناطق الحدود بارتداء أردية يُعرفون بها احتراساً من الجواسيس الأجانب.

أما قصة السفارات بين شارلمان وهارون الرشيد التي رواها إينغهارد (Eginhard) سنة ٨٢٠م، وإهداء مفاتيح المدينة للأول فليس لها أساس تاريخي^(١٠٦). ولكن من الواضح أن الإمبراطور أسس في بيت المقدس بعض الأنزال (ج نزل) ومكتبة.

(٩٩) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٥، ص ٦١٢.

(١٠٠) انظر: الواسطي، تاريخ واسط، ص ٨٣ - ٨٤.

(١٠١) ابن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٦٨، واليعقوبي، تاريخ

اليعقوبي، ج ٢، ص ٥٩٧.

(١٠٢) Corpus Inscriptionum Arabicarum, vol. 2: Jerusalem, «Haram», pp. 248-250.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ وما بعدها.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ وما بعدها.

(١٠٥) بينما يتحدث ميخائيل السوري عن زيادة في الضرائب، انظر: Turtledove, The Chronicle of Theophanes, p. 138.

(١٠٦) انظر: عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول (بغداد، [د.ن.])، ١٩٤٥، ص ١٤٩ -

وَيُمتدح المسلمون لمعاملتهم الحسنة للحجاج. وكانت تعقد في المدينة سوق سنوية في الخامس عشر من أيار (مايو)^(١٠٧). وفي عهد المأمون أجرى البطريق بعض الإصلاحات في مباني القبر المقدس^(١٠٨).

وفي هذا الوقت كانت قد تم تعريب بيت المقدس وأسلمتها بصورة كاملة. وقد هيأت حرمة المدينة وانفتاحها أمام العلماء والحجاج والتجار، والريف الأخضر المحيط بها لسكانها حياة آمنة من الاضطراب والعوز. والخبر الذي يقول: إن الله قد حبا أهل بيت المقدس الرخاء والعافية له دلالة في هذا الشأن^(١٠٩). بيد أنها لم تكن بمنجاة تماماً من المشقة. فقد ضربتها الزلازل^(١١٠). ويروي أفتيشيوس خَبر مجاعة حلت في المدينة أيام المأمون^(١١١). وهزت بيت المقدس ثورة الفلاحين التي قادها المبرقع اليماني (٢٢٧هـ/ ٨٤١م) في خلافة المعتصم، فقد دخل المبرقع المدينة وهرب أهلها من مسلمين وسواهم ونهب أماكن العبادة^(١١٢).

ويشكل أدب الحديث جوهر معلوماتنا فيما يتصل بنمو حرمة بيت المقدس^(١١٣). ورويت أحاديث حول فضل زيارة المسجد الأقصى والصلاة فيه^(١١٤). وانتشرت هذه الأحاديث انتشاراً نشيطاً وواسعاً في الفترة الأموية، وتما له دلالة أن بعض المؤرخين استشهدوا بالحديث الذي يحصر شد الرحال بالمساجد الثلاثة في صدد بناء قبة الصخرة.

هناك أحاديث تكتفي بتأكيد فضائل بيت المقدس أو فضل زيارتها أو فضل

(١٠٧) روى برنارد الحكيم حوالي ٨٧٠م أنه نزل في نزل Hospice الإمبراطور المجيد شارل، وذكر مكتبة عظيمة، و١٢ قصرًا، انظر: John Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster, England: Aris and Phillips, 1977), p. 142.

(١٠٨) ابن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، ج ٢، ص ٥٥ وما بعدها.

(١٠٩) انظر: الواسطي، تاريخ واسط، ص ٣٩.

(١١٠) ربما كان آخر زلزال في فترتنا هذه سنة ٤٦٠هـ؛ انظر: أبو يعلى حزة بن أسد بن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق [وهو تنمة لتاريخ هلال الصابي]: تتلوه نخب تواريخ ابن الأزرقي الفارقي وسبط ابن الجوزي والحافظ الذهبي، تحرير هـ. م. أمدرود (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٩٤، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ٥٧.

(١١١) ابن بطريق، المصدر نفسه.

(١١٢) ميخائيل السوري، التاريخ، ج ٣، ص ١٠٣، وانظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٦،

ص ٣٧١ - ٣٧٢.

(١١٣) الحديث هنا هو الأقوال المنسوبة إلى النبي.

(١١٤) انظر: M. J. Kister, «You Shall only Set Out for Three Mosques: A Study of an Early Tradition,» *Le Museon*, vol. 82, nos. 1-2 (1969), p. 173 ff.

الصلاة في المسجد الأقصى^(١١٥). بيد أن هنالك أحاديث تقصر شد الرحال على مسجدي مكة والمدينة أو تقلل من شأن الصلاة في المسجد الأقصى بالنسبة إلى مسجد المدينة أو حتى تنصح بعدم الارتحال إلى بيت المقدس^(١١٦). ويرجع إسناده هذه الأحاديث إلى الفترة الواقعة بين الثلث الأخير للقرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، والربع الأول من القرن الثاني/ الثامن (جابر بن عبد الله ٦٩٧/٧٨، وعطاء ٧٣٣/١١٥، وقتادة ١١٧ - ١١٨/٧٣٥ - ٧٣٦). وقد كانت هذه الفترة فترة صراعات مريرة بين الأمويين وحركات المعارضة (الزبيريون، والعلويون والعباسيون)، وحاول الجميع أن يجدوا في الحديث سنداً معنوياً أو دينياً.

ولا تتعرض هذه الأحاديث إلى وضع المسجد الحرام في مكة أو مسجد المدينة. بل هي تتناول بالأحرى موقف الأمويين وأحزاب المعارضة^(١١٧)، ويحد هذا الوضع صداه في بعض الأقوال^(١١٨). فهذا الفرزدق - الشاعر - يتحدث عن البيتين اللذين كان الأمويون ولاتهما:

وبيتان بيت الله نحن ولاه وبيت بأعلى إيلياء مشرف

ويقول في معرض مدحه لسليمان بن عبد الملك بأنه الإمام الذي اهتدى في المسجد الأقصى^(١١٩). وقد أسهم مفسرو القرآن والقصاص وكذلك الصالحون في فضائل بيت المقدس. فمقاتل بن سليمان (٨٠ - ١٥٠هـ) يذكر في تفسيره عدداً كبيراً من الآيات حول الأرض المقدسة والقدس^(١٢٠). فهو يروي مثلاً ما ورد في سورة البقرة^(١٢١) عن تحويل القبلة، وتعليق قريش بأن محمداً قد تردد عليه أمره

(١١٥) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق وجمع محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: [د.ن.].، ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م)، ج ١، ص ٤٢٩، والمتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج ١٣، ص ١٣٣٠، ١٣٦٨، ١٣٧٩ - ١٣٨٠.

(١١٦) انظر: الصنعاني، المصنف، ج ٥، ص ٩١٣١، ٩١٦٣، ٩١٧٣، ٩١٦٤، ٩١٦٦، وأبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، الترغيب والترهيب من الحديث (بيروت: [د.ن.].، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٢١٢.

(١١٧) المتقي الهندي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٣٦٨، ٣٧٩ و ١٣٨٠.

(١١٨) انظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٥)،

ج ١٩، ص ٥٩.

(١١٩) انظر: الديوان، ج ٢ ص ٣٢ و ٧٣، وبالمسجد الأقصى الإمام الذي اهتدى به من قلوب المترين ضلالها. المترجم.

(١٢٠) انظر: الأزدي، تفسير مقاتل بن سليمان، ج ١، ص ٤١ وما بعدها، ٦٢ - ٦٣، ٧٥، ١٠٤ - ١٠٥، ١٣٥، ١٨٤، ٢٧٩، ٣٠٥ - ٣٠٦ و ٣٥١ - ٣٥٢.

(١٢١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٤٢.

واشتاق إلى مولد آبائه، وأنه رجع إلى دين مكة^(١٢٢). وكان مقاتل يأخذ عن الإسرائيليات، وقد انتقد بسبب ذلك^(١٢٣). ويبدو أنه كان يعقد مجالس العلم في الأقصى واجتمع إليه خلق كثير من الناس^(١٢٤).

والواقع أن الإسرائيليات أنتجت طوفاناً من الأدب حول بيت المقدس. وكان هذا يتألف من قصص وحكايات رواها الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً، وكانوا بصفة رئيسية من أصل يهودي. وينسب أكثرها إلى كعب الأحبار (٣٢٢هـ/٦٥٢م) ووهب بن منبه (١٢٤هـ/٧٢٨م)^(١٢٥). وكان أبو ريجانه (٨٦هـ/٧٠٥م)، وهو يهودي اعتنق الإسلام، يروي القصص في مسجد بيت المقدس^(١٢٦). وكان للإسرائيليات أثر كبير في الأفكار الشعبية حول بيت المقدس، بيد أنه ليست لها قيمة تاريخية أو دينية. والواضح أنها ليست أحاديث ولا يجوز أن يخلط بينها وبين الأحاديث، وقد لقيت انتشاراً واسعاً في العقود الأخيرة من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي^(١٢٧). وقد أحيطت الإسرائيليات بشكوك قوية من حيث مصداقيتها ومصادرها، ولكنها كانت تلقى التسامح حينما لم تكن تتعارض والمعتقدات الإسلامية.

وتروى هذه الحكايات من الإسرائيليات بإسناد إلى بعض التابعين أو حتى الصحابة (كعبد الله بن عمرو ٦٥هـ/ ٦٨٣ - ٦٨٤م، ورجاء بن حيوة، وعبد الله بن عمر، ومكحول ١١٣هـ/ ٧٣١م)^(١٢٨). وقَدِمَ الزهري ١٢٤هـ/ ٧٢٤م إلى بيت المقدس؛ فأروه شيخاً يحدث من الكتب عن فضائل بيت المقدس^(١٢٩). . . . بل إن

(١٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٤. وهو يفتر كلمة السفهاء بأنها تشير إلى قريش، بينما يقول الفسوي إنها تشير إلى اليهود.

(١٢٣) أحمد بن محمد بن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، تحقيق ميخائيل جان دي غويه (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٨٥)، ص ٩٣، والمقدسي، فضائل بيت المقدس والشام، ص ٢١٦-٢١٧، ٢٥٤ وما بعدها.

(١٢٤) المقدسي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥، والعلمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل، ج ١، ص ٢٩٢.

(١٢٥) رمزي نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير (دمشق: دار القلم، [١٩٧٠])، ص ١٦٩ وما بعدها و١٨٧.

(١٢٦) المقدسي، مثير الغرام بفضائل القدس والشام، ص ٢٧-٢٨.

(١٢٧) الواسطي، تاريخ واسط، ص ٢٣.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥-١٦، ١٩-٢٠ و٢٢-٢٣.

(١٢٩) أي كتب النصراني واليهود، انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٥، والسيوطي، إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى، ج ١، ص ٩٥ وما بعدها.

الإسرائيليات كانت تنسب إلى النبي (ﷺ) نفسه لكي يصدقها الناس^(١٣٠).

وعلى أية حال، فإن الآثار حول الفضائل - دون بيان للمصادر - انتشرت انتشاراً واسعاً بإسناد إلى بعض التابعين أو إلى أشخاص توفوا في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ويمكن الإشارة إلى أشخاص مثل عطاء بن أبي رباح (١١٤ - ١١٥ هـ/ ٧٣٢ - ٧٣٣ م) ومكحول (١١٣ هـ/ ٧٣١ م)، وقتادة (١١٨ هـ/ ٧٣٦ م)، وبعد هؤلاء إلى ثور بن يزيد (١٣ هـ/ ٧٧٠ م) ومقاتل (١٥٠ هـ/ ٧٦٧ م)^(١٣١).

- ٤ -

وعلى هذا الوجه رسخت اتجاهات حرمة بيت المقدس في الحديث والتفسير والحكايات مع مجيء القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، ووصل الأدب الذي يتناول الفضائل هذه الأقصى من حيث النطاق والتوكيد^(١٣٢)، كما نرى في مجاميع الحديث والأدب والتفسير وكتب فضائل القدس.

وقد وصلتنا أول كتب الفضائل من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وكانت تواريخ بعض المدن، وهي عادة من المراكز الإدارية كالمدينة وواسط وبغداد، قد دُوِّنت في القرن الثالث إلى الرابع الهجري/ التاسع إلى العاشر الميلادي^(١٣٣). ويتركز الاهتمام في هذه المؤلفات على التاريخ السياسي والإداري أو على التراجم. وفي هذا الصدد ينسب كتاب عن فتوح بيت المقدس إلى إسحاق بن بشر (٢٠٦ هـ/ ٨٢١ م)^(١٣٤). وكتب الرملي (٢٦١ هـ/ ٨٧٥ م) كتاباً آخر حول من نزل فلسطين من الصحابة^(١٣٥). وتلت ذلك كتب عن الفضائل. ويرجع أول كتاب

(١٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

(١٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٣، ٢٨ و ٤١، والمقدمي، فضائل بيت المقدس والشام، ص ٢٥٩ وما بعدها.

(١٣٢) انظر المقدمي، المصدر نفسه، حيث تجد عدداً كبيراً من الروايات من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي مثلاً، في ص ٢٢٢، ٢٥٧، ٢٦٩ - ٢٧٠ و ٢٨٤.

(١٣٣) تاريخ المدينة لابن شبة، تاريخ واسط لبجشل، وتاريخ بغداد لطيفور، ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار تاريخ مكة، مهد الحركة الإسلامية، للأزرقي.

(١٣٤) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ٦، ص ٣٢٦.

(١٣٥) وضع موسى بن سهل بن قادم الرملي (ت ٢٦١ هـ) كتاب من نزل فلسطين من الصحابة، ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ج ٢، ص ٣٦٥.

عن فضائل دمشق (وهو فضائل الشام وفضل دمشق للربيعي) إلى القرن الخامس الهجري/ القرن الحادي عشر الميلادي^(١٣٦).

وعما له دلالة أن بعض المؤلفات الجغرافية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تتحدث عن بيت المقدس^(١٣٧)، وتبدي الاهتمام بالمدينة. لكن القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي شهد نشاطاً كبيراً في الكتابة عن فضائل بيت المقدس، فقد كتب الواسطي كتابه فضائل البيت المقدس^(١٣٨)، قبل سنة ٤١١هـ/ ١٠١٩م، وكتب أبو المعالي المشرف بن المرجى بن إبراهيم المقدسي فضائل القدس والشام^(١٣٩) في أواسط القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ويروى أن الشيخ أبا القاسم الرميل «شرع في تأريخ بيت المقدس وفضائله وجمع فيه أشياء كثيرة»، لكن الكتاب ضاع لأن الصليبيين قتلوا المؤلف سنة ٤٩٢هـ/ ١٠٩٩م^(١٤٠). وتناولت هذه الكتب أساساً فضائل بيت المقدس وحرمة الأماكن المقدسة فيها. وكانت من الشمول في تناول الفضائل بحيث إن الكتب التي تلتها في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي وبعد ذلك، لم تستطع أن تضيف إليها سوى قسم حول تراجم العلماء والمتعبدين الذين عاشوا في بيت المقدس أو أتوا إليها^(١٤١).

وقد استمدّ هذا الأدب الموسع عن الفضائل مادته أساساً من الحديث وآثار الصحابة والتابعين من جهة، ومن الحكايات والقصص التي كان يرددوها أهل الكتاب - أي المسيحيون واليهود -، ومن ضمن ذلك قصص الأنبياء. ويتعذر

(١٣٦) أبو الحسن علي بن محمد الربيعي، فضائل الشام ودمشق، حققه ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥٠]).

(١٣٧) المهلب، الكتاب العزيزي أو المسالك والممالك، فيه فصل عن بيت المقدس، انظر: مجلة معهد المخطوطات، العدد ١ (١٩٥٨)، ص ٤٩ - ٥٥، حيث حقق صلاح الدين المنجد قطعة منه. وبهذه المناسبة فإن الكتاب أهدى إلى الخليفة الفاطمي العزيز. انظر أيضاً: ابن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، هو مثال آخر.

(١٣٨) أبو بكر محمد بن أحمد الواسطي، فضائل البيت المقدس، تحقيق وتقديم إسحاق حسون (القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، الجامعة العبرية، ١٩٩٠).

(١٣٩) ما يزال مخطوطاً.

(١٤٠) انظر: المقدسي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل، ج ١، ص ٢٨٩؛ العسلي، أجدادنا في ثرى بيت المقدس، ص ٢٤ وما بعدها ٣٩ - ٤٠، وانظر أيضاً: Emmanuel Sivan, «The Beginnings of the Fada'il al-Quds Literature,» *Israel Oriental Studies*, vol. 1 (1971), pp. 263 ff.

(١٤١) المقدسي، مثير الغرام بفضائل القدس والشام؛ السيوطي، إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى، والمقدسي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل.

علينا بحكم الحيز المخصص لنا أن نناقش الأمر مناقشة مستفيضة. لكن قد تكون بعض الإشارات القليلة في محلها. فالمشرف بن المرجي يلخص النقاط التي أكدها بقوله: «ثم إن سائلاً سألتني أن أذكر جميع ما انتهى إلي من فضائل المسجد المقدس الذي عظمه الله تعالى وشرفه، وجعله محشراً ومنشراً وقبله جميع الأنبياء ومعقلاً لأهل الصفوة من الأولياء، وما خصه الله تعالى من المآثر الكريمة والفضائل العظيمة»^(١٤٢).

هذا ما قيل عن فضل زيارة بيت المقدس^(١٤٣)، ونعمة السكن والإقامة بها^(١٤٤)؛ وإليها تكون الهجرة الثانية في نهاية الزمان (الهجرة الأولى إلى المدينة)، ويُساق خير عباد الله إلى بيت المقدس^(١٤٥)، وهي أرض المحشر والمنشر، ولا تقوم الساعة حتى يسوق الله خير عباده إلى بيت المقدس وإلى الأرض المقدسة^(١٤٦).

وتزداد فضائل المسجد الأقصى والصلاة فيه زيادة كبيرة^(١٤٧)، فصخرة بيت المقدس^(١٤٨) هي معقل المسلمين من الدجال^(١٤٩). وهي - عند الفئات الإسلامية كافة - المكان الذي ينزل فيه المهدي أو ينتصر، ليعيد الحق والخير إلى الأرض^(١٥٠).

وبالاختصار كل الفضائل تجتمع في بيت المقدس، وهي قدس الأقداس^(١٥١).

(١٤٢) المقدسي، فضائل بيت المقدس والشام، ص ٣.

(١٤٣) انظر: المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأتوال والأفعال، ج ١٣، ص ١٣٦٨، ١٣٧٩ و ١٣٨٠؛ المقدسي، المصدر نفسه، ص ٩٢ - ٩٣، والواسطي، تاريخ واسط، ص ٤٠.

(١٤٤) المتقي الهندي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٣٨١ - ١٣٨٢، والواسطي، المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٤٥) ابن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، ص ٩٤.

(١٤٦) الواسطي، المصدر نفسه، ص ٢٢، ٢٨، ١٢١ - ١٢٢، والمقدسي، المصدر نفسه، ص ٨٧ - ٨٨ وما بعدها.

(١٤٧) ابن الفقيه الهمداني، المصدر نفسه، ص ٩٤ - ٩٥؛ المقدسي، المصدر نفسه، ص ٨٦ - ٨٧، والواسطي، المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٥.

(١٤٨) عن الزهري، انظر: الواسطي، المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٤٩) أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي، كتاب الفتن، مخطوطة عارف أفندي بإستانبول، ص ٤٥ - ٤٨.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٩ وما بعدها، ١٥٢ - ب، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٩ - ب؛ المقدسي، فضائل بيت المقدس والشام، ص ٢٢٨، ٢٣٠ - ٢٣١ و ٢٣٣؛ الواسطي، المصدر نفسه، ص ٥٤، و Umarah Ibn Wathimah Farisi, *Les Legendes prophetiques dans l'islam: Depuis le I^{ère} jusqu'au III^{ème} siecle de l'hégire: Avec édition critique du texte*, édité par Raif Georges Khoury (Wiesbaden: Harrassowitz, 1978), pp. 297-298.

(١٥١) الواسطي، المصدر نفسه، ص ٣٩ و ٤١، وانظر: المقدسي، المصدر نفسه، ص ٥٥، ٢٥٩ وما

بعدها.

وكان لهذه الأفكار أثر كبير في عقول الناس. وهكذا فإن المقدسي (٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، وهو من أبناء المدينة، يقول: إنها «بلدة جمعت الدنيا والآخرة... وأما الفضل فلأنها عرصة القيامة... وإنما قُضِلَت مكة والمدينة بالكعبة والنبي (ﷺ)، ويوم القيامة تزفان إليها - إلى بيت المقدس -»^(١٥٢) وهو يقول: إن السامرة هي أرض القيامة^(١٥٣). ويردد ذلك ناصر خسرو في القرن التالي (٤٣٨هـ/ ١٠٤٧م): «يقال إنه - أي سهل السامرة - سيكون ساحة القيامة والحشر؛ ولهذا يمضي إليه خلق كثيرون من أطراف العالم، ويقيمون به حتى يموتوا»^(١٥٤).

وهذه النظرة وراء إقامة كثير من الصالحين فيها ووفاتهم فيها كما يشير ناصر خسرو^(١٥٥)، بل إن بعض الولاة والحكام أوصوا بدفنهم فيها^(١٥٦)، ويقول ناصر خسرو: إن المدينة أصبحت الآن تدعى القدس، وأخذ بعض الناس يذهبون إليها تعظيماً لها كما يظهر في التعريف. ويذكر ناصر خسرو أن من لا يطيق الحج «يذهب إلى القدس في الموسم فيتوجه إلى الموقف ويضحي أضحية العيد»^(١٥٧)، كما هي العادة - في مكة - ويذكر أنه يقوم بمثل هذه الزيارة في بعض السنين عشرون ألف شخص^(١٥٨). وفي أواخر القرن الخامس/ الحادي عشر شهد الطرطوشي هذه البدعة وانتقدها. وكان في بيت المقدس، فإذا كان يوم عرفة حُشِر أهل السواد وكثير من أهل البلد في المسجد مستقبِلين القبلة مرتفعة أصواتهم بالدعاء كأنه موقف عرفة. وأضاف أنه سمع هناك سماعاً فاشياً فيهم: أن من وقف ببيت المقدس أربع وقفات فإنها تعدل حجة - إلى مكة -^(١٥٩). ولاحظ الطرطوشي بعض البدع المتعلقة بالصلاة - في منتصف شعبان ورجب -.

(١٥٢) ابن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٦٦ - ١٦٧.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(١٥٤) خسرو، سفرنامه، ص ٢.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٥٦) انظر: الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص ٢٩٦. بالنسبة إلى بعض الإخشيديين؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ٧٩. تكين ابن عبد الله والي مصر (ت ٣٢١هـ)، والإخشيد (ت ٣٢٤هـ) وولده دفنوا هناك، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٣، ص ٢١١، ٢٥٦ و ٣٢٦ - ٣٢٧، والكندي، المصدر نفسه، ص ٢٨١، وانظر: العسلي، أجدادنا في ثرى بيت المقدس، ص ٢٤ و ٢٢١. (١٥٧) العيد الذي يلي الحج.

(١٥٨) خسرو، سفرنامه، ص ١٩ - ٢٠.

(١٥٩) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي (تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٥٩)، ص ١١٦ - ١١٧، ويشير إلى بدع أخرى كصلاة الرغائب (بَدَتْ سنة ٤٤٨هـ)، وصلاة رجب (بَدَتْ بعد سنة ٤٨٠هـ)، ص ١٢١ - ١٢٢.

ولا نعرف بصورة جازمة متى بدأ هذا التعريف ببيت المقدس. ويفهم من القلقشندي أنه جاء في فترة أسبق من القرن الخامس الهجري لأنه يقول: «وكان الناس يحضرونها (قبة الصخرة) يوم عرفة ويقفون عندها»، ويضيف: «يقال إن ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار»^(١٦٠)، ويرجع ابن كثير - استناداً إلى سبط ابن الجوزي - القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي - ذلك إلى زمن عبد الملك عندما كان الناس يقفون عند الصخرة، ويطوفون حولها ويضخون ويحلقون شعرهم - كما يفعلون في الحج - وقد استغل ابن الزبير ذلك لمهاجمة عبد الملك بعنف^(١٦١). ويبدو أن هذه الرواية الغربية فيها تفصيل وتطوير لرواية اليعقوبي (القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي) بالاستناد إلى الممارسات التي جاءت فيما بعد. ويورد الفسوي (ت ٢٧٧هـ/ ٨٩٠م) رواية منسوبة إلى الزهري تقول إن عمر عندما دخل القدس، قال: «لبيتك اللهم لبيتك» - وهو ما يقوله الحجاج عادة وهم مقبلون على مكة -^(١٦٢). وهذه رواية متأخرة تؤيد التعريف. ولهذا فإن من المحتمل أن يكون التعريف الذي انتشر في بيت المقدس قد ظهر في وقت متأخر من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، أو أوائل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

إن الأقسام الببليوغرافية في المؤلفات المتأخرة^(١٦٣) تُدرج عملياً الأسماء نفسها لفترتنا هذه. إنها تدرج بعناية الصحابة والتابعين وتابعيهم - أي حتى أواسط القرن الثاني للهجرة - الذين جاءوا إلى المدينة لزيارتها أو الإقامة فيها. ويرتبط هذا أساساً بقداسة المدينة. وبعدها يُذكر كبار العلماء (مثل سفيان الثوري والأوزاعي ووکیع بن الجراح والشافعي) ومشاهير الصوفية من أمثال السري السقطي وذی

(١٦٠) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحد فراج، التراث العربي؛ ١١ - ١٣، ج ٣ (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٤)، ج ١، ص ١٢٩.

(١٦١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٢٨٠ - ٢٨١، وهو يقول في ذلك: لم يكن يومئذ على وجه الأرض بناء أحسن ولا أبهى من قبة صخرة بيت المقدس بحيث إن الناس النهوا بها عن الكعبة والحج، ويحيث كانوا لا يلتفتون في موسم الحج وغيره إلى غير المسير إلى بيت المقدس. وافتتن الناس بها افتتاناً عظيماً، وأتوه من كل مكان، وقد عملوا فيه من الإشارات والعلامات المكذوبة شيئاً كثيراً مما في الآخرة، فسوروا فيه صورة الصراط وباب الجنة وقدم رسول الله (ﷺ) ووادي جهنم. انظر: Elad, «Muslim Holy Places in Jerusalem», p. 54 ff.

(١٦٢) الفسوي، كتاب المعرفة والتاريخ، ج ١، ص ٣٦٥.

(١٦٣) إبراهيم المقدسي، مثير الغرام بقضائل القدس والشام، تحقيق أحمد سامح الخالدي، ص ١٠ وما بعدها؛ السيوطي، تحف الأخصا بقضائل المسجد الأقصى، ج ١، ص ٢٠ وما بعدها، والمقدسي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل، ص ٢٨٥ وما بعدها.

النون المصري وبشر الحافي. وبينما كان الصوفية يجيئون لأسباب روحية فإن العلماء جميعاً شاركوا في الحياة الثقافية في المدينة. وقد تناقص الزوار على نحو مفهوم بعد الاحتلال الفاطمي (٣٥٨هـ/٩٦٩م)، كما هو واضح من المؤلفات التي كتبت عن المدينة. ويبدو أن الفاطميين أنشأوا مركزاً ثقافياً (دار علم) هناك للدعوة إلى الفكر الإسماعيلي^(١٦٤). وهكذا فإن المقدسي (٣٨٧هـ/٩٩٧م)، الذي كتب في هذه الفترة، يقول: إنها قليلة العلماء. ويلاحظ أن المسجد الأقصى خلا من الجماعات والمجالس^(١٦٥). ويفترض أن المقدسي كان يعبر عن ضيقه بالقيود التي فرضها الفاطميون والتراجع في عدد العلماء الذين كانوا يفدون إلى بيت المقدس. ومن هنا افتقد المناقشات الحرة والمجادلات العلمية^(١٦٦). وهكذا فهو يشكو من أن الفقيه فيها مهجور؛ ومع ذلك كان فيها فقهاء محافظون على وجه الإجمال. وكان الفقهاء يجلسون (للتعليم) في المساجد - أوقات العصر والمساء - كما كان للقراء مجالس في المدينة.

ويلاحظ أيضاً أن لأصحاب أبي حنيفة بالمسجد الأقصى مجلس ذكر يقرأون في دفتر وأنّ للكرامية (فرقة صوفية) مجالس في خوانقهم، وأنّ المذكّرين بالمسجد قصاص^(١٦٧). فهل كانت المحافظة وغياب البدعة ردّ فعل للدعاية الفاطمية؟

ومع هذا فإن العلوم التطبيقية كانت بخير لأن المقدسي يقول: إن المدينة كان فيها كل حاذق وطبيب^(١٦٨). وقد شجع الفاطميون مثل هذه الدراسات، وكان لبعض العائلات تقاليد في تلك الميادين^(١٦٩)، وكان أكثر الأطباء والكتبة نصارى، وأكثر الصياغة والصباغين والدباغين يهوداً^(١٧٠).

وكان الفاطميون يعتمدون على النصارى واليهود أحياناً في دواوين الحكومة وفي الشؤون المالية. وربما يفسر هذا ملاحظة المقدسي حيث قال: قد غلب عليها

(١٦٤) انظر: عبد الجليل المهدي، الحركة الفكرية (عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٥-١٦.

(١٦٥) ابن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٦٣.

(١٦٦) يقول: لا مجلس نظر ولا تدريس، انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٦٧ و ١٨٢.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١٦٩) انظر إحسان عباس، «الحركة العمرانية في فلسطين»، ورقة قدّمت إلى: المؤتمر الدولي الثالث

لتاريخ بلاد الشام (عمان: [د.ن.]، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٣٥٧.

(١٧٠) المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٨٣.

النصارى واليهود^(١٧١). ومن وجهة اجتماعية كانت القدس مفتوحة أمام عدد كبير من الحجاج «ولا تخلو كل يوم من غريب»^(١٧٢). وإضافة إلى المسلمين الذين كانوا يأتون لزيارة المدينة أو للتدريس أو للدراسة كان بعض الصالحين يبدؤون إحرامهم للحج من القدس، ويصدق هذا بشكل خاص على المغاربة^(١٧٣). ومع قدوم الزوار والحجاج كانت الصنائع والتجارة تشهد نشاطاً كبيراً. وتحدث المقدسي بإعجاب عن أسواقها النظيفة الحافلة بالبضائع والمقسمة حسب الحرف وعن المسجد، وهو أكبر المساجد.

وكانت العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغيرهم حسنة في العادة. ويقول المقدسي: إن المسلمين كانوا يشاركون النصارى أعيادهم وخاصة الزراعية منها^(١٧٤). وكانت سياسة الفاطميين نحو النصارى أكثر من ودية؛ ولكنهم قاسوا من الاضطهاد لبعض الوقت على يد الخليفة الحاكم (٣٨٦ - ٤١١ هـ/ ٩٩٦ - ١٠٢١ م) الذي لا يمكن التنبؤ بأعماله. وبلغ هذا أوجه في تدمير كنيسة القيامة - القبر المقدس - (٤٠٠ هـ - ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٠٠٩ م). بيد أن الحاكم غير رأيه قبل وفاته وسمح للنصارى بإعادة بناء كنائسهم. وأعاد الظاهر ٤١٨ هـ/ ١٠٢٧ م بناء القبر المقدس^(١٧٥). وفي هذه الفترة ألحقت هزة أرضية وقعت سنة ٤٠٧ هـ/ ١٠١٦ م أضراراً بالمسجد وسقطت القبة، فأعاد الظاهر بناءها سنة ٤١٣ هـ/ ١٠٢٢ م^(١٧٦). كما أعيد بناء المسجد وأسوار المدينة سنة ٤٢٥ هـ/ ١٠٣٣ م إثر تأثرها بهزة حدثت في السنة نفسها^(١٧٧). ورسم المستنصر الواجهة الأمامية

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٦٧، وانظر: Tritton, *Caliphs and their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, pp. 26 and 131, and *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, art. «Fatimids».

(١٧٢) المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(١٧٥) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ٦٦ - ٦٧، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٢٠٦، وابن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، ج ٢، ص ١٢٥. انظر: عبد العزيز الدوري، «اليهود في المجتمع الإسلامي»، في: القضية الفلسطينية (القاهرة: اتحاد الجامعات العربية، ١٩٨٣)، ج ١، ص ١٠٢ وما بعدها، و Tritton, *Caliphs and their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, pp. 54-55.

(١٧٦) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٩٥، والمقدسي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل، ج ١، ص ٢٦١، ويقول الهرودي: إنه قرأ في سقف القبة تاريخ ذي القعدة ٤٢٦ هـ، انظر: الهرودي، الإشارات إلى معرفة الزيارات، ص ٢٦، ٢٩ - ٩١، و Corpus Inscriptionum Arabicarum, vol. 2: Jerusalem, «Haram», pp. 263-266.

Corpus Inscriptionum Arabicarum, p. 15.

(١٧٧)

للمسجد سنة ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م^(١٧٨). ويشير العمل الممتاز^(١٧٩) الذي قام به الفاطميون إلى أنهم لم يكونوا أقل حرصاً من الأسر المالكة السابقة على تأكيد حرمة بيت المقدس وأهميتها الإسلامية.

- ٥ -

ولاحظ ناصر خسرو - الذي زار المدينة بين ٥ آذار/ مارس و ٢٩ نيسان/ أبريل ١٠٤٧م - أن البضائع كانت فيها وافرة ورخيصة الثمن^(١٨٠)، وأن بها أسواقاً جميلة وأبنية عالية، وأن فيها صناعات كثيرة لكل جماعة منهم سوق خاصة^(١٨١). ويعكس هذا القول الجانب التجاري في المدينة. كانت القدس مدينة كبيرة وكانت تأتي بعد الرملة في القرن الرابع الهجري^(١٨٢). وكانت في طريقها لأن تصبح المدينة الأولى في فلسطين في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي^(١٨٣). ويذكر ناصر خسرو: أنه كان في القدس عشرون ألف «رجل»^(١٨٤)، والإشارة إلى الرجال تعني عادة العائلات. وهذا يجعل الرقم حوالى مئة ألف.

ويشير ناصر خسرو في الجانب الثقافي، إلى مستشفى عظيم عليه أوقاف طائفة، ويصرف لمرضاة العديدين العلاج والدواء، وبه أطباء يأخذون مرتباتهم من الوقف^(١٨٥). وكان يدرّس فيه الطب^(١٨٦). وأشار ناصر خسرو إلى صومعتين

(١٧٨) انظر: حمد يوسف، بيت المقدس (القدس: [د.ن.، ١٩٨٢])، ص ١٣٢.

(١٧٩) انظر: خسرو، سفرنامه، ص ٥٨ - ٥٩.

(١٨٠) كان في القدس في ٥ رمضان وبقي حتى أول ذي القعدة، ٤٣٨ (من ٥ آذار/ مارس إلى ٢٩ نيسان/ أبريل ١٠٤٧).

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٨٢) أبو القاسم محمد بن حوقل، كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في استانبول: وكذلك على صور هذه النسخة وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٢، ج ٢، ط ٢ (لندن: مطبعة بريل، ١٩٣٩)، ص ١٧١.

(١٨٣) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة «القدس».

(١٨٤) خسرو، سفرنامه، ص ٥٦، ابن الأثير يعطي هذا الرقم للكرامية في بيت المقدس، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ٢٠.

(١٨٥) خسرو، سفرنامه، ص ٥٩.

(١٨٦) انظر: أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا؛ ترجمة محمد سعيد التميمي (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٦٥])، ص ٥٤٦ - ٥٤٨.

للمصوفية قرب المسجد، يقيم فيهما جماعة منهم، ويصلون، موضحاً بذلك التقاليد الصوفية.

وبعد سنة ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م كانت بيت المقدس عموماً في مجال نفوذ السلجوقيين وأكثر انفتاحاً على العلماء^(١٨٧). وفي سنة ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م عادت الدعوة إلى الخلافة العباسية إليها^(١٨٨). ووضح أن بيت المقدس، لا الرملة، كانت الآن المدينة الأولى في فلسطين^(١٨٩).

وفي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي كان المذهب الأول بين المذاهب الأربعة فيها هو المذهب الشافعي يليه الحنفي. وفي أواخر القرن كان لكل من هذين المذهبين مدرسة. أما المذهب الحنبلي فكان قليل الأتباع. فلم ينشره في المدينة لأول مرة إلا أبو الفرج الشيرازي المتوفى سنة ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م.

لقد افتقد المقدسي روح المناظرات الفكرية والتساؤلات التي كان ممثلاً جيداً لها في الربع الأخير من القرن الرابع/ العاشر. كان رخالة عظيماً ومراقباً ناقداً. وكان المطهر بن طاهر المقدسي - نبه شأنه حوالي سنة ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م - مؤرخاً جيداً ودارساً عظيماً للأديان. وكان محمد بن سعيد التميمي طبيباً وعالم نبات مقدسياً درس النباتات الطبية في فلسطين. وكان لكل من المقدسي - محمد الجغرافي - والتميمي تقاليد علمية في عائلتيهما، وذلك أن جد المقدسي كان مهندساً ناهياً، كما كان جد التميمي طبيباً^(١٩٠).

وشهد القرن الخامس/ الحادي عشر نشاطات ثقافية واسعة ومتنوعة كانت تتركز على الدراسات الإسلامية وخصوصاً الحديث والفقه. وجاء إلى بيت المقدس علماء كبار من البلدان الإسلامية شرقاً وغرباً، إما للزيارة أو الإقامة، وشاركوا علماء المدينة نفسها، وكذلك الزوار، في حياة ثقافية خصبة.

(١٨٧) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٦٨.

(١٨٨) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٨٨.

(١٨٩) انظر: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٠٣ و ١٤٧؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٥، ص ٨٧ و ١١٥؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، المعبر في خبر من غير، تحقيق صلاح الدين المنجد، التراث العربي، ٤ - ١٥، ج ٥ (الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٦٠ - ١٩٦٦)، ج ٣، ص ٢٥٢، ويوسف، بيت المقدس، ص ١٣٦ وما بعدها.

(١٩٠) المقدسي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل، ص ١٦٣؛ ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٥٤٧، وعباس، «الحركة العمرانية في فلسطين»، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

وكان عالمها الأول نصر بن إبراهيم المقدسي الشافعي ٤٩٠هـ/١٠٩٦م. وقد نشط في الإفتاء والتدريس. ودرّس في المدرسة النصرية، وكان كثير من العلماء من تلاميذه^(١٩١). وكان عطاء المقدسي (أبو الفضل) شيخ العلماء الشافعية في الأقصى، وله مجلس يؤمه كثير من الناس. أما أبو القاسم مكّي بن عبد السلام الرميلي (ت ٤٩٢هـ/١٠٩٩م) فكان عالماً كبيراً في الحديث ومدرساً جم النشاط. ويروى أنه كتب تاريخاً للقدس؛ ولكنه لم يتمه لأن الصليبيين قتلوه^(١٩٢).

ويمثل أبو الفضل محمد بن طاهر القيسراني (٥٠٧/١١١٢ - ١٣) اهتمامات العصر بصورة واسعة. كان نشيطاً في الدراسات الخاصة بالحديث واللغة العربية والتصوف. وقد سافر بكثرة، وكان له تأثير واسع^(١٩٣).

ومن بين الضيوف الأكثر أهمية أبو الفرج الشيرازي ٤٨٦/١٠٩٣ الذي سكن المدينة وأدخل المذهب الحنبلي فيها، واشترك اشتراكاً نشيطاً في الحياة الثقافية^(١٩٤). وجاء الغزالي العظيم إلى بيت المقدس حوالي سنة ٤٨٨/١٠٩٥ للتأمل والعبادة وزيارة الأماكن المقدسة. ونزل في الزاوية - أو المدرسة - النصرية، وعقد مجالس علم في الحرم. وهنا كتب الغزالي الرسالة القدسية بناء على طلب بعض سامعيه، لا إحياء علوم الدين^(١٩٥). وجاء الفقيه الأندلسي أبو بكر الطرطوشي بيت المقدس حوالي سنة ٤٨٣هـ/١٠٩١م، وأقام فيها أكثر من ثلاث سنوات ودرّس في المسجد الأقصى. وحضر مجالسه أبو بكر بن العربي الذي ترك الأندلس سنة ٤٨٤هـ/١٠٩١م في رحلته إلى الشرق.

ويعطينا ابن العربي صورة حية للحياة الثقافية في القدس. فقد كانت ملتقى العلماء من الأقطار الإسلامية بين خراسان والأندلس. وهو يشير إلى المدارس في المدينة ويحدد مدرسة للشافعية في باب الأسباط ومدرسة للحنفية قرب كنيسة القيامة. وقد أثرت في نفسه مجالس الدراسة والمناظرة بين مذاهب السنة والجماعات الإسلامية الأخرى أو بين أتباع الديانات الثلاث. ومن الجماعات

(١٩١) المهدي، الحركة الفكرية، ص ١٦ - ١٨.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥، وعباس، المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(١٩٣) المهدي، المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢١؛ المقدسي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والجليل، ج ١،

ص ٢٠١ - ٢٠٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ٢٥٢، A. L. Tibawi, Jerusalem: Its Place and in Islam and Arab History (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1969), p. 14.

الإسلامية كان هناك المعتزلة والكرامية والمشبهة. وهو يشير إلى الميادين الثلاثة الرئيسية للدراسات الإسلامية: الكلام وأصول الفقه ومسائل الخلاف. وقد أخذ ابن العربي بالنشاط الثقافي المتنوع والمفعم بالحياة حتى إنه بقي في المدينة أكثر من ثلاث سنوات (١٩٦).

إن العقد الأخير من القرن الحادي عشر الميلادي كان مضطرباً شديداً الاضطراب في الشرق العربي وكذلك في أوروبا، ووصلت فيه الخصومات بين حكام مصر والشام ذروتها. وكان هذا هو الوقت المناسب للصليبيين للهجوم على الشرق. ففي سنة ٤٩١هـ/١٠٩٨م استرد الفاطميون بقيادة الأفضل الجمالي القدس من سلاجقة الشام. لكنها كانت فترة انتقال وجيزة، ذلك أن المسلمين امتلأت نفوسهم حسرة في السنة التالية على ضياع بيت المقدس للصليبيين. بيد أن حرمة المدينة العظيمة جعلتها رمزاً للجهاد ضد الغزاة.

(١٩٦) إحسان عباس: «رحلة ابن العربي إلى المشرق كما صورها «قانون التأويل»»، الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٢١، الأعداد ٢-٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٨)، ص ٨١ وما بعدها، و«الحياة العمرانية في فلسطين»، ص ٣٥٩-٣٦١، والمهدي، المصدر نفسه، ص ٢، ٢١-٢٢ و٢٩-٣٣.

الفصل الساوس

فكرة القدس في الإسلام(*)

(*) نشرت في : قضايا عربية، السنة ٨، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٨١).

بدأ الاهتمام بالقدس في الفترة المكيّة. وجاءت الإشارة في آية الإسراء: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله﴾^(١). ويجعل البلاذري ذلك (في رواية بإسناد جمعي) سنة قبل الهجرة^(٢). وهناك مجموعة من الروايات الأولى تجعل الإسراء إلى القدس، وإن تباينت في تفسير المسجد الأقصى بين بيت المقدس، والحرم في القدس، وأن الرسول (ﷺ) اجتمع بالأنبياء - أو بعضهم - في موقع الحرم، وأنه عرج من هناك إلى السماء^(٣). وصار موضوع الإسراء والمعراج محور قصص كثيرة في ما بعد، كان الدور الأساسي فيها للخيال والتقوى.

وزادت حرمة القدس باتخاذها القبلة الأولى للمسلمين، وكان ذلك، بتواتر الروايات، بعد الهجرة مباشرة، واستمرت كذلك لفترة سبعة عشر شهراً على الأرجح. (وفي رواية من ابن عباس، والبراء بن عازب، ومعاذ بن جبل - وأخذ

(١) القرآن الكريم، «سورة الإسراء»، الآية ١.

(٢) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق جويتاين (القدس: [د. ن.]، ١٩٣٦)، ج ١، ص ٢٥٥، ويضيف: ويقال: بثمانية عشر شهراً.

(٣) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شليبي، ج ٤ (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٢، ص ٣٦ - ٣٧، ٣٩، ٤١ و ٤٣؛ أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار بن إسحاق، سيرة ابن إسحاق المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق محمد حميد الله (الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٩٧٦)، ص ٢٧٥؛ البلاذري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٥، ويقول: وهو مسجد بيت المقدس، وص ٢٥٦؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إدوارد سخاو [وآخرون] (لیدن: بريل، ١٩٠٤ - ١٩٤٠)، ج ٤، ص ١٥٣، ويشير الطبري إلى تباين الآثار في تفسير الآية ويقول: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن الله عز وجل أخبر أنه أسرى بعبده من المسجد الحرام...» وقوله: إلى المسجد الأقصى يعني بيت المقدس، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخزج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ج ١٦ (بولاق: الطبعة الأميرية، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ج ١٥، ص ٥، ٧، ١٢، ١٣ - ١٤، وناصر خسرو، سفرنامه، علق عليه يحيى الخشاب (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥)، ص ٢٢.

بها ابن إسحاق - ١٧ شهراً. وفي رواية سعيد بن المسيب ١٦ شهراً^(٤). ثم حولت القبلة إلى الكعبة بعد نزول الآية: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾^(٥).

وللحديث (ثم القصص بعدئذ) دور كبير في ترسيخ حرمة القدس ونموها، باعتبارها ثالث الحرمين الشريفين. وفي مقدمة الأحاديث في هذا المجال، حديث: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجدي والمسجد الأقصى»^(٦). ويروى هذا الحديث بصيغ أخرى مماثلة مع اختلاف بسيط في اللفظ^(٧).

(٤) محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، ٣ ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩)، ج ١، ص ١١٦. ويروى عن ابن عباس أن القبلة صرفت إلى الكعبة في رجب سنة ٢هـ، وانظر: ابن إسحاق، المصدر نفسه، ص ٢٧٧ و ٢٩٩؛ البخاري، تاريخ الكبير، ٣ ج (حيدر آباد الدكن: المطبعة الخيرية، ١٣٠٤هـ/ ١٩٨٢م)، ج ١، ص ٥٩؛ أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧)، ج ٤، ص ٣٧٣؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٨ - ١٩٩؛ الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الأوائل، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، إحياء التراث العربي؛ ٤١ - ٤٢ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ج ١، ص ٣٣١ و ٣٣٤، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٢ - ١٣٦ و ١٣٨، وفي ص ١٣٦، أن الأنصار كانوا يتجهون إلى القدس قبل الهجرة. (٥) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٤٤.

(٦) انظر: أ. ي. ونسنگ [وآخرون]، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، ٨ ج (لیدن: مطبعة بريل، ١٩٣٦ - ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٤٣٩.

(٧) مثلاً: «لا تشد رحال المطي إلى مسجد يذكر الله فيه إلا إلى ثلاثة مساجد؛ مسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد بيت المقدس». انظر: علاء الدين علي المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه بكرى حياني؛ صححه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقا، ١٨ ج (حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٦٩ - ١٩٨٤)، ج ١٣، ص ٢٣٣ (عن أبي سعيد)، ج ١٧، ص ٩٥٥، ٩٦٦، ١٣٠٧ - ١٣٠٩، ١٣١١ و ١٣١٨، «تشد الرحال إلى ثلاثة مساجد؛ المسجد الحرام، ومسجدي والمسجد الأقصى»؛ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه جيب الرحمن الأعظمي، ١١ ج، سلسلة منشورات المجلس العلمي؛ ٣٩ (بيروت: المكتب الإسلامي، [١٩٧١ - ١٩٧٢])، ج ٥، ص ٩١٥٩ - ٩١٦٠ و ٩١٧١؛ ابن حنبل، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤، ٥١ - ٥٣، ٦٤، ٩٣، ٢٣٨ و ٢٧٨، ويتابع: ولا ينبغي للمطي أن تشد رحاله إلى مسجد ينبغي فيه الصلاة غير المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا، ج ٣، ص ٦٤، ج ٤، ص ٣٩٨ - ٣٩٧. أو: «إنما يسافر إلى ثلاثة مساجد، مسجد الكعبة ومسجدي، ومسجد إيلياء»، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، وقف على طبعه وتحقيق نصوصه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، ٥ ج (القاهرة: الباقي، ١٩٥٥ - ١٩٥٦)، ج ٣، ص ١٠١٤ - ١٠١٥؛ عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج ١، ص ٩٧ - ٨٠؛ البخاري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٤، وصحيح البخاري، ٣ ج (القاهرة: بولاق، ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٨م)، ج ٢، ص ٤١٥، ٥١١ - ٥١٣؛ أبو عبد الرحمن أحمد ابن شعيب النسائي، سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، ٨ ج في ٤ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٠)، ج ٢، ص ٣٧ - ٣٨؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٤ - ١٣٥٥هـ/ ١٩٢٥ - ١٩٣٦م)، ج ١٠، ص ٨٧، «لا يعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد، مسجد الحرام، ثم مسجد رسول الله ومسجد بيت المقدس»، الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٦٢.

وقد ظهرت أحاديث أخرى، ويبدو أن الأحاديث ذات العلاقة تأثرت بما تعرضت له الأحاديث من مؤثرات سياسية وإقليمية وغيرها، كما سنرى، وإن ما ورد من آثار وأحاديث بشأن القدس والأقصى من فترات تالية إنما يعبر عن النظرة إلى حرمة القدس وتطورها لدى الأجيال الإسلامية التالية.

وتأخذ أخبار فتح القدس مكانة متميزة في روايات الفتوح بالقياس لأية مدينة أخرى وذلك لمنزلتها الخاصة. كما أن حرمة المدينة هي سبب زيارة الخليفة عمر بن الخطاب لها وصلاته في موقع الحرم. هذا إضافة إلى قصص أهل الكتاب وحرمة المدينة لديهم وسعيهم إلى إيجاد سوابق تعزز وضعهم فيها وفي الدولة الإسلامية^(٨). وكل هذه أدت إلى أن تختلط الروايات التاريخية بالقصص الدينية وبالأساطير في أخبار هذه الفترة المبكرة.

تتباين الروايات في تاريخ فتح القدس، وفيمن تولى ذلك - أحد القادة أو الخليفة - وفيمن مثل أهلها. ويبدو أن فتح القدس تأخر نسبياً، فهي لم تكن مركزاً إدارياً أو عسكرياً. وكان لا بد من ضرب مراكز القوات البيزنطية أولاً قبل التعرض لها.

وكانت في فلسطين قبائل عربية قبل الفتح، وخاصة لخم وجذام المسيحية، ويشعر بعض الروايات بوجود عرب في المدينة، إضافة إلى السكان الأصليين القادمين من الجزيرة العربية في عصور خلت^(٩).

وتتفق الروايات أن حصار بيت المقدس كان بعد اليرموك، وتتباين بعد ذلك.

أ - فهناك رواية لسيف بن عمر عن أبي عثمان وأبي حارثة عن خالد وعبادة: أن خالداً وأبا عبيدة انصرفا إلى حمص من فحل، ونزل عمرو وشرحبيل بيسان فافتتحاها وصالحت الأردن. واجتمع عسكر الروم بأجنادين وبيسان وكتب عمر بن الخطاب إلى عمرو وهو بأجنادين أن يصدم الأرطبيون ففعل وتراجع وتراجع

(٨) انظر مثلاً: سعيد بن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، تحرير لويس شيخو، ٢ ج (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٥ - ١٩٠٩)، ج ٢، ص ١٧ - ١٨.

(٩) انظر: أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، فتوح الشام، صححه وليم ناسوليس (كلكتة: مطبع بيتست مشن بريس، ١٨٥٤)، ص ٢٥٩؛ أبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، الفتوح، ٨ ج (بيروت: دار الندوة الجديدة، [د.ت.])، ج ١، ص ٢٩٦، وأبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، فتوح الشام، ٢ ج (القاهرة: مطبعة محمد شاهين، ١٢٧٨هـ/١٨٦١م)، ج ١، ص ١٧٠.

الأرطوبون إلى القدس. ثم إن عمرو استمد عمر، فنأدى في الناس وخرج حتى نزل الجابية ودعا الأمراء إليها، وهناك جاءه وفد إيلياء وطلبوا الصلح وصالحوه على الجزية. وتدخل النبوءات في هذه الرواية، مرة على لسان أرطوبون (عن اسم فاتح القدس)، ومرة على لسان رجل يهودي في الجابية بالنسبة إلى عمر. وتجعل الرواية الفتح سنة ١٦هـ^(١٠).

ب - رواية أخرى لسيف عن سالم بن عبد الله: أن عمر جاء الشام وأن يهودياً من دمشق تنبأ له بفتح إيلياء. وبينما هو في الجابية جاءه وفد إيلياء فصالحوه عن حيزها وحيز الرملة، وقسمت فلسطين إلى وحدتين نصف مع إيلياء ونصف مع الرملة. وبالتالي عيّن عمر أميرين لفلسطين. ووضح أن التقسيم يتنافى وكافة الروايات، كما تجعل الرواية الفتح سنة ١٥هـ^(١١).

ج - ويذكر البلاذري عن ابن حفص الدمشقي عن سعيد بن عبد العزيز وأشياخه، وعن بقية بن الوليد عن مشايخ أهل العلم: أن أبا عبيدة قدم - بعد أن فتح قنسرين ونواحيها سنة ١٦هـ على عمرو وهو يحاصر إيلياء، وطلب أهل إيلياء من أبي عبيدة الأمان والصلح على مثل ما صولح عليه أهل مدن الشام، من أداء الجزية والدخول فيما دخل فيه نظراؤهم، على أن يكون المتولي للعقد عمر بن الخطاب، فكتب أبو عبيدة إلى الخليفة، فجاء ونزل الجابية من دمشق ثم صار إلى إيلياء فأنفذ صلح أهلها وكتب لهم به، وكان ذلك سنة ١٧هـ^(١٢).

د - وفي البلاذري عن هشام بن عمار الدمشقي عن الوليد عن الأوزاعي، رواية تجعل مجيء أبي عبيدة بعد فتح قنسرين وكورها، وأن أهل إيلياء طلبوا الصلح كما ذكر أعلاه. وتؤرخ الصلح بـ ١٧هـ^(١٣).

هـ - ويذكر خليفة بن خياط في رواية عن ابن الكلبي أن أبا عبيدة حاصر

(١٠) الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١، ص ٢٣٩٧ - ٢٤٠٢، ٢٤٠٤ - ٢٤٠٥ و ٢٤٠٨.

(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٣، وتذكر رواية لسيف: أن الذي صالح عمر العوام من أهل إيلياء والرملة، لهرب أرطوبون وتذارق إلى مصر حين قدم عمر الجابية، ص ٢٤٠٤. وترد رواية عن سالم في: أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ج ٢ (النجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧)، ج ١، ص ١٢٥.

(١٢) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ١٣٨ - ١٣٩، وانظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٤ - ٢٤٠٥.

(١٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٩.

إيلياء بعد فتح حلب وأنهم طلبوا أن يكون الصلح على يد عمر فجاء وصالحهم سنة ١٦هـ^(١٤). وهي تخالف سابقتها في التاريخ.

و - وفي اليعقوبي أن أبا عبيدة رجع نحو الأردن - بعد فتح حمص - وحاصر إيلياء فامتنعوا عليه وطاولوه ووجه أبو عبيدة عمرو بن العاص بالمقاتلة إلى قنشرين فصالحهم أهل حلب وقنشرين ومنبج. وجمعت غنائم اليرموك بالجابية. وكتبوا إلى عمر بذلك فكتب إليهم: لا تحدثوا حدثاً حتى تفتحوا بيت المقدس. ولا إشارة هنا إلى تدخل عمر^(١٥).

ز - ويورد اليعقوبي رواية أضعف، وقال بعضهم: إن أهل إيلياء سألوه أن يكون الخليفة المصالح لهم، فأخذ عليهم العهود والمواثيق أن يؤدوا الجزية وكتب إلى عمر، فخرج إلى الشام، وقرب خالداً وأدناه (كذا) وأمر فसार في الناس على مقدمته، وذلك في رجب سنة ١٦هـ فنزل الجابية، ثم صار إلى بيت المقدس فاقتحها صلحاً، وكتب لهم كتاباً (ذكر نصه)^(١٦).

ح - ويذكر الأزدي (٢٣١هـ/ ٨٤٥هـ)^(١٧) عن الحسن بن زياد الرملي عن أبي إسماعيل، وعن الحسن بن عبد الله: أن أبا عبيدة، بعد اليرموك وفتح حمص، تقدم إلى إيلياء - بعد أن كتب لأهلها دون جدوى - فحاصره، ووقع قتال لساعة، ثم تحصنوا وطلبوا الصلح على يد الخليفة. وبعد أن توثق منهم أنهم يدخلون فيما دخل فيه أهل الشام ويؤدون الجزية، أن أعطاهم الخليفة الأمان على أنفسهم وأموالهم، كتب إلى عمر فجاء ومعه أشرف الناس وبيوتات العرب والمهاجرين والأنصار. وبعث أبو عبيدة لأهل إيلياء، فنزل إليه أبو الجعيد مع ناس من عظمائهم، فكتب لهم عمر كتاب الأمان. وكان البطريق هو المشرف على الأمر، أعطاهم الأمان ولهم الذمة والعهد، «إذا سألتمونا وأقررتم بالجزية»^(١٨).

(١٤) ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(١٥) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٣ ج (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ٢، ص ١٦٠ - ١٦١.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٧.

(١٧) عز الدين بن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب: عن نسخة الخزانة التيمورية المحفوظة في دار الكتب المصرية، ٣ ج في ٢ (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٧ - ١٣٦٩هـ/ ١٩٤٩م)، ج ١، ص ٧٣.

(١٨) الأزدي، فتوح الشام، ص ٢٤٢ - ٢٤٥، ٢٤٧ - ٢٥١ و ٢٥٨، وانظر: الواقدي، فتوح الشام، ج ١، ص ٢٥٢.

ط - ابن أعثم يورد رواية عاثلة للأزدي - دون ذكر مصدره -: أن أبا عبيدة بعد اليرموك اتجه إلى إيلياء، وكتب إلى أهلها يختيرهم بين الإسلام والجزية والقتال فأبوا. فسار إليهم ودام القتال أياماً كثيرة ثم تحصنوا وطلبوا الصلح على يد الخليفة. وبعد أن توثق أنهم يؤدون الجزية ويدخلون فيما دخل فيه أهل البلاد كتب إلى عمر، وبعد الاستشارة جاء عمر ومعه وجوه المهاجرين والأنصار وسادات العرب، وجاء إلى بيت المقدس، وجاء أبو الجعيد وصالح على أداء الجزية وإقرار بالبلد، وكتب إليهم كتاباً^(١٩). ويتخلل الرواية بعض الإسرائيليات.

ي - يورد أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ/٨٣٨م) عن عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب: أن عمر بن الخطاب بعث خالد بن ثابت الفهمي في جيش إلى بيت المقدس، وهو يومئذ بالجابية، فقاتلهم فأعطوه على ما أحاط به حصنهم شيئاً يؤدونه، ويكون للمسلمين ما كان خارجاً (كلام فقهي). وأن خالد بن ثابت وافق على أن يوافق أمير المؤمنين. ولما كتب للخليفة أجابه بالتوقف حتى يأتي، وجاء عمر فأقر ذلك^(٢٠).

ك - ويورد رواية أخرى (عن هشام بن عمار عن الهيثم بن عمار العنسي - الدمشقي) أن عمر زار الشام فنزل الجابية، وأرسل رجلاً من جديلة إلى بيت المقدس فاقتحها صلحاً^(٢١).

وهناك أكثر من رواية تجعل زيارة عمر للجابية لتنظيم أمر الفيء والإدارة في البلاد، وأن تسليم القدس حصل في تلك الفترة. فابن عساكر عن يزيد بن عبيدة يذكر فتح بيت المقدس أولاً ثم قدوم عمر إلى الجابية^(٢٢). ويذكر ابن

(١٩) ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ص ٢٨٩، ٢٩١-٢٩٢ و٢٩٦-٣٠١.

(٢٠) أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ (القاهرة: [د.ن.])، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م، ص ٢٢٤-٢٢٥، وعن أبي عبيد، انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٣٩.

(٢١) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٢٥-٢٢٦، وانظر الرواية في: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق صلاح الدين المنجد، ج ١٠ (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١-١٩٧٥])، ج ١، ص ٥٥٣، ويضيف أنه كان طاعون في دمشق.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥٢ و٥٥٤، وعن الوليد بن مسلم، انظر: عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي أبو زرة، تاريخ أبي زرة الدمشقي، تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني، ج ٢ (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٥٥٦، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٦٠-١٦١، عن جمع الغنائم في الجابية وكتابة الأمراء لعمر.

إسحق: «وقد كان عمر بن الخطاب خرج في تلك السنة (٩١٧) فنزل الجابية وفتحت عليه إيلياء مدينة بيت المقدس»^(٢٣). ويذكر محمد بن سعد عن الواقدي: أن عمر خرج إلى الجابية في صفر سنة ١٦، وحضر فتح بيت المقدس وقسم الغنائم بالجابية^(٢٤).

ويبدو من مقارنة الروايات الأولى أن حرمة القدس، أو التشديد عليها أثرت في وجهتها. كما أن زيارة عمر كان لها أثرها، فعامة الروايات الشامية (أبو حفص الدمشقي عن سعيد بن عبد العزيز، وهشام بن عمار عن الأوزاعي، في البلاذري، وهشام بن عمار عن الهيثم بن عمار العنسي الدمشقي في أبي عبيد، ويزيد بن عبيدة وأبو زرعة عن الوليد بن مسلم في ابن عساكر، والأزدي^(٢٥) عن الحسن بن زياد الرملي عن أبي إسماعيل، وابن الكلبي (مثل رواية الأوزاعي) في خليفة بن خياط، تجعل فتح القدس على يد عمر ابن الخطاب.

أما الروايات المدنية (سالم بن عبد الله في الطبري وفي خليفة بن خياط، وابن إسحاق في الطبري، وهشام بن عمار عن الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب في أبي عبيد) وكذا الروايات الكوفية (من مصادر كوفية ومدنية عادة)، مثل روايات سيف، ورواية اليعقوبي التي لم يوثقها، فتجعل تسليم القدس على يد قادة عمر. وهذا يشعر بأن الروايات التي تجعل تسليم القدس على يد الخليفة وحصولها على العهد منه مباشرة إنما تريد إبراز أهمية القدس. ويسير قصص أهل الكتاب في الاتجاه نفسه لأهمية ذلك لهم.

- ٢ -

وتختلف الروايات في سنة فتح القدس بين ١٥هـ، وهي جل روايات سيف في الطبري^(٢٦)، و١٦هـ (ابن سعد، وخليفة بن خياط، واليعقوبي،

(٢٣) الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١، ص ١٥٢٣ و ٢٣٦٠، وعن سيف، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م)، ج ١، ص ٢٤٠٥ - ٢٤٠٦، وعن خالد وعبادة «صالح عمر أهل إيلياء بالجابية»، ويجعل زيارات عمر سنة ١٦ و ١٧، ص ٢٥١٥.

(٢٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ق ١، ص ٢٠٣. وترد نفس الرواية عن ابن سعد في: البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٥٩٤.

(٢٥) رواية ابن أعثم معاملة لروايات الأزدي.

(٢٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٤٠٥ - ٤١٠.

وابن عساكر، والواقدي في البلاذري، وسيف في الطبري^(٢٧). ويذكر ياقوت أن الحصار كان سنة ١٦هـ وأن الصلح كان سنة ١٧هـ^(٢٨). وترد ١٧هـ (البلاذري، ابن إسحاق وسيف عن هشام بن عروة في الطبري، المهلب^(٢٩)).

ويلاحظ أن فتح إيلياء تأخر، وأنه جاء بعد استعادة دمشق إثر اليرموك، وبعد أن أعيد فتح حمص ومنطقتها كما يفهم من جل الروايات: أما رواية سيف الأولى فهي مشوشة في محتواها وفي تسلسل أحداثها. هذا ولم يطلب الأمراء نجدات من الخليفة بعد اليرموك، كما لم يكن في القدس قوة لها أية خطورة، ولا مجال لأهلها للإصرار على شروط غير عادية. ويبدو أن تسليم القدس كان بإشراف أبي عبيدة. وجاء عمر إلى الجابية لتنظيم أمور الشام، وسلمت بيت المقدس في تلك الفترة. وزار عمر بيت المقدس (بلد الإسراء وأولى القبلتين)، وجاءت زيارته إقراراً للصلح. ولعل هذا وراء الروايات التي أوردت شرط حضوره للتسليم. (وليس هذا محل مناقشة فتح الشام. ولكن يبدو من مقارنة الروايات في الأزدي والطبري، وخليفة بن خياط وابن أعثم والبلاذري وابن عساكر، أن حركة الفتح كانت وفق التسلسل التالي: العربية - دائن، أجنادين/ جمادى الأولى ١٣هـ، فحل/ ذو القعدة ١٣هـ وانكشاف فلسطين والأردن، مرج الصفر/ محرم ١٤هـ، دمشق/ رجب ١٤هـ، اليرموك/ ١٥هـ، دمشق ثم حمص وقنسرين وحلب/ ١٦هـ، إيلياء/ ١٧هـ وقيسارية).

هناك بعض التباين في الروايات عن صلح القدس، ويبدو أن لذلك صلة

(٢٧) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٣، ق ١، ص ٢٠٣؛ ابن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ج ١، ص ١٢٤، عن ابن الكلبي، انظر: يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج ٢، ص ١٦٧. يجعل الحصار في رجب سنة ١٦؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥٥٣ - ٥٥٤؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٨، والبلاذري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩٤ (عن الواقدي).

(٢٨) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، [تحقيق] محمد أمين الخانجي، ج ٨ (القاهرة: جالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ٥، ص ٥٩٨ - ٥٩٩.

(٢٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٣٨ - ١٣٩؛ ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق المسماة بكتاب المبتدأ والبعث والمغازي، وسيف عن هشام بن عروة في: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ١٥٢٢ و ٢٣٦٠ و ٢٥٢١؛ الحسن بن أحمد المهلب، «المسالك والممالك»، مجلة معهد المخطوطات العربية، السنة ٤ (١٩٥٨)، ص ٤٩، وانظر: أبو عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد السيوطي، إنحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى، تحقيق أحمد رمضان أحمد، ج ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢ - ١٩٨٤)، ص ٦١، عن إسحاق بن بشر.

بحرمة المدينة وبمنزلتها الخاصة لدى المسيحيين وكونها مركز الحج لهم. ويفهم من عامة الروايات الأولى أن الصلح كان على الأمان لأنفسهم وأموالهم وأداء الجزية والدخول فيما دخل فيه أهل الشام^(٣٠). وقد أورد اليعقوبي نص كتاب الصلح وهو في هذا الإطار - وإن جاء باسم الخليفة -، «إنكم آمنون على دمائكم وأموالكم وكنائسكم لا تسكن ولا تخرب إلا أن تحدثوا حدثاً عاماً»^(٣١).

وقد أورد أفثيشيوس (ابن البطريق) صيغة مماثلة لهذا النص^(٣٢). ولكن الطبري أورد نصاً آخر عن سيف. وقد روى سيف أن الخليفة كتب لكل كورة من فلسطين كتاباً واحداً ما خلا إيلياء التي ميزها بكتاب خاص. وهو يبدأ بأنه أعطاهم «أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم»، ويضيف: «وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن»، وهو النص المألوف، ولكن يرد فيه تحفظات لا ترد عادة إذ جاء «لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبيهم ولا من شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم»، كما يرد في الكتاب «ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود»^(٣٣). إن صيغة الكتاب وهذه الإشارات، خاصة الأخيرة التي تنافي الواقع، تدعو إلى الشك فيه. وليس في الروايات الأولى ما يؤيده، وقد انفرد ميخائيل السوري بذلك^(٣٤). هذا مع العلم أن هذا الأخير جعل العهد لجميع المسيحيين كما فعل ثيوفانس، وهذا يتنافى وأسلوب الفتح.

وقد أورد ابن الجوزي - الذي اعتمد كما يبدو رواية سيف الأولى عن الفتح^(٣٥) -

(٣٠) انظر: الأزدي، فتوح الشام، ص ٢٥٠؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣٩؛ ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ١، ص ٢٩١؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٤٠٤، وياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٥، ص ٥٩٨-٥٩٩.

(٣١) اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٧. ويبدأ: هذا كتاب كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس... وأشهد شهوداً.

(٣٢) بسم الله، من عمر بن الخطاب لأهل مدينة إيلياء، أنهم آمنون على دمائهم وأولادهم وكنائسهم ألا تهدم ولا تسكن. وأشهد شهوداً، انظر: ابن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، ج ٢، ص ١٦، الشيخ المكين جرجس ابن العميد، ص ١٦٢٥.

(٣٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠٥-٢٤٠٦.

(٣٤) *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, 4 vols. (Bruxelles: Culture et Civilisation, 1963), vol. 2, p. 425.

(٣٥) الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٣٩٩ وما بعدها.

نص كتاب الصلح، وليس فيه توسع سيف أو الاستثناء^(٣٦). ويبدو أن ما أورده سيف يعبر عن نظرة وتطورات تالية^(٣٧).

ولعل وجود أسقف في القدس مع أهمية كنائسها للمسيحيين وراء ما يسمى بالعهد العمري، فمن فترة مبكرة نسمع بوجود عهد للمدينة، وابن أعثم (٣١٤هـ/٩٢٦م) يعطي أول إشارة له بقوله: «وكتب لهم كتاباً يتوارثونه إلى يومنا هذا والله أعلم»^(٣٨).

إن توسع صيغة العهد وتطور شروطه بمرور الزمن، إضافة إلى جعله عهداً لنصارى الشام، ابتداءً بنص الطبري عن سيف^(٣٩) مروراً بالنصوص التي أوردها ابن عساكر^(٤٠)، إلى نص مجير الدين الحنبلي^(٤١) وانتهاءً بالشروط العمرية لابن قيم الجوزية، كل ذلك يدعو إلى التساؤل. ويبدو من مقارنة هذه الصيغ بالتطورات التالية لوضع أهل الذمة، ابتداءً بأيام عمر بن عبد العزيز إلى أيام هارون الرشيد، إلى قرارات المتوكل، إلى الفترات المتأخرة، ما يشير إلى تضمن هذا العهد شروطاً لا صلة لها بفترة الفتح أو بطروقه، بل إنها ظهرت في فترة تالية، مما يدعو إلى الافتراض أن نص العهد طور ليعبر عن صيغ فقهية وضعت لتنظيم أوضاع تالية^(٤٢).

(٣٦) يقول ابن الجوزي: «كتب عمر لأهل بيت المقدس أي قد أمنتكم على دماءكم وأموالكم وذرائكم وصلاتكم (كذا) وبيعكم لا تكلفوا فوق طاقتكم، ومن أراد منكم أن يلحق لأمنه فله الأمان، وإن عليكم الخراج كما على مدائن فلسطين»، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، فضائل القدس، حققه وقدم له جبرائيل سليمان جيور (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ص ١٢٣ - ١٢٤. ويذكر الحميري فحوى الكتاب: «كتب... كتاباً أنهم فيه على أنفسهم وذرائهم ونسائهم وأموالهم وكنائسهم»، ويضيف بعد ذلك، واشتروا أن لا يسكنهم اليهود فيها». ولعله بذلك عالج مشكلة نص الطبري (سيف). انظر: محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع مسرد عام، حققه إحسان عباس (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥)، ص ٦٩. وترجمته في: S. Hamarneh, dans: *Folia Orientalia*, vol. 9 (1969), p. 145 ff.

(٣٧) لم يخل الأمر من ادعاءات يهودية، فبالإضافة إلى الاسرائيليات تدعي رواية يهودية أن اليهود طلبوا من عمر السماح لمثني عائلة يهودية من مصر بالسكن في القدس، ولكن معارضة البطريق جعلت الخليفة يسمح لسبعين عائلة فقط بالسكن، وأنه أعطاهم حياً جنوب الحرم، وهو ادعاء لا أساس له، ولا ننس أن مصر لم تفتح إلا بعد حوالي أربع سنوات، انظر: *Encyclopedia Judaica*, art. «Jerusalem».

(٣٨) ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ١، ص ١٩٦.

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٤٠٥.

(٤٠) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردية وأهلها، ج ١، ص ٥٦٣ - ٥٦٥، ٥٦٦ - ٥٦٧ و ٥٦٨. وهي تشمل نصارى الشام.

(٤١) أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد العلمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج ٢ (القاهرة: المطبعة الوهية، ١٢٨٣هـ/١٨٦٦م)، ج ١، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٤٢) آخر صورة للعهد العمري هي ما نشرته البطريركية الأثوذكسية بتاريخ ١/١/١٩٥٣. انظر: عارف العارف، المفصل في تاريخ القدس (القدس: مكتبة الأندلس، ١٩٦١)، ص ٩١ - ٩٢.

جاء عمر بيت المقدس يوم اثنين وأقام بها حتى يوم الجمعة^(٤٣). وتحاط هذه الزيارة بقصص لأغراض دينية أو محلية تؤكد وجهة أصحابها بربطها بما نسب إلى الخليفة في هذه الفترة^(٤٤). وهناك بعض الإسرائيليات تروى عن طريق كعب الأحبار الذي تضطرب الروايات عن مناسبة وجوده في القدس، ولا دليل أصلاً على ذلك^(٤٥) وليس يجاري كعب الأحبار في كثرة الإسرائيليات المنسوبة إليه إلا وهب بن منبه الذي يأخذ منه ومن غيره.

وهذه الزيارة دليل حرمة القدس الكبيرة بنظر المسلمين (والخليفة). كما أن الروايات المتصلة بها تعبر عن أهمية المناسبة وحرمة الموقع. وقصد عمر الحرم وصلى في مكان قريب من الصخرة إلى الجنوب منها. ويبدو أنه أراد بهذا الموقع أن يكون مصلى للمسلمين. وترد أول إشارة إلى ذلك في الأزدي (٣٢١هـ/٩٣٣م) الذي يقول: «وخط عمر بها محراباً من جهة الشرق وهو موضع مسجده»^(٤٦).

ويشير المهلبى (القرن الرابع) إلى بناء عمر مسجداً في أرض الحرم، ويقول: «فكشف عن الموقع (وسط الحرم) وبنى عليه المسلمون مسجداً»^(٤٧). ويعبر المقدسي عن فكرة مماثلة حين يقول: «فلم يزل بيت المقدس خراباً إلى أن قام الإسلام وعمره عمر رضي الله عنه ثم معاوية بن أبي سفيان»^(٤٨). ويفهم من رواية تالية وجود منبر في هذا المسجد أيام معاوية^(٤٩). وترد إشارة

(٤٣) الأزدي، فتوح الشام، ص ٢٥٩.

(٤٤) انظر على سبيل المثال: ابن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، ج ٢، ص ١٧-١٨.

(٤٥) هناك رواية تذكر أنه أسلم بعد دخول عمر القدس، انظر: الأزدي، المصدر نفسه، ص ٢٥٩ وما بعدها؛ ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ١، ص ٢٩٦، وغيرها يذكر أنه أسلم قبل ذلك وأنه كان هناك فسأل عمر عنه؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٤٠٨-٢٤٠٩؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥٥٧، وابن سلام، الأموال، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٤٦) الأزدي، المصدر نفسه، ص ٢٥٩، ويرد النص نفسه في فتوح الشام المنسوب للواقدي، ج ١، ص ١٥١.

(٤٧) مجلة معهد المخطوطات (١٩٥٨)، ص ٥٤، ويذكر في ص ٤٩: «واستثنى عمر عليهم - أهل إيلياء - موضعاً من كنيسها فبناه مسجداً يعرف به الآن».

(٤٨) أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، مراجعة المطهر بن طاهر المقدسي، ج ٦ (باريس: أرنست لورو، ١٨٩٩)، ج ٤، ص ٨٧.

(٤٩) يذكر ابن الفركاح عن خالد بن صفوان قوله: «قام معاوية... على منبر بيت المقدس وهو يقول: ما بين حاططي هذا المسجد أحب إلى الله تعالى من سائر الأرضين»، انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن =

متأخرة إليه في الروض المطار، وعنه في صبح الأعشى للقلقشندي^(٥٠).

ويشير ابن البطريق، وثيوفانس، وميخائيل السوري، إلى أمر عمر بإنشاء هذا المسجد^(٥١). هذا ويذكر الأسقف اركولف الذي زار القدس حوالي (٦٧٠م/ ٥٠هـ) أيام معاوية أن للمسلمين في موقع المعبد قرب الحائط الشرقي بناءً مربعاً بسيطاً للصلاة مرفوع سقفه على أعمدة كبيرة، وأنه يتسع لثلاثة آلاف مصلي^(٥٢).

وتبدو منزلة القدس من تعيين عمر لعبادة بن الصامت ليكون قاضياً ومعلماً في القدس، وهو ما فعله الخليفة مع مراكز الأمصار فقط^(٥٣). ويفترض أن يكون الجامع مركز الدراسة. وكانت حرمة المدينة كبيرة في هذه الفترة المبكرة، كما يتبين من الإشارات الكثيرة إلى صحابة وتابعين زاروا القدس أو أقاموا فيها^(٥٤). ولما أراد عثمان أن يسير أباً ذر من المدينة، وخيره ابتداءً أن يلتحق بأي أرض شاء

= عبد الرحمن بن الفركاح، باعث النفوس [إلى زيارة القدس المحروس]، عني بنشره تشارلس مثيروز (القدس: مطبعة دار الأيتام السورية، [١٩٣٥])، ص ١٤. ويرد نفس النص في: ابن عساكر، رسالة في فضائل بيت المقدس، خط، ص ١١.

(٥٠) يذكر الحميري في الروض المطار عن عمر: «فبنى القبلة في صدر المسجد» ص ٦٩، ويذكر القلقشندي بناء عمر للمسجد الأول، ثم إعادة بنائه من قبل الوليد، انظر: أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الإنشاء، ١٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ - ١٩١٩)، ج ٤، ص ١٠١، عن الروض المطار كما قال. وانظر: السيوطي، إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى (خط)، ص ٣٨، إذ يقول: «فسمي محراب عمر لكونه أول من صلى فيه»، وانظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون [القاهرة]: بولاق، [د.ت.]، ص ٢٩٧.

(٥١) انظر: ابن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، ج ٢، ص ١٨، و Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), vol. 2, p. 423, and Guy Le Strange, Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500, translated from the Works of the Mediaeval Arab Geographers; with a new introd. by Walid Khalidi, Khayats Oriental reprints; no. 14 ([Beirut]: Khayat, 1965), note, p. 140.

Palestine Pilgrims' Texts Society, 13 vols. (New York: London Committee of the Palestine Exploration Fund, 1971), vol. 3, pp. 4-5.

(٥٣) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨ هـ/ ١٩١٠ م)، ج ٢، ص ١٦٠، وابن عبد البر، الإصابة (على هامش ابن حجر)، ص ٤٤١.

(٥٤) انظر: أبو المعالم المشرف بن المرجي بن إبراهيم المقدسي، مثير الغرام بفضائل القدس والشام، صححه وشرحه وعلق عليه أحمد سامح الخالدي (يافا: مكتبة الطاهر، [١٩٤٦])، ص ٧ وما بعدها، السيوطي، إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى، ص ٨٦ - ٩٣؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ٦، ص ٣٧٠، وابن ثيمة، بدء الخلق، ص ١٩٢.

جعل خياره الأول مكة والثاني القدس^(٥٥). وتوفي أبو عبيدة بن الجراح وهو في طريقه إلى القدس للصلاة فيها^(٥٦)، مما يشعر بأهمية ذلك^(٥٧).

- ٣ -

وانتقل مركز الخلافة إلى الشام، ومن المنتظر أن يفكر معاوية بحرمة القدس وأن يجد فيها سنداً أدبياً لخلافته. ويذكر الطبري أن معاوية بويع بإبيلياء سنة ٤٠هـ، ويؤكد المؤرخ المقدسي بيعته هناك^(٥٨). ويبدو أنه كان يتردد على بيت المقدس، ولعله توسع في تفسير الأرض المقدسة، فقد قال لصعصعة بن صوحان وقد قدم عليه: «قدمت خير مقدم، قدمت أرض المحشر»^(٥٩). وفي رواية له عن خالد بن معدان عن أبي فتيلة أن الرسول (ﷺ) قال: «عليك بالشام فإنها خيرة الله من بلاده ويحتبي إليها خيرته من عباده»^(٦٠).

واتخذ عبد الملك بن مروان الاتجاه نفسه، فقد جاء في فترة فتنة وهو يواجه ابن الزبير الذي أعلن خلافته في المدينة، فلا غرو أن يأخذ البيعة لنفسه في بيت المقدس^(٦١). فلئن كانت المدينة بيد خصمه، فالقدس في دائرة نفوذه. وأولى

(٥٥) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٤، ج ١، ص ٥٣٤.

(٥٦) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٢، وتذكر رواية متأخرة أن معاوية اتفق مع عمرو (أثناء الفتنة) على التحالف والتناصر والتناصح في بيت المقدس. انظر: السيوطي، المصدر نفسه، ص ٩٦ ب؛ ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣١٦-٣١٧، والمقدسي، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥٧) انظر: رواية الواقدي عن ميمونة زوج النبي في: أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونس (لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦)، ص ٨٦٦.

(٥٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤؛ المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٤، ص ٨٧، وانظر: أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، التراث العربي؛ ١١-١٣، ج ٣ (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٤)، ج ١، ص ١١٠؛ يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده؛ راجع الترجمة حسين مؤنس، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٩٦-٩٧، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تاريخ الخلفاء، قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج، عنيا بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي ويطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ١٢١. وكانت البيعة بعد وفاة الإمام علي.

(٥٩) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٤، ج ١، ص ٢٣، عن المدائني عن عوانة.

(٦٠) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٦٩.

(٦١) يقول خليفة بن خياط: «واستخلف أمير المؤمنين عبد الملك بإبيلياء في شهر رمضان سنة ٦٥هـ، انظر: ابن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ج ١، ص ٣٢٩.

عبد الملك، المؤسس الثاني للدولة الأموية القدس اهتماماً خاصاً حين قرر بناء قبة الصخرة في الحرم لتكون صرحاً فريداً، يعبر عن قدسية الموقع عند المسلمين. وقد شيد قبة الصخرة وأتمها سنة ٦٧٢هـ/ ٦٩١ - ٦٩٢م^(٦٢).

وهناك اختلاف في تفسير دوافع هذا العمل في الروايات وبين الباحثين الحديثين^(٦٣). يذكر اليعقوبي (٢٨٤ هـ/ ٨٩٥م) - وهو شيعي إمامي - أن عبد الملك أراد ببناء قبة الصخرة أن يواجه دعوة ابن الزبير وإفادته من موسم الحج لكسب تأييد الحجاج، وأنه أراد أن يحول الحج من الكعبة إلى قبة الصخرة، وأنه رد على اعتراض الناس بالاستشهاد بالزهري الذي يروي حديث «لا تشد الرحال...» وأنه «أخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما تطوف حول الكعبة وأقام بذلك أيام بني أمية»^(٦٤). ويذكر ابن البطريق (٣٢٨ هـ/ ٩٤٠م) أن عبد الملك أخذ الناس بالحج إلى بيت المقدس ومنعهم من الحج إلى مكة «من أجل عبد الله بن الزبير»^(٦٥). وردد مؤرخون تالون الخبر^(٦٦). ولكن المهلبي ينقل الاتهام إلى الوليد بن عبد الملك، وفسر عمله بأنه «خوفاً على أهل الشام أن يدخلوا الحجاز فيلقاهم الناس ويعرفونهم فضل أهل البيت على بني أمية»^(٦٧). وهو تفسير يتمشى مع اتجاه الدعوات

(٦٢) انظر: K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, with a contribution by Marguerite Guatier-van Berchem, 2 vols. (Oxford: Counterpoint, 1969), vol. 1, p. 65.

انظر أيضاً: أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشباري، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٤٨؛ ابن بطريق، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية، ج ٢، ص ٣٩. ويروى أنه رغم وضعه المالي الحرج أنفق عليها خراج مصر لسبع سنين. أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي، تاريخ واسط (خط) (بغداد: مكتبة مديرية الآثار القديمة العامة، [د.ت.]، ص ٨١ وما بعدها، والحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع مسرد عام، ص ٦٩. هذا وما يبقى من خراج مصر يبلغ حوالي ١٠٠٠٠٠ دينار سنوياً.

(٦٣) كولذير وغويتين وغرابار.

(٦٤) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣١١.

(٦٥) ابن بطريق، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩.

(٦٦) انظر: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة = *Annales Codd. Mss. Nunc Primun Arabice Editi*، تحقيق ت. و. ج. ويونبول (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥٥)، ج ١، ص ٢١٧؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦)، ج ٨، ص ٢٨٠؛ العلبي، الأسر الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج ١، ص ٢٤٠ - ٢٤١؛ وفي: القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، ج ١، ص ١٢٩. أن عبد الملك لما ولي الخلافة منع الناس من الحج حيث إن ابن الزبير كان يأخذ البيعة لنفسه عن الناس في الموسم، فضج الناس من منع الحج فبنى عبد الملك قبة الصخرة ببيت المقدس، وكان الناس يحضرونها يوم عرفة ويفقون عندها. فيقال: إن ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار.

(٦٧) انظر: مجلة معهد المخطوطات (١٩٥٨)، ص ٥٤.

الهاشمية ضد الأمويين، ويشعر مع سابقه بأثر الخلافات السياسية في الموقف من القدس. ونسب ابن البطريق إلى الوليد الأمر بالحج إلى الصخرة^(٦٨). ويذكر اليعقوبي والمهلي أن المنع من الحج استمر طيلة العهد الأموي. وقد أخذ غولديزهر ومثله كرسويل برواية اليعقوبي^(٦٩). ورفض ذلك غويتين وغرابار على أساس أن الحج استمر أيام عبد الملك، كما يفهم من الروايات التاريخية^(٧٠)، وإن مثل هذا العمل بالغ الخطورة على عبد الملك، وإن المصادر الأولى الأساسية لا تذكر ذلك، كما أن هيئة القبة ونطاق الموقع لا تلائم ذلك^(٧١).

ويمكن أن نضيف أن الزهري كان شاباً مغموراً ولم يكن بالشام ولا مجال للاستشهاد به في ذلك الوقت^(٧٢). ويفهم من الفسوي عن الزهري أنه جاء زمن خروج ابن الأشعث وولاية هشام بن إسماعيل المخزومي على المدينة، وأنه دعي صدقة إلى مجلس عبد الملك وأن المقابلة كانت جافية، وكان ذلك سنة ٨٢هـ^(٧٣)، وأنها أول مقابلة له.

يفهم من رواية في المقدسي أن عبد الملك أراد أن يواجه روعة الكنائس في القدس - خاصة كنيسة القيامة - وأثرها في نفسية المسلمين بهذا العمل العمراني الفذ^(٧٤). ولعل الأهم من ذلك أن عبد الملك أراد بهذا العمل أن يؤكد حرمة القدس وأن يكسب نفوذاً بين المسلمين، وخاصة وأن الآيات القرآنية المكتوبة داخل القبة تشعر بجو الحوار مع المسيحيين، وفيها تأكيد وحدانية الله وقدرته بتوضيح النظرة الإسلامية للسيد المسيح، رسول الله وكلمته وعبد، وأن الله إله

(٦٨) ابن بطريق، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩.

Creswell, *Early Muslim Architecture*, vol. 1, pp. 65-67, and Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, (٦٩) edited by S.M. Stern; translated by C.R. Barber and S.M. Stern (New Brunswick NJ: Aldine Transaction, 2006), vol. 2, pp. 44-47.

(٧٠) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٣٥٥ وما بعدها، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٧٨٢-٧٨٣.

S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E.J. Brill, 1966), pp. 115 ff, (٧١) and Oleg Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem», *Ars Orientalis*, vol. 3 (1959), pp. 15-16.

(٧٢) انظر: عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، نصوص ودروس؛ ١٠ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٠])، ص ٩٩.

(٧٣) انظر: أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، كتاب المعرفة والتاريخ (وهو من كتب الأصول في معرفة الرجال على طريقة المحدثين، كتب في القرن السادس (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٦٢٦-٦٢٩، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٠٨٥.

(٧٤) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، المكتبة الجغرافية؛ ٣ (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٧٧)، ص ١٥٩ و١٦٨.

واحد سبحانه أن يكون له ولد، وفيها التأكيد على «أن الدين عند الله الإسلام، وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم»، وفيها الإقرار بنبوة الأنبياء السابقين^(٧٥). فهي إذن تشديد على التوحيد وعلى شمول رسالة الإسلام، وعلى أنها جوهر الرسالات وخاتمتها، وفيها توضيح للنظرة الإسلامية للمسيح وتأكيد لها.

ولا بد أن يكون لاختيار الصخرة دلالة خاصة لدى عبد الملك والمسلمين آنئذ. فاليعقوبي ينسب إلى عبد الملك قوله: «وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله (ﷺ) وضع قدميه عليها لما صعد إلى السماء»^(٧٦). والمهلبى يتهم الوليد بأنه بث في نفوس العامة - الطغام - أنه عرج بالنبي (ﷺ) من ذلك الموضع^(٧٧). ومع أن الإشارتين وردتا في معرض تهجم وتشكيك فإنهما تشيران إلى الصلة بين الصخرة وبين المعراج في فترة مبكرة^(٧٨).

ويلاحظ أن الطبري أورد رواية تنسب لرجاء بن حيوة، تشير إلى رفض عمر ابن الخطاب وضع المحراب خلف الصخرة ليجمع القبيلتين، كما اقترح كعب، وتجعل الخليفة يقول: «أمرنا بالكعبة» مع أنه شارك في رفع الأتربة عنها^(٧٩)، والرواية تبدو موضوعة، وتعتبر عن التضاد نفسه بين الأمويين وخصومهم، ولكن بإسناد نسب إلى رجاء بن حيوة الذي أشرف على بناء قبة الصخرة، وهي لذلك تشعر بالنظرة الخاصة إلى الصخرة أيام عبد الملك.

ويذكر أبو عبيد (٢٢٤هـ/٨٣٨م) أن عمر بن الخطاب حين دخل الحرم سأل عن موضع الصخرة^(٨٠)، وأنه تسخر أنباط أهل فلسطين في كنس الحرم^(٨١).

(٧٥) انظر: Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem», pp. 53 ff.

(٧٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢١١.

(٧٧) المهلبى، «المسالك والممالك»، ص ٥٤.

(٧٨) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٤٠٨ - ٢٤٠٩، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٥٥٧.

(٧٩) انظر: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق أحد أفاضل العصر، ج ٤ (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ج ٦، ص ٢٦٥.

(٨٠) الرواية عن هشام بن عمار عن الهيثم بن عمار العنسي الدمشقي. انظر: ابن سلام، الأموال،

ص ٢٢٥.

(٨١) عن هشام عن الوليد بن مسلم، مولى بني أمية، وعالم أهل الشام. انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ذيل على ميزان الاعتدال، حققه وعلق عليه صبحي السامرائي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧)، ج ٤، ص ٢٤٧ - ٢٤٨، وعن سعيد بن عبد العزيز، ج ٣، ص ١٤٩ - ١٦٧، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

وهي رواية مبكرة، ومن أصول شامية، تقرر حرمة الصخرة الخاصة بتصرف عمر بن الخطاب، مما يشعر ببث هذه الفكرة في فترة عبد الملك. ولا ننس أن روايتي يعقوبي والمهلبى تشيران إلى الربط بين الصخرة والمعراج في هذه الفترة في الشام، دون أن يعني ذلك بالضرورة إجماعاً على ذلك^(٨٢).

وقد يكون لقصص أهل الكتاب - من يهود ومسيحيين - عن القدس أثر في بعض الأوساط، ولكن يتعذر ربط اختيار موضع الصخرة بذلك^(٨٣)، وخاصة أن التأكيد في الكتابة في القبة فيه نبرة الرد المباشر عليهم.

أقام عبد الملك صرحاً إسلامياً رائعاً بدلالات إسلامية أكسب الأمويين نفوذاً كبيراً. يذكر الجهشيارى (٩٤٢/٢٣١) أن سليمان بن عبد الملك قال: «إن أمير المؤمنين عبد الملك بنى في مسجد بيت المقدس على هذه الصخرة قبة، فعرف ذلك له»^(٨٤). وقد اعترف الخليفة العباسي المهدي أمام وزيره أبي عبد الله الأشعري بأن قبة الصخرة هي إحدى مآثر أربع سبق إليها بنو أمية^(٨٥).

وتابع الوليد اتجاه والده، في فترة استقرار الدولة، فقام ببناء المسجد الأقصى ليحل محل المسجد البسيط الأول. وهناك اختلاف بين الروايات في نسبة بناء الأقصى إليه أو إلى والده، ولكن أوراق البردي المعاصرة لا تترك مجال شك - كما أظهر كرسويل - في أن الوليد هو الباني^(٨٦). وهنا يتكرر الاتهام للوليد أنه أراد بعمله هذا، وبإشاعته أخباراً وأحاديث عن حرمة الأقصى، صد الناس عن الحج رغم أن الوليد عمّر المسجد الحرام وأعاد بناء مسجد المدينة، وذلك خوفاً على أهل الشام أن يتعرفوا في الموسم في الحجاز على فضل أهل البيت على بني أمية

(٨٢) يذكر ناصر خسرو في القرن الخامس/الحادي عشر، ويقال: إن الرسول صلّى ليلة المعراج في قبة الصخرة أولاً، ثم ذهب إلى القبة التي تنسب إليه، وركب البراق، انظر: ناصر خسرو، سفرنامه، ص ٣٠ - ٣١. ويقول أيضاً: «بني المسجد في هذا المكان لوجود الصخرة به»، ص ٢١.

(٨٣) انظر: Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem», pp. 38 ff.

وليس في المصادر الأولى أو القصص العربية الأولى إشارة إلى وفاء إبراهيم بنذرته في القدس أو إلى أنه دفن فيها.

(٨٤) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ١٤٨.

(٨٥) قال المهدي لوزيره: يا أبا عبد الله سبقت بنو أمية بثلاث: بهذا البيت - يعني مسجد دمشق - وفي الموالي... ويعمر بن عبد العزيز، ثم أتى بيت المقدس ودخل الصخرة فقال له: يا أبا عبد الله وهذه أربعة. السيوطي، إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى، ص ٩٩. لاحظ أنه لم يشر إلى المسجد الأقصى، انظر: المقدسي، مشير الغرام بفضائل القدس والشام، ص ٥٣ - ٥٤.

Creswell, *Early Muslim Architecture*, vol. 1, pp. 373-374.

(٨٦)

«لأنه لم يكن بالشام أحد يظن أن للنبي قرابة إلا بني أمية»^(٨٧)، وهو تفسير يشعر بتأثير الخلافات السياسية في الموقف من القدس مع تأكيد حرمتها.

وقد انتشر الكثير من الأحاديث والأخبار، إضافة إلى قصص أهل الكتاب في الفترة الأموية حول حرمة الأقصى والأرض المقدسة. وفسرت بعض الآيات على أنها تشير إليها^(٨٨). ويبدو أن الأمويين شجعوا هذا الاتجاه دعماً لكيانهم. فمعاوية يقول حسب رواية نصر بن مزاحم (٢١٣هـ/٨٢٧م): «الحمد لله الذي جعل الدعائم للإسلام أركاناً. . يتوقد قبسه في الأرض المقدسة التي جعلها الله محل الأنبياء والصالحين من عباده، فأحلها أهل الشام ورضيهم لها ورضيها لهم»^(٨٩). ولا يستبعد أن يكون عبد الملك استشهد بحديث «شد الرحال» وإن لم يكن في نطاق كلام اليعقوبي، خاصة وأن عبد الملك ممن تعمق في دراسة الحديث في المدينة. وينسب المهلبى إلى الوليد أنه بث في نفوس العامة (الطغام) من أهل الشام أن الناس يحشرون إلى بيت المقدس ويحاسبون فيه^(٩٠).

ويبدو أنه كان في الشام من يحدث بفضائل الأرض المقدسة؛ فيذكر الواسطي عن خالد بن حازم أن الزهري (ت ١٢٤هـ) جاء بيت المقدس فأخبره خالد: «فإن ها هنا شيخاً يحدث عن الكتب يقال له عقبة بن أبي زينب فلو جلسنا إليه! قال: فجلسنا إليه فجعل يحدث بفضائل بيت المقدس، فلما أكثر، قال الزهري: أيها الشيخ لن تنتهي إلى ما انتهى الله إليه، قال: ﴿سبحان الذي أسرى﴾، فغضب عليه وقال: لا تقوم الساعة حتى تنقل عظام محمد (ﷺ) إليها»^(٩١). وهنا نرى دور القصص إضافة إلى أهل الحديث في تبيان الفضائل.

ولعل دور المحدثين كان أبعد أثراً في الفترة الأموية لصلة الحديث بالحياة

(٨٧) المهلبى، «المسالك والممالك»، ص ٥٤.

(٨٨) انظر مثلاً: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وعلّق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٦ ج (القاهرة: بولاق، ١٣٢٨هـ)، ج ١٠، ص ١٦٨، وابن وثيمة، بدء الخلق وقصص الأنبياء، ص ٢٤ و ١٦٧ - ١٨٠.

(٨٩) أبو الفضل نصر بن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/١٩٤٥م)، ص ٣١؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، ج ١، ص ٦٩، حيث يروي لمعاوية حديثاً عن ثور بن يزيد، وانظر: المقدسي، مثير الغرام بفضائل القدس والشام، ص ٥١ - ٥٢ عن ثور.

(٩٠) المهلبى، «المسالك والممالك»، ص ٥٤.

(٩١) الواسطي، فضائل بيت المقدس، ص ١٦٥، والسيوطي، إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى، ص ١٨، حيث ينسب للزهري ذكر آيات أخرى.

العامّة. ويأتي في المقدمة حديث: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد؛ المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى». وهناك أحاديث أخرى تقصر شد الرحال على المسجد الحرام ومسجد المدينة، أو تقلل من شأن المسجد الأقصى بالنسبة إلى مسجد الرسول، أو تساوي في الفضل بين هذين المسجدين؛ كل ذلك في معرض فضل الصلاة في هذه المساجد. وقد يفسر ذلك بأنه محاولة للتشديد على المسجد الحرام والمسجد النبوي، ووضع المسجد الأقصى في مرتبة أدنى. وإن هذه الأحاديث تعبّر عن اتجاهات مبكرة يتمثل فيها صدى مقاومة بعض العلماء في أوائل القرن الثاني للهجرة لوضع القدس في مستوى مكة والمدينة، وبالتالي ظهر اتجاه أولئك الذين أرادوا الحد من التقديس الزائد لحرمة القدس^(٩٢).

- ٤ -

إن دراسة هذه الآثار في ضوء التيارات العامّة تكشف عن تأثير الاتجاهات السياسية فيها. ويلاحظ أن بعض هذه الأحاديث لم ترد في كتب الصحاح بل جاءت في مجموعات متأخرة. ومن ناحية ثانية، يلاحظ أن مصادر روايتها ترجع إلى الفترة بين ثورة ابن الزبير والربع الأول للقرن الثاني للهجرة (مثل جابر بن عبد الله ت ٧٨هـ، وعطاء ١١٥هـ، والشعبي ١٠٥هـ، وقتادة ١١٧/٨هـ)، وطاوس ١٠٥هـ) وهي فترة شهدت صراعاً حاداً بين الأمويين وخصومهم. ولعل استعراض بعض هذه الأحاديث يساعد على توضيح ذلك.

من المنتظر أن يؤكد الأمويون على حديث شد الرحال إلى المساجد الثلاثة، وقد روي هذا الحديث على الأغلب في سلسلتين، الأولى: معمر بن راشد، الزهري، سعيد بن المسيب، أبو هريرة^(٩٣). ولم يكن الزهري بعيداً عن الأمويين أو عن الشام، والثانية: عن أبي سعيد الخدري برواية عبد الملك بن عمير ١٣٦هـ عن قزعة ٧٤هـ أو عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة (١١٧/٨) عن

(٩٢) انظر: M. J. Kister, «You Shall Only Set Out for Three Mosques: A Study of an Early Tradition», *Le Museon*, vol. 82, nos. 1-2 (1969), pp. 173-196.

(٩٣) أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، ج ٢، ص ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٧٨؛ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج ٢، ص ٤١٥، ٥١١، ٥١٢؛ الصنعاني، المصنف، ج ٥، ص ٩١٥٨-٩١٥٩؛ النسائي، سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، ج ٣، ص ٣٧-٣٨؛ الهندي، كنز العمال في سنن الأئوال والأفعال، ج ١٣، ص ٩٥٥، ٩٦٦، والبخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ٧٣.

قرعة^(٩٤) وقرعة مولى زياد أو عبد الملك^(٩٥). ويلاحظ أن بعض الآثار عن بيت المقدس تقترون بقتادة^(٩٦)، الذي جلس يدرس ويحدث عند باب قبة الصخرة القبلي. يقابل ذلك حديث عن عائشة: (ابن جريج ١٥٠هـ، عطاء ١١٥هـ، أبو سلمة بن عبد الرحمن، أبو هريرة، عائشة) قالت: قال رسول الله (ﷺ): صلاة في مسجدي خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام^(٩٧)، ومثله: الزهري، سعيد بن المسيب، أبو هريرة^(٩٨). ومثله: عبد الرزاق، عبد الله بن عمر؛ نافع، عبد الله بن عمر^(٩٩). ومثله برواية: معمر، قتادة نافع^(١٠٠). ومثله: عبد الرزاق، ابن جريج، نافع مولى عمر، ابن عباس، ميمونة زوج النبي^(١٠١). وعن عائشة قال رسول الله (ﷺ): «أنا خاتم الأنبياء ومسجدي خاتم مساجد الأنبياء. أحق المساجد أن يزار وتشد إليه الرواحل المسجد الحرام ومسجدي، وصلاة في مسجدي أفضل من ألف صلاة في سواه من المساجد إلا المسجد الحرام^(١٠٢)». وعن ابن جريج عن طاوس ١٠٦هـ: «ترحل الرجال إلى مسجدين مسجد مكة ومسجد المدينة^(١٠٣)». ويذكر

(٩٤) ابن حنبل، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧، ٢٤، ٥١-٥٢، ٥٤، ٧٧ و٩٣، وج ٢، ص ٥١؛ مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٥؛ البخاري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٤، والبيهقي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، ج ١٠، ص ٨٢، والواسطي، فضائل بيت المقدس، ص ٤.

(٩٥) انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٧م]، ج ٨، ص ٣٣٧؛ البخاري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٤، والبيهقي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٨٢.

(٩٦) في تفسير قتادة للأرض المقدسة، انظر: ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردها وأهلها، ج ١، ص ١٤٠-١٤١، وإسحق موسى الحسيني، قضايا عربية معاصرة (بيروت: دار القدس، ١٩٧٨)، ص ١١٨، وينسب السيوطي، إتحاف إلى قتادة القول، وبها (بيت المقدس) أرض المحشر والمنشر، وبها يجمع الله الناس وبها تهلك الضلالة ويرفع الهدى، انظر: السيوطي، إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى، ص ٥٠.

(٩٧) انظر: الصنعاني، المصنف، ج ٥، ص ٩١٣١، وأ.ي. ونسك [وآخرون]، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٤٢.

(٩٨) الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٣٢.

(٩٩) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٦٣.

(١٠٠) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٧٢.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٣٥. صلاة في مسجدي أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا مسجد

الكعبة.

(١٠٢) أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، الترغيب والترهيب من الحديث، تعليق مصطفى

وحد عمارة (بيروت: [د. ن.، ١٩٦٨]، ج ٢، ص ٢١٢.

(١٠٣) الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٦١.

ابن جريج أن عطاء (١١٥هـ) كان ينكر الأقصى، ثم عاد فعده منها^(١٠٤).

ويقابل هذه الأحاديث أحاديث توازي بين فضل الصلاة في مسجد المدينة والمسجد الأقصى. فهناك حديث عن أبي هريرة أو عائشة: «صلاة في مسجدي خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الأقصى»^(١٠٥). وتأتي أحاديث وآثار تنصح بعدم زيارة بيت المقدس، أو الكره لمثل هذه الزيارة - لئلا تختلط بالحج -^(١٠٦). ويقابل ذلك آثار لا تشجع على زيارة المدينة المنورة. قال عبد الرزاق: وأخبرني من سمع عطاء يقول طواف سبع خير من سفرك إلى المدينة^(١٠٧). ويرد في المصنف: قلت للثوري - إني أريد أن آتي المدينة، قال: لا تفعل^(١٠٨).

وترد أحاديث في تفضيل المسجد الحرام على سواه من المساجد، بما فيها مسجد المدينة: «معمّر عن قتادة قال: صلاة في المسجد الحرام خير من مئة صلاة في المدينة. قال معمّر: وسمعت أيوب يحدث... عن عبد الله بن الزبير مثل قول قتادة»^(١٠٩). ويورد المصنف عن عطاء أنه سمع ابن الزبير يقول على

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٦، وانظر: الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج ١٣، ص ٢٢٣ و ١٣٠٦. وكذا: ابن حنبل، المسند، ج ٢، ص ٢٣٩؛ المنذري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٤، وعبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج ٢، رقم ٨٨١، ص ٩٧ - ٩٨.

(١٠٥) ابن حنبل، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٥، عبد الرزاق - ابن جريج - عطاء - أبو هريرة أو عائشة. وفي ص ٢٧٨ نفس السلسلة بإضافة أبي سلمة بين عطاء وأبي هريرة. وانظر: المنذري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٨ و ٢١٥.

(١٠٦) انظر: الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، رقم ٩١٦٤ (الثوري عن جابر عن الطعبي - ابن مسعود) كره زيارة بيت المقدس. و١٩٦٧ (جابر عن الشعبي - ما رد محمد عن بيت المقدس إلا عن سخطه، يعني بيت المقدس). وفي المصنف أن جريج سأل عطاء عن رأيه في رجل نذر أن يمشي من البصرة إلى بيت المقدس، فأجاب أمرتم بالحج إلى هذا البيت فقط، وعن عطاء بن أبي رباح أن رجلاً جاء إلى النبي يوم الفتح وقال: إنه نذر عند الفتح أن يصلي في بيت المقدس، قال: فقال له النبي: ها هنا أفضل ثلاث مرات، انظر: الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، رقم ٩١٤٠. ويروي الواقدي الحديث نفسه ويضيق. وقال رسول الله (ﷺ): والذي نفسي بيده لصلاة هنا أفضل من ألف فيما سواه من البلدان. وفي الوقت نفسه يروي أن ميمونة زوج النبي نذرت إن فتحت مكة أن تصلي ببيت المقدس، وأن الرسول قال: إنها لن تستطيع لوجود الروم.. ولكن ابعتي بزيت يستصبح لك به في بيت المقدس، حتى ماتت فأوصت بذلك، انظر: الواقدي، المغازي، ص ٨٦٦، ورقم ٩١٦٤ من عمر (رواية ابن جريج) في تفضيل الصلاة في مسجد قباء على الصلاة في بيت المقدس. وج ٥، رقم ٩١٦٦ عن ابن مسعود في عدم التشجيع.

(١٠٧) الصنعاني، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩١٧٠ ورقم ٩١٦٨.

(١٠٨) المصدر نفسه، ج ٥، رقم ٩١٦٩.

(١٠٩) المصدر نفسه، ج ٥، رقم ٩١٧٩.

المنبر: صلاة في المسجد الحرام خير من مئة صلاة في سواه من المساجد^(١١٠). ومن الواضح أن هذه الإشارة جاءت أيام حركة ابن الزبير، ولها أهميتها في ظروف الحركة.

بعد هذا ترد أحاديث ترفع من شأن بيت المقدس: عن مكحول عن ميمونة: قال (ﷺ) في بيت المقدس: «أرض المحشر والمنشر إئتوه فصلّوا فيه، فإن صلاة فيه كآلف صلاة فيما سواه»^(١١١). وفي «سنن ابن ماجه» أن الرسول حين سئل عن مسجد القدس حبذ زيارة بيت المقدس «أرض المحشر والمنشر، وصلاة هناك تعدل عشرة آلاف في غيره»^(١١٢). وتأتي أحاديث في تأكيد الرحلة إلى القدس: عن ابن عمرو: «ستكون هجرة بعد هجرة فخير أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم»^(١١٣). وجاء: «أن من أحرم بحج أو عمرة من المسجد الأقصى كان كيوم ولدته أمه»^(١١٤).

إن نشر هذه الآثار يشعر بتعارض الاتجاهات السياسية، إضافة إلى دور النزعات المحلية، وللنزعات المحلية دور في بث الأخبار عن فضائل المدن. ولكن يبقى الجانب السياسي. فبث الأحاديث التي تقصر شد الرحال على مسجدي الحرمين تشعر بموقف مضاد للأمويين ويأتي رواها الذين نشروها من الثلث الأخير للقرن الأول الهجري والربع الأول للقرن الثاني، وتفضيل مكة على المدينة طبعي، ولكن الموازنة بينهما فيه تأكيد على المدينة مركز بعض الدعوات، بينما تأكيد مركز مكة بتشديد من قبل ابن الزبير لا يخلو من تدعيم لسلطانه. وهذه الآثار لا تعبّر عن خوف من مزاحمة القدس للحرمين، بل تنطوي على معارضة الأمويين لأن الحديث المشهور عن المساجد الثلاثة لم يجد مواجهة بعد زوال الأمويين.

وقد نجد في بعض الإشارات تأكيداً لأثر الاتجاهات السياسية في النظرة إلى

(١١٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٥، رقم ٩١٣٢ حيث يقول عطاء، ولم يسم مسجد المدينة فيخيل إلى إنّا يريد مسجد المدينة، ورقم ٩١٣٤ ابن جريج عن سليمان بن عتيق، مثل خبر عطاء، ولكن ابن الزبير هنا يشير بيده إلى المدينة.

(١١١) ابن حنبل، المسند، ج ٦، ص ٤٣٢؛ ابن الجوزي، فضائل القدس، ص ٩٠، والهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج ١٣، ص ٥٤٦ - ٥٤٧.

(١١٢) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق وجمع محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م)، ج ١، ص ٤٢٩.

(١١٣) الهندي، المصدر نفسه، ج ١٣، رقم ١٣٣٠.

(١١٤) عبد الرزاق، إلى سلمة في: المصدر نفسه، ج ١٣، رقم ١٣٦٨ - ١٣٧٩ و١٣٨٠.

الحرمين وثالثهما^(١١٥)؛ فهذا الفرزدق يشير إلى بيت المقدس على أنه البيت الثاني:

وبيتان بيت الله نحن ولاته وبیت بأعلى إيلياء مشرف

ويقول في معرض مدحه للخليفة الأموي - سليمان بن عبد الملك - وتأکید اتجاهه الإسلامي:

وبالمسجد الأقصى الإمام الذي اهتدى به من قلوب الممترين ضلالها^(١١٦)

وفيه ربط لمنزلة الخليفة، في رأي الشاعر، بحرمة القدس الكبيرة.

وتبدو النظرة الخاصة للأرض المقدسة في أن ولاية جند فلسطين كانوا عادة من الأمراء الأمويين مثل عبد الملك وسليمان، أو من بين أميز رجالهم مثل عمر بن سعيد الأنصاري الذي ولّاه معاوية^(١١٧)، وابن بحدل الكلبي خال يزيد الذي ولّاه جند فلسطين وجند الأردن^(١١٨).

ويبدو من بعض الإشارات أن القدس كان لها والٍ خاص، رغم أنها لم تكن مركزاً إدارياً، إضافة إلى تعيين قاضٍ خاص لها^(١١٩). وتوجد آثار أبنية أموية فخمة في البقعة إلى غرب وجنوب الزاوية الجنوبية الغربية للحرم، وقد اقترح البعض أنها قصر للوليد بن عبد الملك^(١٢٠) ولعلها كانت مقراً إدارياً. ومن جهة ثانية تعرّبت القدس بسرعة بنزول جماعات كبيرة من العرب فيها، من مسلمين ومسيحيين. ويبدو أن سكنى العرب كان واسعاً فيها لحرمتها الخاصة. ويتكرر التشديد على حرمة القدس، ذلك أن سليمان بن عبد الملك الذي أكد الاتجاه الإسلامي أخته البيعة وهو في مشارف البلقاء، فأتى البيت المقدس وهناك أخته الوفود مبايعة

(١١٥) انظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٥)، ج ١٩، ص ٥٩، الذي يورد رواية للمدائني عن خالد القسري.
(١١٦) أبو فراس همام بن غالب الفرزدق، ديوان الفرزدق، ج ٢ (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٣٢ و٧٢.

(١١٧) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٤، ج ١، ص ١٦٠.

(١١٨) المصدر نفسه، ق ٤، ج ١، ص ٣٥٩.

(١١٩) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٤٠٣ - ٢٤٠٤؛ الواسطي، فضائل بيت المقدس، ص ٦٥؛ السيوطي، إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى، ٩٢ و٤٠، والمقدسي، مثير الغرام بفضائل القدس والشام، ص ٢٨، ٣٤ و٣٧.

Kathleen M. Kenyon, *Digging Up Jerusalem* (London; Benn; New York, Praeger, [1974]), (١٢٠) p. 278, and Yigael Yadin, ed., *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1935), pp. 97-101.

مهنئة، فكان يجلس في صحن المسجد الأقصى مما يلي الصخرة ويتقبل التهاني^(١٢١).

ويورد الواسطي رواية تفيد أن عمر بن عبد العزيز حين أراد محاسبة عمال سليمان بن عبد الملك أمر بأن يحملوا إلى القدس ويحلفوا عند الصخرة^(١٢٢). وتكرر الإشارات إلى زيارة الخلفاء لبيت المقدس، مثل عمر بن عبد العزيز ويزيد ابن عبد الملك^(١٢٣).

لقد كان للقدس أهمية سياسية بالنسبة إلى الأمويين، بسبب حرمتها الإسلامية ووجودها في بلاد الشام قاعدتهم. وهذا جعل منزلتها تتأثر بالتيارات السياسية. ولعل الدعوة العباسية أفادت بدورها من حرمة القدس، إذ روي حديث عن إقبال الرايات السود من خراسان حتى تنصب بإيلياء^(١٢٤). ولم تغفل الدعاية العلوية القدس في أخبارها^(١٢٥).

ويمجى العباسيين لم يعد للقدس دور سياسي مباشر في الحياة العامة، بل تركزت حرمتها ومنزلتها الإسلامية. ويبدو أن العباسيين في تأكيدهم الاتجاه الإسلامي، وجهوا عناية خاصة إلى القدس في عصرهم الأول، فقد زارها المنصور مرتين في عام ١٤١هـ/ ٧٥٨م، وعام ١٥٤هـ/ ٧٧١م، كما أنه أعاد بناء الحرم بعد أن تهدم شرقي المسجد الأقصى وغربيه إثر زلزال وقع عام ١٣٠هـ/ ٧٤٦م، ولعله فعل ذلك بعد زيارته الثانية^(١٢٦). وزار المهدي بيت المقدس للصلاة في الأقصى عام ١٦٣هـ/ ٧٨٠م، وكان المسجد قد تهدم بزلزال ثان، فأمر المهدي بإعادة بنائه بصورة شاملة^(١٢٧). وقد وصفه المقدسي.

(١٢١) صلاح الدين المنجد، معجم بني أمية (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٠)، ص ٦٧؛ المقدسي، المصدر نفسه، ص ٤٥، والسيوطي، المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(١٢٢) الواسطي، فضائل بيت المقدس، ص ٨٧.

(١٢٣) انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٢، ص ٤٧٤، والفسوي، كتاب المعرفة والتاريخ (وهو من كتب الأصول في معرفة الرجال على طريقة المحدثين، كتب في القرن السادس، ج ٢، ص ٣٧٠).

(١٢٤) الزهري - قبيصة بن ذؤيب، عن أبي هريرة (كذا) قال: قال رسول الله (ﷺ): «تقبل رايات سود من خراسان فلا يردها شيء حتى تنصب بإيلياء»، انظر: الواسطي، المصدر نفسه، ص ٥٤، والسيوطي، المصدر نفسه، ص ٤٩ب - ٥٠ب.

(١٢٥) قال الزهري، حدثني فلان، ولم يسمه لنا: أنه لم يرفع تلك الليلة التي صبيحتها قتل الحسين بن علي بن أبي طالب حجر في بيت المقدس إلا وجد تحته دم عبيط، ابن عبد ربه، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨٦.

(١٢٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٣٧٢؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٣؛ الأزدي، تاريخ الموصل، ج ٢، ص ٢١٨، والكندي، الولاة والقضاة، ص ٢١٨.

(١٢٧) الأزدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٣ - ٢٤٤، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٠٠ ويقول المقدسي: «وكان أحسن من جامع دمشق، لكن جاءت زلزلة في دولة بني العباس فطرح المغطى إلا =

وقام المأمون بعمل إصلاحات في قبة الصخرة سنة ٢١٦هـ/ ٨٣١م بإشراف أخيه أبي إسحاق وعلى يد عامله صالح بن يحيى. ويظهر أن واليه عبد الله بن طاهر قام ببعض البناء وإليه ينسب ياقوت أعمدة رخام وأساطين^(١٢٨). وفي مطلع القرن الرابع الهجري أصلحت السيدة أم المقتدر جانباً من سقف قبة الصخرة، كما أمرت بصنع أبواب خشبية (من خشب التنوب)، مزخرفة ومذهبة للقبه^(١٢٩). وفي عام ٤٢٤هـ/ ١٠٣٣م وقع زلزال كبير هدم المسجد الأقصى، فقام الخليفة الفاطمي الظاهر في ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م بإعادة بناء المسجد ولا يزال قسم من بنائه قائماً^(١٣٠). ويبدو من هذه الإشارات مدى العناية بالحرم الشريف وأهمية القدس في الفترة السابقة لغزو الإفرنج.

- ٥ -

وتتجلى منزلة القدس في الآثار الأدبية، فمجموعات الحديث وكتب الملاحم والقصص فيها الكثير عن القدس مما لا نجد مثله إلا ما يتصل بالحرمين، هذا إضافة إلى كتب الفضائل الخاصة بالقدس. ومع أن الإشارات إلى بعض تواريخ المدن (مراكز الأمصار) ترجع إلى القرنين الثالث^(١٣١) والرابع الهجريين، فإن أول كتاب عن فضائل الشام يرجع إلى القرن الخامس الهجري^(١٣٢)، وهي الفترة نفسها التي وصلت الكتب الأولى عن فضائل القدس. ولن نشير إلى كتب الجغرافية والرحلات التي تتحدث عن القدس في هذه الفترة^(١٣٣)، وإن كان لاهتمامها دلالة واضحة.

= ما حول المحراب، فلما بلغ الخليفة خبره قيل: لا يفي برده إلى ما كان بيت مال المسلمين. فكتب إلى أمراء الأطراف وسائر القواد أن يبنوا كل واحد منهم رواقاً، فبنوه أوثق وأغلظ مما كان. وبقيت تلك القطعة شامية فيه وهي إلى حد أعمدة الرخام، وما كان من الأساطين المشيدة فهو محدث. انظر: ابن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٦٨؛ وياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤، ص ٥٩٦ (وهو ينقل، كما يبدو من النص، عن المقدسي)، وCreswell, *Early Muslim Architecture*, p. 374, and Yadin, ed., *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City*, p. 93.

(١٢٨) انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٩٧.

(١٢٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٩٧؛ عارف العارف، تاريخ قبة الصخرة المشرفة والمسجد الأقصى المبارك (القدس: [د. ن.], ١٩٥٨)، ص ٧٨، وابن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٦٩.

Creswell, *Ibid.*, pp. 375 ff.

(١٣٠)

(١٣١) مثل: تاريخ واسط لبحتل، وتاريخ بغداد لطيفور، ويذكر كتاب فتوح بيت المقدس لإسحاق بن

بشر.

(١٣٢) الربيعي، فضائل دمشق، باعتناء المنجد (دمشق: [د. ن.], ١٩٥٠).

(١٣٣) مثل: المهلب، «المسالك والممالك»، ص ٤٩ - ٥٥. قطعة منه نشرها المنجد، فيها عن القدس، وابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، وخسرو، سفرنامه.

وقد شهد القرن الخامس الهجري نشاطاً في التأليف في فضائل القدس، ويمكن الإشارة إلى فضائل بيت المقدس لأبي بكر محمد بن أحمد الواسطي (ألف قبل ٤١١هـ/ ١٠٢٠م)^(١٣٤) وإلى كتاب فضائل القدس والشام لأبي المعالي المشرف ابن المرجى بن إبراهيم المقدسي^(١٣٥). ويذكر أن الشيخ أبا القاسم الرميلى «شرع في تاريخ بيت المقدس وفضائله وجمع فيه أشياء كثيرة»^(١٣٦) ولكن المؤلف استشهد على يد الفرنج سنة ٤٩٢هـ/ ١٠٩٩م ولم يصل الكتاب. ويلاحظ أن التأكيد في هذه الكتب جاء على فضائل القدس وعلى حرمة الأماكن الدينية فيها لا على التراجم (كما جاء في بعض الكتب التالية عن القدس مثل: مشير الغرام والأنس الجليل وإتحاف الأخصا).

ويلاحظ في الفترة بين القرن الثاني والخامس للهجرة التشديد على حرمة القدس بالتوسع في الآثار الواردة عنها وعن الأقصى، والعودة إلى القصص لتأكيد أصولها القدسية. ولعل إيراد بعض الأمثلة يعطي فكرة عن ذلك: «جاء في الخبر أن من صلى في بيت المقدس فكأنما صلى في السماء وتزف الكعبة بجميع حجاجها يوم القيامة إلى بيت المقدس... وتزف مساجد الله عز وجل إلى بيت المقدس»^(١٣٧). وعن كعب: «لتحشرون الكعبة إلى بيت المقدس»^(١٣٨). ويرد تأكيد قوي على الزيارة فصار «من أهل من المسجد الأقصى غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»، «ومن أحرم بحج أو عمرة من المسجد الأقصى كان كيوم ولدته أمه»^(١٣٩). وصارت القدس دار الهجرة الثانية والأخيرة. جاء في الحديث: «قال رسول الله (ﷺ) لنا: ستهاجرون هجرة إلى مهاجر إبراهيم - يعني بيت المقدس - فمن صلى في بيت المقدس ركعتين خرج من ذنوبه مثل يوم ولدته أمه»^(١٤٠).

(١٣٤) أبو بكر محمد بن أحمد الواسطي، فضائل البيت المقدس، تحقيق وتقديم إسحاق حسون القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، الجامعة العبرية، (١٩٧٩).

(١٣٥) العلمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج ١، ص ٢٩٨، و Emmanuel Sivan, «The Beginnings of Fada'il Al-Quds Literature», *Israel Oriental Studies*, vol. 1 (1971), p. 263 ff.

وتوجد نسخة خطية منه في توبنغن.

(١٣٦) العلمي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(١٣٧) أحمد بن حمد بن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، تحقيق ميخائيل جان دي غويه (لیدن:

مطبعة بريل، ١٨٨٥)، ص ٩٤.

(١٣٨) أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي؛ كتاب الفتن، مخطوطة عارف أفندي بإستانبول، ص ١٣٢.

(١٣٩) الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج ١٣، رقم ١٣٦٨ و ١٣٧٩ - ١٣٨٠.

(١٤٠) ابن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، ص ٩٤.

والقدس ليست أرض المحشر والمنشر وحسب، بل إن خير العباد سيساقون إلى السكن فيها قبل قيام الساعة. عن ابن جريج عن عطاء قال: «لا تقوم الساعة حتى يسوق الله خير عباده إلى بيت المقدس وإلى الأرض المقدسة فيسكنهم إياها»^(١٤١). وعن معمر يرفعه إلى عبد الله بن عمر قال: «سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: إنها ستكون هجرة بعد هجرة لخيار الناس إلى مهاجر إبراهيم لا يبقى في الأرض إلا شرار أهلها تلفظهم أرضوهم...»^(١٤٢). وأصبحت المجاورة أو الإقامة تضيفي بركة عظمى، ف «من مات في بيت المقدس كأنما مات في السماء» بل إن من مات بها أو فيما حولها باثني عشر ميلاً «كان بمنزلة من قبض في السماء الدنيا»^(١٤٣).

والقدس تجمع الفضائل كلها إذ «لم يبعث الله عز وجل منذ هبط آدم إلى أرض الدنيا، يعني نبياً، إلا جعل قبلته صخرة بيت المقدس، ولقد صلى إليها نبينا محمد (ﷺ)... ولقد قدست ثم قدست ثم قدست من سبع أرضين»^(١٤٤). وصارت الصلاة في بيت المقدس خيراً من ألف صلاة فيما سواه^(١٤٥).

واقترن اسم القدس بظهور الفتن^(١٤٦): «ينزل المهدي بيت المقدس ثم يكون خلف من أهل بيته بعده وتطول مدتهم»^(١٤٧). وهنا يلاحظ أن الفئات الإسلامية المختلفة تنتظر خروجه فيها أو سيره إليها. ففي رواية علوية: «مولد المهدي بالمدينة ومهاجره بيت المقدس»^(١٤٨) ويتحدث خبر آخر عن خليفة من بني هاشم ينزل بيت المقدس، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً^(١٤٩). وفي خبر آخر أن خليفة من قریش ينزل بيت المقدس ويجمع فيها قومه من قریش ويعمّ الرخاء وتدين لهم

(١٤١) الواسطي، فضائل بيت المقدس، ص ١٢١ - ١٢٢.

(١٤٢) ابن حماد المروزي، المصدر نفسه، ص ١١٣ - ١١٣٥.

(١٤٣) الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج ١٣، رقم ١٣٧٢ و ١٣٨١، عن أبي هريرة.

(١٤٤) الواسطي، المصدر نفسه، ص ٥١، عن الزهري.

(١٤٥) ابن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، ص ٩٥.

(١٤٦) انظر كتاب: نعيم بن حماد المروزي؛ كتاب الفتن، ص ٤٩ وأبعدها.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٤٩) يرد عند نعيم بن حماد أنه يبني بيت المقدس بناء لم يبن مثله، وأنه الذي يسير إلى رومية فيفتحها ويستخرج كنوزها ومائدة سليمان بن داود ثم يرجع إلى بيت المقدس فينزلها، ويخرج الدجال في زمانه وينزل عيسى بن مريم، ويصلي خلفه، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩، وابن وثيمة، بدء الخلق وقصص الأنبياء، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

الأمم وتضع الحرب أوزارها^(١٥٠). وفي خبر: أن السفيناني يخرج، ويظهر المهدي في مكة ويأتي الشام فيجبر أهل الشام على بيعته ويسير المهدي حتى ينزل بيت المقدس وتدخل العرب والعجم وأهل الحرب والروم وغيرهم في طاعته^(١٥١). ومنصور اليمن بدوره يظهر ببيت المقدس^(١٥٢). ومثل هذه الأخبار والأحاديث تشعر بمنزلة إسلامية فريدة للقدس، إذ إنها قبله كل مهدي من أية فئة إسلامية. وهي خطوة جديدة عن المواقف الحزبية المتنافسة في صدر الإسلام.

وصارت القدس «معقل المسلمين» من الدجال^(١٥٣). وعن أبي أمانة الباهلي أن الدجال يطمأ الأرض كلها ويغلب عليها إلا مكة والمدينة - تحميها الملائكة -، ولكن جمهرة المسلمين ببيت المقدس فيخرج الدجال إليهم ويحاصرهم فينزل عيسى بن مريم^(١٥٤). وعيسى بن مريم (عليه السلام) ينزل ببيت المقدس وبعد أن يقتل الدجال يرجع إلى بيت المقدس^(١٥٥).

بعد هذا يمكن الإشارة إلى قصص أهل الكتاب، ويبدو أنها كثرت منذ القرن الثاني وخاصة في قصص الأنبياء^(١٥٦). ويلاحظ أن دور كعب في القصص والملاحم كان بارزاً إذ تكثر رواية الأخبار عنه.

كل هذا يشعر بأن منزلة القدس كانت تزداد قوة بمرور الزمن ورسوخاً في نفوس المسلمين وضمائرهم. وهذا يفسر إقبال المتصوفة للزيارة أو المحاورة مثل إبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية وذو النون المصري وبشر الحافي ويزيد البسطامي والسري السقطي، وتزايد الزيارة من فقهاء وعلماء^(١٥٧).

ويمكن بعد هذا الإشارة إلى نظرة أهل بلاد الشام في القرنين الرابع

(١٥٠) ابن حماد المروزي، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ١٤٤ و ١٤٨.

(١٥٦) انظر مثلاً: ابن وئيمة، المصدر نفسه.

(١٥٧) انظر مثلاً: ابن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٦٧؛ خسرو، سفرنامه، ص ٢١؛ المقدسي، مثير الغرام بفضائل القدس والشام، ص ٧-٦٥؛ العلمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل؛ السيوطي، إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى، وانظر أيضاً: إحسان عباس، «رحلة ابن العربي إلى المشرق كما صورها «قانون التأويل»»، الأبحاث، السنة ٢١، الأعداد ٢-٤ (١٩٦٨)، ص ٨٣.

والخامس للهجرة. فالمقدسي (٣٨٧هـ/٩٩٧م) يرى أن القدس جمعت الدنيا والآخر، وأنها جمعت الفضل لأنها: «عرصة القيامة ومنها المحشر والمنشر، وإنما فضلت مكة والمدينة بالكعبة والنبي (ﷺ)، ويوم القيامة تزفان إليها فتحوي الفضل كله»^(١٥٨). ويفهم منه الاعتقاد بأن «الساهرة هي أرض القيامة، بيضاء لم يسفك عليها دم»^(١٥٩). ويؤكد هذا ما يقوله الرحالة ناصر خسرو في القرن التالي (٤٣٨هـ/١٠٤٧م) عن سهل الساهرة، «يقال: إنه سيكون ساحة القيامة والمحشر ولهذا يمضي إليه خلق كثيرون من أطراف العالم ويقيمون به حتى يموتوا، فإذا جاء وعد الله كانوا بأرض الميعاد». ثم يشير إلى القرافة على حافته حيث «يصلي بها الناس ويرفعون بالدعاء أيديهم فيقضي الله حاجاتهم، اللهم تقبل حاجاتنا..»^(١٦٠). وهذه النظرة وراء إقامة الكثير من الصالحين بها ووفاتهم فيها كما يشير ناصر خسرو^(١٦١). بل إن البعض من الأمراء وغيرهم كان يوصي بنقل جثمانه ليدفن فيها^(١٦٢).

وينوه ناصر خسرو بمكانة «القدس» - كما يسميها أهل الشام - ويذكر أن من لا يطيق الحج «يذهب إلى القدس في الموسم فيتوجه إلى الموقف ويضحي ضحية العيد كما هي العادة». ويذكر أنه يقوم بمثل هذه الزيارة في بعض السنين عشرون ألف شخص^(١٦٣). ويفهم من القلقشندي أن مجيء الناس إلى قبة الصخرة يوم عرفة كان من فترة أسبق إذ يقول: «وكان الناس يحضرونها - قبة الصخرة - يوم عرفة ويقفون عندها»، ويضيف «يقال أن ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار»^(١٦٤).

في أواخر القرن الخامس الهجري اتخذت مثل هذه الزيارة معنى أبعد، وصارت من البدع، كما ذكر الطرطوشي، إذ يقول: «وقد كنت ببيت المقدس

(١٥٨) المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٦٦ - ١٦٧.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(١٦٠) خسرو، سفرنامه، ص ٢.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩، يقول ناصر خسرو: «ويقوم في بيت الصخرة جماعة من التجار والعابدين».

(١٦٢) انظر: الكندي، الولاية والقضاة، ص ٢٩٦ بشأن أمراء إخشيديين، وانظر أيضاً: ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ٧٩.

(١٦٣) خسرو، المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠. ويقول عن الصخرة: «وسمعت أن إبراهيم (ﷺ) كان هناك، وكان إسماعيل طفلاً فمشى عليها وهذه هي آثار أقدامه»، ص ٢٩.

(١٦٤) القلقشندي، مآثر الأئمة في معالم الخلافة، ج ١، ص ١٢٩.

فإذا كان يوم عرفة حشر أهل السواد وكثير من أهل البلد فيقفون في المسجد مستقبلين القبلة، مرتفعة أصواتهم بالدعاء كأنه موطن عرفة. وكنت أسمع هناك سماعاً فاشياً منهم أن من وقف ببيت المقدس أربع وقفات فإنها تعدل حجة^(١٦٥). ويشير الطرطوشي إلى بدع أخرى، تشعر بما وصلت إليه حرمة القدس، فيذكر أن صلاة الرغائب صارت تقام في الأقصى ليلة النصف من شعبان ابتداء بسنة ٤٤٨هـ/١٠٥٦م، واستمرت وكأنها سنة، كما يذكر أن صلاة رجب صارت تقام في الأقصى منذ سنة ٤٨٠هـ/١٠٨٧م^(١٦٦).

وتأتي رحلة ابن العربي في أواخر هذه الفترة، وهو يشعرنا بالتبدل في الجو العلمي الذي ألح إليه المقدسي في القرن السابق. فالمقدسي يشير إلى مجلس ذكر للحنفية، وإلى القصاص وإلى القراء في المسجد الأقصى^(١٦٧)، وإلى مجالس الكرامية في خوانقهم^(١٦٨) ويشير إلى الفقهاء. ولكنه لاحظ أن المسجد الأقصى قد خلا «من الجماعات والمجالس»، وكأنه باطلاعه على مراكز ثقافية أخرى لاحظ قلة الحيوية الفكرية فليس فيها «مجلس نظر ولا تدريس»، وهي ملاحظة قد تصدق على فترة ولكنها تحتاج إلى تدقيق - خاصة وأنه يشيد بمن في المدينة من أطباء وحذاق وإلى أنها مقصد كل «لييب»^(١٦٩)، بل إن التاريخ الثقافي للمدينة يحتاج إلى دراسة. ولعل جو القلق السياسي إضافة إلى أثر الفترة الأولى للسيطرة الفاطمية أفضت إلى جو من الهدوء والتعب. ونحن مدينون لابن العربي بإعطاء صورة حية عن النشاط والحيوية الثقافية في القدس، وعن الغنى الفكري وسعة الأفق، كما يتمثل في مجالس المناظرة ومناهج الدراسة وفي التميز ببعض نواحي الدراسة، كعلم الكلام وأصول الفقه ومسائل الخلاف، وهو يشير إلى نشاط الشافعية والحنابلة، ويتحدث عن النشاط الفكري لأهل البلد والوافدين في حلقات الدرس والمناظرة بين أهل السنة، وبينهم وبين الكرامية والمعتزلة، وبين المسلمين وأهل الديانات الأخرى^(١٧٠). كما أشار إلى بعض المدارس في القدس للشافعية والحنفية.

(١٦٥) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي (تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٥٩)، ص ١١٦ - ١١٧.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.

(١٦٧) ابن قدامة المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦٦ - ١٦٧.

(١٧٠) انظر: عباس، «رحلة ابن العربي إلى المشرق كما صورها «قانون التأويل»»، ص ٨١ - ٨٢.

وفيه من ابن العربي أن القدس كانت ملتقى العلماء من المشرق والمغرب، وقد ذكر بعضهم من البارزين كأبي بكر الطرطوشي، ومجلى بن جميع الفقيه المصري، كما ذكر مجموعة من علماء خراسان مثل الزوزني والصاغاني وأبي سعيد الزنجاني والقاضي الرميجاني، ونوّه بمشاركتهم في التدريس وفي الحياة الفكرية^(١٧١). لقد درس ابن العربي ودرّس وروى عنه كثير من العلماء^(١٧٢). وجاء الغزالي حوالى (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) «مجتهداً في العبادة... وزيارة المشاهد» ونزل الزاوية الناصرية - التي سميت باسمه - شرقي بيت المقدس، وألقى محاضرات في الحرم، وطلب إليه المستمعون أن يكتب لهم في العقيدة الإسلامية، فكتب الرسالة القدسية^(١٧٣).

هذا هو الإطار الذي أحاط القدس. وقد روى الواسطي - الخطيب ببيت المقدس - عن الوليد بن مسلم عن ثور بن يزيد قال: «قدس الأرض الشام، وقدس الشام فلسطين، وقدس فلسطين بيت المقدس، وقدس بيت المقدس الجبل، وقدس الجبل المسجد، وقدس المسجد القبة»^(١٧٤).

لعل القدس اكتسبت تأكيداً جديداً إثر غزو الفرنج، ولئن كانت كتب الفضائل منذ القرن السادس فإنها لم تأت بجديد يذكر بالنسبة إلى ما حوته كتب الفضائل الأولى. إن منزلة القدس الرفيعة وحرمتها البالغة قبل غزو الفرنج هي التي أدت إلى أن تصبح رمز الجهاد والتحرير أيام الزنكيين وصلاح الدين الأيوبي، وإلى أن تستمر كذلك بعده.

(١٧١) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢ - ٨٣، والعلمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج ١، ص ٢٩٧ - ٢٩٩ و ٣٠٠ - ٣٠٢.

(١٧٢) العلمي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(١٧٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٩، و A. L. Tibawi, *Jerusalem: Its Place in Islam and Arab History* (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1969), p. 14.

(١٧٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من إربد وأهلها، ج ١، ص ١٤١ - ١٤٢.

الفصل السابع

مدخل إلى تاريخ الأمة العربية(*)

(*) نشر في: أحمد عبد الرحمن عبد اللطيف [وآخرون]، الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادئ، تحرير عون الشريف والحبيب الجناحاني (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٧).

أولاً: العرب قبل الإسلام

١ - ترجع أقدم الإشارات المكتوبة عن العرب إلى القرن التاسع ق.م.، وهي آشورية، وتستمر إلى نهاية القرن السابع ق.م، وتشير إلى الاصطدام بجماعات بدوية وشبه مستقرة في بادية الشام - بين الفرات والعقبة - وفي جهات دومة الجندل وتيماء، كما تشير الكتابات إلى ثمود وسبأ في المنطقة نفسها. وسبب الاصطدام هو رغبة الآشوريين في السيطرة على طرق التجارة غرب الجزيرة، وذلك لدور هؤلاء العرب على خطوط التجارة بين الخليج العربي واليمن والشام، وخاصة الطريق الغربي بين اليمن والشام. وهذه الإشارات هي بالدرجة الأولى إلى البدو - أعراب -، ولها دلالة على نشاط العرب الشماليين في التجارة.

لقد تأثر تاريخ الجزيرة وحياة أهلها بمؤثرات، في مقدمتها أثر البيئة الطبيعية من جهة، وموقع الجزيرة على طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والهند وعالم البحر المتوسط من جهة أخرى.

كان لمناخ الجزيرة وتوزيع المياه فيها أبعد الأثر في حياة سكانها. ففيها مناطق يتوفر لها المطر إلى الشمال منها وفي الجنوب الغربي والشرقي خاصة، مما مكن من قيام مجتمعات مستقرة، أما وسط الجزيرة وشمالها فهي جافة تتخللها وديان وينابيع حيث تعيش القبائل أو تنتقل في البوادي. وعلى أطراف المناطق القاحلة بعض الواحات - دومة الجندل، تيماء، تدمر - حيث نشأت مجتمعات مستقرة أو شبه مستقرة. وكانت الحياة في الجزيرة متنوعة، فقد عاش البعض في قرى تعتمد على الزراعة، ونشط البعض في التجارة في مدن أو مراكز قوافل، أما الحياة البدوية فكانت للرعاة أصحاب المواشي والجمال في السهوب والبوادي.

تعتمد الحياة في وسط الجزيرة وشمالها على الماء والمرعى في بيئة محدودة الإمكانيات، ولكن التكاثر الطبيعي في هذه البيئة الصحية يتجاوز الإمكانيات المعاشية ويولد ضغطاً متصلاً للبداءة على الأراضي الزراعية إلى الشمال. وهذا الضغط، كما يتبين من النقوش والكتابات، ظاهرة تاريخية مستمرة يحددها وجود

حكومات قوية، ولكن الضغط يجعل الجماعات البدوية تغطي على السهول بما يشبه الطوفان البشري. فكانت الجزيرة المنبع البشري الكبير الذي يفيض على البلاد المجاورة في الشمال والغرب. وكانت الهجرات عادة من الجنوب إلى الشمال، ولكن قد تحصل هجرة معاكسة كما فعل السبائيون. وقد يؤدي تدهور الري - والتجارة - في مناطق مستقرة إلى الهجرة كما حصل لمنطقة مأرب.

إن طبيعة الحياة في البوادي والصحاري واحدة. فالبدواء تعني تماثل الأعراف والقيم، وتماثل أساليب العيش وأساسها الرعي وتربية الماشية والإبل. ولا تظهر طبقات اجتماعية لأن الملكية مهما اتسعت تبقى في نطاق محدود. وتكون المراعي عادة مشاعة، وهناك استثناءات، وقد تكون المراعي حمى للقبيلة.

إن البيئة الصحراوية تحد من حجم المجتمعات، وهذه تعتمد على الإمكانيات الطبيعية وتوفر الماء والرعى، إضافة إلى ضرورة التماسك والحركة المشتركة. والقبيلة هي الوحدة الكبرى وهي سياسية أساساً، ولكن العشيرة هي الوحدة الاجتماعية الطبيعية المتماصلة في البادية. وقد تدعو الظروف الطبيعية مثل الجفاف، أو الظروف البشرية الاجتماعية مثل الغزو والطموح إلى تكوين أحلاف من عدة قبائل وجماعات. وهكذا فالجزيرة تسكنها وحدات (قبلية) تتجزأ أو تتحالف مع الغير في ضوء الظروف.

تقوم القبيلة على رابطة النسب، وروح التماسك القبلي هي العصبية. إن الشعور بالانتماء إلى أصل مشترك لا يحده لدى القبائل إلا الصراع على الماء والرعى. والاهتمام بالأنساب عام لدى عرب الشمال، وكذا العناية بالأخبار (أيام العرب) وكانت هذه شفوية ووثيقتها الشعر. وربما كانت هناك سجلات بالأنساب مثل أنساب أمراء الحيرة في الشمال وأنساب بعض القبائل اليمنية في الجنوب.

وضعت الخطوط الأساسية للأنساب قبل الإسلام، ووصلنا إطار هذه الأنساب من أواخر القرن الأول للهجرة وكان لها أثر كبير في صدر الإسلام. ويلاحظ أن التقسيم إلى عرب شماليين وجنوبيين لا يصدق على مواطن القبائل العربية قبل الإسلام، فهناك إشارات إلى أن السبائيين في اليمن جاؤوا من الشمال، كما أن الكثير من القبائل اليمنية انتقل إلى شمال الجزيرة ووسطها. ويلاحظ أن جل القبائل اليمنية كانت مستقرة أو شبه مستقرة، ولليمانية دولهم في الجنوب، كما أن الإمارات في شمال الجزيرة - غسانة، مناذرة - ووسطها - كندة - كانت يمانية، بينما كانت البدواء تغلب بين القبائل الشمالية.

يلاحظ أن النسابين اعتبروا القبائل القحطانية عرباً عاربة، بينما اعتبروا العدنانية عرباً مستعربة، وأساس ذلك اللغة والسجاياء. ولم تكن القبائل مغلقة، بل إن جماعات أو أفراداً قد تنضوي تحت راية قبيلة - بالخلف أو الولاء - وتدخل بمرور الزمن في نسبها. وهذه الظاهرة واضحة في عرب الشمال، ولعلها كانت أوسع في اليمن حيث ترتبط القبيلة - أو الشعب - بأرض تملكها، وقد تضم إليها جماعات من قبائل أخرى لتساعد في زراعة الأرض بصفة أتباع أو أحلاف، وقد تدخل مع الزمن في إطار نسبها. هذه الظاهرة استمرت في الإسلام.

إن الحركة القبلية وتغلغل الأعراب في اليمن قبل الإسلام مع عوامل أخرى، كان لها أثر في التقارب اللغوي وفي شيوع اللغة العربية الشمالية.

٢ - إن موقع الجزيرة العربية الجغرافي في الوسط بين الهند والشرق الأقصى وبين عالم البحر الأبيض، جعلها على طرق التجارة العالمية، وأدى إلى نشاط تجاري واسع للعرب وإلى سيطرتهم على تجارة الترانزيت لفترات طويلة. وكان أثر التجارة كبيراً إذ كانت مصدر رخاء أو ربح لمناطق حضرية وجماعات بدوية على طرق التجارة في الجزيرة، كما كانت سبباً لمحاولات خارجية للسيطرة على طرق التجارة وضرب دور العرب.

تحمل التجارة من الهند والشرق الأقصى إلى الخليج العربي أو اليمن بحراً، ثم تحمل في قوافل على طريق غرب الجزيرة إلى الشام، أو من الخليج بأكثر من طريق إلى الشام، وتمر القوافل بقبائل على طرقها فتفيد منها مادياً - نقل، حماية، دلالة - وتأخذ الرسوم. وكان للتجارة أثرها في ظهور كيانات سياسية ومراكز تجارية على هذه الطرق: البتراء، تدمر، الحضر، مكة - وبالمقابل فإن انقطاع الطرق التجارية أو تحويلها يؤثر في معيشة القبائل ويفضي إلى القلق والهياج.

وكان الدور الرئيسي في التجارة لعرب الجنوب، وصلاتهم بالشام وبمنطقة الخليج. وكانت الزراعة عاملاً هاماً في اقتصادهم إلا أن رخاءهم اعتمد على التجارة. وفي اليمن قامت أرقى حضارة للعرب قبل الإسلام، وأعلى درجة من تنظيم الدولة والمجتمع.

ولم تكن العربية الجنوبية موحدة، بل قامت فيها أربع ممالك: معين وسبأ وقثبان وحضرموت، وأهم هذه الدول سبأ التي توسعت وأضفت نوعاً من الوحدة على اليمن على مراحل منذ أواخر القرن الثالث الميلادي فشملت معين وقثبان، ثم أضافت منطقتي حضرموت ويمنّت. وفي أوائل القرن الخامس

توسعت إلى وسط الجزيرة واستمر الكيان إلى القرن السادس الميلادي.

وأهم جوانب نشاطهم التجارة. إنه الموقع الذي مكنهم من أن يكونوا رواد التجارة بين الهند وشرق أفريقيا وعالم البحر الأبيض. واعتمد تفوقهم على طريق الهند خلال الألف الأولى قبل الميلاد على معرفتهم بالرياح الموسمية وبالتيارات البحرية إلى الهند وإلى شرق أفريقيا. كما كان عليهم أن يسلكوا الطرق الملائمة عبر الجزيرة وأن ينظموا القوافل وأن يكسبوا القبائل على الطرق، كما اتخذوا المحطات التجارية إلى الشمال مثل ديدان والفاو. وكان طريق القوافل غربي الجزيرة موضع صراع منذ أيام الآشوريين، واستمر ذلك بصورة خاصة مع الرومان والبطلمة، وقد تنجح المحاولات الخارجية لفترة ولكن سبأ حافظت على دورها حتى الغزو الحبشي. ساعد النشاط التجاري على تنظيم الري في اليمن وعلى العناية بالزراعة، وخاصة ما يتصل منها بالتجارة مثل البخور.

إن موقع العربية الجنوبية بين البحر والصحاري والجبال إلى الشرق والشمال أثر في حمايتها وساعد على استمرار الكيانات السياسية حوالي الألف سنة.

وكانت التجارة مصدر رزق وخير للقبائل التي تمر بها القوافل في غرب الجزيرة وشمالها خاصة. كذلك قامت مراكز تجارية تعتمد على الطرق بجوار آبار أو في واحات شمال الجزيرة وغربها بين القرن الثاني ق.م، والقرن الثالث الميلادي مثل الحضرم والبترا وتدمر.

تمثل تدمر قمة تاريخ المراكز التجارية لعرب الشمال، ويمتد نشاطها بين الخليج العربي والبحر الأبيض إلى الغرب. وكان سقوطها حدثاً فاصلاً في تاريخ المنطقة، ولعله كان نهاية الجاهلية الأولى.

٣ - أما فترة الجاهلية الثانية، وهي ثلاثة قرون قبل الإسلام، فشهدت سيطرة ثلاث قوى تتنازع النفوذ والسلطة في المنطقة: إيران، وبيزنطة، وحمير. حاولت هذه الدول أن تمد نفوذها إلى الجزيرة وأن تحد حركة القبائل، وتبنت إقامة إمارات عربية حاضرة أمام البدو. بعد تدمر صار اللخميون في حوران وشرق الأردن يقومون بحراسة بادية الشام بالتعاون مع تنوخ المسيطرة على البوادي غرب الفرات. وبعد وفاة سابور الثاني ٣٨٠ م، نقل اللخميون مركزهم إلى الحيرة، وفي الجهة الغربية برزت قضاة والسيادة لسليح، ثم صارت لغسان. وسيطرت كندة منذ أواخر القرن الخامس برئاسة أكل المرار على كثير من وسط الجزيرة وشمالها بتأييد الحميريين.

ارتبطت السياسة بالمصالح الاقتصادية وبالدين في المنطقة، فالمسيحية ترتبط ببيزنطة وتحاول السيطرة على طريق التجارة غرب الجزيرة، وذو نواس ضرب المسيحية بنجران خوفاً من صلاتها، والحبشة غزت اليمن ٥٢٥م بمباركة بيزنطة، وحاول أبرهة السيطرة على طريق التجارة الغربي.

وحاول الساسانيون التغلغل إلى وسط الجزيرة وغربها، في سبيل السيطرة على تجارة الخليج. واحتلوا اليمن ٥٧٥م بعد أن استنجد بهم قَيْلٌ: من آل ذي يزن، وكان للعامل التجاري أثره في ذلك.

انهارت الإمارات العربية الحليفة. فالمناذرة مالوا إلى التفاهم مع القبائل العربية غرب الفرات، ولعل ذلك أدى إلى نهاية اللخميّين ٦٠٢م. والغساسنة ارتبك وضعهم نتيجة اتجاه البيزنطيين للاعتماد على حامياتهم. وكندة انتهت بعد نهاية الحميريين بقليل ٥٢٦م.

برزت قريش الآن في التجارة، وكانت صلتها وثيقة بالبادية والحاضرة، والأهم أن كيانها بعيد عن التبعية.

اتخذت قريش سياسة حياد تجاه القوى في المنطقة، فتحاشت الأحباش رغم حملة أبرهة، ونشطت تجارتها مع اليمن، وفتحت المجال للتجارة مع العراق، خاصة بعد إرباك خط القوافل الفارسية عن طريق الحيرة لليمن، ولم تعط مجاًلاً لحليف الروم (عثمان بن الحويرث) أن يسود فيها.

وربطت قريش بين مصالحها التجارية وبين وجهتها الدينية، إذ سعت إلى تأكيد حرمة البيت وجذب القبائل من أنحاء الجزيرة للحج.

وينسب إلى قصي (الربع الثاني للقرن الخامس م) محاولة إحياء التوحيد العربي القديم في مكة بعد أن لوّثته الممارسات الوثنية. ووجدت مكة في الخمس من قريش وغيرها دعاة لحرمة البيت والدفاع عنه، وهم في أماكن مختلفة بالقرب من مكة وعلى طريق التجارة.

وتمكن قريش أن تجعل الأشهر الحرم فترة سلام لتيسير الحج ولصالح النشاط التجاري والأدبي في الأسواق. وتأكّدت صفة مكة القدسية ومركز قريش كسدنة.

وأوجدت قريش الإيلاف، أو الاتفاقات مع القبائل على طرق التجارة إلى الشام واليمن، وشرق الجزيرة، لتضمن لقوافلها الأمان مقابل فوائد مادية للقبائل.

وظهرت في الجزيرة بوادر وعي وتحرك. فدولة كندة تمثل نوعاً من التحالف القبلي الكبير في تكوين كيان يضم أسداً وربيعه، وهي أول محاولة من نوعها استمرت حوالى قرن، ثم انهارت نتيجة التدخل الخارجي والعصية القبلية.

وبدأت الغارات البدوية على السواد بعد اللخمين، وكان انتصار بكر بن وائل على الحاميات الفارسية في الفرات الأوسط، في ذي قار، إشارة ذات دلالة.

وهناك بوادر تحوّل في الأوساط الوثنية. ففي اليمن ظهر اتجاه شبه توحيدي في القرن الخامس الميلادي في عبادة «ذو سمايان وأرضان» وصار دين الدولة. وظهر في الشمال تشكيك بالوثنية وبحث عن عقيدة أسمى في حركة الأحناف في غرب الجزيرة (الحجاز) وشرقها (اليمامة)، وهي تشعر بحيرة وتوثب.

ويمكن الإشارة إلى نشاط الأسواق وتواليها على أطراف الجزيرة وأرجائها، وهي محلات للتجمع وتبادل السلع والنشاط الأدبي، وكان لها دورها في إحداث رابطة وتكوين مفاهيم مشتركة ولغة أدبية عامة.

في هذه الفترة يخف التمايز اللغوي بين الحميريين وعرب الشمال. وساعدت حركة القبائل باتجاه الشمال والجنوب (والأسواق والشعر) على التلاقي، وتسارع في الاتجاه في القرن السادس الميلادي، وظهرت لغة أدبية نظم بها الشعر.

وحصلت نهضة أدبية، تتمثل في الشعر خاصة، وهي نشطة في وسط الجزيرة، وأعلامها يمانية ومضرية، وبلغ الشعر أوجه في القصيدة بعد فترة تطور ليست قصيرة. وربما كانت البدايات الشعرية بين عرب الشمال، ولكن توجد أوليات شعرية في العربية الجنوبية. وكان بلاط اللخمين، بالدرجة الأولى، محور نشاط شعري.

وفي القرن السادس الميلادي ظهر الخط العربي المعروف وبدأ استعماله في الكتابة. وكانت السيادة ابتداء للخط المسند (الليحيانيون والشموديون) والخط الآرامي (الأنباط واللخميون)، وعن الخط الآرامي النبطي تطور الخط العربي.

كان للقبيلة مجلس، وشيخ يأتي بالاختيار وعصبة. وكان للسبائين مجلس (الملا) تتمثل فيه القبائل الشريفة. ولقریش (ملاً) يضم الأشراف الأغنياء من العشائر المتنفة.

وظهر الإسلام وأحدث تحولاً شاملاً في حياة العرب.

ثانياً: العرب في صدر الإسلام إلى نهاية عصر الراشدين

١ - أعطى الإسلام العرب عقيدة، وأحلّ التوحيد محل التعدد والوحدة محل البعثرة، ورفض العصبية المفرقة وأحلّ رباط العقيدة محلها، ونبذ الأعراف القبلية وهياً قيماً ومثلاً جديدة ووجهة مشتركة في الحياة. وأبطل الغزو وفرض الجهاد في سبيل العقيدة. وجاء بفكرة الأمة المستندة إلى العقيدة وهاجم الاستغلال وشدد على العدالة.

ونادى الإسلام بالمساواة والتفاضل بالعمل، ووجه إلى الشورى في الأمور العامة. واتخذ الإسلام موقفاً سلبياً من البداوة، ووجه العرب إلى الاستقرار والحياة المدنية، وفرض الهجرة إلى المدينة ابتداءً، ثم كان من سياسة الخلافة تشجيع الهجرة من الجزيرة إلى الأمصار، وكان هذا الاتجاه وراء إنشاء عدد من المراكز والمدن الجديدة.

وحث الإسلام على القراءة والتعلم، وبذلت جهود واسعة في عصر الرسالة لتعليم القراءة والكتابة في المدن والبادية، واتصل ذلك في عصر الراشدين فكانت بداية قوية لوضع الأسس الثقافية. ووجه الإسلام عناية خاصة إلى تهذيب الأخلاق، فشدّد على الأمانة والصدق والمحافظة على العهد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومكافحة الظلم والرفق بالضعفاء ومساعدة المحتاجين، وعني بتقوية روح الجماعة.

ونزل القرآن بلسان عربي مبين، وصار الأساس الراسخ للعربية وأكسبها منزلة خاصة ومرونة وقدرة على مواجهة الحاجات الثقافية.

انجذبت الحركة الإسلامية إلى توحيد الجزيرة، بدأ ذلك في حياة الرسول (ﷺ) وتمت الخطوات الأخيرة في خلافة أبي بكر. واجتمع العرب بالإسلام لأول مرة في إطار دولة تضم عرب الشمال والجنوب، وتجمع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وتحت راية واحدة، وانتهت بذلك حالة الصراع والمجابهة بين البدو والحضر واستمر ذلك لفترة تتجاوز القرنين.

وكان ضرب الردة بداية الفتوح. وتعود الفتوح إلى الحركة الإسلامية وتوجيه الإسلام للقبائل - بدوية ومستقرة - في إطار الأمة. وإذا كان جل المقاتلة من البدو، فإن أهل المدن كانوا قلب الحركة، فهم منظمو حركة الفتوح وقادتها. وقد يكون تباين بين البدو وأهل المدن في الدين وقوة الإيمان، وقد يكون للتحديات الخارجية أثر، ولكن يبقى الجهاد أساس التوجه إلى الفتوح والدافع الأول إلى القيادة.

وواجهت الأمة بعد الرسول (ﷺ) مشكلة الحكم بإقامة مؤسسة الخلافة، وهي إسلامية تماماً. ولكن الأساليب العملية التي اتبعت في اختيار الخليفة أفادت من الخبرة العربية الماضية. ولعل هذا يفسر التغيير في أسلوب الاختيار، ثم الاتجاه بعدئذ إلى الوراثة.

وكان جمع القرآن من الصحف والصدور بالغ الأهمية لوحدة الأمة. وهذا تم في عهد عثمان، ولكن الخطوات الأولى بدأت من قبل سلفيه، مما يشير إلى وجهة عامة لا إلى رغبة فردية.

وجاءت التنظيمات زمن الراشدين لتعزز فكرة الجهاد والتعبئة له. أنشئ ديوان الجند وفرضت الأعطيات والأرزاق للمقاتلة في الأمصار لينصرفوا إلى القتال. وبعد أن كانت الأعطيات بالتساوي زمن أبي بكر، جعلت على التفضيل في ديوان عمر، حسب القَدَم والسابقة والغَناء في الإسلام، والحاجة. ونظمت الضرائب، الجزية والخراج، فهيات الموارد المالية اللازمة. وكان الاتجاه لإنشاء مدن جديدة - دور هجرة - أو مراكز في مناطق استراتيجية، تكون مقرات للمقاتلة ومراكز عسكرية ينطلق منها للجهاد والتوسع.

٢ - خرج العرب إلى الفتوح بأعداد متواضعة، وتوالت الهجرة بعدها، وهذا أحدث تبديلاً في حياة العرب. وتدفقت الأموال من الغنائم إليهم، وبعضهم أنفق دون تدبير، والبعض، وهم قلة، أفادوا من المجالات الجديدة في تموين الجيوش، وبيع الغنائم والتجارة، وفي امتلاك أراض خصبة في هذه البلاد مما أفضى بعدئذ إلى شيء من التباين القلق. هذا إلى أن مركز القوة انتقل من الجزيرة إلى المراكز الجديدة (الأمصار).

إن التطورات العامة شهدت تحولات اجتماعية واقتصادية وعسكرية أدت إلى الفتنة الأولى ابتداءً بأواسط خلافة عثمان. فالثورة على الخليفة وما تلاها من أحداث كشفت عن أزمة داخلية حادة في المجتمع العربي الإسلامي، وكان لها آثار خطيرة. فخروج جماعات كوفية ومصرية إلى المدينة يشعر بتوتر بين المركز وبين بعض الأمصار. وشهدت الفترة تجمع ثروات كبيرة في أيدي فئة محدودة، وهذا ولد توتراً ورد فعل. وارتفعت الأصوات تحذر من خطورة تكوين الثروات، وتدعو إلى التسوية والعدالة.

ولم تفهم القبائل السلطة المركزية، بل وصارت لها ولايات لمصارها، وكانت القبائل مشغولة بالفتوح فلما حصل توقف فيها وسط خلافة عثمان

بدأت تفكر بوضعها وبصلتها بالمدينة وتبرم بالسلطة المركزية.

وهناك تطور في وضع القبائل، إذ تحولت من حياة ترحل إلى حياة استقرار، ومن الرعي إلى الاعتماد على العطاء والرزق، ومن كونها وحدات قائمة بذاتها إلى وحدات اجتماعية في نطاق دولة وسلطة مركزية تخطط وتوجه.

وفي أثناء الحرب الأهلية (الفتنة) بدا واضحاً أن القوة في الأمصار، وبالتالي فإن مركز السلطة انتقل من المدينة إلى الكوفة ثم إلى دمشق.

وفي أثناء الحرب الأهلية وبعدها برز الشيعة والخوارج، وتلا ذلك بعد فترة ظهور المرجئة والقدرية ثم المعتزلة. وهذه فئات قامت حول المسألة السياسية، وهي قضية الخلافة. والمبدأ الإسلامي يعتبر مصدر السلطنة إلهياً، ويتصل بذلك مبدأ يعتبر الأمة ممثلة للمشيئة الإلهية، وبالتالي اعتماد الانتخاب في الخلافة. وفي حين كان الاتجاه العام إلى أن يكون المرشح من قريش، رأى الخوارج جواز انتخاب أي عربي ثم أي مسلم تتوفر فيه الصفات اللازمة. وأدخل الأمويون فكرة الوراثة في الحكم، وعقدوا المسألة السياسية. واتجه الشيعة - الإمامية - في إطار المبدأ الإسلامي إلى النص والتعيين في الإمامة، بينما رأى الزيدية أن الجهاد في سبيل الحق إضافة إلى العلم والفضل شروط لازمة للإمامة.

وبينما أيدت السلطة الأموية فكرة الجبر، وأن الأمر لله يضعه حيث يشاء، راح القدرية والخوارج يؤكدون مسؤولية البشر، وأن السلطة مسؤولة عما تفعل وأن محاسبتها واجبة.

ومن المبادئ الأساسية في الحكم مبدأ الشورى والرجوع إلى رأي الأمة أو تمثيلها في الأمور الهامة. طبق الراشدون هذا المبدأ، كما يتضح من المناقشات التي دارت بشأن وضع الأرض في البلاد المفتوحة ومعاملة المغلوبين. وكانت الشورى أساساً في المدينة، وهي مركز المهاجرين والأنصار، ولكن الأمويين طمسوا في الواقع شورى الراشدين وأحلوا محلها شورى قبلية شامية، واعتمدوا على إسناد القبائل الشامية، ولكن الخلافات القبلية والتنافس على السلطة أربكت ذلك.

وأدى تطور المجتمع في صدر الإسلام إلى ظهور فئة جديدة لها أثرها في الرأي العام وهم القراء والفقهاء والمحدثون. وكوّن هؤلاء قوة اتسع أثرها بمرور الزمن، في حين كانت الاتجاهات القبلية تؤدي إلى الانقسام والضعف. وهذه الفئة تمثل المبادئ الإسلامية وتؤكد المساواة وتطبيق الكتاب والسنة. وتتمثل قوتها في الأمصار، في الحجاز (المدينة) والعراق (الكوفة) خاصة، وكان موقفها أقرب إلى

المعارضة. ولم ترض هذه الفئة عن العصبية القبلية وما تمثله اجتماعياً وشدّدت على العدالة الاجتماعية وبناء المجتمع وفق المبادئ الإسلامية.

ثالثاً: العصر الأموي والاتجاه نحو المركزية

١ - وفي الفترة الأموية استمر الاتجاه نحو تكوين دولة موحدة، وبقاء القبائل قاعدة الجيش.

وبان ذلك في الاتجاه نحو المركزية وباختيار ولاية أكفاء يعتمد عليهم ويعطون سلطات واسعة، وكان جُلّ هؤلاء من الأمويين ومن حليفتهم ثقيف. وأدت التكتلات القبلية أحياناً إلى تعيين أمراء للأمصار من الأشراف العرب الذين لهم سند من قبائل قوية. وبمرور الزمن ظهر اتجاه لتعيين أمراء ليس لهم كيان قبلي قوي، ولكنهم يستمدون قوتهم من السلطة المركزية.

واستعانت الإدارة الأموية برؤساء القبائل في إدارة شؤون الأمصار، وكانوا يجتمعون بالأمير في الأمسيات أو عند الضرورة للمذاكرة في الشؤون العامة (وهم يعبرون عن وجهة القبائل من جهة ويساعدون الأمير في ضبط القبائل من جهة أخرى)، ولكن هذا الوضع لم يستمر واضطرت الإدارة إلى تركيز سلطة الأمير وإسناده بحاميات شامية عند الضرورة كما يلاحظ في بناء واسط واتخاذها المقر الجديد في العراق.

واتجه عبد الملك إلى توحيد الإدارة وذلك بتعريب الدواوين المالية في الولايات. وبذلك أغنى اللغة العربية، وفتح الباب لظهور الكتابة بالعربية. فلم تمض فترة طويلة حتى نرى بدايات فئة الكتاب، ابتداء بأيام هشام، وحتى ظهور عبد الحميد الكاتب، رائد فئة الكتاب زمن مروان الثاني. وإذا كان عبد الملك عرب دواوين الشام ومصر، فإن هشام بن عبد الملك أتم ذلك بتعريب الدواوين في خراسان.

والتفت عبد الملك بن مروان إلى تعريب النقد، ولكنه لم يقتصر على استبدال الكتابات والصور على الدينار - يونانية - والدراهم - فهلوية - بكتابات عربية بل تجاوز ذلك إلى إعادة النظر في أوزانها، فقام بإعادة تحديد وزن الدرهم (٢,٩٧ غم بدل ٣,٩٠ غم) ووزن الدينار (٤,٢٥ غم بدل ٤,٥٥ غم). وكانت هذه خطوة مهمة دلّ نجاحها على قوة اقتصاد الدولة. كما أنها خفضت من مشاكل الجباية الناشئة عن اختلاف أوزان الدراهم من قبل، وأدت إلى تحرير الدينار العربي من

الارتباط بالدينار البيزنطي، وهذا فتح له الباب ليصبح نقداً دولياً في التعامل التجاري الدولي.

وسار الأمويون في خط توجيه القبائل إلى الفتوح، فكانت الموجة الثانية للفتوح وخاصة في الربع الأخير من القرن الأول الهجري لتطلق الطاقات ولتمد الرقعة الإسلامية إلى أواسط آسيا وإلى حوض السند، ولتتم فتح أفريقية الشمالية ثم الأندلس، ولم تتوقف الموجة إلا عند جبال البيرينه وأمام أسوار القسطنطينية.

وبانتهاء موجة الفتوح الثانية التي ارتفعت أيام الوليد وسليمان ابني عبد الملك، بانّت أزمة جديدة، بدت بوادرها من قبل، والآن واجهها عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ/ ٧١٧ - ٧٢٠م) فحاول معالجة جوانب منها. ومع أن الأزمة لا تخلو من جانب عسكري، فإنها تتصل بالتطورات العامة للمجتمع العربي الإسلامي.

إن توقف الفتوح الآن يعني توقف الغنائم، واتجاه القبائل إلى الأمور الداخلية وانطلاق التيارات والمصالح، قبلية وإقليمية وحزبية. وسبق ذلك في مطلع الفترة مروانية تحديد أعداد المقاتلة في مراكز الأمصار، إلا عند الضرورات التي تقتضيها توجيه حملات جديدة أو مواجهة الثورات. وهذا كان وراء تحديد المسجلين في الديوان بالاقصار عادة على الابن الأكبر للمقاتل، وهذا يعني بقاء جماعات كبيرة من العرب وجل الموالي خارج الديوان مما أثار شكوى لدى البعض، وجعل جماعات منهم تتجه إلى استغلال الأرض أو إلى التجارة، ومثل هذا الوضع يساعد على تقارب العرب من المسلمين من غير العرب في المصلحة كما أنه يخفف من ارتباطهم بالسلطة ويجعلهم أكثر استعداداً لقبول الدعوات المعارضة.

وتحولت مراكز القبائل في الأمصار إلى مجتمعات مستقرة حضرية، بل وصارت مراكز للنشاط الفكري والثقافي. هذا التطور أضعف الروح القتالية عند القبائل في الغالب، رغم بقاء العصبية القبلية. وأقبل عرب المدن، وأشراف القبائل على امتلاك الأراضي، وتكوين الثروة، عن طريق الإقطاع وإحياء الموات والشراء وغير ذلك، وتكونت الملكيات الكبيرة، وهكذا تحول الأشراف إلى فئة ملاكة، بينما لم تلتفت عامة القبائل إلى التملك، وحين أدركوا أهمية الأرض لم تكن لديهم الإمكانات المالية. وهذا أوجد تبايناً اجتماعياً وأفسح المجال لانتشار الدعوات الحزبية بين عامة القبائل، بينما بقي الأشراف أقرب إلى السلطة حرصاً على مصالحهم ومراكزهم، وهذا وسع الفجوة بين الأشراف والعامة.

ويلاحظ أن النشاط الثقافي ازدهر في دور الهجرة إضافة إلى المدينة ومكة، وأن أسس العلوم الإسلامية وعلوم العربية وأطرها وضعت في هذه المراكز.

وفي هذه الفترة كانت بدايات المدارس الفقهية نتيجة متطلبات الحياة العملية وتطورها ولضرورة العودة إلى الأصول - القرآن والحديث - إضافة إلى الاجتهاد لاتخاذ الأحكام ومواجهة المشاكل، فأدى ذلك إلى بدايات الفقه وتطوره، ونتيجة للجهود المشتركة المتكاملة في المراكز ظهرت المدارس الفقهية. ولم يكن العرب في عزلة، إذ اختلطوا في المدن القديمة بأهلها. كما أن أعداداً كبيرة من الموالي وأهل الذمة جاؤوا إلى دور الهجرة بحثاً عن العمل أو بحثاً عن مجالات جديدة، فكانت هذه المدن والمراكز مواضع اتصال وتبادل ثقافي شفوي في الغالب، ولكن الاهتمام تركز على الدراسات العربية والإسلامية.

٢ - فشل الأمويون في تركيز مفهوم الدولة، أو تكوين مؤسسات سياسية ثابتة. وبقيت القبلية قاعدة للمجتمع، وبقيت العصبية رابطتها الأساسية، ولكنها اتخذت الآن وجهة سياسية تحركها المصالح القبلية والتطلع إلى السلطة، ومع أنها تخلخلت بتأثير الحزبية وبالحياة الحضرية، إلا أنها بقيت أساسية في الشؤون العامة، وكانت وراء تكتلات وأحلاف تتصارع على السلطة، وأربكت مفهوم الدولة بل وجرت الأمراء ثم الخلفاء إلى دوامة الانقسامات السياسية والصراع القبلي.

وزاد انتشار الإسلام وظهر الموالي قوة اجتماعية، وتعرب الكثير منهم وشاركوا في الحياة الثقافية. ومع أنهم لم يكونوا فئة واحدة، بينهم التاجر والحرفي، والكاتب والفقيه، إلا أنهم يؤكدون فكرة المساواة الإسلامية في الحياة العامة ويمجدون تأييداً للفكرة لدى الأحزاب المختلفة. ويبدو هذا الاتجاه في خراسان في الدعوة إلى مساواة المقاتلة منهم بالمقاتلة العرب في العطاء. ومع ذلك فيحسن أن لا ننسى أن ارتباط الموالي بالقبائل بالولاء بقي عاملاً هاماً في ولاءاتهم السياسية.

واتجه بعض العرب إلى التجارة، ولكن أكثر النشاط التجاري ابتداء كان بيد الموالي. وما نشط التجارة أن خطوط التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والهند ومنطقة البحر الأبيض صارت في مناطق السيادة الإسلامية. وبدت بوادر ظهور فئة من التجار من العرب والموالي قبيل نهاية العصر الأموي، ورافق النشاط التجاري نشاط صيرفي في المدن لتيسير المعاملات التجارية، ورافق هذه التطورات

تخلخل نظام الضرائب الموروثة في مواجهة حاجات بيت المال. وأزم ذلك أحياناً مشكلة استعمال السنة الهلالية أساساً للميزانية وتوافق سنتين هجريتين مقابل عام خراجي واحد أو سنة شمسية كل اثنتين وثلاثين سنة. وهذا دفع إلى إجراءات متشددة أحياناً.

كان عمر بن الخطاب قد فرض ضريبتين في البلاد المفتوحة، الجزية على الرؤوس والخراج على الأرض. فالجزية يستند فرضها إلى آية الجزية، في حين إن عامة الأرض في البلاد المفتوحة اعتبرت فيئاً للأمة وتركت بيد أصحابها يزرعونها ويدفعون الخراج. ومتى أسلم الذمي يعفى من الجزية ولكن الخراج يبقى على الأرض. ومن ناحية أخرى يلاحظ أن العرب المسلمين حين يقتنون أراضٍ خراجية كانوا يدفعون العشر فقط. وهذا يعني تناقص وارد الجزية بانتشار الإسلام وتقلص وارد الأرض الخراجية بعد أن يمتلكها عرب مسلمون، وذلك يؤثر في وارد بيت المال. وقد بان أثر ذلك زمن عبد الملك بن مروان، فاتخذت في عهده إجراءات لمواجهة ذلك مثل فرض الجزية على المسلمين الجدد وإعادة أراضٍ عشرية إلى الخراج وكانت في الأصل خراجية فامتلكها العرب المسلمون وتحولت إلى عشرية، هذا إضافة إلى تعديل الجزية والخراج في الجزيرة الفراتية. وهذه التدابير ولدت ضجة بين الموالي وبعض العرب. واستمر هذا الوضع إلى أيام عمر بن عبد العزيز.

وقد حاول عمر بن عبد العزيز مواجهة أزمة الدولة واتخذ سياسة تهدف إلى حفظ وحدة الأمة وتماسكها وإلى النظر في المشاكل بروح إسلامية. فقرر إعفاء من يسلم من الجزية، ومنع بيع الأرض الخراجية ليبقى الخراج مورداً ثابتاً، وربما ليمنع توسع الملكيات الكبيرة على حساب الملاكين الصغار والزراع. وأمر بإيقاف الأساليب السيئة في الجباية، وبإلغاء الرسوم الإضافية (والتي كانت تذهب في الغالب إلى الجباة والعمال). ولاحظ الشكوى من السياسة المتبعة بوقف الهجرة من الريف إلى المدن بإجبار الفلاحين والزراع بالعودة. فقرر أن من يسلم يدفع الخراج على أرضه، ولكنه له الحق في الهجرة إن تخلّى عن أرضه للقرية لزراعتها. وقرر عمر بأن يعطي المقاتلة من الموالي - في خراسان - الرزق والعطاء أسوة بالمقاتلة العرب. وبالمقابل حاول الحد من شكوى القبائل بأن فتح للأعراب باب الهجرة والمشاركة في العطاء إن انضموا إلى المقاتلة. وقرر عمر تعيين العمال دون نظر إلى القبيلة، ودخل في حوار مع الأحزاب في محاولة للتفاهم معها. ولكن خطته لم تستمر إلا جزئياً بعده، وبقي الباب مفتوحاً للدعوات المعارضة للأمويين.

وكانت المعارضة السياسية دوماً في إطار المفاهيم الإسلامية، وبقيادة العرب. ووجدت استجابة بين عامة القبائل وبعض الموالي، وأكدت المساواة والعدل وتوزيع الفئ على مستحقة والدفع عن الضعفاء - من عرب وموالي - وربما كان في انتشار بعض الدعوات في مناطق معينة التقاء مع اتجاهات ومطامح محلية.

٣ - تطور المجتمع لتظهر فيه تحولات وتناقضات كثيرة في نهاية القرن الأول، من استقرار وتطور حضري يقابله تأكيد القبيلة، ومن تفكك للقبائل يقابله تأكيد العصبية. وهناك تراجع قوي للقبيلة نتيجة الفجوة بين الأشراف الملاكين وعامة القبائل، ونتيجة انتشار الحزبية - وهي إسلامية أساساً - على حساب التماسك القبلي، هذا إضافة إلى أثر الاستقرار والتحضر الذي أضعف الروح القتالية بين القبائل مع أنها أساس الجيش. هذا وازداد عدد الموالي وتوسع دورهم ونفوذهم، خاصة الاقتصادي في التجارة والصيرفة، مما أبرز لزوم فكرة المساواة والمشاركة.

وقد فشلت الوجهة الأموية في الخلافة، فلم تثبت فكرة الوراثة المقيدة التي اتبعت ابتداءً. ودخل الأمويون في آخر فترتهم في تناقض واضح. فقد ثار يزيد الثالث باسم الشورى والمبادئ الإسلامية، واستغل العصبية القبيلة للوصول إلى الحكم. وجاء مروان بن محمد باسم الشرعية ولكن حركته كانت رفضاً للشورى وللوراثة في آن واحد، وهنا بلغ التناقض حد الفوضى.

هذه الأوضاع أكدت الحاجة إلى مفهوم متطور للدولة والمجتمع في إطار إسلامي مفتوح.

رابعاً: العباسيون: الفترات الأولى

١ - جاءت الثورة العباسية تتضمن - نظرياً على الأقل - مواجهة التناقضات واستجابة للقوى الجديدة، ومنها:

أ - السير على المبادئ الإسلامية باتخاذ الكتاب والسنة أساساً للحكم، أو تأكيد العدل.

ب - الاتجاه إلى مفهوم المجتمع الإسلامي، وهذا يعني رفض القبيلة أساساً في الحياة العامة، وتأكيد المساواة والتعاون مع الموالي الذي صار في الواقع تعاوناً مع الأشراف الفرس ومع الخراسانيين، ويتصل بذلك التخلي عن فكرة استناد الجيش إلى القبائل، وإنشاء جيش نظامي من العرب وغيرهم - الخراسانية خاصة -.

وبيانت المساواة في إشراك الموالي في الإدارة على نطاق واسع، إضافة إلى الجيش. وأعيد النظر في الخراج ووضعه لتنظيمه والتخفيف منه - كما في الشام وخراسان -، وفي إدخال خراج المقاسمة بدل خراج الوظيفة في السواد، وأنهيت مشكلة تحويل الأراضي الخراجية إلى عشرية بترسيخ فكرة فرض الخراج على كل من يمتلك أرضاً خراجية بصرف النظر عن الأصل أو الدين. كما بذلت جهود لتحديد المفاهيم النظرية للخراج، فوضع أبو يوسف للرشد كتاب الخراج لتوضيح الضرائب وجعلها تتمشى والمفاهيم الإسلامية ولضمان العدل، وإن كان ذلك دون أثر باق لاستمرار الشكوى من المساوىء.

ج - مواجهة المشكلة السياسية بالتأكيد أن الخلافة بمشيئة إلهية وأنها في آل البيت وفق هذه المشيئة، وترسيخ مبدأ الوراثة في العباسيين.

د - الاعتراف بالقوى الجديدة، ومن ذلك محاولة تقريب الفقهاء والتعاون معهم وإظهار تأكيد الكتاب والسنة في هذا المجال. كما التفت العباسيون إلى الفئة الناشئة من التجار وشجعوها. هذا وأنشأ العباسيون عاصمة لهم - بغداد - تمثل في موقعها وتخطيطها وفي عناصرها السكانية، ثم في نشاطها العلمي، الاتجاهات الجديدة.

وإذا كانت هذه الاتجاهات تتصل بتطورات الفترة السابقة وتتضمن بعض الاستجابة لها، فإن ذلك لا يعني أنها نجحت في تخطي المشاكل، كما أنها بدورها أدت إلى تطورات ومشاكل جديدة كما سنرى.

٢ - وربما فكر العباسيون ابتداء بإحداث مؤسسات تسند الكيان الجديد.

فحاول العباسيون الاستناد إلى الفقهاء وكسب تأييدهم، فأحدثوا مجلساً منهم للنظر في المظالم، وأحدثوا منصب قاضي القضاة يشرف على القضاة في بلاد الخلافة، وأرادوا بذلك تكوين مؤسسة دينية قريبة منهم، وهي مؤسسة أسندتهم إلى حد كبير، ولكنهم أثاروا القلق حين تدخلوا في أمور العقيدة وحاولوا فرض الاعتزال - ابتداء بالمأمون - وأحدثوا فجوة بينهم وبين جمهور الفقهاء، وكانت المحنة التي استمرت إلى أيام المتوكل، حين تراجعت الخلافة عن موقفها وثبتت وجهة الفقهاء المستقلة. ومع ذلك وجدت الخلافة دعماً من الفقهاء في الفكر والموقف أحياناً. وكانت النظرية الفقهية ترى في الخلافة، ولفترات طويلة، رمز الوحدة.

وبرزت في العصر العباسي فئة الكتاب، واتسع دورهم في الإدارة، بل صاروا قاعدتها. وللكتاب ثقافة خاصة تجمع بين الإنسانيات العربية والعلوم

الحديثة، وكان لهم دور كبير في الترجمة عن الفارسية، وشاركوا مشاركة واضحة في الحياة الثقافية، واستمر دورهم حتى قامت المدرسة لترسيخ هيمنة الثقافة الفقهية.

وهناك مؤسسة الجيش، فقد أحدث العباسيون جيشاً نظامياً من العرب وغيرهم - خاصة الخراسانية - وحاولوا توجيه ولائه إليهم مع السعي إلى حفظ بعض التوازن بين عناصره. ولكن التوازن اختل أثناء الفتنة بين الأمين والمأمون حين فتحت بغداد من قبل جيش خراساني أرسله المأمون، وتضعضع وضع القوات نتيجة ذلك. وبدأ تسرب عنصر جديد من المرتزقة الأتراك، ووجد المعتصم نفسه أمام ثورة واسعة في آذربيجان، إضافة إلى خطر البيزنطيين على الحدود، وتذمر في بعض الولايات. فأتجه إلى المرتزقة الأتراك لبناء قوة جديدة، ثم أسقط القبائل العربية من الديوان، وبذلك غدت الخلافة دون قاعدة واستندت إلى قوة غريبة.

ويلاحظ هنا أن العباسيين لم ينجحوا في تكوين جو التفاهم بين العرب والفرس. فقد أشركوا الأرستقراطية الفارسية في الحكم، فاصطدم طموحهم بحرص العباسيين على سلطانهم، مما أدى إلى التنكيل ببعضهم، وإلى سوء العلاقة بين العباسيين والأرستقراطية الفارسية، في وقت أهمل العباسيون فيه العامة في إيران.

وبعد أن فشلت الأرستقراطية الفارسية في التعاون مع العباسيين، حاولت - لدوافع سياسية - أن تتعاون مع العامة الفارسية ونشأت الإمارات الفارسية الأولى. وانتشرت بين العامة في إيران دعوات اجتماعية دينية، تمثلت في انتشار مبادئ الحرمية بالدرجة الأولى، وفي سلسلة ثورات تشعر بوغي إيراني وبالتحريك للتخلص من الحكم العباسي.

ويمكن الإشارة إلى حركات فكرية ودينية مضادة، تمثلت في الحركة الشعبية والزندقة، التي استهدفت الثقافة العربية والقيم الإسلامية وحاولت ضرب العروبة والإسلام في الصميم.

كل هذا يشير إلى ارتباك التعاون بين العرب والفرس، ويساعد على تقدير خطورة خطوة المعتصم باعتماد الأتراك في الجيش. فالأتراك آتخذ شعب بدوي ميزته الشجاعة القتالية، ولكنه لا يفهم الأسس الأدبية للدولة العباسية، وليست له ولاءات قبلية أو قومية أو إقليمية، ولا ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية، مما جعل ولاءه للمركز ثم في الأخير لمصالحه وطموحه.

كان تقديم الأتراك عاملاً هاماً في زعزعة قواعد الخلافة العباسية، فسرعان ما استفحل نفوذهم بعد نقل مركز الخلافة من معقلها وموطن أنصارها - بغداد - إلى سامراء التي بنيت معسكراً لهم. وإذا كان المعتصم استند إليهم في ضرب ثورة بابك الخرمي الخطيرة (٢٠١ - ٢٢٢هـ/ ٨١٦ - ٨٣٧م) وفي صد البيزنطيين، وبذلك رفع من شأنهم، فإن الهدوء زمن الواصل وإسناد مناصب إدارية إليهم أشعرهم بأهميتهم وجعلهم يتدخلون في الشؤون العامة. وبلغ ذلك ذروته حين لم يعهد الواصل لأحد، فاستغلوا الفرصة وكانت لهم اليد الطولى في اختيار المتوكل، فكانت سابقة خطيرة. وحاول المتوكل الحد من هيمنتهم في الإدارة والسياسة فكان ذلك بداية فترة نزاع بين الخلفاء والأتراك، خفي حيناً وعلني أحياناً، استمر - خلا فترة قصيرة - حتى التغلب البويهي (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م).

ومع أن المتوكل حاول التقرب من العامة وتقريب العرب، ونقل العاصمة من سامراء، إلا أنه أخفق في مواجهة الترك وذهب ضحية الصراع معهم.

وتلت سنوات (٢٤٧ - ٢٥٦هـ) من التحكم والفوضى التركية، وبذل الخلفاء جهوداً متواصلة لمواجهةهم ولاسترجاع سلطان الخلافة. وكانت فترة محنة للدولة العباسية اختبرت فيها إمكانيات الخلافة ودرجة رسوخها، فخرجت بنصر مؤقت وخسائر. ولعل ذلك يعود إلى تأصل حكم العباسيين وإلى قدسية الخلافة بنظر الناس الذين كثيراً ما وقفوا يسندون الخلفاء.

استبد الأتراك بالسلطة وبتعيين الخلفاء أو التخلص منهم في هذه الفترة، تحدوهم أطماعهم الخاصة وحبهم للسيطرة، كما استأثروا بأموال الدولة وسببوا أزمة مالية لها. وجاهد الخلفاء للتصدي لهم مستغلين جشعهم، والتنافس بين فئات الجيش (مغاربة، فراغنة، أتراك)، والخلاف بين الزعماء، واستعانوا بالعامة (كما فعل المهتدي) ضدهم، وكان لذلك بعض الأثر. ولكن العامل الهام في إيقاف الترك عند حدهم كان فشلهم في وجه الحركات والثورات التي قامت، ونجاح الخلافة (مثلة بالموثق) في ذلك.

وكان للاعتماد على المالك الأتراك أثره في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية. ومن ذلك أثرهم السيئ في الحياة الزراعية، إذ أهملوا الإشراف على الزرع، بل وحاولوا استغلال الريف لفائدتهم، كما تملكوا الإقطاعات الواسعة لأول مرة من دون رقيب، وحولوا الكثير من الملكيات الصغيرة إلى إقطاعات عن طريق الإلجاء. وكان هذا مؤشراً لظهور الإقطاع العسكري زمن

البويهيين. ومن جهة ثانية اقترن الاعتماد على الأتراك بإهمال القبائل العربية ثم إسقاطها من الديوان، بدأ ذلك زمن المأمون وتمّ زمن المعتصم.

وأدى الركون إلى الأتراك إلى عودة التوتر ثم الانفصام بين البدو وأهل الريف، وظهرت بوادر القلق والهياج بين القبائل في الجزيرة العربية في القرن الثالث الهجري. وشهد هذا القرن بداية غارات البدو على الأراضي الزراعية وظهر موجة جديدة من التوسع القبلي، أدت خلال قرنين إلى قيام كيانات سياسية قبلية في البادية وفي الأراضي الزراعية المجاورة.

وساعدت هذه الفوضى، مع التطورات الاجتماعية والاقتصادية، على قيام حركات ثورية باسم العدالة الاجتماعية، أخطرها ثورة الزنج، وحركة الإسماعيلية والقرامطة. كما سهلت المجال للطامحين وللانجهايات الانفصالية للظهور. فانفصلت ولايات في المشرق والمغرب نتيجة حركة شعبية، كقيام الصفارين في سجستان، أو نتيجة طموح ولاة مع استجابة شعبية كالطاهريين والسامانيين في خراسان وما وراء النهر. وساعد في هذا الاتجاه أن زعماء الترك كانوا عند توليتهم المقاطعات يرسلون نواباً عنهم، وهذا مكن أحد الطموحين وهو أحمد بن طولون من الانفصال بمصر.

وتلت فترة (٢٦٠ - ٢٩٥ هـ / ٨٧٣ - ٩٠٨ م) من الانتعاش، والنشاط السياسي، نتيجة يقظة الخلافة وقدرتها على إشغال الأتراك في المعارك وضبطهم. فأخذت الثورات الداخلية التي قام بها الزنج والقرامطة، وأعيدت سيادة الخلافة على العراق والجزيرة والشام ومصر، وعاد دور الوزارة في السياسة العامة، ورجعت الإدارة إلى ممارسة أعمالها، ووضع حد لأزمة الخزينة. وعاد الخلفاء من سامراء إلى بغداد آخر فترة المعتمد (٢٧٨ هـ / ٨٩١ م). وتراءى أن عصر الخلفاء الأول قد تجدد. ولكن تبين أن الانتعاش وقتي، وأن عناصر التدهور كانت قائمة، وأن المؤسسات القائمة لم تكن قادرة على مواجهة التحولات والتغيير. فازمة الخلافة تجددت ب وفاة المكتفي (٢٩٥ هـ / ٩٠٨ م) دون تسمية ولي عهد، والترك بقوا عماد الجيش، فلما سنحت الفرصة بأزمة الخلافة استغلوها ليؤكدوا دورهم. والوزراء ومعهم الكتاب انغمسوا في منافسات وخصومات، وغلبت عليهم أطماعهم وصارت المصادرات مألوفة عند تغيير الوزير، فأنهكوا الجهاز الإداري وجزأوا الجيش ليعود إلى التحكم بالخلافة وليجدد الفوضى. وهذا أدى إلى انسلاخ الولايات وإلى سيطرة قادة الجيش (أمير الأمراء) ولتنتهي الفترة بالتغلب البويهي (٣٣٤ هـ / ٩٤٥ م).

٣ - وحصلت تطورات في العصر العباسي رسخت ما بدأ من قبل وجاءت بمشاكل جديدة، ومن ذلك :

أ - نشاط التجارة على طريق الهند البحري ممثلاً في ذراعه الشمالي الذي ينتهي في خليج البصرة، وتشجيعها من قبل الدولة، ومشاركة العرب فيها الآن بصورة نشطة. وقد أسندت فئة التجار - في بدء تكوينها - الحركة العباسية، واتسع لها المجال بعد مجيء العباسيين لتوسع نشاطها، ولتظهر فئة ثرية قوية من التجار العرب، وليصير للتاجر دور مهم في الحياة الاقتصادية.

إن مركز العراق الجغرافي ووقوعه على طرق المواصلات البرية والبحرية، وتشجيع العباسيين للتجارة، إضافة إلى التطور الاجتماعي، كل هذه أدت إلى زيادة الاهتمام بالتجارة وتوسع فعاليتها. وقد امتد النشاط التجاري إلى المغرب الأقصى والأندلس وشرق أفريقيا من جهة، وإلى روسيا ومدن البلطيق من جهة ثانية، وإلى الهند والصين وكوريا من جهة ثالثة. وأصبح التاجر يمثل الحضارة الإسلامية في أرجاء المعمورة بين البلطيق والصين.

ورافق هذا النشاط التجاري ظهور الجهبذة والصيرفة وازدهارهما، ودورها الكبير في تنشيط التجارة والحياة الاقتصادية. فقد كان للصرافين دور في تسليف التجار وفي تنشيط معاملاتهم وفي توسيع نطاق الائتمان، بل إن التعامل التجاري في ميناء كالْبصرة كان يتم عن طريق الصرافين. وكان الجهابذة يقومون بدور البنوك الآن، وقد خدموا التجارة ودعموا مالية الدولة في بعض الفترات.

وكان التجار يستعملون السفاتج للدفع في البلاد الأخرى، وتقوم هذه بدور الحوالات وصكوك المسافرين، كما كانوا يستعملون الصكوك للدفع أو للكميالات.

وقد تجاوز دور التجار والجهابذة أحياناً الحقل الاقتصادي إلى التأثير في الحياة العامة، بتقديم القروض والسلف للدولة، كما حصل في أواخر القرن الثالث الهجري، وفي إمداد بعض الحركات بالمال (مثل الإسماعيلية).

ب - وازداد الاهتمام بالأرض وأدى إلى توسع مطرد للملكيات الكبيرة على حساب الملكيات الصغيرة والقرى، وكثرت الإشارات إلى أرباب الضياع، وكان جل هؤلاء من العرب، واتجهت الملكية إلى وضع شبه إقطاعي. وساعد على هذا الاتجاه قيام رأسمالية تجارية تستصلح الأراضي الواسعة وتجلب الرقيق لاستغلالها، وتمثل هذا التطور في العراق خاصة. ولنا في استصلاح سباخ البصرة وحشد

الرقيق فيها وفي ضياع منطقة الكوفة أمثلة بارزة. وهكذا ظهرت طبقة من الملاكين الكبار من أرباب الضياع والأراضي الزراعية الواسعة، وصارت لها سلطة على الفلاحين رغم إشراف الإدارة على الجباية والضرائب. وكان هؤلاء الملاكون يديرون أراضيهم وضياعهم بواسطة الوكلاء.

وهناك تطور آخر وهو اتجاه العرب إلى الاستقرار على الأرض في الريف، والاختلاط بالآخرين، وحصول حركة تعريب في الريف. بدأ هذا في أواخر الفترة الأموية واتسع بعد مجيء العباسيين وزاد بصورة واضحة في السواد والشام ومصر. وتحولت مجموعة كبيرة من العرب إلى الزراعة في القرى، حتى إنهم اشتركوا مع أهل القرى في بعض الثورات، مع القبط في مصر أيام المأمون والمعتمد، وفي الشام زمن المعتصم (ثورة المبرقع اليماني). وهذا يشعر بتوافق المصالح وبقوة الصلات.

وبدأ في هذه الفترة الاتجاه إلى التحكم بالفلاحين وربطهم بالأرض بصورة أقوى. وربما تدهور وضع جماعات القرى رغم تحسن إمكانيات الزراعة وأساليبها، وذلك نتيجة الاستغلال وجشع الملاكين وتوسع الملكيات. هذا إلى أن الشكوى كانت قوية ومتكررة من سوء أساليب الجباية ومن تلاعب العمال وفرض رسوم إضافية متعددة، وذلك رغم جهود العباسيين لإصلاح وضع الضرائب. وكل هذا جعل الفلاحين، وخاصة بعد انتشار العرب في الأرياف، عرضة للتيارات السياسية ولتأثير الحركات الاجتماعية الجديدة.

ج - ومن الظواهر المهمة نمو المدن وتوسعها، كما نرى في بغداد والبصرة. ورافق ذلك توسع العامة بصورة ملحوظة وازدياد نشاطها، وهي في بغداد، مثلاً، خليط من أصول ومهن مختلفة تجمع بينهم رابطة اللغة. وكان للأسواق دور كبير في حياة المدن، وازدادت أهمية الحرف فيها وقوي التماسك المهني. وبرزت العامة قوة في المدن وخاصة في أوقات الأزمات، كما في فترة الخلاف بين الأمين والمأمون، وعند حصار بغداد من قبل الأتراك الذين نصبوا المعتز (ضد المستعين) سنة ٢٥٢هـ/٨٦٦م.

وقامت بين العامة تنظيمات خاصة. فهناك تنظيمات أصحاب الصنائع والحرف، أو الأصناف، تنطوي على تدرج واضح في المهنة، وعلى مراسيم وشعائر خاصة بها، ووجود عرف مهني يتخذ أساساً في تنظيم العلاقات والعمل. وقد جعلت الأصناف من المهنة رابطة، ومن التنظيم سبيلاً لضمان السوية في

الإنتاج ولتحسين وضع أصحابها وحمايتهم. وصار لكل مهنة محل خاص بها في السوق، ولها درجات في الارتقاء فيها.

وهناك تنظيمات شعبية، شبه عسكرية، للعمامة هي تنظيمات العيارين والشطار والفتيان، وقد تكونت لها قيم خلقية ومفاهيم واتجهت ضد التجار والسلطة وضد الأجانب والمرترقة. ويعبر قيامها عن التناقضات الاجتماعية والثورة على التباين الواسع بين فئات المجتمع، والعزم على أن يكون لها (العمامة) نصيب من الرخاء.

هذا وحاولت الأصناف أن ترص صفوفها في وجه الأخطار الخارجية وتعاونت أحياناً مع الحركات الثورية.

ويقابل هذا تعاون بين التجار والدولة بلغ أوجه في إنشاء مصرف رسمي في مطلع القرن الرابع الهجري في بغداد، وتعاون الدولة مع الملاكين والإقطاعيين وبخاصة في ضرب الحركات التي تهدد الطرفين كثورة الزنج وحركة القرامطة.

وتحول المجتمع من زراعي أساساً إلى مجتمع تجاري بالدرجة الأولى، وإلى ظهور التباين الاجتماعي وإلى تكتل العمال. وصار للإمكانات المادية وزنها في التكتلات الاجتماعية وفي المنزلة. وهكذا شهد المجتمع دعوات ثورية فكرية مثل إخوان الصفا، أو ثورية محدودة كحركة الزنج الداعية إلى تحرير السود، أو شاملة كحركة الإسماعيلية والقرامطة، فتعرض لهذه الثورات نتيجة تناقضاته.

٤ - كانت ثورة الزنج ثورة الرقيق السود في سبأخ البصرة على أسيادهم ومجتمعهم، قادها رجل ادعى النسب العلوي واتخذ المبدأ الخارجي، وتحرك باسم المبادئ الإسلامية والعدالة الاجتماعية.

إن ظهور الملكيات الكبيرة في منطقة البصرة، وتوفر الأموال لدى الملاكين، واستعمال أساليب الزراعة الكثيفة، أدت إلى جلب مجموعات كبيرة من الرقيق السود من شرق أفريقيا لكسح السبأخ حول البصرة ولاستصلاح الأراضي وزرعها.

وعاش هؤلاء (الزنج) على هامش المجتمع الإسلامي؛ فبعضهم لا يعرف العربية والبعض لم يدخل الإسلام، ولم يروا إلا العمل المضني والاستغلال، فكانوا في وضعهم المعاشي السيئ بتجمعاتهم الكبيرة حقلاً خصباً للدعوات، وجاء النداء باسم المساواة وباسم المثل الإسلامية. ومهما قيل في دوافع صاحب الزنج فإن الثورة كانت نتيجة استغلال ينافي مبادئ الإسلام وظاهرة صراع بين

الرفيق الأسود والمجتمع المتمثل أمامهم في الملاكين الكبار في منطقة البصرة. ولكن الثورة لم تكن واضحة الأهداف، فهي تريد تحرير الرفيق الأسود ولكن الثوار فرضوا الرق على الأسياد حين قدروا، وارتكبوا من الفظائع ما أثار الكل عليهم وأدى إلى سحق ثورتهم كلياً.

أما حركة القرامطة والإسماعيلية فقد قامت باسم المبادئ الإسلامية، ودعت إلى المساواة في نطاق المبادئ وأنكرت الفوارق العنصرية باسم الدين، وأرادت أن تكسب الناس جميعاً وأن توحدتهم في نطاق مبادئها وآرائها. وعملت على إحداث ثورة تقلب الأوضاع السياسية وغيرها وتحقق العدالة الاجتماعية، واتخذت من كل الجماعات المتدمرة قوة لقلب الأوضاع.

واتخذت الحركة أشكالاً وبرامج متباينة حسب البيئات التي عملت فيها وبما يلائمها. فقد تدرج القرامطة في السواد إلى نوع من الملكية الجماعية، حيث يأخذ كل فرد على قدر حاجته ويقدم للجماعة كل إنتاجه. واهتم الفاطميون في مصر بزيادة الإنتاج وتحسين الوضع المعاشي ورعاية أصحاب الصنائع والحرف، وأبدوا تسامحاً مع جميع الفئات. أما في البحرين فقد اعتمد القرامطة سياسة الاقتصاد الموجه، حيث عملوا على إلغاء الرق وعلى تسليف الزراع ومساعدة الصناع مادياً وتنشيط إنتاجهم وسيطروا على التجارة الخارجية.

لقد نجحت الحركة الإسماعيلية في الوصول إلى الحكم في بعض البلاد العربية مثل اليمن ومصر والبحرين، ولكنها أخفقت في الشام والعراق. نجحت في البحرين ومصر لأنها اتخذت تدابير لتحسين الأوضاع الاقتصادية واتسمت بالاعتدال نسبياً. ولكنها كانت عنيفة في العراق والشام واتخذت تدابير تناقض قيم المجتمع فلكيت أعنف مقاومة وهزمت.

ومهما قيل عن الجذور الفكرية للحركة الإسماعيلية، فإن دعائها وجدوا في مبادئ العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي سبيلاً لبث دعوتهم، وفي التناقض بين هذه المبادئ والواقع مجالاً لترويج آرائهم.

خامساً: التعريب والثقافة العربية الإسلامية

وفي هذه الفترة - حتى القرن الرابع الهجري - كان تكوين الثقافة العربية الإسلامية، وفيها رسم الإطار الشامل للتعريب ووضحت أسسه، وهي لغوية ثقافية. ويمكن أن نتابع ذلك الآن.

١ - التعريب

كانت الفترات قبل الإسلام عصور تجزئة للمجتمعات الحضرية والبدوية على السواء. ولكنها هيأت الخلفية لما تلاها، ففيها تكونت لغة أدبية مشتركة تتجاوز اللهجات في شمال الجزيرة العربية وجنوبها، وفيها ازدهر الشعر العربي وصار مثلاً للعصور التالية، كما ظهر الخط العربي في أواخر الفترة وبدأ استعماله في بعض المجتمعات. وفيها تكون شعور بروابط في الأنساب وشعور في بعض الجهات بالتميز من الشعوب الأخرى.

وجاء الإسلام عقيدة شاملة، وجاء بمفهوم الأمة المستندة إلى العقيدة، وجعل الولاء الأول لها.

ونزل القرآن بالعربية فأكسبها حرمة وقوة على الزمن، فصارت لغة الإسلام، وصار تعلمها - ولفترة طويلة - مقترناً بالدخول في الإسلام.

وفي القرآن والحديث كانت العربية أساس النسبة إلى العرب. وكان متظراً أن يقوم صراع بين فكرة النسب - القبلية - وفكرة اللغة كأساس للعروبة. وتحقق انتصار الفكرة الجديدة بعد تطورات اجتماعية واقتصادية وسياسية عبر فترة طويلة.

كان التعريب ابتداء نتيجة دخول الناس في الإسلام، وبدرجة أقل بانتشار العرب. وقد اقترن انتشار الإسلام بالعروبة لفترة تزيد على قرنين.

كان المسلمون الجدد - من غير العرب - في المدن يرتبطون بالولاء بشخص أو بأُسرة عربية، ومن هنا تسميتهم بالموالي. وهذا يفضي إلى تعلم العربية وإلى التأثير بالأخلاق والسجايا العربية، ويشار إلى هؤلاء الموالى بالمستعربة والمتعربين. وكان الولاء يحمل معنى الإسلام والعربية في آن واحد، لذا كان الأعاجم يرون أن من دخل الإسلام صار عربياً. وكان الموالى في البداية من أسرى الحرب والسبايا الذين أعتقوا، إلا أن جل الموالى بعد فترة الفتوح كانوا من الأحرار الذين دخلوا الإسلام. ولم يكتف الموالى بتعلم العربية، بل إن الكثير منهم ساهم في الحركة الثقافية بالعربية.

لقد ساعد الولاء على انتشار العربية وعلى توسيع التعريب. وأدى في بعض الأحيان إلى الاندماج في الجماعة العربية. وهذه الظاهرة توسعت بعد القرن الأول الهجري وصارت مألوفة.

وبقيت القبلية تؤكد النسب وتجعله سبباً لتمييز العرب الصرحاء من الآخرين.

وكانت القبائل في حرصها على أنسابها تنكر الإصهار إلى الموالي، ولكن هذا لا يتمشى والمفاهيم الإسلامية، وفعلاً ترد إشارات كثيرة إلى إصهار العرب للموالي، بل وصار ذلك مألوفاً منذ الثلث الأخير للقرن الأول الهجري.

وبان اللحن في اللغة نتيجة استعمالها من قبل المسلمين الجدد، أو نتيجة لاختلاطهم بالعرب، واللغة أساسية لقراءة القرآن، فكان على النحويين - وجلهم من القراء - وضع قواعد لضبط اللغة، وهذا مكن من تعليم العربية لغير العرب خاصة بصورة مقبولة.

وكان تعريب الدواوين المالية أيام الأمويين عملية ترجمة واسعة استمرت حوالى نصف قرن كان لها أثر كبير في تمكين العربية من أن تصبح لغة الثقافة والإدارة، وفي توجيه العناصر الطموحة من غير العرب إلى أن تتعلم العربية بل وتتعرب.

وبدأ دور الكتاب في الثقافة في أواخر العصر الأموي، ثم اتسع دورهم في الحياة الثقافية في العصر العباسي. ويلاحظ أن بعض هؤلاء الكتاب حرصوا على نقل التراث الفارسي إلى العربية وحرصوا على تأكيده، وساهموا بذلك في إغناء الثقافة العربية. ولما اندفع بعضهم إلى التقليل من شأن الدراسات العربية الإسلامية ومن العربية، أثاروا ردود فعل قوية أدت إلى التوسع بالدراسات العربية الإسلامية، وإلى العودة إلى تراث العربية، وإلى تأكيد اتصال الثقافة العربية عبر التاريخ. وتمثل بعض ذلك في تأليف مجموعات مختارة من الشعر العربي ابتداءً بالعصر الجاهلي (المفضليات ودواوين الحماسة) وفي وضع مؤلفات شبه موسوعية تعرّف بالثقافة العربية وبالتاريخ الإسلامي مثل كتاب المعارف لابن قتيبة.

وكان لانتشار العرب دور ملحوظ في التعريب. كانت القبائل البدوية تضغط باستمرار على السهول إلى شمال الجزيرة، وتغلغل بعضها في الجزيرة الفراتية قبل الميلاد وتزايدت أعدادها، وانتشرت قبائل أخرى على الفرات الأوسط والأسفل، وتعربت هذه الجهات قبل الفتوح. وفي الشام تغلغلت القبائل العربية بشكل واسع قبل الإسلام وانتشروا في المناطق الحدودية لبلاد الشام على شكل قوس يمتد من جنوبي بلاد الشام باتجاه الشرق والشمال الشرقي للبلاد، وجلها قبائل يمانية.

وقد خرج العرب ابتداءً إلى الفتوح بصورة طوعية وبأعداد متواضعة نسبياً. وأنشأت الخلافة مراكز للمقاتلة، وشجعت الهجرة إلى هذه المراكز، وفعلاً توسعت الهجرة بعد الفتح، فلم تكد تمضي عشرون سنة حتى تجاوز أعداد

المقاتلة الضعف في دور الهجرة. واستمرت حركة الهجرة قوية في القرن الأول الهجري إلى الهلال الخصيب ومصر ولم تتوقف بعد ذلك، ولكنها كانت أضيق نطاقاً إلى أفريقيا والمغرب.

واجتذبت المراكز العربية أعداداً كبيرة من غير العرب للقيام بحاجات المقاتلة أو بحثاً عن مجالات جديدة للكسب. وامتلك العرب الأراضي واجتذبوا الفلاحين للعمل فيها، وهذا يعني تعرض أعداد كبيرة من غير العرب للإسلام والعربية. ثم إن المراكز العربية صارت أسواقاً للآرياف المحيطة بها من جهة وصارت هدفاً للهجرة من الريف من جهة أخرى، فكان ذلك سبباً لنشر العربية في الآرياف المجاورة ثم تعريبها.

ومن ناحية أخرى فإن تحديد عدد المقاتلة في الديوان، من بداية فترة المروانيين في الشام، جعل أعداداً متزايدة من القادمين من الجزيرة تتجه إلى التجارة وإلى استغلال الأرض. وأدى ذلك، مع الاستقرار، إلى أن يبدأ العرب بالاتجاه إلى الريف والإقامة على الأرض منذ أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة في العراق والشام ومصر. وهذا أفضى بالتدريج إلى تكوين صلات ومصالح في الآرياف، ووسع دائرة التعريب. ومما ساعد على ذلك القرار الذي اتخذ في الفترة الأموية الأخيرة باعتبار الخراج إيجاراً للأرض يدفعه من له حق استغلالها من عرب وغيرهم، إذ إن هذا جعل العرب في سوية غيرهم بالنسبة إلى الأرض وساعد على تكوين مصالح مشتركة.

وبمجيء العباسيين وتقليص العرب في الديوان ثم إسقاطهم كلياً منه أيام المعتصم، زاد عدد من اتجه إلى الأرض والتجارة منهم، وبذلك اتسعت صلات العرب بغيرهم، واتسع نطاق التعريب. وأخذ العرب يستقرون بشكل ملحوظ في الريف، في قرى خاصة أو في القرى القائمة. إن انتشار العرب والعربية إضافة إلى انتشار الإسلام أفضى إلى التعريب الشامل بعدئذ كما حصل في الشام والعراق خلال القرن الثالث الهجري. وساعد على ذلك أن أصول الفلاحين عامة من الجزيرة، وأن لغتهم (الآرامية/السريانية) لها قرابة بالعربية.

وفي مصر استمرت هجرة القبائل وانتشر العرب في الآرياف في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ولعل التركيز في السكن وفي التعريب كان في المنطقة الشرقية وفي بلاد الصعيد إضافة إلى منطقة الفسطاط. وصار التعريب شاملاً في القرن الثالث الهجري.

وفي المغرب تصدق الخطوط العامة لاتجاه التعريب رغم اختلاف النطاق والتفاصيل. فهناك صلات عريقة بالشرق تتمثل بنشاط الفينيقيين وحركة التجارة. وكان خروج العرب في الفتح وبعده محدوداً بالقياس إلى المشرق. ثم إن الانتشار في الريف بدرجة ملموسة لم يحصل إلا في القرن الخامس للهجرة «بتغريب بني هلال».

وكان انتشار الإسلام سريعاً وشاملاً في المغرب خلال فترة قرنين. وارتبط التعريب بصورة وثيقة بالإسلام، مع أنه كان أضيق حدوداً، ولم تقم حركة مضادة للتعريب أو للإسلام بعد انتشاره.

وكانت هناك صلات ثقافية متصلة بين المشرق والمغرب، بين طلبة علم يذهبون إلى المشرق وعلماء مشاركة يتجهون إلى أفريقيا، إضافة إلى الصلات أثناء الحج. وأنشئت مراكز عربية جديدة مثل القيروان ثم تونس وتحولت إلى مراكز ثقافية نشطة. ولا ننسى أن العربية كانت لغة الثقافة الوحيدة.

وساهمت بعض الفرق الإسلامية كالخوارج - من إباضية وصفرية - في نشر الإسلام وفي التمهيد للعربية، كما كان للأداسة دور ملحوظ في نشر العربية وفي التعريب.

وكان لاتجاه العرب إلى امتلاك الأراضي، ولنظام الولاء، وللمراكز العربية دور في نشر العربية وفي تعريب المدن والأرياف المجاورة. وكان انتشار العربية شاملاً في المدن عن طريق المقاتلة والفقهاء، كما كان للتجار أثر محدود في نشر العربية في مناطق القبائل.

ويلاحظ أن التعريب في الريف لم يتخذ نطاقاً واسعاً في المغرب إلا بعد الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري، في حين إن التعريب في المدن كان واضحاً منذ أواخر القرن الثاني.

كل هذه التطورات جعلت مفهوم العروبة مرتبطاً باللغة والثقافة العربية. وكانت هذه الفترة فترة تكوين الثقافة العربية الإسلامية.

٢ - نشأة الثقافة العربية الإسلامية

ظهر الإسلام في بيئة مدنية وشدد على طلب العلم، وعنه نشأت الاتجاهات الدراسية الأولى في المجتمع الإسلامي. وبدأت الفعاليات الثقافية في المراكز العربية الجديدة - الكوفة والبصرة ثم القسطنطينية والقيروان - إضافة إلى المدينة، وتمثلت هذه

الفعاليات في خطين رئيسيين: الأول العلوم الإسلامية ممثلة في الدراسات القرآنية - قراءة وتفسير - والحديث والفقه، والثاني علوم العربية وما يتصل بها، وتمثل في الشعر والأيام والأخبار والأنساب واللغة. أما الصلة بأصحاب الثقافات السابقة فإنها كانت ابتداء شفوية ومحدودة.

ويلاحظ أن الفعاليات الثقافية سارت في خطوط متوازية في الحقول المختلفة، تبدأ بروايات فردية ومحدودة ابتداءً، وتتكون حلقات دراسية يأخذ الطلبة فيها عن شيخ فيروون علمه ويضيف بعضهم أبحاثه إلى هذا العلم، وهكذا تتراكم المعرفة والدراسات في مركز ما مما أدى في أواخر القرن الأول إلى ظهور مدارس محلية. وبلي ذلك فترة (من أواسط القرن الثاني للهجرة) تبادل المعرفة والتأثير بين المراكز والمدارس المحلية عن طريق الرحلة في طلب العلم، وهذا أفضى إلى ظهور علماء متميزين لا تحدهم مدرسة، يرسمون خطوط التطور التالي. ويتضح هذا التطور في دراسة الحديث والفقه والتاريخ وفي الدراسات اللغوية.

وينتظر أن تتأثر الدراسات بما واجه الأمة الإسلامية الناشئة من مشاكل وحاجات في المركز، ثم الأمصار، ومن ذلك إقامة الخلافة وما نشأ عنها من مشاكل، ومعاملة الناس والأرض في البلاد المفتوحة، وتطبيق المبادئ والمفاهيم الإسلامية على المشاكل والحاجات الجديدة في الأمصار.

وهكذا ظهرت مواقف وآراء متباينة بالنسبة إلى الخلافة، ونشأت أحزاب سياسية، وكان لها أثرها في الفكر. وبرزت مشكلة الجبر والاختيار ونطاق مسؤولية البشر عن أعمالهم. وهناك التراث الإداري والمالي المختلف للبلاد المفتوحة والحاجة إلى إعادة النظر فيه وتوجيهه في ضوء المفاهيم الإسلامية، إضافة إلى تعريبه لينتهي إلى إطار موحد في بلاد الخلافة، ثم لتوضع له الأسس الفقهية والفكرية.

وكانت الدراسات الإسلامية الأولى تتصل بالقرآن، إذ اجتهد القراء أن يعلموا الناس القراءة الصحيحة للقرآن وأن يبصروهم بالمفاهيم الإسلامية. ويذكر أن عمر بن الخطاب أرسل بعض الصحابة معلمين إلى الأمصار، مثل ابن مسعود (الكوفة)، وأبي موسى الأشعري (البصرة)، وأبي الدرداء (الشام) ليقرئوا الناس القرآن ويعلموهم أمور دينهم. وتكونت حولهم جماعات من القراء. ونال هؤلاء منزلة اجتماعية عالية في المجتمع، وشاركوا في الحياة العامة والأحداث الكبرى جل القرن الأول الهجري، وكان القراء يمثلون المبادئ الإسلامية ويدافعون عن العدالة الاجتماعية.

وفي جيل التابعين كان بين القراء علماء وفقهاء وأصحاب فتيا، كما أن دراساتهم شملت التفسير والحديث والفقه والنحو. وكان للقراء والعلماء والقضاة دور مهم في تطور الفقه. رجع هؤلاء إلى القرآن والحديث، كما أن المشاكل الجديدة في الأمصار تطلبت الاجتهاد منذ أيام الراشدين. هذا إلى أن قيام الخلافة ومعاملة البلاد المفتوحة تطلبت الاجتهاد والرأي. وكان منتظراً أن تبذل الجهود لاعتماد المفاهيم والمبادئ الإسلامية في مختلف نواحي الحياة، إضافة إلى النظر في العرف المحلي لئلا يتعارض مع المفاهيم الإسلامية.

وتمثل الاجتهاد في اللجوء إلى الرأي من قبل بعض الصحابة بصورة فردية أو بالأخذ بالشورى من قبل الجماعة. وصارت أقوال الصحابة جزءاً من الآثار، وسار التابعون في خط الصحابة وكان لهم اجتهادهم. وقد يتمثل الرأي في القياس، أو النظر إلى حالة لاحقة في ضوء حكم أو قرار سابق. وأدى الوضع في الحديث إلى تقييد استعماله من قبل البعض، بينما دفعت الحاجات الجديدة البعض إلى الآثار، مع التشدد في النقد. وهكذا نشأ خيطان في الفقه؛ فقه الرأي وفقه الأثر، في ضوء التوسع في استعمال الرأي أو في الرجوع إلى الحديث. ولم يكن الاتجاه إلى أحد الخطين يستند إلى قاعدة جغرافية (الكوفة أو المدينة) بل إلى الوجهة الخاصة بالفقيه وإلى الظروف المحيطة.

إن التباين في الظروف المحلية، ودرجة الأخذ بالرأي أو الاستناد إلى الحديث والآثار أدت إلى أن تظهر تدريجياً سنن أو طرق «عمل» محلية. وتلا هذه البدايات تطورات أدت إلى ظهور الإجماع بمفهوم عام ليكون أصلاً من أصول الفقه.

وفي العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة قامت مدارس فقهية نتيجة الدراسات والجهود المتكاملة للفقهاء في الأمصار. ولم تكن هناك خلافات أساسية في الأصول أو الطريقة بين هذه المدارس، ولكنه تأكيد أصل أو آخر. كان الرجوع إلى الرأي أوسع في الكوفة، بينما كان تأكيد الحديث أقوى في المدينة.

وتميز بعض الفقهاء بعلمهم الواسع في المراكز العلمية، وكان ظهورهم بداية تطور أفضى إلى ظهور أئمة المذاهب ليتبعه ظهور المذاهب الفقهية في القرن الثاني/ الثالث للهجرة.

وعني المسلمون بالحديث في وقت مبكر، في فترة الرسالة، ثم شملت الدراسة بعدئذ آثار وسنن الصحابة. وكما أدت التطورات العامة إلى العناية بالحديث، فإنها أدت إلى الوضع في الحديث بتأثير المصالح السياسية والحزبية

والمحلية والمذهبية. وهذا أدى بالتالي إلى زيادة التدقيق في نقد الحديث، وانصب ابتداء على المتن، ثم اتجه إلى الإسناد وتركز بعدئذ عليه. ونشأ عن ذلك علم الجرح والتعديل، ويتمثل فيه التدقيق الفائق والحيلة الشديدة.

ورافق الاهتمام بدراسة الحديث العناية بجمعه منذ زمن الصحابة، وكان ذلك في صحف فردية، وتلا ذلك تقييد مجموعات حديث في الصحف في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة. ثم جاء التصنيف، أو جمع الأحاديث حسب الموضوعات وذلك لفائدة المشتغلين بالفقه بدءاً بالربع الثاني للقرن الثاني للهجرة. وأفضى حرص المحدثين على جمع الحديث إلى عمل مجموعات للحديث مرتبة على رواتها من الصحابة، منذ أواخر القرن الثاني للهجرة، وصحب ذلك تشديد خاص على الأسانيد. ويلاحظ أن كتب الطبقات الأولى وضعت في تلك الفترة مما يشعر بالصلة الوثيقة بينهما. وفي القرن الثالث للهجرة وضعت مجاميع للحديث أكثر تدقيقاً وشمولاً ونظمت على أبواب الفقه، وهذه هي كتب الصحاح.

كان الحديث يروى شفاهاً، كما استخدمت الكتابة لحفظ الحديث. وتعود المجموعات الأولى للحديث إلى الثلث الثاني للقرن الثاني للهجرة، وهي الفترة التي وضعت فيها المؤلفات الأولى في التاريخ.

وبدأ التفسير في فترة مبكرة ورافق قراءة القرآن، كما كان وثيق الصلة بعلم الحديث. وكانت البدايات الأولى محاولات لفهم معنى النص، وإشارات إلى ظروف نزول الآيات. وأفاد التفسير من حديث الرسول (ﷺ) ومن أقوال الصحابة، كما رجع إلى الشعر الجاهلي لفهم دلالات بعض التعابير. وفي عصر التابعين أخذ بعضهم بالرأي إضافة إلى الآثار والشروح اللغوية. وتسربت الإسرائيليات إلى التفسير حين رجع البعض إلى أهل الكتاب لتوضيح بعض الإشارات القرآنية، فأثارت شيئاً من الشك والتحفظ.

واتسمت التفاسير من أواخر القرن الثاني الهجري بصورة عامة بطابع الجمع واحتوت على مواد تاريخية وفقهية ولغوية. كما وضعت في هذه الفترة تفاسير لغوية لها أهمية مثل مجاز القرآن لأبي عبيدة (٢١٠هـ / ٨٢٥م)، ومعاني القرآن للفراء (٢٠٧هـ / ٨٢٢م).

واتجه المعتزلة إلى الرأي في التفسير منذ القرن الثاني وأفادوا من المواد اللغوية. ووضع المحدثون تفاسير منذ النصف الأول من القرن الثالث للهجرة معتمدين على الآثار بالدرجة الأولى.

وهكذا ظهر خيطان في التفسير، التفسير بالآثار، وبلغ قمته في تفسير الطبري (٣١٠هـ/٩٢٣م)، والتفسير بالرأي وبلغ أوجه في الكشف للزنجشري (٥٣٨هـ/١١٤٣م).

وبدأت الدراسات المتصلة بالعربية في فترة مبكرة، وهي تتصل أساساً بقراءة القرآن وبالتالي بالحماس لنقاء العربية، فقد استعملت العربية أعداداً متزايدة من الموالي، واختلط العرب بالأعاجم في الأمصار، وفتحت بيوتهم للسبائا، وكل ذلك أثر في اللغة وعرضها للحن، وهذا له خطورته في قراءة المصحف. بدأ اللحن في أواسط القرن الأول وانتشر في عصر التابعين، وأدى ذلك إلى رد فعل قوي في الدوائر العربية وبين بعض المتعربين من الموالي من أجل حماية العربية والحفاظ على صفاتها.

وترتبط بدايات النحو بقراءة القرآن. وينسب إلى أبي الأسود الدؤلي (٦٩هـ/ ٦٨٨م) وضع النحو، وإحداث نقط لتمييز حركات الإعجام في القرآن. ويعود إلى الفترة ذاتها وضع نقاط لتمييز الحروف المتماثلة لضمان القراءة السليمة. وكان رواد علم النحو قراء، وهذا مفهوم إذا تذكرنا أن فهم القرآن يتطلب معرفة طيبة بلغته وبإعراب نصوصه.

وتباينت النظرة إلى اللغة بين من يرى أنها في الأساس تواضع واصطلاح ومن يرى أنها توقيف، وفي ذلك تعبير عن نظريتين في النحو، فقد كان السماع من أسس الدراسات اللغوية، كما اعتبر القياس مع التعليل قاعدة أخرى في النحو. وقد ساد القياس في البصرة، والسماع في الكوفة. أكدت البصرة القياس لوضع قواعد عامة، أما الشواذ فإنها سُجلت وأهملت. أما الكوفة فإنها اتجهت إلى السير وفق السماع، وتجاوزت في وضع القواعد إلى حد الاستناد إلى النوادر عند الحاجة. وأخيراً تفوق الاتجاه إلى السماع على وجهة القياس، وانتصرت بذلك المحافظة. ولعل القراءات المقبولة كان لها أثر في تفوق السماع.

وبدأت الدراسات اللغوية على صلة بالدراسات القرآنية. فالحاجة إلى فهم القرآن، والحديث أحياناً، دعت إلى الرجوع إلى الشعر وإلى عربية البادية.

ذهب اللغويون إلى البادية للاتصال بالأعراب الفصحاء، وجاء بعض هؤلاء إلى المدن، والهدف أخذ العربية عنهم. وكان اللغويون حذرين في أبحاثهم اللغوية، لذا تجنبوا في الغالب القبائل التي تأثرت بأهل الحواضر القريبة. وقد يكون في الروايات التي تتحدث عن الأخذ من أعراب البادية مبالغة، ولكن اتجاه

الأخذ في عامته أدى إلى تسجيل ما يتصل أساساً بالحياة البدوية. وبرز أبو عمرو ابن العلاء (١٥٤هـ/ ٧٧٠م) شيخ الدراسات اللغوية في عصره، وتلاميذه في البصرة، والكسائي (١٨٩هـ/ ٨٠٥م) والمفضل الضبي (١٧٠هـ/ ٧٨٦م) والجيل الذي يليهما في الكوفة. لقد نضج هذا الاتجاه في الدراسات في أوائل القرن الثالث للهجرة.

وكانت المجموعات الأولى للكلمات عفوية دون خطة. ثم وضعت مجموعات تدور حول موضوع أو مادة. وأخيراً جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ/ ٧٦١م) بفكرة أول معجم (العين) وتحققت فكرته بصورة أوفى على يد تلميذ له هو سيبويه (١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، وسار علماء اللغة بعده على خطته إلى أن وضع الجوهري (٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م) خطة أخرى.

كان على النحويين أن يواجهوا الطلب المتزايد على التعليم نتيجة التنظيم الإداري للدولة وظهور فئة وسطى حضرية. وكان أشهر علماء هذه الفترة يكلفون بانتظام بتعليم الأمراء الصغار.

وكان لعرب الشمال اهتمامات بأنسابهم وبأخبارهم وبخاصة بغزواتهم المتمثلة في أيام العرب، كما كان لعرب الجنوب سجلات بأنسابهم ولهم تقويم ثابت يبدأ في (١١٥ق.م.)، ولديهم في نقوشهم ما يسجل بعض الأحداث الهامة، ولكن لم تتكون لديهم فكرة تاريخية. ولعله كان لدى عرب الحيرة سجلات بأنسابهم وأخبار ملوكهم. كل هذا يشير إلى اهتمامات لدى العرب، وإلى نوع من الأسلوب في قصص الأيام، ولكن لم تتكون لديهم فكرة تاريخية.

وبعد ظهور الإسلام بدأ الاهتمام بالتاريخ ودراسته نتيجة عوامل عدة: منها النظرة الجدية إلى الماضي، والاهتمام بستة الرسول (ﷺ) وسيرته، والعناية بأخبار الأمة، والالتفات إلى نشاط القبائل في الفتوح.

بدأت الدراسة التاريخية في المدينة، واتجهت إلى سيرة الرسول (ﷺ) وإلى تاريخ الأمة. وكانت البدايات وثيقة الصلة بدراسة الحديث، ولذا بدأت مبكرة بين المحدثين، وما كاد ينتهي القرن الأول الهجري حتى وضع هيكل المغازي والسيرة، بل وشملت الدراسة تاريخ الجماعة الإسلامية الأولى.

وظهر في دور الهجرة، الكوفة ثم البصرة، الاتجاه إلى دراسة أخبار القبائل، وبخاصة دورها في الفتوح، وإلى الأحداث في الأمصار، واتسع إلى دراسة تاريخ الأمة، إضافة إلى الالتفات إلى الأنساب.

وتدرج الاهتمام بدراسة الأخبار والأحداث، من رواة يروون روايات مفردة إلى رواة كبار يروون مجموعة كبيرة من الأخبار، إلى إخباريين يجمعون الأخبار عن حدث معين (مثل الفتوح أو صفين).

وهكذا تكونت في القرن الثاني مدرستان للتاريخ، مدرسة للمغازي في المدينة، ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة، كانت أولاهما امتداداً لدراسة الحديث، والثانية امتداداً لاهتمام القبائل بأخبارها وأيامها وأنسابها في ظروف جديدة. وقد استعان رجال المدرستين بالكتابة لجمع الروايات والأحاديث والأخبار. وجاءت الرحلة في طلب العلم وبخاصة في القرن الثاني لتوجد الصلات بين المدرستين ولتؤدي إلى تبادل التأثير في الأساليب والاتجاهات التاريخية. وأدى الاتصال والتطور في الكتابة إلى ظهور الكتابة العامة في القرن الثالث، وإلى قيام بعض المؤرخين الكبار مثل اليعقوبي (٢٩٢هـ/٨٩٧م) والبلاذري (٢٧٩هـ/٨٩٢م) والطبري (٣١٠هـ/٩٢٣م). وقد أفاد هؤلاء من جهود المدرستين، وتمثل لديهم استقرار الأساليب والمفاهيم والأسس في دراسة التاريخ، وختموا فترة التكون في الكتابة التاريخية. ومع ذلك فإن الفترات اللاحقة لم تخل من إضافة طيبة في المناهج والآراء والمفاهيم.

وقد تنوعت نماذج واتجاهات الكتابة في التاريخ، بين مغازي وسير، وتواريخ عامة، وتواريخ مدن، وطبقات، وتراجم، وأنساب، إلا أن التركيز كان على تاريخ الأمة وعلى التراجم بأشكال مختلفة. وهذه الدراسات تكشف عن وجهتين: الأولى متابعة سير الأمة ودورها في التاريخ، والثانية تبيان دور الأفراد والشخصيات في مختلف نواحي الحياة العامة. وإذا أريد بكتابة تاريخ الأمة تبين المشيئة الإلهية في التاريخ وتقديم دليل لمسيرة الأمة، فإن الوجهة الثانية تكشف بوضوح عن جوانب الفعاليات البشرية.

وقد تأثرت الدراسات التاريخية بعد القرن الثاني الهجري بعلوم الأوائل كالجغرافية والفلك والفلسفة، كما نرى عند اليعقوبي والمسعودي ومسكويه، هذا وشارك في الكتابة التاريخية محدثون وفقهاء وكتاب ولغويون ونسابةون.

وتمثل التدقيق في الكتابة التاريخية في انتقاء الروايات، وفي إيراد المصادر والأسانيد وفي تقويم الرواة. وذهب البعض إلى إبداء الرأي في الأحداث والأخبار، في حين تخرج البعض من ذلك خشية الاتهام بالهوى.

وفي هذه الفترة ظهر أدب جغرافي واسع ومتنوع، ولعل حاجات الإدارة،

والتطور الثقافي، وحب الاطلاع، كانت وراء ذلك. ويلاحظ أثر الاهتمام بطرق البريد والتجارة في كتاب المسالك والممالك لابن خرداذبه (٢٧٢هـ/ ٨٨٥م) وفيه أول مسح لطرق البريد.

وهناك كتب الجغرافية الوصفية، وهي مهمة وممتعة، أولها البلدان لليعقوبي، ثم مجموعة متميزة من القرن الرابع مثل كتب الإصطخري وابن حوقل، والمقدسي الذي يتسع اهتمامه إلى العادات والعقائد ومزايا ونقائص البلاد التي زارها.

عني العرب ابتداء بالدراسات الإسلامية وبعلوم العربية، أما الاتصال بالثقافات الأخرى فكان شفوياً ومحدوداً في صدر الإسلام، وتمثل في تسرب آراء دينية فارسية قديمة وغيرها، وآراء شبه فلسفية هلنية، كما يشار إلى قدر محدود من الترجمة عن اليونانية والفارسية.

وفي العصر العباسي كان الالتفات إلى الثقافات الأخرى لضرورات عملية وعلمية، ونشطت حركة الترجمة - رسمية وأهلية - وكان لها أثرها في إغناء الثقافة العربية. وصارت بغداد مركز النشاط الثقافي.

وشجع الخلفاء العباسيون الترجمة وبخاصة في الطب والعلوم عن اليونانية، واتفقوا عليها بسخاء، وأنشأوا لها مؤسسة نشطة (بيت الحكمة).

وشاركت الشعوب الأخرى في الحياة الثقافية مع العرب. وكانت الهلنية قد انتشرت في الشرق الأدنى بعد الإسكندر، وترجمت كتب في الطب والفلك والعلوم إلى السريانية إضافة إلى آثار فلسفية. وهنا يبرز دور السريان في خدمة الفكر الإسلامي بالترجمة إلى العربية. ولم يكن في ترجمات العلوم والطب ما يمس المفاهيم الإسلامية، ولكن الفلسفة تحوي آراء ومفاهيم خاصة، ولما كانت الفلسفة الهلنية السائدة هي الأفلاطونية الحديثة كان ضرورياً تحديد الصلة بين التعدد الفلسفي والتوحيد الإسلامي. وربما كان نقاش مع المسيحيين في الشام في موضوعات مثل حرية الإنسان وفكرة القدر. ثم ظهر الاعتزال، وكان المعتزلة الأوائل يدافعون عن الإسلام في وجه الزندقة والثنوية في العراق، وهو اتجاه مقبول، ثم تبدل الحال زمن المأمون حين حاول أصحاب الاعتزال فرضه، وجاءت مقاومة أهل السنة وعلى رأسها أحمد بن حنبل (٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، ثم بدأ انحسار المعتزلة أيام المتوكل. ولكن بقي أثر الاعتزال، وكان على أهل السنة الإفادة من أسلوب المنطق اليوناني لتدعيم وضعهم، وكان الممثل الأول لهذا الاتجاه أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ/ ٩٣٦م) قائد الحركة في بغداد الذي تثقف

في حلقات المعتزلة، وبعد حوالي قرن ونصف ثبتت الأشعرية نفسها وسادت.

وترجمت بعض المؤلفات العلمية الهندية. وجاءت مؤثرات ثقافية هندية عن طريق منطقة الصغد التي كانت لها صلات وثيقة مع البوذية. ولم يتصل المسلمون بالأدب اليوناني مباشرة، ولذا كانت معرفتهم به محدودة. أما الترجمة عن الفارسية فكان بعضها لإحياء التراث الإداري الفارسي القديم، وبعضها يتصل بنقل آثار تاريخية وأدبية ودينية وثنوية. وكان لبعض هذه الترجمات أثر في جدل الشعوبية وفي تنشيط الحركات الثنوية الجديدة كالزندقة. وأدت المواجهة مع الزندقة إلى تدعيم المفاهيم الإسلامية بالمنطق والتفكير العقلي، وكان دور المتكلمين قوياً في هذا المجال. كما أدى النقاش مع الشعوبية إلى تجديد الاهتمام بالتراث العربي القديم في اللغة والأدب.

ولم تقتصر الحركة العلمية على الترجمة بل رافقها تطوير علوم الأوائل والإضافة إليها في الرياضيات وفي الطب والفلك والكيمياء وفي تطوير الجبر. وكانت النظرة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب ذات أهمية خاصة في التطور العلمي.

سادساً: بدايات الضعف وتعدّد الدول من القرن الثالث الهجري

١ - البويهيون

لقد بدا الضعف على الخلافة منذ أواسط القرن الثالث الهجري، وتمثل ذلك بالتجزئة السياسية بما تعنيه من فقدان السلطة المركزية في الولايات، كما تمثل في عجز الإدارة، وفي تحكم الجند التركي في المركز، ثم في انتقال السلطة إلى أمير الأمراء - قائد الجيش - في (٣٢٤هـ/٩٣٦م).

وبعد فترة قصيرة احتل البويهيون بغداد (٣٣٤هـ/٩٤٥م) وحكموا قلب الخلافة لمدة قرن، واتخذوا لقب «ملك» دلالة على السلطة الزمنية. ورغم كونهم شيعة فإنهم أبقوا على الخلفاء كحكام شكلين وكمصدر للشرعية، وذلك نتيجة لرسوخ فكرة الخلافة في أذهان الناس. وكان البويهيون بحاجة إلى عهد تولية من الخليفة أو تفويض بالسلطة إليهم، كما كان المتغلبون على الأطراف بحاجة إلى عهد تولية لتثبيت مركزهم أمام الناس.

وشارك البويهيون الخلافة في شاراتها وامتيازاتها، بما في ذلك ذكر اسم الأمير البويهي في الخطبة وعلى السكة مع اسم الخليفة. ولم يبق للخليفة إلا

النفوذ الديني، في حين «إن الدولة والملك قد انتقلا من آل العباس إلى آل بويه» كما يقول البيروني. وكان ذلك تمهيداً لظهور السلطنة وانتقال السلطة كلياً إلى السلاطين.

جاء البويهيون على رأس جيش أجنبي من ديلم وترك، وغلب الاتجاه العسكري في الدولة، وكان حكمهم بداية تحول في التطور الاقتصادي في العراق من اقتصاد نقدي يعتمد على التجارة إلى اقتصاد زراعي. وبدل أن يدفعوا رواتب للجند، ذهبوا إلى إقطاعهم الأراضي والقرى، يأخذون من واردها بدل رواتبهم، وشمل ذلك ضياع الخلافة وحق بيت المال في ضياع الرعية. وكان المفروض أن يدفع المقطعون بعض الوارد إلى بيت المال، وأن يقوموا بنفقات الري وأن تشرف الدواوين على الجباية والزراعة، ولكن ذلك لم يحصل وتصرف المقطعون حسب أهوائهم دون رقابة، مما أدى إلى إهمال الري وإلى استغلال الفلاحين، وإلى تخلي بعض الملاك عن أراضيهم. وأعطيت الأراضي - التي لم تقطع - بالضممان، وكان الضامنون أقدر على التلاعب وفرض رسوم جديدة ومصادرة الزراع وإهمال الري.

وربما كان عدم توفر النقد من أسباب هذا الاتجاه، يضاف إلى ذلك قلة الخبرة وتعود البويهيين على الإقطاع في بلادهم. وهكذا كانت بداية الإقطاع العسكري الذي تركز زمن السلاجقة.

إن هذا الإقطاع يختلف عن نوعي الإقطاع المعروفين: إقطاع التملك وإقطاع الاستغلال، فالأول يكون من الأرض الموات لإحيائها ومن أرض الصوافي ولصاحبه حق الملكية ولا يدفع إلا العشر، والثاني مؤقت يشبه المزارعة ويدفع صاحبه الخراج. أما الإقطاع البويهي فهو إقطاع لوارد أراض، لها ملاكوها وزراعتها، إلى الجند. وهذا جعل الزراع والفلاحين تحت رحمة المقطعين العسكريين وأدى إلى شلل الإدارة.

هذا الوضع كانت له آثار سلبية على الوضع الاقتصادي وعلى الإدارة المالية، وأدى إلى ترسيخ قوة المقطعين، وإلى دفع الملاكين إلى إلقاء أراضيهم إليهم طمعاً في الحماية وإلى تقلص الملكيات الصغيرة وإلى إرهاب الفلاحين.

وتقلص النشاط التجاري والصيرفي في الفترة البويهية، نتيجة حالة القلق والاضطراب وبالتالي تقلص تجارة الهند، إضافة إلى تعرض التجار للمصادرات وللضرائب الكثيرة. وانكمش التعامل بالنقد، وتلاعب البويهيون به بتخفيض نسبة المعدن الثمين فيه، مما ساعد على إرباك المعاملات التجارية. ورافق ذلك

تراجع دور المؤسسات الصيرفية ومعاملات الإئتمان، مما انعكس بصورة سلبية على حركة التجارة.

وتأثرت المدن بجو عدم الاستقرار، وتعرضت للأذى والنهب من الجند من جهة ومن القبائل البدوية من جهة أخرى. وأدى تخلخل الأمن إلى بروز عدد من الروابط - بشرية ومذهبية ومهنية - للتعاون وتحقيق الحماية والأمن. فهناك رابطة المحلة، ورابطة المدينة، إضافة إلى الروابط بين أهل الصناعات. ويلاحظ نشاط أهل الحرف في أصنافهم وفي مشاركتهم في حياة المدينة، كما يلاحظ تأثيرهم بمفاهيم الفتوة وبقيمها.

٢ - الفاطميون

دخل الفاطميون مصر (٣٥٨هـ/٩٦٩م) وركزوا نشاطهم فيها، وبتجاه المشرق. وقامت الآن في مصر خلافة مضادة للعباسيين ولها قاعدة مذهبية، وفي أوجها كانت الدولة الإسلامية الكبرى في شرق البحر الأبيض المتوسط، وتليت الخطبة باسم الفاطميين في بغداد في فترة عصيان البساسيري (٤٤٩ - ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م).

وأنشأ الفاطميون دار الحكمة، لتخلفها دار العلم الجديدة، وفيها قراء وفقهاء ونحويون وأطباء للتدريس. وعين عدد من المدرسين للأزهر ليكون منبراً لدعوتهم، ومدرسة لتخريج الدعاة. ومع ذلك فإن السهولة التي أعاد بها صلاح الدين مصر إلى أهل السنة تدل على أن المذهب اتخذ رسمياً دون أن يرسخ. وكان لسلطة الخليفة المذهبية دور في منع تسلط قادة الجيش.

امتدت فترة قوة الفاطميين إلى أيام المستنصر (٤٢٧ - ٤٨٧هـ/ ١٠٣٦ - ١٠٩٤م) حين حصلت مجاعة وثورات وبدأ الانحدار. وضمت بلاد الشام إلى مصر لفترة قبل الغزو السلجوقي.

عمل الفاطميون ابتداء على معالجة الضائقة الاقتصادية في مصر، وأكدوا إشراف الحكومة على الخراج، واتجهوا إلى التسعير وخاصة في أوقات الغلاء، وكانت الأراضي تعطى بالضمان كقطاع. وحصل تطور بعدئذ نتيجة تسلط العناصر العسكرية بدءاً بسنة (٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م)، إذ أخذوا يقطعون الإقطاعات للأمرء والجند مع بقائها بإشراف الديوان. وقد أدت تصرفات هؤلاء بالأرض وتجاوزهم على أملاك الديوان إلى إعادة مسح الأراضي سنة (٥٠١هـ/ ١١٠٧ - ١١٠٨م)،

وأعيد منح الإقطاعات بالمزايدة بين العسكريين، وجعلت مدة الإقطاع ثلاثين سنة. وصار العسكريون يشكلون أكثرية أصحاب القطائع، وأخذوا يقلصون - وبالتدريج - ما يدفعون من الضرائب، وبالتالي صارت الإقطاعات مقابل الخدمة. ولا ينتظر إلا أن يؤدي ذلك إلى التدهور الاقتصادي.

سابعاً: المغرب والأندلس

١ - المغرب

كانت حركة القبائل العربية إلى شمال أفريقيا متصلة أثناء الفتح وبعده بتوالي البعوث خلال القرنين الأول والثاني، ابتداء بدخول عقبة بن نافع بـ ١٠,٠٠٠ من المقاتلة سنة (٥٠هـ/٦٧٠م) وانتهاء بمجيء يزيد بن حاتم أميراً على أفريقيا والمغرب سنة (١٥٥هـ/٧٧٢م) ومعه ٦٠,٠٠٠ من جند الشام والعراق وخراسان.

واستقر معظم المقاتلة القادمين من الشرق في القيروان وطنجة وتونس، وتفرقت مجموعات منهم في بقية المدن والقلاع. وكان خروج العرب بقصد الاستقرار في الغالب، واتجه البعض إلى امتلاك الأرض عن طريق الإقطاع والشراء وغير ذلك. وكان لتمصير القيروان دور في ترسيخ كيان العرب في أفريقيا وفي استقرار القبائل واختلاطها مع البربر، كما أن نشاط حركة التجارة فيها ساعد على توافد التجار إليها.

ولما أنشأ حسان بن النعمان تونس (٨٢هـ/٧٠١م) صارت المركز الثاني للعرب بأفريقيا، وصارت رباطاً يحمي القيروان وخاصة بعد تعزيز دار صناعتها من قبل ابن الحبحاب سنة ١١٦هـ.

ويمكن الإشارة إلى مدن أخرى أنشأها العرب مثل مدينة القصر القديم (١٨٥هـ) ورقادة اللتين أنشأهما الأغلبية، والمهدية التي أسسها عبيد الله المهدي (٣٠٨هـ/٩٢٠م)، والمسيلة (٣١٣هـ/٩٢٥م) وصبرة (٣٣٧هـ/٩٤٨م).

وكان أن توزعت جماعات وبيوتات عربية بين البربر لتعليمهم مبادئ الإسلام، وتحولت الرئاسة لبعضهم وامتلكوا الأراضي - ومنهم عرب سبتة - وأدى ذلك إلى تكوين الملكيات الكبيرة، وهي على شكل ضياع وقرى. وكان الملاكون الكبار (أمراء، علماء، تجاراً) يقيمون في المدن ويديرون ملكياتهم بواسطة الوكلاء.

وكان أول تنظيم للمغرب الإسلامي أيام حسان بن النعمان بعد سنة ٨٢هـ، ويبدو أن حسان اعتبر أرض المغرب أرض صلح وأقر أهلها عليها، ولعله طبق هذا على أراضي الذين أسلموا، بينما اعتبر الأرض التي لم يسلم أهلها أرض خراج.

مال بعض الولاة الأمويين إلى التعسف في معاملة المغرب، ولعل هذا يفسر رد الفعل العنيف للبربر في ثورة ميسرة المطغري (١٢٢هـ/ ٧٤٠م) التي بدأت بطنجة وشملت المغرب تحت راية الخوارج. وكان المذهب الخارجي قد انتشر في المغرب على يد الدعاة الخوارج من العرب الذين توزعوا بين القبائل البربرية في نواح مختلفة من المغرب، ولعل فكرة المساواة، والوضع الاجتماعي للبربر ساعد على هذا الانتشار، وحين انتهى العصر الأموي كانت أفكار الخوارج سائدة في المغرب.

وتقاسم المغرب الأوسط الخوارج من صفرية وإباضية. فأنشئت إمارة صفرية بتلمسان سنة (١٤٨هـ/ ٧٦٥م) برئاسة أبي قرة اليفري، وبدأ عبد الرحمن بن رستم بتأسيس دولة إباضية شملت معظم الأقاليم التابعة لتاهرت، وقامت الدولة الرستمية الإباضية (١٦٠ - ٢٩٦هـ/ ٧٧٧ - ٩٠٩م).

وكان لحركة الخوارج أثرها في نشر الإسلام بين البربر، وربما أدت من جهة ثانية إلى نشاط من قبل فقهاء السنة في القيروان التي ازدهرت الحركة الفكرية فيها في القرن الثالث الهجري.

وفي هذه الفترة نشأت مملكة الأدارسة (١٧٢ - ٣١٤هـ/ ٧٨٩ - ٩٢٦م)، وحكمت أفريقيا ونشطت الحياة الثقافية في القيروان. وكان دورهم كبيراً في تحويل المغرب الأقصى - من لم يكن مسلماً ومن تراجع - إلى الإسلام. وكان لإنشاء فاس - من أيام إدريس بن عبد الله - أثر كبير، إذ هيأت بشمال مراكش مركزاً ثقافياً وصارت موئلاً لجذب العرب والعربية، وساعدها موقعها على الازدهار السريع.

وتعود بدايات الحركة الثقافية إلى نخبة من التابعين كان لها دور في نشر الحديث بين أهالي القيروان وتونس. ويمكن التنويه ببعثة عمر بن عبد العزيز سنة ١٠٠هـ/ ٧١٨م وفيها عشرة من فقهاء التابعين، في تعليم البربر مبادئ الإسلام وتفقيهم في الدين.

وفي بداية القرن الثاني رحلت نخبة من النابتة إلى المشرق وكان بينهم

من رحل إلى البصرة ودرس في حلقات الإباضية ليرجع وينشر المذهب.

وكان نشر المذهب المالكي على يد أعلام ذهبوا إلى المدينة مثل البهلول بن راشد (١٨٣هـ/٧٩٩م)، وسحنون بن سعيد (٢١٠هـ/٨٢٥م) الذي يعد المؤسس الأول لمدرسة الفقه المالكي في أفريقيا. وكانت أواخر القرن الثاني بداية لانتشار مذهب أبي حنيفة بين الخاصة بالدرجة الأولى زمن الأغالبة، أما المذهب المالكي فقد كان شيوعه عاماً.

وشهد القرن الثالث الهجري ظهور نخبة من العلماء والفقهاء، ونشاطاً ثقافياً واسعاً وبخاصة القيروان وتونس.

ونجحت الدعوة الفاطمية بجهود أبي عبد الله الشيعي في كسب كتامة في أواخر القرن الثالث، ثم القضاء على الأغالبة وإعلان إمامة عبيد الله المهدي في (٢٩٧هـ/٩١٠م). وبعد جهود فاشلة بذلها المهدي لفتح مصر أنشأ المهدي لتكون عاصمة له.

وتحت الحكم الفاطمي خفت حلقات العلم في مسجد القيروان وغيره، إذ لم يشجع الفاطميون تعلم العلوم الشرعية للمذاهب الأخرى. ولعل موقفهم السلبي من المالكية، إضافة إلى كثرة الضرائب التي فرضوها، أدت إلى تدمير في المدن والأرياف انفجر في ثورة الخارجي أبي يزيد صاحب الحمار (٣٣٣ - ٣٣٦هـ/٩٤٤ - ٩٤٧م) الذي زعزع كيان الفاطميين قبل القضاء عليه، وكان ذلك نهاية حركة الخوارج في شمال أفريقيا.

٢ - الأندلس

فتح العرب الأندلس، وأعقب ذلك إقامة إدارة متساهمة، وأدى الفتح إلى القضاء على الطبقة الحاكمة من النبلاء وإلى توزيع أراضيهم وأراضي من قتل أثناء الحرب ومن جلا، مما أفسح المجال لظهور طبقة جديدة من الملاكين الصغار ولازدهار الزراعة.

ويلاحظ أن الفلاحين لم يعودوا أقناناً بل اعتبروا ذمة أحراراً وتحسن وضعهم، كما أن الفئة المتوسطة من أهل البلاد وجدوا مجالاً أرحب بعد الفتح ودخلوا الإسلام فيما بعد على نطاق واسع.

استقر المقاتلة بعد الفتح في البلاد، وتعزز وضعهم بالهجرة من شمال أفريقيا بعدئذ، وهذه جاءت بكثير من العرب وبأعداد أكبر من الأفارقة. وقام

عبد العزيز بن موسى بن نصير بتوزيع الأراضي على المقاتلة ابتداء حيث استقروا. وأرسل عمر بن عبد العزيز السماح بن مالك الخولاني مع جماعات جديدة من المقاتلة وطلب إليه إتمام مسح الأرض وتوزيعها على المقاتلة، بعد فرز الخمس الذي هو حصة بيت المال، ولكن العرب الأوائل قاوموا ذلك فأعطى السماح من جاء معه الأراضي من الخمس.

وجاءت موجة جديدة من العرب الشاميين إلى الأندلس سنة (١٢٥هـ/ ٧٤٢م) وذلك إثر قيام ثورة عامة للبربر سنة (١٢٤هـ/ ٧٤١م) وإرسال هشام بن عبد الملك جيشاً عربياً بقيادة كلثوم بن عياض لإخادها ولكنه هزم وقتل، وانسحب ابن أخيه بلج ابن بشر القشيري على رأس عشرة آلاف وعبر إلى الأندلس. وأعطى هؤلاء إقطاعات في جنوب وشرق الأندلس، وكان استقرارهم في الكور المحاذية لشواطئ البحر الأبيض على نسق وضعهم في الأجناد الشامية، فخصصت منطقة لكل جند شامي. وهكذا استقر جند دمشق حول البيرة، وجند حمص في كورة إشبيلية ونبله، وجند قنسرين في جيان، وجند الأردن في مالقة، وجند فلسطين في كورة شذونة والجزيرة الخضراء. أما المقاتلة من مصر فنزلت جماعة في أكشونة وباجة والأخرى في تدمير (مرسية). وكان هؤلاء العرب عرضة للخدمة العسكرية عند الحاجة، وبخلافه يفترض أن يقيموا على الأرض، ولكنهم فضلوا عادة الإقامة في المدن الرئيسية لمناطق إقطاعاتهم، بينما يقوم فلاحون أو مزارعون بزراعة الأرض ويعرفون بالشاميين تمييزاً لهم من عرب الفتح (البلديين). تقوى العرب في إسبانيا بهؤلاء الشاميين وأوجدوا جواً مساعداً لعبد الرحمن الداخل، ذلك أنه بعد إعداد مع الشاميين نزل البلاد ودخل قرطبة (١٣٨ - ١٧٢هـ/ ٧٥٥ - ٤٨٨م) وأنشأ الأسرة الأموية التي استمرت حتى (٤٢٢هـ/ ١٠٣١م).

يلاحظ أن الأندلس تقع على طرف العالم الإسلامي، وهي أول قطر يفصله بحر عن بقية بلاد الإسلام، كما أنه بعيد عن المراكز الثقافية الأولى. وكان يحكمها ولاة - يعينهم المركز أو أمراء أفريقيا - حتى نهاية العصر الأموي. وكانت مسرح عنف ونزاع بين الولاة المتصارعين يؤيد كلاً منهم جماعات من العرب والبربر.

وكون البربر النسبة الكبرى من الفاتحين والمستوطنين الأولين، ثم ازدادوا بالهجرة المتصلة حتى أواخر القرن الرابع هـ/ العاشر م. وقد كونوا أقلية في المدن وامتزجوا بسرعة بالآخرين، ولكن أكثرهم كانوا جبليين فضلوا الإقامة في المناطق الجبلية واتجهوا إلى الزراعة وتربية الماشية.

وكان العرب من قبائل مختلفة، واستمرت المنافسات القبلية بينهم وكانت أهم عناصر الخلاف عند مجيء الأمير الأموي الأول. ومما ركز الخلافات وأعطاه دلالة سياسية جغرافية الاستيطان الأول، فبدل أن يركز العرب في العاصمة ومع الحاميات في المدن الرئيسية، استقرت الأجناد الشامية في مناطق خاصة بها، وبذلك حافظوا على هوياتهم القبلية، كما أن البربر استقروا كوحدات قبلية وبذلك حافظوا على التمايز والخلافات.

جاء عبد الرحمن بن معاوية - الداخل - في فترة تمزق واستطاع أن يقضي على الفوضى وأن يثبت الإسلام في الأندلس. وهياً عبد الرحمن للأندلس إدارة وتنظيماً عسكرياً على غرار ما كان للخلافة الأموية بدمشق.

وكان أهل الأندلس أوزاعية في البداية ثم تحولوا إلى مذهب مالك، وربما كان ذلك قرب نهاية فترة الأمير هشام بن عبد الرحمن (١٧٢ - ١٨٠هـ/ ٧٨٨ - ٧٩٦م)، وأصبح منذ القرن الثالث المذهب الوحيد المعترف به رسمياً. وكان لمذهب مالك أثره في الحياة الفكرية، فقد كان أميل إلى المحافظة، وإلى التركيز على السنة، مما أدى إلى إثارة الاضطراب أحياناً، ومن أخطر ذلك «هيج الربض» المروع الذي اضطر الحكم بن هشام (١٨٠ - ٢٠٦هـ/ ٨٢١م) إلى القضاء عليه بقسوة وعنف، وكان ذلك نتيجة تشدد المالكية.

وكان عهد عبد الرحمن الثاني بن الحكم (٢٠٦ - ٢٣٨هـ/ ٨٢٢ - ٨٥٢م) فترة سلام طويلة نسبياً، وبدأ منه الاهتمام برعاية الآداب والعلوم والفنون حتى إنه أوفد إلى المشرق من يبحث عن المؤلفات العلمية اليونانية التي ترجمت إلى العربية، وقوى الصلات الثقافية مع مراكز الثقافة الإسلامية في المشرق. ويبدو أن الأندلس كانت تتطلع إلى المشرق في الثقافة فكل ما يجيء من بغداد والمراكز الأخرى تستقبله الأندلس بإعجاب وتقدير. وقد حصل ازدهار ثقافي بدأ يتضح في شبه الجزيرة منذ النصف الأول من القرن الثالث/ التاسع نتيجة تأثير الحضارة الإسلامية في المشرق.

وازدهرت المدرسة المالكية في قرطبة واشتهر عدد من الفقهاء. وفي زمنه ظهر اتجاه لتنظيم الإمارة على النموذج العباسي، وكان لزياب دور فعال في إدخال الترف والآداب الاجتماعية العباسية، فقد صار صاحب الكلمة في كل ما يتصل بالأناقة والأزياء وتنظيم الموائد والأطعمة.

يلاحظ أن المسيحيين في الأندلس كانوا أكثر تنظيماً وتماسكاً من الأقطار

الأخرى، كما أن السياسة الإسلامية كانت متساحة ومنفتحة. فكان انتشار الإسلام بين أهل البلاد طوعية وسريعاً وواسعاً. كما انتشرت العربية بين الإسبان المسيحيين مما ولد فئة المستعربين، ويتبين هذا من شكوى البعض مثل البروا القرطبي الذي يصور الشبان النصارى متضلعين من لغة العرب وشعرهم مفضلين الثقافة العربية على ما بقي للآداب اللاتينية في إسبانيا.

كۆن العرب نواة الأرستقراطية في المدن، وانضمت إليهم جماعات المسلمين الجدد من أهل البلاد. وحافظ عرب المشرق ابتداء على أنماط عيشهم ثم أخذوا يتكيفون مع واقع الحياة الجديدة، نتيجة توثيق الصلات وتوسع التزاوج بين الجانبين، وفي الفترة التالية اتجه العرب والبربر والمسلمون الإسبان في المدن إلى الامتزاج بالتدرج وإلى تكوين جماعة أندلسية إسلامية متجانسة تعزز بالعربية وثقافتها.

ونشطت الحركة الشعرية وظهر فن شعري جديد أقبل الناس عليه هو فن الزجل والموشح الذي ابتكره مقدم بن معافى الضير (ت قبل ٣٠٠هـ/٩١٢م) ويصاغ على نظام جديد للقوافي والأوزان ونسق جديد للأبيات. وكلاهما يستعمل اللغة الدارجة ويمزج العربية بعبارات من اللهجات الرومانسية.

ولم يحاول الأمويون في الأندلس أن ينفصلوا عن الأمة الإسلامية فلم يحتفظوا باللقاب الخلافة أو يضعوا آراء لتبرير حكمهم في الأندلس، كما أنهم وحتى أواسط القرن الرابع/العاشر لم يضربوا نقوداً ذهبية خاصة بهم.

ثم كان القرن الثالث هـ/التاسع م فترة حافلة بالاضطرابات، وبذل أمراء قرطبة كل جهدهم لمواجهة الثورات التي أثارها العرب والبربر والمولدون، وحتى المستعربون. ووجد أمراء قرطبة أنفسهم في ظروف صعبة، كما أن استعانة الأمراء برؤساء وشيوخ القبائل العربية جرأت هؤلاء على أن يمكنوا لأنفسهم في نواحيهم ويحاربوا الإمارة كما حصل أيام الأمير عبد الله (٢٧٥ - ٣٠٠هـ/٩١٢م).

٣ - حكم عبد الرحمن الناصر

أخذ الوضع بالتبدل منذ مطلع القرن الرابع هـ/العاشر م، ويرتبط ذلك بمجيء عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠هـ/٩٦١م) الذي استطاع أن يقضي على الثورات، وأن يخضع القبائل العربية، وأن يفرض هيمنته على ممالك النصارى في الشمال، وأن يواجه الفاطميين في المغرب. لقد حقق للأندلس فترة استقرار

سياسي وسلام داخلي، ووضع في أواخر أيامه أسس دولة موحدة لشبه الجزيرة تابع فيها النموذج العباسي في المشرق في مركزية الإدارة وتجديدها.

اعتمد عبد الرحمن الناصر على إقامة جيش قوي، ذلك أن الإطار الموروث لم يعد مجدياً، ونظام الأجناد لم يعد يحقق غرضه نتيجة الاستقرار واستمرار العصبية القبلية والخلاف بين الفئات. وتجاوز عبد الرحمن الناصر هذه المشاكل بإعداد جيش مخلص بأسلوبين: الأول جلب البربر من شمال أفريقيا بأعداد كبيرة، وهذه خطة مألوفة منذ الفتح، والثاني شراء الصقالبة للموازنة، وهي عناصر ذات أصول نصرانية، ولقد أطلق الاسم ابتداء على الرقيق من شرق أوروبا، ثم على كل الرقيق من أصل أوروبي في خدمة القصر. وكان الصقالبة موجودين من قبل، ولكنهم الآن بدأوا يلعبون دوراً ملحوظاً في السياسة الأندلسية لتكاثر أعدادهم ولما احتلوا من مراكز إدارية وعسكرية. وكان هؤلاء يجلبون صغاراً وينشأون في الإسلام ويثقفون بالعربية وصاروا طائفة متميزة في المجتمع، وولاءهم (كمالي) للخليفة. وقد ولد الاعتماد على الأجانب مشاكل جديدة، أولها مشكلة السيطرة عليهم حيث لا ولاء لهم ولا رابطة. هذا إضافة إلى ما ولد من مشاكل اجتماعية.

وقام عبد الرحمن الناصر بسلسلة حملات ضد المسيحيين في الشمال، وهذه بالإضافة إلى الأهداف العسكرية والسياسية، هيأت المجال له ليظهر بمظهر المدافع عن الإسلام.

واتخذ الأمير خطوة هامة في التغيير سنة (٣١٧هـ/٩٢٩م) حين قرر أن يتخذ لقب أمير المؤمنين، وأكد أن له وحده حق وراثته اللقب في الأمة الإسلامية من أجداده، ونفى أن يكون لأحد هذا الحق. وربما كان لهذا التوجه صلة بظهور الحركة الفاطمية في شمال أفريقيا وبوضع الخلافة العباسية ببغداد.

وفي زمن الناصر حصل انفجار في معدل دخول الناس في الإسلام، مما زاد في التمازج الاجتماعي. وكان في جلب عناصر خارجية لتكوين الجيش والبيروقراطية تأكيد للخلاف بين الأجنبي والأندلسي.

وشجع عبد الرحمن الناصر الآداب والعلوم، ونشط تطور العربية والثقافة الإسلامية. وظهر في عصره شعراء مثل ابن هاني، ومؤرخون من طبقة الرازي وابن القوطية، وموسوعيون مثل ابن عبد ربه (العقد الفريد)، كما بانّت البوادر الأولى للفلسفة على يد ابن مسرة (٣١٩هـ/٩٣١م) وبدأت دراسة الرياضيات

والفلك في دوائر ضيقة لتزدهر في الفترة التالية. ونشطت دراسة الحديث، وظهر عدد وافر من الفقهاء في الفقه المالكي.

والآن ظهر الاتجاه إلى تأصيل الحضارة الأندلسية، لتزدهر ولتغني بدورها الحضارة الإسلامية، وتعرّز هذا الاتجاه زمن الحكم الثاني، المستنصر (٣٥٠ - ٣٦٦هـ/ ٩٦١ - ٩٧٦م)، وكانت فترته فترة سلمية مثمرة، فقد تمكن بقواته المتفوقة من أن يفرض هدنة على إسبانيا المسيحية وأن يحافظ على السلطة الأموية في شمال أفريقيا وأن يضبط البربر. وبذل همه كبيرة في طلب الكتب القيّمة والنادرة من مراكز الثقافة في المشرق، واشتهر بمكتبته الواسعة. وكان سخيّاً على العلماء الأندلسيين وأطلق للرياضيين والفلكيين المجال لبث علومهم، ووجدت دراسة الطب عناية كبيرة (الزهرابي)، وكانت فترته من أكثر الفترات تسامحاً وحرية.

بقيت مؤسسة الخلافة قوية زمنه كما في أيام أبيه، ولكن شؤون الحكم اليومية انتقلت إلى حدّ ما إلى أيدي الوزراء، وهذا مؤشّر لما حصل فيما بعد. فبعد وفاته ونتيجة للتآمر ودهاء ابن أبي عامر، صار خلفه هشام بن الحكم (المؤيد)، (٣٦٦ - ٣٩٦هـ/ ١٠٠٥م) مجرد رمز، وانتقلت السلطة إلى ابن أبي عامر (٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م) الذي اتخذ لقب المنصور، وسار على نهج أسلافه في الجيش، فتوسع مثلهم في جلب الرقيق - الصقالبة - ليعملوا في الجيش والإدارة، وتابع نهجهم في جلب قبائل بكاملها من البربر للخدمة في الجيش. وجعل ولاء البربر والصقالبة له، في حين خرب الأجناد القديمة التي كانت عماد الجيش. واستطاع أن يصدّ تقدم النصارى في الشمال بل وتوسع إلى أراضيهم.

ولم يكن استبداد ابن أبي عامر مؤاتياً للثقافة، بل أدى إلى شيء من التعثر، فبعد اهتمامه بالفلسفة تراجع نتيجة إنكار الفقهاء لذلك وأمر بإحراق كتب الفلسفة والفلك وغيرها من كتب العلوم في مكتبة القصر إرضاء لهم.

إن إدخال البربر والصقالبة بالأعداد والأساليب المذكورة منع تمثيلهم في المجتمع والثقافة الأندلسية، وأزال التوازن الحرج الموجود من قبل، وجعل الوزن للسيطرة العسكرية المركزية، ثم إن انعدام وجهة ثابتة لولاء هذه العناصر واضطراب هذه المفاهيم السياسية انتهت بعد سنوات من وفاة المنصور إلى ثورة قرطبة على ابنه الثاني، وإلى اشتعال الحرب الأهلية بعنف لم يسبق له مثيل وإلى انهيار الكيان الذي أقامه الأمويون في الأندلس.

وكانت أطراف الصراع هي المجموعات الإثنية الثلاث: البربر واستولوا على

الجزء الجنوبي من الأندلس، والصقلية الذين انحازوا إلى شرق الأندلس واستبدوا به، والأندلسيون وأقاموا كياناتهم فيما بقي للمسلمين من شبه الجزيرة. ومع انهيار الخلافة بدأت تتكون في المدن الكبرى وعلى امتداد شبه الجزيرة كيانات صغيرة مستقلة. وقسمت إسبانيا خلالها بين مجموعة من ملوك الطوائف من أصول بربرية وصقلية وأندلسية، وقامت بين هؤلاء المنافسة في تشجيع العلوم والآداب، ونشأ عن ذلك وعن جو الحرية الفكرية الذي توفر الآن أن نهضت الثقافة وازدهرت بشكل كبير.

ولم تكن الثقافة الأندلسية أشد إشعاعاً وأكثر غنى مما كانت عليه في القرن الخامس هـ/الحادي عشر م على ما فيه من اضطراب سياسي ومنازعات داخلية. وصارت قصور بعض ملوك الطوائف منتديات أدبية تجمع الأدباء والفنانين والعلماء والأطباء وتتمتع برعاية الأمراء.

ويمكن الإشارة في قرطبة إلى ظهور ابن حزم، صاحب إنتاج فكري غني وفريد أحياناً، كما أنه نشط المذهب الفقهي الظاهري الذي يقوم على التفسير الحرفي للقرآن. وفيها كان ابن زيدون الشاعر الفريد ومؤرخون مثل ابن حيان.

وبلغت المرية أوجها في زمن أميرها المعتصم بن صمادح (٥٤٦ - ٥٨٧ هـ/ ١١٥١ - ١١٩١ م) الذي التف حوله الشعراء وعاش في بلاطه علماء مثل أبي عبيد البكري من الجغرافيين البارزين، وازدهر الشعر في إشبيلية في ظل بني عباد. وفي بطليوس، وفي ظل بني الأفطس ارتقت الثقافة، وظهر ابن عبد البر أعلم أهل غرب الأندلس في زمنه بالحديث.

وفي طليطلة وفي ظل بني ذي النون نشطت العلوم وظهر مثل الزرقالي أبرز علماء الفلك، وأبي عثمان سعيد بن محمد الفيلسوف الرياضي، وابن وافد الطبيب المشهور، وصاعد الأندلسي المؤرخ. وفي سرقسطة وفي ظل بني هود عاش أبو بكر الطرطوشي صاحب سراج الملوك، وفي بلنسية كان ابن سيده صاحب المخصص.

ثامناً: العرب منذ أواسط القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي

١ - السلاجقة

في أواسط القرن الخامس هـ/الحادي عشر م تعرضت دار الإسلام لسلسلة هجمات وموجات تكاد تكون متوازية. ففي أوروبا تقدمت القوات المسيحية في

كل من إسبانيا وصقلية واستعادت أراضي واسعة من الحكم الإسلامي، وبلغت أوجها في غزو الإفرنج للشرق الأدنى في نهاية القرن (الصلبيون).

وفي أفريقيا قامت حركة دينية جديدة بين بربر جنوب مراكش ومنطقة السنغال - النيجر وأدت إلى تكون دولة إسلامية جديدة شملت شمال غرب أفريقيا ثم الأجزاء الباقية بيد المسلمين من إسبانيا (دولة المرابطين).

وفي هذه الفترة اندفعت الموجة الهلالية (بنو هلال وسليم) من صعيد مصر حيث كانت القبيلتان، واكتسحت طرابلس وتونس وسببت القوضى والدمار، وتمكنت في أواسط القرن من نهب القيروان. ولهذه الموجة - بخلاف التوسع العربي في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي - يعود بعض التخريب والتخلف في شمال أفريقيا. فهل تأثر ابن خلدون بآثار هذه الموجة في حديثه عن الخراب الذي يلحقه البدو، وفي وضع فلسفته عن دورات التفاعل بين البادية والأراضي الزراعية؟

ومن أواسط آسيا جاءت موجة أخرى من الغزاة، كانت أهم الجميع بآثارها، وهي الموجة التركية السلجوقية.

ترد الإشارات إلى الأتراك منذ أوائل العصر الأول العباسي، وإلى استخدامهم على نطاق واسع في الجيش زمن المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧هـ/ ٨٣٣ - ٨٤٢م)، فقد تعرب الجند الخراساني القديم، في حين اختل التوازن بين الفرق الجديدة منه والعرب، وكان على الخلفاء أن يبحثوا عن قوة جديدة يستندون إليها ووجدوها في الأتراك، وتزايد اعتماد الخلافة عليهم على حساب العرب والفرس.

وبحلول القرن الخامس هـ/ الحادي عشر م كان الأتراك يدخلون دار الإسلام، لا كأفراد يجتذبون أو يشترون بل بهجرة قبائل كاملة لأتراك بدو ما يزالون يتبعون تنظيمهم الموروث. هؤلاء الغزاة الأتراك ينتمون إلى قبائل الغَزّ ويعرفون بالسلاجقة (نسبة إلى العائلة التي قادتهم).

دخل الأتراك بلاد الخلافة حوالى (٣٦٠هـ/ ٩٧٠م)، وسرعان ما أسلموا، وخلال فترة قصيرة فتحوا أكثر بلاد إيران. وفي (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) دخل طغرل بك بغداد وأنهى الحكم البويهي، وأدخل العراق في سلطان السلاجقة. وفي خلال سنوات قليلة أخذ السلاجقة بلاد الشام من الأمراء المحليين ومن الفاطميين، بل ونجحوا - حيث فشل العرب - بالاستيلاء على قسم كبير من الأناضول من

البيزنطيين. وبقي الخلفاء في بغداد حكاماً صوريين، ولكن السلطة الحقيقية في الإمبراطورية التي اتحدت الآن لأول مرة تحت سلطة واحدة منذ فترة الخلافة، صارت للسلطان السلجوقي.

انطلق السلاجقة من نظرتهم القبلية إلى الأرض كملكية مشتركة، وأفادوا من المفاهيم الإيرانية المحلية، فحاولوا - وبخاصة أبرز وزرائهم نظام الملك (٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م) - تطوير الإقطاع وتنظيمه.

وكان لدى السلاجقة أكثر من صنف من الإقطاع، ولكن أعمها وأكثرها أهمية الإقطاع العسكري. فهناك إقطاع لأفراد الأسرة الحاكمة، وقد تصحبه السيطرة المالية وجباية الضرائب، ولم يرد به أن يكون وراثياً، ولكن الوراثة ظهرت لدى البعض، ثم الإقطاع الإداري، وهو في واقعه ولاية على منطقة، وللمقطع (الأمير) السلطة التامة في إقطاعه. وبمرور الزمن ازدادت سلطة الأمراء وغلب بينهم العنصر العسكري. وهنا أيضاً ظهر اتجاه نحو الوراثة عن طريق القهر. وكان جل هؤلاء الأمراء من المماليك. وبغلبة العناصر العسكرية لم يعد هناك حد بين هذا الإقطاع والإقطاع العسكري.

كان الإقطاع العسكري هو السائد، وهو يستند إلى الأرض، فالأرض تقطع للضباط، وبالمقابل يقدم هؤلاء عدداً من المقاتلة، ومع أن الإقطاع صار أحياناً وراثياً وبالاغتصاب، فإنه كان نظرياً وفي الممارسة عادة، يمنح لفترة سنوات، وكان دائماً قابلاً للنقض. ولعل هذا الأسلوب جعل للقبائل التركية مصلحة في ازدهار الزراعة.

هذه الأوضاع أثرت في الأحوال الاقتصادية. فالملاكون القدماء تأذوا بقيام طبقة جديدة من السادة الإقطاعيين الغائبين، كما أن التجارة تراجعت وضعفت.

وفي الفترة السلجوقية الأولى، أنشئت في بغداد وغيرها مدارس، وخاصة من قبل نظام الملك، وصارت نماذج لغيرها في بلاد الإسلام. وغدت هذه النظاميات مراكز للستة، وأريد بها إلى حد كبير أن تواجه دعوة الإسماعيلية والتطرف الفكري للفترة السابقة. وقد درّس في نظامية بغداد الغزالي (٥٠٤هـ/ ١١١١م)، وتشمل كتبه رداً على الفلاسفة وعلى الباطنية. وبعد نظام الملك وملكشاه بدأت التجزئة من جديد إذ انقسمت الإمبراطورية إلى سلسلة دول يحكمها أعضاء من البيت السلجوقي أو من قاداته.

٢ - غزو الإفرنج

في فترة الضعف هذه وفي عام (٤٩٠هـ/١٠٩٦م) وصل الغزاة من الإفرنج (الصلبيين) إلى الشرق الأدنى. ورغم الشعارات والمظهر المثالي الذي أعطي للحركة، فإنها كانت تجربة مبكرة في التوسع الاستعماري مدفوعة باعتبارات مادية تحالطها أحلام دينية. فهناك تجار الجمهوريات الإيطالية الذين يسعون وراء الربح التجاري، وهناك البارونات الطموحون، وهناك الأبناء الصغار للنبلاء يبحثون عن ولايات، والخطاطون يبحثون عن توبة مربحة، كل هؤلاء لا الباحثون عن كنيسة القيامة كانوا الممثلين الحقيقيين لهذا الغزو الغربي.

تقدم الغزاة بسرعة على ساحل الشام إلى فلسطين، وأنشأوا سلسلة إمارات إقطاعية لاتينية تستند إلى أنطاكية وطرابلس والقدس إضافة إلى الرها. وبحلول (٥٢٥هـ/١١٣٠م) بلغت فتوحاتهم غايتها إذ سيطروا على السواحل الشامية من خليج الإسكندرونة إلى مصر باستثناء عسقلان.

ويلاحظ أن تحرك الصليبيين اقتصر على السهول والسفوح الساحلية. وكانت الموانئ مهمة لهم للمواصلات مع الغرب ولتطوير التجارة المهمة لاقتصادهم. أما الرد عليهم فجاء من الداخل في الشام والعراق.

وكان وضع الكيانات الصليبية وثيق الصلة بحالة المسلمين، فحالة الانقسام والخلافات بين المسلمين في الثلاثين سنة الأولى سهلت نجاح الحملة الصليبية الأولى.

ثم ظهرت قوة جديدة في الشام، يمكن تتبعها في مسيرة ثلاثة قادة هم عماد الدين زنكي، وابنه نور الدين، ثم صلاح الدين، حيث نرى تصاعد خط الجهاد والعمل لتكوين جبهة موحدة لمواجهة الصليبيين. ففي سنة (٥٢١هـ/١١٢٧م)، أخذ عماد الدين زنكي، وهو أتابك سلجوقي، الموصل ورفع راية الجهاد ضد الصليبيين، واستطاع أن يجرد أنطاكية من أراضيها شرق نهر العاصي، وأخذ من طرابلس قواعد كانت تهدد حمص. وكان نصره الأكبر (٥٣٩هـ/١١٤٤م) حين استولى على الرها، وبدأ حركة توحيد بلاد الشام، فمد سلطته إلى حماة وحمص، ولكنه وجد معارضة من أمير دمشق الذي لم يتورع عن مخالفة الصليبيين. وتابع نور الدين خط والده في توحيد الشام ورفع راية الجهاد، فأخرج الصليبيين من بقية منطقة الرها، وتمكن سنة (٥٤٩هـ/١١٥٤م) من أخذ دمشق، وبذلك واجه الصليبيين بدولة قوية الآن. واتجه نظره إلى مصر قبيل أقول الدولة الفاطمية،

حيث أدت دسائس الوزراء إلى استدعاء الصليبيين، وبناء على طلب الخليفة الفاطمي العاضد أرسل نور الدين شيركوه للمرة الثالثة (٥٦٣هـ/١١٦٨م) وبرفقته ابن أخيه صلاح الدين، واستوزر العاضد شيركوه ولكنه توفي بعد قليل فخلفه صلاح الدين.

في هذه الفترة كان العباسيون يؤكدون سلطانهم في وجه السلاجقة، وكانت حركة الجهاد الناشئة عن الإحياء الإسلامي تحت رايتهم. وكان على صلاح الدين أن يدعو إلى الخلافة العباسية فقام بذلك في شوال (٥٦٦هـ/١١٧١م) وأنهى الخلافة الفاطمية.

وفي (٥٦٩هـ/١١٧٤م) توفي نور الدين تاركاً ابناً صغيراً. وانهارت بوفاته القوة العسكرية المركزية التي كوَّنها، وحلت التجزئة محل الوحدة. وكان على صلاح الدين إعادة الوحدة، ورفع راية الجهاد وتوسيع قاعدته، واحتاج إلى أحلاف في هذا وخاصة في مدرسي المدارس التي نشطها، والذين كان منهم قادة الرأي.

وتمكن صلاح الدين بقبالياته السياسية وبإيمانه الراسخ أن يتابع هدفه بدأب. وقضى حوالى عشر سنوات إلى (٥٧٩هـ/١١٨٣م) حتى تمكن من تكوين القوة اللازمة في مصر - من جيش وأسطول - ومن ضم دمشق، ثم السيطرة على كل أراضي نور الدين، وبذلك كوَّن الجبهة الموحدة لمواجهة الإفرنج التي تضم الشام ومصر. وفي (٥٨٣هـ/١١٨٧م) تحرك بقواته لمهاجمة الصليبيين، وكانت معركة حطين الحاسمة في (١٢ شوال ٥٨٣هـ/ ٤ تموز/ يوليو ١١٨٧م).

وتبدو أهمية المعركة من عدد المدن التي سلمت إليه وإلى قادته يعدها (عكا، صيدا، بيروت، الناصرة، قيسارية، نابلس). وأخيراً تقدم إلى هدفه الكبير القدس، فسلمت في (٨ شعبان ٥٨٣هـ/ ٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١١٨٧م). وأدى فتح القدس إلى تحرك الغرب، وجاءت الحملة الصليبية الثالثة، ومع أنها أخذت عكا بعد حصار حوالى سنتين، فإن نتيجة هذه الحملة كانت متواضعة، ولكنها مدت في أمد البقاء الصليبي. وتوفي صلاح الدين (٥٨٩هـ/١١٩٣م) وكان قد حرر القدس وطرد الصليبيين إلا من قطعة ساحلية ضيقة تشمل عكا وصور وطرابلس وأنطاكية.

ولم تبق الوحدة بعد صلاح الدين، فقد تجزأت بعض بلاد الشام، ولكن مصر حافظت على وحدتها. وكان للمماليك أن يحرروا بقية الأراضي المقدسة

ويطردوا الصليبيين، فلم يبق ببيرس خلال السنوات (٦٦٤ - ٦٧٠هـ/١٢٦٥ - ١٢٧١م) للصليبيين إلا بضعة أماكن حصينة على الساحل. وأخيراً انتهى الوجود الصليبي في عكا (٦٩٠هـ/١٢٩١م).

كان استيلاء المعز لدين الله الفاطمي على مصر (٣٦٢هـ/٩٧٣م) وعهده بالإدارة للزيريين (من صنهاجة)، بداية تطورات أفضت إلى خروج الأمير الزيري (٤٣٩هـ/١٠٤٧م) على الفاطميين، وإلى ثار الفاطميين بأن دفع الوزير اليازوري مجموعة قبائل بدوية نازلة بجوار وادي النيل بقيادة بني هلال للتحرك غرباً فأخذوا برقة واندفعوا في أفريقيا وهزموا بني زيري في (٤٤٣هـ/١٠٥٢م). وأثرت الموجة الهلالية في الوضع الديمغرافي في شمال أفريقيا، إذ غمرت تونس وانتشرت غرباً حتى وادي الساحل جنوب منطقة القبائل.

وكان للغزوة الهلالية آثارها، وهي وإن لم تكن سريعة إلا أنها أدت إلى تراجع الأراضي المزروعة، وإلى تقليص التجارة وإلى أضرار بالمدن. لقد كان لها آثار ملموسة في الاقتصاد والأوضاع العامة.

ومن ناحية أخرى كان للموجة الهلالية أثر كبير في تعريب المغرب خاصة في الريف والبسائط، إذ اختلطوا وتصاهروا مع البربر للتقارب في الوضع الاجتماعي والثقافي بين القادمين والبربر.

٣ - المرابطون والموحدون

في هذه الفترة كان غزو بدوي آخر للمغرب. فصنهاجة البربرية كانت قبائل بدوية تسكن الصحاري من موريتانيا حتى بلاد السودان، وكان تدهور ظروفها الاقتصادية، نتيجة تعرض طريق التجارة الصحراوي الغربي الذي كانت تفيد منه إلى الخطر، إضافة إلى الحماس الديني، وراء تحركها. فعلى أثر حج يحيى بن إبراهيم شيخ قبيلة جدالة وتأثره بمن قابل من شيوخ في المشرق (٤٣٧هـ/١٠٤٥م) أدرك جهل البربر بالشريعة، واصطحب معه عبد الله بن ياسين من جنوب المغرب ليصلح الوضع. ولما فشلت المحاولة الأولى انسحب إلى الرباط، وهناك كون عبد الله بن ياسين جماعة حوله وبدأت حركة المرابطين وكان هدفها الأول إقامة جماعة تسير وفق الشريعة. وبعد السيطرة على المناطق الصحراوية عبر المرابطون الأطلس الأعلى (٤٥٠هـ/١٠٥٨م) بقيادة أحد رؤسائهم الكبار أبي بكر عمر اللمتوني وقاموا بحملات في وسط المغرب وجنوبه، وقتل عبد الله بن ياسين في القتال ضد برغواطة (٤٥١هـ/١٠٥٩م)، وقرر أبو بكر بناء مدينة شمال

الأطلس الأعلى، وهي مراكش (٤٦٢هـ/١٠٧١م). وعاد أبو بكر إلى الصحراء بسبب خلافات داخلية خطيرة وهذا أعطى المجال لابن عمه يوسف بن تاشفين، الذي ظهرت مواهبه الآن وأعاد تنظيم الجيش. ولم يجد أبو بكر مجالاً للعودة إلى القيادة، وبدأ يوسف بفتح شمال وشرق مراكش، فأخذ فاس (٤٦٧هـ/١٠٧٥م) ثم تلمسان ووقف عند الجزائر.

وكان ملوك الطوائف يتعرضون لخطر تقدم ألفونسو السادس ملك قشتالة الذي أخذ طليطلة دون قتال (٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، فأسرعوا بدعوته ليساعدهم، فاستجاب وأنزل هزيمة ساحقة بألفونسو في الزلاقة (٤٧٩هـ/١٠٨٦م). ولكن خلافات أمراء الطوائف وفتوى الفقهاء المالكية جعلته يضم بلادهم. وهكذا استولى المرابطون على النصف الغربي للمغرب وعلى بلاد الأندلس الإسلامية. وكانت السلطة الدينية للفقهاء المالكية الذين كانوا في مجلس الأمير، يشيرون عليه في الشؤون العامة.

وفي فترة ابن تاشفين اتبع المذهب المالكي بدقة، وبعد انتصاره في الزلاقة طلب عهداً من الخليفة على المغرب تأكيداً للشرعية ولوحدة الأمة واتخذ لقب أمير المسلمين.

وسرعان ما تأثر المرابطون بحضارة الأندلس ومالوا إلى الترف، ولم يألوا جهداً في نقل الحضارة الأندلسية إلى المغرب وبخاصة في عهد علي بن يوسف بن تاشفين (٤٦٣ - ٥٠٠هـ/١٠٦١ - ١١٠٦م)، كما يتبين من تأثير فن العمارة الأندلسية في المغرب.

أدى الترف إلى ضعف الروح الحربية لدى المرابطين وبالتالي فشلهم في إيقاف التوسع المسيحي، كما أن التهاون حل محل الالتزام بالمذهب المالكي - مصدر قوتهم - هذا إضافة إلى التعصب الذي رافق تسلط الفقهاء أحياناً. والآن ظهرت حركة إصلاحية جديدة هي حركة الموحدين.

عاد ابن تومرت من المشرق حوالي (٥١٢هـ/١١١٨م) بعد سنوات من السفر والدراسة شملت بعض مراكز العلم، وبدأ دعوته إلى الإصلاح فوجد مقاومة من العلماء، وتعرض لمجاهمة السلطة، فانسحب إلى الأطلس الأعلى (٥١٨هـ/١١٢٤م) حيث كوّن مجتمعاً وفق مبادئه دعي بالموحدين. واستند أساساً إلى مصمودة بربر الجبال.

دعا ابن تومرت إلى وحدانية الله ونفي التشبيه، وأكد تطهير العقيدة من

الشوائب بالعودة إلى الكتاب والسنة، وقال بفكرة المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً. ثم بايعه أتباعه الأوائل على أنه المهدي وأن يكونوا يداً واحدة.

وأحدث ابن تومرت تنظيمات جديدة، فكان مجلس العشرة من أتباعه الأوائل الذين بايعوه على أنه المهدي، وكان بينهم الرجال البارزون في الحركة وخاصة عبد المؤمن. وأنشأ مجلس الخمسين، ليحد من تأثير المجموعات القبلية، وتتمثل فيه القبائل الأساسية في الحركة. وشغل المهدي شخصياً بإعداد «الطلبة» وهم منظرو الحكم الجديد، و«الحفاظ» ومهامهم دينية عسكرية.

وبدأ الصراع جدياً مع المرابطين (٥٢٤هـ/١١٣٠م) حين قرر المهدي مهاجمة مراكش، فهزمت قواته وتوفي بعد قليل. وخلفه عبد المؤمن بن علي وهو بربري من قبيلة زناتة، لقي ابن تومرت عند عودته من المشرق وارتبط به وصار ساعده الأيمن.

تريث عبد المؤمن ووجه حملاته إلى أطراف أراضي المرابطين في المغرب وغرب الجزائر، ثم واجه المرابطين (٥٤٠هـ/١١٤٥م) وانتصر عليهم. ثم توسع إلى الأندلس وفتحها باستثناء جزر البليار (٥٤٣هـ/١١٤٨م). ثم فتح عبد المنعم المغرب الأوسط (٥٤٧هـ/١١٥٢ - ١١٥٣م)، وبعد سنوات قليلة قاد حملة إلى أفريقيا (٥٥٥هـ/١١٦٠م) وفتحها، وهكذا توحد المغرب كله لأول مرة منذ الفتح.

قام عبد المؤمن بإدخال بعض القبائل العربية إلى المغرب الأقصى، ولم يكن العرب قد تجاوزوا في تقدمهم وسط الجزائر، وسار حفيده أبو يوسف يعقوب المنصور (٥٨٣هـ/١١٨٧م) في الاتجاه نفسه، ونقل عدة قبائل عربية إلى المغرب، وكان لذلك أثره في نشر التعريب في المغرب.

كانت دولة الموحدين واسعة وتضم مناطق وجماعات - يديوية ومستقرة - متباينة، فقد استقرت حوالى خمسين عاماً بعد وفاة عبد المؤمن (٥٥٨هـ/١١٦٣م) وبدت بوادر الضعف عليهم بعد ذلك. ففي عهد يعقوب المنصور بلغ التعصب الموحدي ذروته وحُظر المذهب المالكي الذي يتبعه كل مسلمي شمال أفريقيا. وكان هناك انحطاط اقتصادي نتيجة ضعف خط التجارة الصحراوية الغربي. وحصلت فجوة بين نخبة حاكمة مترفة ومثقفة - بالعربية - وبين عامة مصمودة البعيدة عن ذلك، وأضعف الموحدين عدم قدرتهم على فرض مذهبهم، بل إن بعضهم انتهى إلى رفض فكرة المهدي. وبانت بوادر الضعف الخطير إثر الهزيمة التي مني بها الموحدون مع النصاري بزعامة قشتالة في واقعة العقاب (٦٠٩هـ/١٢١٤م).

ويلاحظ أن فترات المرابطين والموحدين شهدت نشاطاً وتوسعاً للثقافة العربية، فقد انتشر العرب البدو في المغرب كله الآن وساعدوا على نشر اللغة العربية في الأرياف. كما أنه حصل ازدهار فكري بالعربية في المغرب بتشجيع ودعم من الدولتين. ومن ناحية أخرى انتهت فترة الموحدين بانتصار المذهب المالكي وسيادته في القرون التالية.

تجددت تقاليد الجهاد في الأندلس زمن علي بن يوسف بن تاشفين، كما أن الثقافة الأندلسية انتشرت بقوة في بلاد المرابطين، وعبر إلى المغرب كثير من الأندلسيين وجعلوا من بلاد المرابطين في مراكش مركزاً أدبياً وعلمياً مشرقاً. ولذا تألفت شخصيات علمية وأدبية في هذه الفترة، مثل ابن قزمان الزجال، وابن بشكوال والضبي في التاريخ، وابن باجة في الفلسفة، والقاضي عياض في الفقه وغيرهم في الرياضيات والطب.

ويبدو أن الفقهاء الأندلسيين في بلاد المرابطين جعلوهم يتمسكون بالمذهب المالكي مما أدى إلى جموده، وهذا ساعد حركة الموحدين التي قامت على الإصلاح الديني والخلقي. وبينما كانت حركة الموحدين تتوسع في المغرب، قامت ثورة في الأندلس واستنجدت بعبد المؤمن بن علي أول الخلفاء الموحدين، فأخضع ما بقي من الأندلس بيد المسلمين.

وكانت حركة الاسترداد تتقدم بشكل محسوس بفضل تعاون قشتالة وأرغون، ولكن القوات الإسلامية أحرزت انتصاراً كبيراً في معركة الأرك في (٩ شعبان ٥٩١هـ - ١٨ تموز/ يوليو ١١٩٥م) وهو آخر نصر للإسلام في المعركة مع المسيحيين في شبه الجزيرة، ولكن حركة الاسترداد سرعان ما استأنفت نشاطها ولم تجد بعد وفاة يعقوب المنصور ما يقف أمامها.

استمر النشاط الثقافي، وظهر أعلام في الحقول المختلفة، بينهم بعض الشعراء، ومنهم في التاريخ ابن الأبار، وفي الرحلة ابن جبير، وفي الطب بنو زهر، وفي النبات ابن البيطار، وكان نصيب الفلسفة وافرأ زمن الموحدين، وظهر ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

وبحلول منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي اقتصر كيان الإسلام على مملكة غرناطة. وكان تغلب النصارى على الإمارات الأخرى قد دفع بالعلماء إلى الهجرة إلى المغرب وإلى بلاد المشرق. وشهدت غرناطة حياة ثقافية خاصة في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وتمثلت فيها روائع الفن

الأندلسي في الحمراء وجنة العريف. وبرز فيها أعلام مثل ابن الخطيب، ورحالة كالعبدري، ورياضيون كابن البناء، ونحويون مثل ابن حيان. وكان ابن خلدون من أصل أندلسي يتأمل في التاريخ والمجتمع ويضع دراساته.

لقد تميزت الثقافة الأندلسية في كتب الفلاحة، وفي الرحلات، وفي الموشحات والأزجال، وكان لها دورها في الفلسفة، وفي دراسة الأديان والفرق، وتميزت بروائع فن العمارة. لقد أغنت الثقافة العربية الإسلامية وبقيت أبداً حريصة على صلاتها الثقافية بالشرق، ملتزمة بالعربية معتزة بها.

تاسعاً: العرب منذ أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي

١ - سقوط بغداد

وفي أواسط القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي حصلت تبدلات سياسية شملت دار الإسلام في المشرق والمغرب.

ففي ٦٥٦هـ/١٢٥٨م أخذ هولاكو بغداد وأنهى الخلافة العباسية. وكانت الخلافة على انحطاطها وضعفها ما تزال أساس الشرعية ورمز وحدة دار الإسلام، فكان القضاء عليها نهاية عهود في التاريخ الإسلامي.

وكان الغزاة المغول وثنين، فلم يكن لهم اهتمام بالإسلام أو بمؤسساته، وكان من الآثار المباشرة لغزوهم للعراق انهيار الحكومة المدنية ودمار نظام الري الذي تعتمد عليه البلاد، وتآزم هذا بالغارات البدوية. وصار العراق ولاية تابعة للإيلخانيين ومركزهم إيران، ولم يعد له موقع في التجارة بين الشرق والغرب.

وفي زمن الإيلخانيين توسع الإقطاع في العراق، إذ إنهم أقطعوا الأراضي والقرى لجندهم مقابل الخدمة العسكرية، كما أقطعوا إقطاعات إدارية حيث يكون المقطع مسؤولاً عن إرسال الوارد بعد أخذ نصيبه. وأعطيت بعض الجهات بالضمان لقاء مبلغ محدود.

والمهم هنا توسع الإقطاع، وغلبة الطابع العسكري عليه، وشيوع الوراثة فيه.

وتقلصت الزراعة، كما أن ثقل الضرائب وإهمال نظام الري أدى إلى تردي أحوال السكان اقتصادياً، وإلى تراجع المدن. ثم إن ضعف السيطرة المركزية ساعد على ازدياد نشاط البدو وقطع طرق التجارة وبالتالي عرقلتها. وربما بقيت الضرائب

كالسابق، ولكنها صارت أكثر ثقلًا وعرضة للأهواء. وكان الضمان أكثر الأساليب في جباية الخراج وضرائب الأسواق والتمغات (ضرائب التجارة الداخلية).

إن كثرة الضرائب والتلاعب بالنقد تركت آثاراً مربكة في التجارة. وكان من نتائج الغزو المغولي توسع التجارة البرية مع إيران وأواسط آسيا، وانقطاع التجارة تقريباً مع سورية ومصر.

٢ - الممالك

وفي أواسط القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي انتقلت السلطة إلى الممالك الذين حكموا مصر بين (٦٤٨ - ٩٢٣هـ / ١٢٥٠ - ١٥١٧م).

كان الممالك رقيقاً يشتري ويدرب ويثقف في مصر، وفي البداية كانوا عادة من الأتراك الفعجاق من سواحل البحر الأسود الشمالية، ولكنهم فيما بعد كانوا من عدة أجناس، وبالدرجة الأولى من الشركس.

تتابع سلاطين الممالك بشكل وراثي نوعاً ما حتى (٧٨٤هـ / ١٣٨٢م)، وبعد ذلك صار الأمير الأقوى هو الذي يحكم.

وكان نظام الممالك إقطاعياً، وهو امتداد للإقطاع السلجوقي الذي جلبه الأيوبيون إلى الشام ومصر. كان الأمير يتسلم إقطاعاً من الأرض بدل الراتب على أن يهيئ عدداً من الجند الممالك ما بين خمسة ومئة، كل حسب رتبته، ويخصص عادة ثلثي الوارد لنفقاتهم. وهناك إقطاعات أصغر لأجناد الحلقة وللممالك السلطانية. ولم تعد الإقطاعات وراثية كما كانت زمن الأيوبيين، رغم المحاولات المتكررة لجعلها كذلك.

استند النظام المملوكي إلى إخراج أبناء الضباط الممالك المتعربين وإدخال ممالك جدد مستوردين، وبهذا حال الممالك دون قيام أرستقراطية ملاكة وراثية. وكان الأمير المملوكي يتسلم إقطاعه لفترة أو مدى الحياة، ولا يقيم على إقطاعه، بل يقيم في القاهرة أو في مركز المنطقة التي فيها إقطاعه، وكان يهيمه الوارد لا التملك.

وهذا التقسيم إلى إقطاعات لم يكن ثابتاً، بل كان عرضة لإعادة النظر بالبروك (أو مسح الأرض وإعادة توزيعها)، بل صار السلاطين في مطلع القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي يوزعون إقطاعات المقطع في عدة جهات مقابل الخدمة.

وبالإضافة إلى الإقطاعات هناك أراضي الملك والوقوف والأراضي العائدة إلى ديوان السلطان.

وكانت التجارة ذات أهمية حيوية لمصر، وحرص المماليك على تشجيعها مع أوروبا، وبصورة خاصة مع الهند والشرق الأقصى، مما جلب الرخاء للبلاد وساعد على الازدهار الفكري.

وفي الفترة الأولى واجه المماليك تهديداً من الصليبيين، وبصورة خطيرة من المغول، وكان إنجازهم الرئيسي حماية الحضارة الإسلامية في الشام ومصر منهم.

فقد تقدم المغول واكتسحوا شمال سورية وفتحوا حلب ثم دمشق (٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م)، واحتلت فرق مغولية نابلس وغزة، وعبر المغول الأردن إلى الجليل. وواجههم المماليك في عين جالوت بين بيسان ونابلس في معركة فاصلة (رمضان ٦٥٨هـ - أيلول/سبتمبر ١٢٦٠م) كانت أول هزيمة للمغول. وبعد المعركة صار بيبرس سلطاناً (٦٥٨ - ٦٧٦هـ/ ١٢٦٠ - ١٢٧٧م) ووجه جهوده لاحتواء الخطر المغولي الذي كان ما يزال يهدده، وكانت سورية ضرورية للمواجهة، وفعلاً ضم بيبرس أراضي أكثر الإمارات الأيوبية، وحارب الإفرنج وقلص أراضيهم التي صارت تقتصر على شريط ساحلي.

واكتسب حكم المماليك قوة أدبية كبيرة حين أعلن أمير عباسي، خليفة في القاهرة (رجب ٦٥٩هـ - حزيران/يونيو ١٢٦١م). والخلافة ما تزال رمز الوحدة والشرعية الإسلامية، ونتيجة ذلك أعلن أبو نمي شريف مكة ولاءه للسلطان الذي اتخذ لقب خادم الحرمين.

وسار قلاوون (٦٧٨ - ٦٨٩هـ/ ١٢٨٠ - ١٢٩٠م) على اتجاهات بيبرس، فوسع سيطرته في سورية، وجابه المغول، وضرب الإفرنج واستعاد طرابلس منهم (٦٨٨هـ/ ١٢٨٩م). وأتم عمله ابنه وخلفه الملك الأشرف خليل الذي استولى على عكا (٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) وعلى ما بقي بأيدي الفرنج من مدن، وانتهى أمر الإفرنج.

وأنشأ قلاوون أسرة حكمت - مع بعض الفواصل - حوالى قرن، ليأتي المماليك البرجية (٧٨٤ - ٩٢٢هـ/ ١٣٨٢ - ١٥١٧م). وبقي العدو الرئيسي مغول إيران الذين استمرت خصومتهم حتى بعد إسلامهم، وكان آخر هجوم مغولي على سورية في ربيع (٧٠٢هـ/ ١٣٠٣م)، وكان اللقاء في مرج الصفر قرب دمشق وانتهى بنصر مؤزر للمماليك وبزوال خطر الإيلخانيين.

كان القرن الثامن هـ/ الرابع عشر م، فترة هدوء ازدهرت فيه التجارة مع الشرق والغرب وجلبت الرخاء.

ولكن تيمورلنك اكتسح سورية في (٨٠٣هـ/ ١٤٠٠م) ونهب دمشق، وكانت الحرب معه مكلفة للمماليك، فاضطروا إلى فرض ضرائب جديدة، وإلى تخفيض العملة. وجاءت الأوبئة والخلافات الداخلية وغارات البدو لتتم ذلك، وأصيب اقتصاد المماليك بضريرة لم ينهض منها.

وأدت الأزمة إلى سياسيات مالية جديدة تهدف إلى الحصول على أكبر ربح ممكن من تجارة المرور. زاد المماليك رسوم المرور على التجار واتبعوا من أيام السلطان بارسباي (٨٢٥ - ٨٤١هـ/ ١٤٢٢ - ١٤٣٨م) سياسة احتكار بعض مواد التجارة الرئيسية كالسكر والقطن ثم الفلفل وبيعها بأسعار عالية للأوروبيين، فأدى ذلك إلى ارتفاع الأسعار ثم إلى انهيار اقتصادي لم تستطع الحكومة مواجهته إلا بتخفيض العملة، وفرض ضرائب عالية مما زاد الوضع سوءاً.

وجاء الغزو البرتغالي كارثة على المنطقة. ففي ١٤٩٨م وصلوا الهند وفتحوا طريقاً جديداً بين أوروبا والشرق الأقصى أقل كلفة من السابق، وقطعوا شريان الحياة عن السلطنة المملوكية، وتمكنوا من ضرب الأسطول المصري وتدمير سفن التجارة العربية في المحيط الهندي وتغلغلوا حتى الخليج العربي والبحر الأحمر. ولم تعد خطوط التجارة الدولية تمر بالبلاد العربية حتى القرن التاسع عشر.

وظهرت الدولة العثمانية قوة جديدة في المنطقة في القرن الخامس عشر، وكانت وجهة توسعها غرباً وعلاقتها مع المماليك حسنة ابتداءً. ثم التفتت إلى الشرق وبدأ الاحتكاك بالمماليك، وتمكن العثمانيون من ضرب المماليك سنة ١٥١٧م، ودخلت الشام ومصر تحت حكمهم.

عاشراً: العرب والدولة العثمانية

١ - نشأت الدولة العثمانية من إمارة جهاد قامت على أنقاض دولة سلاجقة الروم، وتوسعت إلى البلاد العربية في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. فبعد أن ضمت سورية ومصر، فتحت العراق ١٥٣٥م بعد ضرب الصفويين، وحاولت التوسع إلى اليمن (١٥٤٧ - ١٥٥٦م)، ومدت سيادتها إلى شمال أفريقيا حتى مراكش. وهكذا صار جلّ البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية.

واتخذ العثمانيون الإقطاع العسكري (التيمار والزعامة) للسباهية مقابل الخدمة العسكرية وتهيئة عدد من الجند، وطبق هذا بالدرجة الأولى في الأناضول وفي أجزاء من شمال الشام والعراق. ولكن الغالب في البلاد العربية كان إعطاء مقاطعات للأمراء والولاة مقابل دفع مبالغ سنوية للسلطان. وفي المناطق القبلية في جنوب العراق والمناطق الجبلية في الشام لم يكن بالإمكان تطبيق نظام الإقطاع العسكري فكانت الملكية مشتركة والتحكم للشيوخ المحليين.

٢ - وفي مصر أبقى العثمانيون المماليك في الجيش وفي الكثير من الوظائف الهامة، كما سمحوا باستيراد المماليك مما شجع طموحهم وصاروا بالتدريج القوة المحلية الرئيسية. واتجهت الإدارة إلى إعطاء الأراضي بالالتزام، وكان الالتزام للعسكريين بالدرجة الأولى (بيكات، ممالك) ولفترة محدودة، ومع تزايد ضعف الدولة صار الالتزام بنهاية القرن الثامن عشر مدى الحياة، بل وشمل حق التوريث والتصرف أحياناً (مالكانة)، ويعطى في الغالب لأعضاء من البيوتات المملوكية الكبيرة. وفي الجهات التي كانت بيد القبائل العربية (في الصعيد) اعتبرت الأراضي مقاطعات للشيوخ ويلزمون بدفع مبلغ سنوي للسلطان.

وفي أوائل القرن السابع عشر، بدت بوادر الضعف في الظهور وبدت بوادر قوى محلية تسعى إلى السيطرة على الأمور. ففي بغداد قامت ثورات العساكر وأخطرها ثورة الصوباشي التي استغلها الفرس للسيطرة على بغداد ١٦٢٣م، وتخلّى العثمانيون سنة ١٦٣٥م عن سلطتهم القلقة في اليمن.

وفي مصر بان نفوذ المماليك وظهر منهم بيكات وصاروا ينافسون الولاة على السلطة، ويتنافسون فيما بينهم.

وفي البصرة سيطر شيخ محلي على البصرة (١٠٠٥هـ/١٥٩٦م) وأسس أسرة آل أفراسياب التي استمرت إلى (١٠٧٨هـ/١٦٦٧م). وظهر الأمير الدرزي فخر الدين المعني الثاني في لبنان وتوسع إلى جهات أخرى وكاد يهدد سيطرة سلطان الشام.

وجاءت فترة انتعاش مؤقتة على يد السلطان مراد الرابع (١٠٣٢ - ١٠٤٩هـ/ ١٦٢٣ - ١٦٤٠م) الذي طرد الصفويين من بغداد ١٦٣٨م، وأنهى حكم فخر الدين المعني الثاني ١٦٣٥م، ثم على يد الوزيرين من آل كوبرلي، محمد باشا وابنه فاضل أحمد باشا (١٦٥٦هـ/١٦٧٦م).

وشغلت الدولة بالحروب الخارجية على الجهة الشرقية مع الأفغان الذين

أطاحوا بالحكم الصفوي ١٧٢٢م، ومع نادر شاه الذي حكم إيران (١٧٢٩ - ١٧٤٧م)، وعلى الجبهة الغربية مع النمسا - انتهت بمعاهدة بلغراد ١٧٣٩م - ومع روسيا سنة (١٧٦٨ - ١٧٧٤م) ثم (١٧٨٢ - ١٧٩٢م) مما زاد في ضعف السلطنة العثمانية.

ويلاحظ ازدياد دور المنظمات المحلية المرتبطة بالشعب مثل الأصناف، والأشراف، ومشايخ الحارات، والانكشارية اليرلية. وأصبح للقبائل البدوية في مختلف الولايات دور أكبر مما سبق.

وظهرت كيانات محلية جديدة في الهلال الخصيب ومصر في إطار الإدارة العثمانية أقامها ولاية أو أصحاب ضمان أو قادة حاميات.

ففي بغداد ظهر حكم المماليك. وذلك أن الوالي حسن باشا (١٧٠٤/ ١٧٢٣م)، الذي ربي في سراي السلطان في استانبول استقدم الشبان من بلاد الكرج والقفقاس ودرهم كمماليك وعلمهم مبادئ القتال والدين الإسلامي وجعل منهم القوة المقاتلة وهيئة الموظفين الإداريين، وسار ابنه أحمد باشا ١٧٤٧م على نهجه.

وتوالى المماليك بعده على السلطة في بغداد بإقرار الحكومة العثمانية حتى نهاية ولاية داود باشا (١٢٤٧هـ/ ١٨٣١م). وقد واجه داود باشا الهجوم الإيراني ١٨٢١م، وانتهى بمعاهدة أرضروم ١٨٢٣م التي اعترف بموجبها بالحدود التي قررت زمن مراد الرابع. وفي ولايته كان إلغاء الإنكشارية في بغداد بطلب من السلطان محمود الثاني، وازداد الاتصال بأوروبا، ونشطت الصلات التجارية خاصة مع الإنكليز والفرنسيين. وجاء داود باشا بخبراء فرنسيين لتدريب الجيش وبفنيين أوروبيين لتحسين مستوى الصناعة المحلية والزراعة. كما أنه نشط الحركة الثقافية في البلاد وشجع العلماء. وفي اتجاه السلطان إلى المركزية أرسل حملة إلى بغداد أنهت حكم المماليك (أيلول/ سبتمبر ١٨٣١م)، كما أنه أنهى حكم آل الجليلي في الموصل ١٨٣٤.

وفي سورية عانت دمشق، وهي مركز مهم لقافلة الحج، صراعاً بين جماعتين من قوات الحامية، فظهرت سلطة محلية في عائلة العظم أوجدت الاستقرار وهيأت الأمن لقافلة الحج، وامتد حكم العائلة في أوجه (١٧٢٥ - ١٧٥٧) إلى طرابلس ومناطق أخرى. وقام حكام جدد إلى الجنوب، فقد ظهر الشهابيون في جبل لبنان بعد المعنيين (١٦٩٧م) وحاولوا فرض سلطتهم عليه ونجحوا إلى حد ما.

وظهر ظاهر العمر في الجليل، ثم مد سلطته إلى عكا (١٧٤٦م) ووسع هيمنته إلى أكثر فلسطين، ولعب دوراً في شؤون بلاد الشام وتحدى العثمانيين مما أدى إلى نهايته سنة ١٧٧٥م، ثم خلفه في حكم بلاد الشام الجنوبية أحمد باشا الجزائر (١٧٧٤ - ١٨٠٣م) الذي اعتمد على قوات مملوكية وبقي سيد الموقف حتى إذا تقدم نابليون إلى الشام ١٧٩١م صمدت عكا الجزائر في وجهه.

وفي مصر كانت القوة المحلية قوة جماعية. ففي القرن السابع عشر كان هناك صراع بين فئتين يتمثل في المنافسة بين أسرتين مملوكيتين: الفقارية والقاسمية مما مكن الولاة من ضربهما (١٦٦٠ - ١٦٦٢م) لفترة. ولكن الصراع استمر في القرن الثامن عشر، وكان دور الولاة فيه ضئيلاً، في حين كان المتنافسون زعماء انكشارية أو بيوتات عسكرية يحيط بكل منها طائفة. وفي أواسط القرن برزت أسرة القازدغلية بالتعاون مع الفقارية وصار لهم التفوق على الجماعات الأخرى واستمرت هيمنتهم إلى أيام محمد علي.

وفي الستينيات من القرن الثامن عشر ظهر علي بك الذي تدرج حتى صار شيخ البلد، وأصبح منذ ١٧٦٩م الحاكم الفعلي دون أن يفصل عن السلطان. وبعد أن وطد سلطته في مصر قام بحملة على الحجاز ١٧٧١م بحجة إعادة الشرعية، كما جدد سياسة الدولة التي قامت في مصر بمحاولة مد نفوذه إلى سورية. وبعد ذلك بدأ الصراع مع مساعده الأول أبي الذهب لينتهي بهزيمته ١٧٧٣م.

وصار أبو الذهب شيخاً للبلد، وتطلع إلى الشام وتقدم إليها ١٧٧٥م وكأنه يريد تأديب ظاهر العمر، واحتل بعض مدن فلسطين، وطلب ولاية مصر والشام من السلطان، ولكنه توفي فحكم بعده في مصر مملوكاه إبراهيم ومراد بصورة ثنائية، وبقياً في الواقع إلى مجيء نابليون.

وفي النصف الثاني للقرن الثامن عشر ظهرت الحركة الوهابية ومدت سلطة آل سعود قبل نهاية القرن على وسط الجزيرة كله، وشنت غاراتها على أطراف الدولة في الهلال الخصيب والحجاز.

ودعت الحركة إلى العودة بالإسلام إلى صفاته الأول، واحتجت على البدع وبخاصة على الطرق الصوفية المتطرفة التي انتشرت في الدولة العثمانية برعاية السلاطين.

ويمكن اعتبار الحركة بشخص مؤسسها والمنطقة التي ظهرت فيها وبالدعوة

إلى الإسلام في عهده الأول، رد فعل عربياً إسلامياً على انحطاط الدولة العثمانية ومحاولة لإعادة زمام المبادرة في البلاد الإسلامية إلى العرب.

لقد أوجدت الحركة الوهابية تحديات للدولة العثمانية. فبالإضافة إلى تهديد المناطق القريبة من البلاد السعودية، تحدت سلطان السلطنة كحامية للإسلام حين فتحت مكة والمدينة وأقفلت الحجاز (١٨٠٧م) لقافلة الحج. كما أنها أثارت قضية السلطة في الأمة الإسلامية، إذ إنها لم تقر للسلطنة العثمانية بالخلافة.

كما أن الحركة مثلت تهديداً للمؤسسة الدينية العثمانية بما فيها من تشكيلات للعلماء وبرعايتها للطرق الصوفية.

هذا ولعبت الوهابية دوراً كبيراً في تطوير الفكر الإسلامي الحديث، وربما كان لها أثرها في بعض الحركات الإسلامية في القرن التاسع عشر مثل السنوسية في طرابلس والختمية وحركة الأنصار للمهدي في السودان.

وكان لغزو نابليون لمصر سنة ١٧٩٨م أثره، فهو أول اختراق أوروبي للدرع العثماني، وقد مثل ضربة قوية للمماليك الجدد، ونبه الغرب إلى أهمية مصر والبلاد العربية، فكانت بداية المنافسة بين إنكلترا وفرنسا هناك، وأسهم في فتح بوابة على الغرب الحديث.

٣ - انتهت فترة الموحدين بتقسيم شمال أفريقيا إلى ثلاث ممالك، وهو وضع استمر مع تغييرات حدودية حتى الفترة الحديثة. ففي (٦٣٣هـ/ ١٢٣٥م) قام يغمسان بن زيان في تلمسان من السلطة الموحدية وأنشأ مملكة الزيانيين (بني عبد الواد) في المغرب الأوسط. وفي (٦٣٤هـ/ ١٢٦٣م) قطع أبو زكريا والي أفريقيا للموحدين علاقاته بهم وأعلن استقلاله، واتخذ تونس عاصمة له وبدأت فترة الحفصيين. وأخيراً تمكن المرينيون من فتح مراكش سنة ٦٦٧هـ/ ١٢٦٩م وأنهوا دولة الموحدين.

وكان القرن الثامن هـ/ الرابع عشر م فترة ازدهار ثقافي في المغرب. ففي زمن الحفصيين برز دور تونس وتركز العلماء في الزيتونة، وعني المرينيون بالمدارس التي اتخذها أهل الستة لنشر مذاهبهم وبانت شهرة مدارس فاس ومراكش وبخاصة القرويين. وكان لنشاط المدارس دور كبير في التعريب.

وبنهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي تدهور وضع الدول الثلاث، وكان المغرب في انحلال كلي. وهذا الوضع مكّن الإسبان والبرتغال من

غزو البلاد تحذوهم روح صليبية. استولى البرتغاليون على ساحل الأطلسي الغربي (احتلوا سبتة ١٤١٥م، القصر الصغير ١٤٥٨م، طنجة وأصيلا ١٤٧١م، أغادير ١٥٠٥م، آسفي ١٥٠٨م)، وتوسع الإسبان وهيمنوا في العقد الأول للقرن السادس عشر على الساحل الجزائري كله (واحتلوا مليلة ١٤٨٦م، المرسى الكبير ١٥٠٥م، وهران ١٥٠٩م، بجاية ١٥١٠م، ثم الجزائر)، وعلى طرابلس ١٥١٠م. وحاول الإسبان إقامة حاميات في المدن الساحلية كما فعل البرتغاليون في المغرب.

هذا الغزو الغربي أثار موجة دينية ودعوات إلى الجهاد ويسر تولي الوطاسيين السلطة في المغرب الأقصى (٨٧٦ - ٩٧٠هـ/ ١٤٧٢ - ١٥٦٣م)، ولما عجز الوطاسيون عن مواجهة الإسبان والبرتغال، ولم يجدوا العون من السلطان سليم انتهت دولتهم على يد الأشراف السعديين الذين قاموا بدورهم في الجهاد (٩١٧ - ١٠٦٩هـ/ ١٥١١ - ١٦٥٩م).

ولكن السعديين في مواجهة البرتغاليين، وربما لخوفهم من العثمانيين في تلمسان، اتخذوا سياسة اتهم بعضهم فيها بالتعاون مع الإسبان. ومع ذلك فإن الخلاف بين السعديين أعطى البرتغاليين المجال للتدخل، وخاض المغاربة معركة وادي المخازن (٩٨٦هـ/ ١٥٧٨م)، وبدأت المواجهة صليبية جديدة إذ شاركت فيها شعوب أوروبية عدة جنب البرتغاليين. وعلى أرض المعركة بوع السلطان أحمد المنصور (٩٨٦ - ١٠١٢هـ/ ١٥٧٨ - ١٦٠٣م).

وضع المنصور النظام الإداري (المخزن) والذي استمر فعلاً إلى مطلع القرن العشرين، وأرسل جيشاً إلى السودان ليحصل على الذهب للجهاد، واستولى على تمبكتو (٩٩٩هـ/ ١٥٩١م) ولكن الجفاء مع العثمانيين استمر.

ودب الخلاف بين أفراد الأسرة بعد وفاة المنصور، هذا مع نضوب الموارد الخارجية (من السودان) وظهور عدد من القوى المحلية، وبدأت الحاجة إلى دولة توحد المغرب وترفع راية الجهاد، فظهرت الأسرة العلوية.

٤ - والتفت أهل الجزائر إلى العثمانيين، ولبى النداء من رجال البحر الأتراك عروج وأخوه خير الدين. وتمكن عروج من السيطرة على شمال غربي الجزائر (٩٢٢هـ/ ١٥١٦م)، ولما قتل بعد سنتين في معركة مع الإسبان تابع خير الدين بربروسا عمله واستطاع أن يثبت كيانه ووضع نفسه تحت حماية السلطان سليم الذي عينه بيلربيه وأسنده بالرجال والمؤن وصار مؤسس أوجاق الجزائر.

واتجه خير الدين إلى تونس واستولى على بعض المدن بما فيها تونس

(٩٤١هـ/١٥٣٤م) ولكنه خسرها في العام التالي للإسبان بعد أن دعاهم الحفصيون، واستمر الصراع بينهم وبين الأتراك حتى قضى الأتراك على الدولة الحفصية وعلى الوجود الإسباني (٩٨٢هـ/١٥٧٤م) وصارت تونس ولاية تركية يحكمها بيلر بيه.

وتعرضت طرابلس - التي انفصلت عن الحفصيين - للغزو الإسباني (٩١٦هـ/١٥١٠م) واستمرت بيدهم حتى ١٥٣٠م وأيدي فرسان مالطة، وأسند العثمانيون أهالي تاجوراء في مقاومتهم للإسبان ولفرسان مالطة حتى حرروها سنة (٩٥٧هـ/١٥٥١م) لتصبح ولاية عثمانية.

وهكذا صارت الجزائر وتونس وطرابلس بعد ١٥٧٤م ولايات عثمانية وكونت أوجاقات في الغرب، في حين حافظت مراكش على استقلالها.

لم تكن هذه الولايات مستقلة بل تدين بالولاء للسلطان ويأتيها وال من قبله بلقب باشا يدعى بيلر بيه ويساعده ديوان من الإنكشارية. وكان الدور الرئيسي للإنكشارية ورجال البحر في شؤون البلاد، فكانوا يولون السلطة أحد قادتهم، ولكن السلطان استمر في إرسال وال ممثلاً له ولا يتدخل بشؤون البلاد.

٥ - وفي بداية القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، قامت في طرابلس، وبصورة أوضح في تونس والجزائر، حكومات محلية كونتها الفئات العسكرية المسيطرة فيها وصارت تتصرف كدول مستقلة.

ففي الجزائر حصل الداوي العاشر على لقب باشا من السلطان (١١٢٣هـ/ ١٧١١م) وبهذا جمع بين الألقاب والسلطة وبدأ عهد جديد.

وفي (١١١٧هـ/ ١٧٠٥م) حصل حسين بن علي آغا السباهية الذي استولى على السلطة في تونس وعلى لقب باشا من السلطان، وبدأت أسرة وراثية من البايات، قدر لها أن تحكم البلاد لحوالي قرنين ونصف.

وفي طرابلس نصب أحمد قرمانلي في السلطة (١١٢٣هـ/ ١٧١١م) من قبل أهالي البلاد وبدأ حكم الأسرة القرمانلية التي قدر لها أن تحكم طرابلس لأكثر من مئة وعشرين سنة.

وكانت مراكش في حالة فوضى أكثر من القرن السابع عشر، وظهرت دويلات صغيرة بأشكال مختلفة حتى ظهرت الأسرة العلوية.

اتجه العلويون إلى توحيد البلاد وفتحوا مراكش (١٠٧٩هـ/ ١٦٦٩م) على يد

مولاي الرشيد (١٠٧٥ - ١٠٨٣هـ/ ١٦٦٤ - ١٦٧٢م)، وبلغت الأسرة أوجها في فترتها الأولى زمن أخيه مولاي إسماعيل (١٠٨٣ - ١٠٩٣هـ/ ١٦٧٢ - ١٦٨٢م) الذي حاول تثبيت سلطة المركز بإنشاء جيش جديد، من العبيد (الرقيق) وربطه بشخص السلطان، ونجح في جهده لإعادة فتح المناطق الساحلية التي كانت ما تزال بيد الأوروبيين مثل المعمورة وطنجة والعرائش وأصيلا، وطور العلاقات التجارية مع أوروبا.

وأعاد محمد الثالث (١١٧١ - ١٢٠٥هـ/ ١٧٥٧ - ١٧٩٠م)، بعد فترة اضطراب، تنظيم الحكومة على قدر أكبر من اللامركزية، وأعاد تنظيم الإدارة المالية، ويمكن اعتباره باني مراكش الحديثة. كما حاول خلفه مولاي سليمان (١٢٣٨هـ/ ١٨٢٢م) أن يقف بحزم في وجه الطرق الصوفية المتوسعة وحاول السيطرة على القبائل.

حادي عشر: العرب في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين

١ - كانت بداية التحديث عسكرية، إذ إن الدولة العثمانية قامت في الأساس على فكرة الجهاد ضد البيزنطيين، وعلى مواجهة الغرب، وتمكنت من التوسع في ذلك الاتجاه، وكانت المتفوقة حتى القرن السادس عشر. كما واجهت الغرب في شمال أفريقيا في القرن السادس عشر بنجاح، ولكنها أخفقت في مواجهته في المحيط الهندي آنذاك.

ثم بدت بوادر الضعف في الدولة في أواخر القرن السابع عشر، في تدهور الإنكشارية، وفي التفوق الغربي في القرن الثامن عشر، ممثلاً في انتصارات النمسا (معاهدة بلغراد ١٧٣٩م) وروسيا (معاهدة كجك كينارجيه ١٧٧٤م، وصلاح ياسي ١٧٩٢م).

وكانت المحاولة الأولى للتحديث من قبل سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧م) إذ أصدر عدة قرارات لإصلاح الإدارة والضرائب ولإيجاد جيش على الطراز الأوروبي، فجلب الخبراء وأنشأ مدارس عسكرية وبحرية، وسميت إصلاحاته وخاصة العسكرية بـ «النظام الجديد». ولكنه لم يصمد أمام مقاومة الإنكشارية والعلماء خاصة، فعزله الإنكشارية سنة ١٨٠٧م وحلَّ الجيش الجديد.

وجاء محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩م) وسار في خط الإصلاح، فقضى على الإنكشارية ١٨٢٦م، وأعاد إنشاء جيش نظامي جديد، وأحيا المدارس التقنية

العليا التي أنشئت قبله، وأنشأ مدرسة جديدة للعلوم العسكرية، ومكتب العلوم البحرية ١٨٣١م، ومدرسة الجراحة، والمدرسة الشاهانية للطب ١٨٣٩م. وحاول إصلاح الإدارة وعمل على فرض سيطرة المركز في الولايات، كما حاول تنظيم الأوقاف وإخضاعها لإدارة مركزية.

وكان التعليم أساسياً للإصلاح، إذ إن إنشاء جيش جديد وإعداد الإداريين يتطلب إعداد قاعدة من الدراسة الحديثة، مما أدى إلى إنشاء مدارس حديثة رشدية وإعدادية. وكان ذلك بداية الاتجاه إلى ازدواجية في التعليم توسعت زمن أخلافه، إذ أنشئت مدارس حديثة، وترك التعليم الموروث لحاله، مما كان له أثره الكبير في الحياة الثقافية العامة.

وتابع السلطان عبد المجيد (١٨٣٩ - ١٨٦١م) الإصلاح بقوة، تقديراً لأهميته وإرضاء للدول الغربية، فأصدر خط شريف كلخانه (٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٨٣٩م)، ثم خط همايون (١٨ شباط/فبراير ١٨٥٦م).

وأعيد النظر في القوانين بالرجوع إلى القوانين الغربية، وبخاصة الفرنسية، ومن ذلك إصدار القانون الجزائري (١٨٤٠ - ١٨٥١م) والقانون التجاري (١٨٥٠ و ١٨٦١)، وقوانين أخرى مثل قانون التجارة البحرية ١٨٦٣م وقوانين أصول المحاكمات. وكان إصدار القانون المدني الجديد أو المجلة (١٨٦٩ - ١٨٧٦م) حدثاً هاماً في الناحية القانونية. وأحدثت محاكم مدنية موازية للمحاكم الشرعية، ولكنها في الواقع حددت نطاقها.

وأصدر قانون جديد للولايات ولتنظيم الإدارة المحلية ١٨٦٤م، يتجه إلى المركزية الإدارية. وصدر قانون (آب/أغسطس ١٨٤٦م) بإصلاح نظام التعليم وبوضعه تحت إشراف الدولة. ثم وضع قانون عام لإعادة تنظيم المدارس الحكومية ١٨٦٩م ينطوي على التحديث وعلى تأكيد العثمانية.

توخت التنظيمات الخيرية - كما سميت الإصلاحات - تحديث الإدارة وفرض المركزية، وتحقيق المساواة بين الرعايا أمام القانون وفي الضرائب والوظائف والمعاملة.

وأدت التنظيمات إلى تكوين نخبة من خريجي المدارس الجديدة، من ضباط وإداريين ومثقفين، بعيدة عن فئات المجتمع الأخرى. وجاءت الإصلاحات أحياناً مقترنة بضغط الدول الغربية، كما لم تتقبلها بعض فئات المجتمع، فأثارت بعض البلبلة والقلق.

ألغى محمود الثاني السباهية مع الإنكشارية، وقرر إعادة أراضي التيمارات إلى الدولة، وأعطى جلّ هذه الأراضي بالالتزام أو المقاطعة. ثم ألغى الالتزام عام ١٨٣٩م ليحل مبدأ الجباية المباشرة محله، وكان جلّ الأراضي المزروعة يعتبر أراضي حكومية قانوناً. ولكن الالتزام استمر في الواقع - نتيجة أوضاع عملية - فترة أطول.

وصدر قانون الأراضي العثماني (١٢٧٢هـ/١٨٥٨م) لتثبيت حقوق الدولة في الأراضي ولتنشيط استغلالها، وانتهى إلى توسيع نطاق الملكية الفردية. واتجهت الدولة إلى إلغاء الملكيات المشتركة للأراضي القبلية لإحداث ملكيات صغيرة. ولكن النتيجة كانت - لأسباب اجتماعية - تسجيل الأراضي باسم الشيوخ وأعيان المدن.

وفي العراق ألغى العثمانيون الإقطاعات العسكرية، وأبقوا على الوقف وبعض الملكيات الخاصة، وهذا يعني أن جلّ الأراضي تعود إلى الدولة (أميرية). ولكن الكثير من الأراضي بقيت بأيدي الزعماء المحليين والعشائر العربية. ومع أن الاتجاه كان نحو تأكيد سلطة الدولة، وتشجيع الملكية الفردية محل الملكية المشتركة للقبائل، ونقل حقوق التصرف في الأراضي الأميرية إلى صغار الزراع، إلا أن النتيجة كانت انتقال الأراضي إلى شيوخ القبائل العربية والكردية وإلى أعيان المدن.

وكان للثورات الفلاحية في جبل لبنان ١٨٥٨م، وفي جبل الدروز (١٨٨٦ - ١٨٨٧م) أثر هام في إلغاء الإقطاع في لبنان، وفي قيام فئة بملكيات متوسطة. وحصلت تطورات اجتماعية اقتصادية تشير إلى شيء من القلق، وهذه تتمثل في تفكك النظام الإقطاعي، وظهور الملكيات الكبيرة للأعيان والتجار، وارتباط فئات من المسيحيين بالمصالح التجارية والصناعية الغربية، ونظرة فئات من المسلمين إلى التنظيمات نظرة سلبية، إضافة إلى تحديد نفوذ عائلات الأعيان. هذا إلى أن التنظيمات هددت البنية التقليدية للمجتمع التي تقوم على وحدات كبيرة هي الملل، ووحدات اجتماعية مثل القبائل والمدن، ولكل رؤساؤها. واتجهت الإدارة المدنية إلى المركزية، وإلى تكوين بيروقراطية حكومية، مما قلص دور الأعيان وأدى إلى القلق الاجتماعي.

٢ - وكانت حركة التحديث أسرع في مصر على يد محمد علي.

كان محمد علي قائد فرقة ألبانية أرسلت إلى مصر إثر غزو نابليون، واستطاع

أن يثبت سلطته في القاهرة وأن يعين والياً على البلاد، واتخذ سلطات واسعة لم يعرفها من سبقه، وانتهى به طموحه إلى إنشاء حكم وراثي لأسرته في مصر. وكان للعلماء نفوذهم الكبير وسلطتهم في هذه الفترة، وقاموا بدور هام في تنصيب محمد علي والياً على مصر سنة ١٨٠٥. ولكن محمد علي، في اتجاهه إلى التفرد بالسلطة، استطاع أن يأخذ الأوقاف منهم، وهي ركيزة نفوذهم الاجتماعي والتعليمي، وأن يقسرهم على الخضوع ١٨٠٩م، كما أنه تخلص من المماليك واستولى على إقطاعاتهم.

اتجه محمد علي (١٨٠٥ - ١٨٤٩م) إلى التحديث، فقام بإعادة تنظيم الإدارة، وإنشاء جيش حديث وبتطوير الاقتصاد ليسنده. وفكر ابتداء بتكوين جيش من العبيد، وهياً له فتح النوبة وسلطنة الفونج (١٨٢٠ - ١٨٢١م) ذلك، ولكن التجربة فشلت بسبب الوفيات العالية بينهم، فاتجه إلى تجنيد الفلاحين المصريين وجعلهم بقيادة ضباط أترك وشركس، وبهذا أوجد ثنوية في الجيش بين ضباط يتكلمون التركية وجنود لغتهم العربية، وكان لهذا أثره في حركة عرابي فيما بعد. كما أوجد أسطولاً اشترك مع الأسطول العثماني أثناء الثورة اليونانية ودمر في نافارينو ١٨٢٧م.

واتجه محمد علي إلى إلغاء نظام الالتزام ١٨١٤م، كما صادر الرزق الأحباسية واستولى على الوقوف، وأجرى مسحاً لبقية الأراضي، وألغى نظام الملكية المشتركة في القرى، وأعطى الفلاحين حق التصرف بالأرض. وأعطى أنصاره وضباطه أراضي واسعة من الأرض المتروكة وغير المسجلة (أبعاديات)، وعهد بقري تراكمت عليها الضرائب إلى الأعوان والمقربين مقابل دفع الضرائب (العهد)، مما ساعد على تكوين ملكيات كبيرة لفئة ملاكين موالين.

وفي الناحية الاقتصادية أوجد نظاماً واسعاً للاحتكارات هدفه استغلال أرباح التجارة، وأوجد ثورة صناعية مبكرة في مصر.

واستقدم محمد علي المدرسين والخبراء لتدريب جيشه، وأنشأ المصانع الضرورية لقواته وبخاصة النسيج.

ولإيجاد قاعدة للجيش ولإعداد موظفين ظهرت الحاجة إلى تأسيس نظام تعليم حديث، وأنشئت عدة مدارس للتعليم المهني بدءاً بمدرسة مساحة سنة ١٨١٦م. وتطلبت حاجة المدارس إلى كتب مدرسية بترجمة كتب أوروبية لهذا

الغرض، وكانت الترجمة ابتداء عفوية. وفي ١٨٣٦م أنشئت مدرسة الألسن بإدارة رفاعة رافع الطهطاوي وشمل برنامجها دراسة عدة لغات أوروبية. وأنشئت مطبعة بولاق حوالى (١٨٢٢م) وبدأت الطباعة لخدمة الثقافة ولنشر كتب التراث. وكانت الحاجة إلى إعداد فنيين وخبراء، فأرسلت بعثات إلى أوروبا بدءاً بسنة ١٨١٣م ثم بشكل واسع ومنظم منذ ١٨٢٦م وجلّها إلى فرنسا. وأنشئ عام ١٨٣٧م ديوان المدارس، وبإشرافه وسع نطاق النظام التعليمي بإنشاء مدارس إعدادية في القاهرة وغيرها.

إن إحداث المدارس الجديدة أثر بصورة سلبية في التعليم الموروث وأدى إلى ازدواجية قلقة في التعليم وفي الثقافة.

كانت علاقة محمد علي بالسلطان حسنة ابتداء، بل إنه تصدى للوهابيين بأمر السلطان وأرسل حملات إلى الجزيرة أدت بين (١٨١١ - ١٨١٨م) إلى استعادة الحجاز من الوهابيين ثم إلى إنهاء الدولة السعودية الأولى. كما أرسل قواته إلى اليونان (١٨٢٢ - ١٨٢٧م) لمعونة السلطان، وضربت الثورة، إلا أن تدخل القوى الأوروبية أدى إلى تدمير أسطوله في نافارينو وإلى فشل جهوده. ولكن اتضح أن اتجاهه يناقض اتجاه السلطان محمود الثاني إلى المركزية وإزالة الكيانات المحلية. وقام صراع بينه وبين السلطان، ففي ١٨٣١م فتحت قواته بقيادة ابنه إبراهيم سورية وتقدمت إلى الأناضول وانتصرت على القوات العثمانية في قونية ١٨٣٢م، وتخلّى السلطان عن الولايات السورية لمحمد علي (اتفاق كوتاهية ١٨٣٣م).

وأدخل إبراهيم الإدارة الحديثة في سورية ووفر جواً من العدالة والتسامح، وأحدث مجالس محلية أشرك فيها المسلمين وغيرهم. وفرض الحكم المباشر، والتجنيد الإجباري، ووضع نظام ضرائب مباشر.

وفي الثقافة كان للفترة أثرها، إذ أرسلت الكتب من مصر إلى سورية في مختلف حقول الثقافة ومنها اللغة والتاريخ.

ولم يتقبل الأعيان تجريدهم من قوتهم، كما لم يتقبل الأهليون الضرائب الثقيلة والتجنيد وتجريدهم من السلاح، ووقعت أعمال عصيان. وكان الوضع متفجراً في البلاد عام ١٨٣٩م، وحاول السلطان إخراج إبراهيم، ولكن جيشه هزم وتدخلت الدول الأوروبية وفرضت تسوية على الطرفين (اتفاقية لندن ١٨٤٠م)، وانسحب إبراهيم من سورية وأعطى محمد علي ولاية مصر وراثية.

وسقط الأمير بشير الشهابي بانسحاب إبراهيم، وأكد الإقطاعيون اللبنانيون كيانهم، ووصل المارونيون إلى حالة من القوة موازية للدروز الذين كانوا في السابق يسيطرون على الجبل.

وجرت محاولة لوضع الجبل تحت الإدارة المباشرة، ثم أدت التطورات الاجتماعية الاقتصادية وتأثير الأيدي الخارجية إلى انفجار الخلافات بين المارونيين والدروز سنة ١٨٦٠م انتهت بعد تدخل الدول الأوروبية إلى إصدار نظام خاص (حزيران/ يونيو ١٨٦١م) أعطى لبنان إدارة خاصة مع ضمان الحرية لفتاته الدينية، وهو وضع استمر حتى الحرب العامة الأولى.

بدأ في عصر محمد علي تحديث الثقافة والمؤسسات، واستمر ذلك بقوة أيام إسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩م) الذي أسرع في تحديث البلاد. ففي زمنه أنشئت وزارة تربية، وصدر قانون مهم سنة ١٨٦٨م أسس النظام الحكومي للتعليم، وأنشئت مدارس جديدة، بما فيها مدارس للبنات (بدءاً بـ ١٨٧٣م)، وأسست مجموعة من المؤسسات والجمعيات مثل المكتبة الخديوية (دار الكتب بعدئذ)، والجمعية الجغرافية، وجمعية المعارف ١٨٦٨م ومهمتها الأساسية نشر المخطوطات العربية. وبدأ إسماعيل تجربة في المؤسسات التمثيلية، فأقام سنة ١٨٦٦م مجلس شورى بالانتخاب غير المباشر، وأكثر هؤلاء من رؤساء القرى والأعيان، وصار هذا المجلس مجالاً للواعين سياسياً من الأعيان والمهنيين.

واقرنت نهاية إسماعيل بالمشكلة المالية التي نشأت عن مشاريعه الطموحة، وعن تزايد نفقاته واستدائته من مالين غربيين، مما أدى إلى فرض السيطرة المالية الغربية، ثم إلى عزله من قبل السلطان.

شهد عهد إسماعيل بدايات ظهور الحركة الوطنية التي قويت في الجيش ثم في المجلس وكانت ضد تسلط الفئة الحاكمة تركية وشركسية في الجيش، وتعارض التدخل الأجنبي والسيطرة المالية الأجنبية بقوة، ووجدت في التيار الإسلامي قوة لها، كما وجدت في أحمد عرابي قائداً، وحاولت فرض وجهتها على الخديوي، وجاء التدخل البريطاني ليضرب قوات عرابي ١٨٨٢م وليفرض الاحتلال البريطاني ويقمع الحركة الوطنية.

ثم قامت الحركة الوطنية الجديدة بين المدنيين من الطبقة الوسطى والمثقفة ثقافة جديدة. ونما الشعور الوطني بسرعة في وجه الاحتلال، كما يبدو من حركة مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨م) الذي اتخذ وجهة إسلامية ودعا إلى الجلاء.

وكانت الصحافة، التي بدت بوادر نشاطها من أيام إسماعيل، خير وسيلة في هذه الفترة لنشر الآراء، فأنشأ مصطفى كامل جريدة اللواء سنة ١٩٠٠م. ثم تحولت حركته إلى حزب سياسي بقيادته هو الحزب الوطني ١٩٠٧م.

وقام بعض الوطنيين المعتدلين (من أعيان الملاكين ومن المثقفين) بإصدار صحيفة الجريدة في آذار/مارس ١٩٠٧م وكانوا على استعداد للتفاهم مع البريطانيين في اتجاه الاستقلال، ثم كونوا في فرغلي ١٩٠٧م حزب الأمة.

وفي ١٩١٤م أعلنت الحماية البريطانية بعد دخول تركيا الحرب، كما فرضت الأحكام العرفية. وأثرت أوضاع الحرب في مصر فزادت التذمر وتوسع نطاق الشعور الوطني. وما إن انتهت الحرب حتى بدأت مرحلة ثانية للحركة الوطنية تمثلت بتشكيل الوفد والمطالبة بالاستقلال وتوسيع الحركة الوطنية إلى الريف، واستمرت لتصل إلى معاهدة ١٩٣٦م.

٣ - وبدأ الإحياء الثقافي في البلاد العربية. وكان لمصر دور مركزي في إحياء العربية وإغنائها، وفي تطوير أساليب الكتابة، وفي إحياء الشعر العربي وتجديده. هذا إلى حركة التجديد في اللغة والتأليف في علوم العربية وفي إعداد مدرّسي العربية.

وتعود البدايات إلى أيام محمد علي في ترجمة الكتب للمدارس وفي التأليف بالعربية. ورافق ذلك الاتجاه إلى البساطة في الأسلوب وإلى تطويع العربية للآراء والأفكار الجديدة وفي تيسير النحو. كما ظهر الاتجاه إلى الكتابة في التاريخ ومحاولة التجديد فيه. ويمكن الإشارة إلى الجهود لتحقيق أمهات كتب التراث ونشرها وبخاصة أيام الخديوي إسماعيل.

وبرز دور الصحافة في الحياة الثقافية في الثلث الأخير للقرن التاسع عشر، وكان الصحفيون من مصر وجاء بعضهم من بلاد الشام. وكذلك ظهرت البوادر لتأسيس الجمعيات العلمية.

وبان الاتجاه للعناية بالأدب وللاهتمام باللغة في وضع المعاجم وفي الدراسات اللغوية.

وظهرت في الشام بوادر نشاط ثقافي منذ أواسط القرن التاسع عشر، واتجاه إلى تكوين جمعيات أدبية. وتأثرت الشام بالتنظيمات في الحقل القانوني أولاً. ولعل الرشدية في حلب ١٨٦١م كانت أول المدارس الحديثة في الشام. وفي الفترة

التالية أنشئت مدارس في دمشق وحلب وبيروت والقدس. وكان دور المدارس الأهلية، المسيحية ابتداءً، ثم الإسلامية بعدها، ملحوظاً.

وفي الربع الأخير للقرن أنشئت مدارس حكومية حديثة - ابتدائية وسلطانية (ثانوية) في المدن الرئيسية، وإعداديات عسكرية (رشدية) وأخضعت المدارس عامة للإشراف الحكومي. وكانت العناية بالعربية واضحة في المدارس الأهلية وبعض المدارس الأجنبية ابتداءً، ولكن الأجنبية تقلص اهتمامها مع الزمن.

وفي العراق انتعشت الثقافة العربية الإسلامية منذ أواخر زمن المماليك، وتمثلت في العلوم الإسلامية والأدب والدراسات اللغوية.

وظهر اتجاه ينزع إلى الاجتهاد والتجديد مع الأخذ بالنافع من الثقافة الحديثة. وبدأ فتح المدارس الحديثة في ولاية مدحت باشا (١٨٦٩ - ١٨٧٢م)، وهذه كانت المدارس المدنية حتى الثانوية، والرشدية والعسكرية. وكان خريجو الرشدية يتلقون التعليم العسكري في الآستانة على نفقة الدولة. وفتحت أول مدرسة عالية، الحقوق، سنة ١٩٠٨م. وكان العلماء يمثلون الدراسة الموروثة والوجاهة المحلية، ولهم تأثيرهم في الأهلين. وأما خريجو المدارس الحديثة والعسكرية خاصة، فكانوا يمثلون الأفكار الجديدة والفئات المتواضعة على الأكثر.

٤ - وفي القرن التاسع عشر تبرز في تاريخ المغرب ظاهرة التغلغل الأوروبي، وجهود السلاطين للحفاظ على كيان البلاد من جهة وللحديث من جهة أخرى. واجتهد الأجانب لتوجيه الإصلاح في المجتمع المغربي بشكل يمكنهم من السير بنشاطاتهم ولفائدتهم.

اضطر مولاي عبد الرحمن (١٨٢٢ - ١٨٥٩م) إلى فتح البلاد للتجارة الدولية، كما أن احتلال الجزائر (١٨٣٠م) جدد الأطماع الغربية وفتح باب الخلاف مع فرنسا. وفي فترة محمد بن عبد الرحمن (١٨٥٩ - ١٨٧٣م)، ونتيجة الحرب مع إسبانيا (١٨٥٩ - ١٨٦٠م)، دفعت المغرب غرامة كبيرة واضطرت إلى الاستدانة ووضعت بعض وارد الجمارك تحت السيطرة الأجنبية. وحاول السلطان أن يشجع الاتجاه إلى التحديث وأن يقوم بإصلاحات إدارية ومالية إلا أن المجهود لم يفض إلى شيء.

واتجه مولاي الحسن (١٨٧٣ - ١٨٩٥م) أساساً إلى تحديث الجيش بإشراف معلمين غربيين وتجهيزه بأسلحة أوروبية، وإرسال الشباب إلى الخارج للتدريب. كما أنشئت دار صناعة في فاس ولكن النتائج بدت متواضعة. كما أن الجهات

المحافظة وخاصة طرق الصوفية كانت تعارض التحديث. وهناك الخشية من ازدياد التدخل الأوروبي الذي اتسع بحلول ١٨٨٠م. ومن ناحية ثانية ربط الاقتصاد المغربي، وهو زراعي أساساً، بالسوق الأوروبية.

واندفع مولاي عبد العزيز (١٨٩٥ - ١٩٠٧م) بتأثير الأوروبيين في الإنفاق مما زاد الأزمة المالية، وأدخل - باسم الإصلاح ويهدف الحصول على وارد أكبر - ضريبة واحدة تطبق على الجميع (ترتيب) مما ولد رد فعل واسعاً وثورة تشعر - بالإضافة إلى إنكار الضريبة - باحتجاج شعبي على التغلغل الأوروبي. ولكن التنافس الأوروبي والأطماع أجلت المشكلة بضع سنوات. وأخيراً فرضت الحماية الفرنسية بمعاهدة ٣٠ آذار/مارس ١٩١٢م في فاس.

٥ - في الجزائر كان الداوي يأتي بترشيح من سلفه أو بثورة الانكشارية. ومع ذلك اتجهت الأوضاع إلى الاستقرار في القرن الثامن عشر ونشطت التجارة. ونجحت الجزائر في مواجهة الحملة الإسبانية (١٧٧٥م) وفي استعادة وهران (١٧٩٢م) منهم.

وفي أواخر القرن توقفت أعمال البحر (القرصنة) وتقلص الأسطول، وضعفت المليشيا، ولجأ الدايات إلى الاحتكارات وإلى استغلال السكان لمواجهة النفقات.

وكانت الفترة (١٧٩٨ - ١٨١٦م) فترة اضطراب توالى فيها سبعة دايات نتيجة ثورات الإنكشارية. واستمرت الصلة بالدولة العثمانية حتى غزو فرنسا للجزائر سنة ١٨٣٠م. وفي هذه الفترة ثبتت الحدود الأرضية للجزائر.

٦ - وفي تونس كانت الفترة (١٧٠٥ - ١٨٣٥م) فترة استقرار، ثم ازدهار اقتصادي منذ أواسط القرن الثامن عشر.

وفي مطلع القرن التاسع عشر صار البايات أقرب إلى أمراء تونسيين، عرب في اللغة والثقافة، وكثيراً ما خالطوا الأسر التونسية الكبيرة بالزواج. وتقلص دور المليشيا التركية، والتفت البايات بصورة متزايدة إلى الجند المحليين. وكان الحكم وراثياً، ولكن التقليد من السلطان استمر وبقيت الصلة معه وتعرضت تونس للضغوط الفرنسية بعد احتلال الجزائر، وكان الاتجاه هو تأكيد كيائها الذاتي ومحاولة للإصلاح.

اتجه الإصلاح إلى تحديث الجيش، فبدأ حسين باي ١٨٣٠م بإنشاء جيش

نظامي، واستمر ذلك بصورة أنشط زمن أحمد باي (١٨٣٧ - ١٨٥٥م) فأنشأ مدرسة عسكرية في باردو، وحاول إنشاء دار صناعة، وكانت التكاليف كبيرة والنتائج محدودة. وأنفق أحمد باي الكثير على الترف، وعرض الميزانية للإسراف. وبدأ الإصلاح الحقيقي في الفترة التالية، وأصدر محمد باي عهد الأمان ١٨٥٧م وهو يضمن للمواطنين العدالة والأمان والمساواة بصرف النظر عن الدين.

واستمرت حركة الإصلاح بتأثير النخبة الحديثة المدنية وبدفع من القناصل الأوروبيين الذين توقعوا تسهيل التغلغل الاقتصادي الأجنبي.

وقويت الحركة زمن محمد الصادق (١٨٥٩ - ١٨٨٢م)، فأنشأ الرائد التونسي، وأعلن في مطلع ١٨٦١م دستوراً يقيم ملكية مقيدة ويحدث «المجلس الأكبر» الذي يشارك الباي في سلطة التشريع، واتجه إلى إنشاء محاكم حديثة مع قوانين تستند إلى النماذج الأوروبية.

وجدت الإصلاحات مقاومة من العناصر المحافظة، وكذلك من القوى الأوروبية، وجاءت المشاكل المالية لتفضي إلى انهيار الإصلاح.

لقد أدت الحاجة إلى المال إلى فرض ضريبة خاصة (مجبى)، ثم إلى القروض الداخلية، وإلى ديون خارجية (فرنسية). وتزايدت القروض، واضطرت تونس مع الضغط الأوروبي إلى قبول لجنة مالية ثلاثية دولية ١٨٦٩م لتشرف على مالية تونس، وكانت فرنسا العضو الأقوى في اللجنة المذكورة.

وجاءت محاولات خير الدين التونسي (١٨٧٣ - ١٨٧٧م) للإصلاح، فأوجدت استقراراً مالياً. وأعاد تنظيم التدريس في الزيتونة، وأنشأ المدارس الصادقية ببرنامج تراثي وحديث ١٨٧٥م يشمل القرآن والعربية والفقه واللغات الأجنبية والعلوم العقلية. ولكن القوى الغربية وقفت ضده نتيجة مقاومته لمشاريعها في التغلغل الاقتصادي. والآن تدهور الوضع بعد مناورات وتنافس الدول الثلاث (بريطانيا، إيطاليا، فرنسا).

وفي ١٢ أيار/مايو سنة ١٨٨١م أجبرت القوات الفرنسية التي وصلت تونس الباي على توقيع معاهدة باردو، التي حولت تونس إلى محمية فرنسية.

وفي فترة الاستعمار توسعت الجاليات الأجنبية في الشمال الأفريقي ولقيت كل تشجيع، واتجهت السياسة الفرنسية إلى الحصول على كل أنواع الأراضي

وتقديمها بأسعار مخفضة وتوفير تسهيلات أخرى لتشجيع الاستيطان الفرنسي، وأدى ذلك إلى انتقال أفضل الأراضي إلى المستعمرين.

ووجهت السياسة الزراعية لخدمة المستعمر، وضار الإنتاج الزراعي لخدمة السوق الخارجية، كما وسع استيراد المصنوعات مما أضعف الصناعة الوطنية وربط الاقتصاد عامة بالاقتصاد الفرنسي.

وانتهجت سياسة الفرنسيين إلى طمس الهوية العربية الإسلامية، ورأوا أن رسالتهم هي تغريب أو (تحضير) أهالي البلاد وتمثلهم في الثقافة الفرنسية. فكان الاتجاه إلى تحويل القضايا المدنية إلى المحاكم المدنية وهي فرنسية، وإلى اقتصار سلطة القاضي على الأحوال الشخصية في الجزائر منذ ١٨٨٩م وتونس منذ ١٩١٣م. وفي مراكش اتجهت السياسة إلى إخراج المناطق التي تتكلم بالبربرية من سلطة الشرع ١٩١٤م. هذا واتخذت الفرنسية لغة التعليم في المدارس على كافة المستويات، مع استثناءات قليلة، مما أدى إلى انكماش العربية وإلى ضمور مراكز التعليم الموروثة - في الكتابات والمساجد والزوايا - وخاصة بعد حرمان الفرنسيين لها من وارداتها من الأوقاف كما في الجزائر والمغرب.

وقامت الحركات الوطنية الإسلامية تشدد على العربية. فكانت بدايات الحركة الوطنية في تونس ثقافية تتجه إلى الإصلاح الإسلامي وتتمثل بإصدار مجلات أسبوعية (مثل الحاضرة ١٨٨٨م) وبكوين حلقة ثقافية (الخلدونية ١٨٩٦م)، وراح التونسيون في الفترة الأولى يجاهدون لتثبيت هويتهم. وفي ١٩٠٥م كوّن خريجو الصادقية رابطة، وحاولوا باتخاذ نهج الاعتدال الحصول على بعض التنازلات. وظهرت جماعة أكثر استقلالاً ومركزها الزيتونة، وحملت أفكار الإصلاح وتأثرت بآراء محمد عبده. لقد ظهرت جماعة تونس الفتاة، وهم نخبة ثقافتها فرنسية ودعوتهم إلى تحديث المجتمع وقبول التعاون الفرنسي، والتعليم بالفرنسية مع تعليم العربية، ولكن الوجهة الوطنية اتضحت في الفترة (١٩٠٦ - ١٩١٢م) في الدعوة إلى الإصلاح في إطار الإسلام بجعله أقوى وأكثر ملائمة لروح العصر.

وجاء اتحاد خريجي الزيتونة والصادقية ليحول حركة الشباب التونسي إلى اتجاه سياسي.

وفي الجزائر توالى الثورات في القرن التاسع عشر، ابتداء بثورة الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٣٢ - ١٨٤٧م)، وكان تنفيذها بتعاون جمعيات وطرق دينية. وتحمس الناس على المستوى الشعبي منذ الاحتلال للفكرة الإسلامية،

وكان للحركة الإصلاحية الإسلامية في المشرق أثرها. وساعدت هجرة الجزائريين إلى البلاد العربية قبل الحرب العامة الأولى على نشر الاتجاه الإسلامي وتعزيز الروح الوطنية.

ويلاحظ في الفترة (١٩٠٠ - ١٩١١م) ظهور النخبة المثقفة بالفرنسية، وبدايات العناية بالثقافة العربية الإسلامية عن طريق العلماء وميلاد الصحافة الوطنية. وكانت هناك مجموعتان: الأولى من علماء ومصلحين ثقافتهم تراثية ويؤمنون بالفكرة الإسلامية، لا ينتمون إلى تنظيم، ويرون الحفاظ على الهوية الجزائرية ونشر التعليم باللغة العربية ويقاومون التجنيس، والثانية النخبة من المثقفين ثقافة فرنسية وهم يطلبون المساواة في الحقوق مع الفرنسيين ويريدون الاندماج الكامل مع الفرنسيين على أن يبقوا في أحوالهم الشخصية مسلمين.

واتخذت الحركة الوطنية في المغرب العربي طابعاً سياسياً أوضح بعد الحرب العامة الأولى. ففي تونس صار الثعالبي الناطق باسم الحركة الوطنية ١٩١٨م، وعبر عن وجهتها كتاب تونس الشهيدة ويتضمن المطالبة بإعادة السيادة للشعب التونسي، وإقامة نظام دستوري، وضمان الحريات للمواطنين، وجعل التعليم بالعربية. وتمثلت الحركة في الحزب الحر الدستوري التونسي (ويسمى حزب الدستور) وطالب ببيانه ١٩٢٠م بتحرير البلاد، وسبيل ذلك منح الدستور وإنشاء مجلس تشريعي، وحرية الصحافة والاجتماع، وهو أول حزب يصل جماهير المدن وكانت وجهته إسلامية. ثم ظهرت الآن فئة من أصول متواضعة ومن الأقاليم ثقافتها عربية فرنسية، وكانت أكثر شعبية وترى التحديث مع الالتزام بالمجتمع والثقافة التونسية، وتدعو إلى تحرير المجتمع من التخلف والسيطرة الأجنبية، وهكذا بدت بوادر انشقاق في حزب الدستور من ١٩٣٢م انتهت بإنشاء الدستور الجديد ١٩٣٤م الذي دعا إلى الاستقلال التام.

وفي الجزائر ظهر حزب الإصلاح ١٩١٩م بقيادة الأمير خالد الجزائري ونادى بالمساواة بين الجزائريين - كمسلمين - والفرنسيين، وعارض الاندماج واتجه بالتدريج إلى الانفصال. وسرعان ما نفى الفرنسيون الأمير خالد. وراحت الصحف في العشرينيات تدافع عن العربية باعتبارها اللغة الوطنية وعن الإسلام أساس الكيان، وتدعو إلى المساواة.

وتعمق الوعي في هذه الفترة. ففي تونس كان التركيز على الهوية الوطنية، واتسع نطاق الحركة بتكوين الاتحاد العام التونسي للشغل.

ونتيجة القمع للقوات الوطنية في الجزائر، أنشأ العمال الجزائريون (مع آخرين) حركة «نجم أفريقية الشمالية» في باريس (آذار/مارس ١٩٢٦م) وتضمن برنامجها الدعوة إلى الاستقلال والمناذاة بالتعليم بالعربية، وتأمين الأراضي التي أخذها المستعمرون. وكانت حركة العلماء تشدد على التعليم بالعربية، وتبشر بالفكرة الإسلامية الإصلاحية، وتتأثر بالحركات الإصلاحية في المشرق.

وانتظمت حركة العلماء بإنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة ١٩٣١م، وشدّدت الجمعية على العربية وعلى الفكرة الإسلامية، وعارضت التجنيس بشدة، وجعلت هدفها إصلاح الشعب الجزائري العربي من الوجهة الدينية والوطنية والثقافية (كما جاء في مجلتها الشهاب ١٩٣٢م).

وفي مراكش اتجهت الحركة الوطنية إلى تأكيد الهوية، واتخذت وجهة إسلامية سلفية وعנית بالعربية وبإنشاء المدارس. ومما عزز الاتجاه الوطني إصدار «الظهير البربري» ١٩٣٠م ووجهته ضد تطبيق الشريعة، ونحو ضرب العربية.

وفي أواخر الثلاثينيات ظهرت الأحزاب السياسية لتواجه السلطات الاستعمارية. وكان التشديد على الهوية الوطنية وعلى مكافحة الاستغلال الاستعماري، وعلى تأكيد الهوية اللغوية العربية مع الإسلام، ولتنتهي الحركات الوطنية إلى استقلال أقطار المغرب العربي.

٧ - توجهت الدعوة إلى الإصلاح العثماني في دستور ١٨٧٦م الذي شجب في مقدمته الحكم الاستبدادي وشدّد على الحرية والعدالة والمساواة وأخذ بمبدأ توسيع المأذونية في الإدارة.

واجتمع مجلس المبعوثان بين (١٩ آذار/مارس ١٨٧٧م و١٢ شباط/فبراير ١٨٧٨م) ليحل بعدها وليعود الحكم الفردي الاستبدادي، وعلق الدستور أثناء الحرب الروسية - العثمانية (١٨٧٧ - ١٨٧٨م) التي هزمت فيها الدولة تماماً.

جاء عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٩م) إلى الحكم وقد اشتد الخطر الغربي. فهناك الغزو التجاري الذي ضرب الصناعات المحلية ووجه الإنتاج الزراعي إلى خدمة الأسواق الخارجية، وهناك الغزو الرأسمالي الذي أدى إلى خضوع بعض الكيانات للديون الغربية حتى أعلنت الدولة العثمانية عجزها المالي سنة ١٨٧٥م، ومصر سنة ١٨٧٦م، وتونس سنة ١٨٨١م. وبعد هذا كان التوسع

الغربي، فالحرب الروسية أفقدت الدولة العثمانية جلّ ولاياتها الأوروبية، وفرضت بريطانيا هيمنتها على مصر سنة ١٨٨٢م، وفرنسا حمايتها على تونس سنة ١٨٨٢م.

اتجه السلطان إلى مواجهة الخطر بتأكيد المركزية الإدارية، وبال دعوة إلى فكرة الجامعة الإسلامية كسند له، فدعا جمال الدين الأفغاني ١٨٨٨م إلى الآستانة، وتبنى مشروع سكة حديد الحجاز، وأحاط نفسه بعدد من العلماء والمشايخ.

وحصل توسع في عهده في إنشاء مدارس حكومية، وبخاصة في سورية، من صيبانية (ابتدائية أولية) وسلطانية (ثانوية) وإعداديات عسكرية، وأخضعت المدارس الأهلية للإشراف الرسمي. كما قرب إليه بعض العرب.

ولم تتوقف الدعوة إلى الإصلاح وإلى إعادة الدستور، ولكنها اتجهت إلى العمل سراً أو في الخارج لتنتهي بالانقلاب العثماني ١٩٠٨م)، وإعادة الدستور على يد الفتيان الأتراك وفي مقدمتهم جماعة الاتحاد والترقي.

واتجه الوعي العربي في الربع الأخير للقرن التاسع عشر إلى الدعوة إلى إصلاح الأوضاع في البلاد العربية، والاتجاه إلى الإدارة اللامركزية أو إلى حكم ذاتي في الإطار العثماني. ويحسن النظر إلى تطوره.

بدأ الوعي العربي في القرن الثامن عشر في دعوة إلى الإسلام الأول ورفض الانحرافات والترسبات في المجتمع، وفي الدعوة إلى إحياء دور العرب في الإسلام، وتمثل ذلك في الحركة الوهابية.

وبدت بوادر تنبه ثقافي في مصر في العناية بدراسة الحديث ونقده، وفي الجهود اللغوية (الزبيدي) وفي الدراسات التاريخية (الجبرتي).

وبدأت حركة تحديث وبقظة مع الموجة الغربية. وبدأ الوعي ثقافياً وبخاصة في مصر، وتمثل في إحياء التراث الفكري، وفي العناية بالعربية وتجديدها. وجاء إنشاء المدارس الحديثة ليفضي إلى ازدواجية في الفكر والثقافة. ودخلت بعض الآراء الغربية عن الوطن والدولة والحرية. وظهرت فكرة الوطنية، واشتراك أبناء الوطن بروابط وحقوق وواجبات مشتركة، مع رفاعة رافع الطهطاوي. ونمت الفكرة وانتشرت في مصر وخارجها في كتابات مفكرين مثل عبد الله النديم، وكانت تتضمن الدعوة إلى الأخوة الوطنية بين مختلف الطوائف. وبلغت الفكرة أوجها العملي في ثورة عرابي، وأوجها الفكري في العقدين الأولين للقرن العشرين.

وظهرت الفكرة في بلاد الشام بعد أحداث ١٨٦٠م في كتابات بعض المفكرين مثل بطرس البستاني ١٨٨٣م، وأرادوا بها رابطة تتجاوز الطوائف، مع تأكيد العربية رابطة مشتركة.

وقامت حركة الإصلاح الإسلامي (محمد عبده) مشددة على أهمية التعليم للنهضة، وعلى فهم التراث، ونهت إلى خطر الذوبان في الموجة الغربية، ودعت إلى تأكيد الذات، ومن وجهتها تأكيد العربية والإحياء العربي. وأفضت دعوتها إلى الإسلام الأول إلى الالتفات إلى دور العرب في التاريخ.

وظهر الوعي العربي القومي في خطين متداخلين: الأول خط عربي إسلامي، جذوره في التراث، وثقافة أصحابه عربية إسلامية. وهو يؤكد الهوية العربية، وفكرة الأمة العربية، ويركز على العربية لغة وثقافة رابطة أساسية، ويقرن العروبة بالإسلام، ويرى السبيل إلى نهضة الإسلام بعودة الدور القيادي للعرب. والخط الثاني اتجاه قومي يؤكد الهوية العربية لدى مفكرين في خط العربية الحديث. وهنا تعتبر اللغة والثقافة أساس تكوين الأمة، ويؤكد التوافق بين القومية العربية والإسلام، ويهدف إلى حفظ حقوق الأمة العربية.

يدعو المفكرون في الخط العربي القومي إلى نهضة العرب، ويرون ذلك في مصلحة العثمانية. وهم يرون الإصلاح في إطار نوع من اللامركزية الإدارية. ويتجه هذا الفكر إلى مهاجمة الاستبداد، ويتباين بين الدعوة إلى الشورى والإشارة إلى الأنظمة البرلمانية. وكان الخطر الغربي يمثل عندهم التحدي الأساسي، ومن هنا الالتزام بالرابطة العثمانية باسم الإسلام ولحماية البلاد العربية.

وصارت الدعوة إلى اللامركزية الإدارية صريحة عام ١٩١١م، وذلك إثر بعض التطورات مثل الغزو الإيطالي لطرابلس ١٩١٢م، وفشل الدولة في الحرب البلقانية، وتلميحات بعض الدول الأوروبية إلى مطامع في البلاد العربية، مما أدى إلى الخوف على المصير، وإلى أن تتجه الحركة العربية إلى اللامركزية والتوسع في الإدارة الذاتية في الإطار العثماني، مع التشديد على العربية لغة في التعليم والإدارة.

وكان للشام دور فعال في الحركة العربية، وفي الاتجاه القومي في الفكر. وكانت الوجهة في العراق عربية تراثية. وجاء التحدي الداخلي في الاتجاه الطوراني لدى الأتراك، والاتجاه إلى التتريك لدى الاتحاد والترقي، مما ولد ردود فعل حادة، وأكد الاتجاه القومي العربي.

وكانت مقاومة الاتحاديين للدعوة إلى الإصلاح على أساس اللامركزية وراء عقد المؤتمر العربي الأول في باريس (حزيران/يونيو ١٩١٣م)، وكانت فكرة المؤتمر جمع قوى الحركة العربية وتوحيد جهودها، والإصلاح على أساس اللامركزية، واعتبار العرب شركاء في المملكة، والتشديد على العربية وعلى نهضة العرب. واستمر الاتحاديون على نهجهم، مما أكد شكوك العرب، وعزز الحركة العربية السرية، ممثلة في جمعية العهد، وفي العربية الفتاة.

وتأزم الوضع بدخول الدولة العثمانية الحرب، إذ زاد القلق على المصير، وجاء الإرهاب في الشام ليقطع الصلة، وليبرز الاتجاه إلى الاستقلال. وأفضى الاتصال بين العربية الفتاة ورجال الحركة العربية في سورية والشريف حسين في الحجاز إلى القيام بحركة استقلالية، وقامت الثورة العربية في حزيران/يونيو ١٩١٦م. وتكشف بيانات الثورة عن ترابط بين العروبة والإسلام، وترى في الإسلام قوة للأمة العربية وسنداً للعروبة، كما ترى في النهضة العربية عزاً للإسلام.

وهي تسعى إلى خدمة الإسلام وتجاهد لإعلاء شأن الأمة العربية، فهي ثورة لنهضة العرب ولإعادة دورهم في الإسلام.

ثاني عشر: ملاحظات ختامية

إن نظرة شاملة لتاريخ العرب، في فتراته المختلفة، تستوجب رصد التحولات الكبرى، في كل فترة، دون إغفال الاستمرار، وذلك تبعاً لمؤشرات متشابكة جغرافية وبشرية واجتماعية، اقتصادية أولاً، وسياسية ثانياً. وكان ظهور الإسلام فاصلاً ومحورياً في هذا التاريخ.

ويمكن ملاحظة المراحل التالية:

أولاً: مرحلة ما قبل الإسلام. وتأثرت بطبيعة الجزيرة ومناخها، وما ترتب على ذلك من قيام مجتمعات بدوية وحضرية، ومن هجرات من الجزيرة، وتكوين حضارات عريقة على أطراف الجزيرة، إضافة إلى العربية الجنوبية. كما وأثر موقع الجزيرة على الطرق العالمية بين الشرق الأقصى والبحر الأبيض على حياة العرب، فكان لنشاطهم التجاري أثر كبير في قيام كيانات ودول، وفي توفير الرخاء لبعض مجتمعاتهم.

ويمكن الإشارة في هذه المرحلة إلى فترات الحضارات التي كوّنتها الشعوب

التي خرجت من الجزيرة، ثم حضارة العرب في اليمن. ويمكن التركيز على فترة الجاهلية الثانية، أي حوالى قرنين قبل الإسلام، وفيها كان ظهور بوادر مشتركة أهمها العربية الأدبية، وظهور إرث ثقافي مشترك وبخاصة في الشعر والأمثال.

وقد تتوفر معلومات عن التربية عند البابليين أو الكنعانيين مثلاً، وأما عن العرب في العصر الجاهلي فجعل ما وصلنا عن التربية إشارات في الشعر والأمثال، وهي تتصل أساساً بمفاهيم المروءة والفروسية، وهذه تتصل بالبيئات القبلية في الغالب. ويفترض أن تكون المعرفة بالكتابة والحساب ضرورات في المجتمعات المستقرة التجارية، كما في دول العربية الجنوبية، أو في المجتمع القرشي بمكة، يتبين هذا من بعض الإشارات الأدبية.

ثانياً: وبظهور الإسلام، كان التحول الكبير في مجرى التاريخ العربي. وفي العصور الإسلامية مر التاريخ العربي بمراحل كبرى، يلاحظ منها.

أ - من ظهور الإسلام حتى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي

بدأت المرحلة بتوحيد العرب في دولة واحدة بالإسلام، وخروجهم بالفتوح الإسلامية إلى آسيا وأفريقيا، وسيطرة المسلمين على طرق التجارة الدولية، وتلا ذلك انتشار الإسلام والعربية، ثم تكوين الثقافة العربية الإسلامية.

شهدت الفترة الأخيرة من هذه المرحلة (القرنين الرابع - الخامس للهجرة) نشاط التجارة والمؤسسات المالية وتوسع المدن. هذا إلى ظهور الخلافة الفاطمية والخلافة الأموية في الأندلس، إضافة إلى الخلافة العباسية، وهي أول فترة تكون فيها ثلاث خلافات، وفيها كانت التطورات التي أدت إلى ظهور المدرسة.

جاء الإسلام ورسم أصول التربية والتعليم في القرآن والحديث، وهي تقوم على الإيمان بالله وبكتبه ورسله وبمبادئ الإسلام وقيمه. ويستند الفكر التربوي إلى فهم علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بالعالم، وعلاقته بالبشر الآخرين. ومحور الإيمان التوحيد، وجوهر التوحيد التزام الإنسان بمشيئة الله، وتنظيم الحياة وفقها، بعد أن استخلفه الله في الأرض. وعلاقة الإنسان بالإنسان علاقة أخوة ومساواة، فالتناس شركاء متساوون، يتفاضلون بالعمل الصالح. ومن القيم الأولية العدل في التعامل، والاعتدال في المسلك.

أكد الإسلام أهمية التعليم وركز على طلب العلم. ووجدت التربية والتعليم عناية خاصة بدءاً بعصر الرسالة الذي شهد حركة واسعة لإقراء القرآن ولتعليم

مبادئ الإسلام. واتسع ذلك في الفترات التالية بدءاً بعصر الراشدين، حين كانت السياسة التعليمية إرسال عدد من الصحابة إلى الأمصار للأغراض نفسها.

وكان التعليم في مرحلته الأولية في الكتاتيب (جمع كُتّاب) وبيوت المعلمين وقد يكون في المسجد أو في محلات عامة.

وتطور التعليم في مواده، بدءاً بتعليم الصبيان الصلاة، وقراءة القرآن، والشعر والكتابة، ثم الحساب، وأوليات النحو والعروض. هذا إلى موضوعات عملية كالسباحة والرمي.

ويتوسع المؤدبون، وهم معلمو أولاد الخاصة والأمراء، إلى ما يلزم للحياة العامة مثل الأنساب والأخبار والآثار والمغازي والخطب. هذا إلى العناية بالأخلاق والآداب العامة.

وأما التعليم في مرحلته المتقدمة فكان مركزه الأول المساجد الجامعة ثم توسع إلى المساجد الخاصة. وفيها تعقد حلقات التدريس. وكانت هذه متنوعة، بدءاً بحلقات الدراسات القرآنية (القراءة، التفسير)، وحلقات الحديث وحلقات الفقه، وحلقات النحو والعربية، ومجالس الأدب. ثم أضيفت فروع أخرى مثل الدراسات الفلسفية والكلام والمنطق. وقد يكون التعليم في بيوت العلماء.

وظهرت مؤسسات تعليمية أخرى، مثل بيت الحكمة في بغداد (زمن المأمون ١٩٨ - ٢١٨هـ) وبه مكتبة، وفيه علماء للترجمة من اليونانية. ويمكن الإشارة إلى دور العلم التي أنشأها أمراء وأفراد ممولون منذ القرن الثالث الهجري، وفيها عادة مكتبة وقاعات للدرس لفائدة طلبة العلم. وكثرت هذه المؤسسات في القرن الرابع الهجري. وتوسع الفاطميون خاصة في إنشاء دور العلم أو الحكمة. وتشتمل هذه، إضافة إلى المكتبة على غرف للتدريس والمطالعة ومخصصات للطلبة الذين يدرسون فيها. وتوسعت إلى تدريس الفلك والطب إضافة للعلوم الإسلامية.

وكان التعليم حراً ومفتوحاً للجميع، وينتظر أن يتأثر بالتطورات الفكرية والحزبية، إذ اتخذت بعض الحركات والفرق من التعليم مجاًلاً لتعليم مفاهيمها واتجاهاتها، ولإعداد من يدعو إليها، كما فعل الإباضية ابتداءً وكما فعل الإسماعيلية بعدئذ.

ولكن النظام التربوي في أسسه وإطاره كان واحداً، فهو يستمد مفاهيمه

الرئيسية من منابع إسلامية واحدة، ويخضع المرء لمؤثرات ثقافية واجتماعية عامة، ويتطور في نطاق ثقافة عربية إسلامية واحدة.

وكانت مؤسسات التعليم عند الفاطميين وثيقة الصلة بالدعوة الفاطمية، كما هو الحال في الجامع الأزهر (فتح ٣٦١هـ/٩٧٢م)، وفي دار العلم التي أنشأها الحاكم (٣٩٥هـ/١٠٠٦م). وقد أدى هذا إلى اتخاذ اتجاه مماثل في النظاميات في المشرق.

ويمثل ظهور المدرسة تطوراً طبيعياً لتوسع التعليم عامة، ولإدخال فروع جديدة للدراسة خاصة في العلوم التطبيقية، ولتوفر الإنفاق على التعليم من الأفراد والأمراء. وترد إشارات إلى إنشاء مدارس في المشرق في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين، وبعضها يحوي مكتبة ومساكن ومخصصات للطلبة الغرباء، ومع ذلك كان للنظاميات دلالتها وأثرها.

ب - من أواسط القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي إلى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي

شهدت المرحلة في بدئها ظهور موجتين كبيرتين من البداوة: الأولى التركية السلجوقية في المشرق، والثانية الهلالية في المغرب. ويمكن الإشارة إلى غزو الإفرنج، وإلى تحرك المرابطين والموحدين في المغرب. وتمثل المرحلة فترات ازدهار المدرسة.

ويبدو أن خطورة دعوة الإسماعيلية بفروعها المختلفة، دفعت نظام الملك إلى توجيه التعليم المتقدم، وإلى تبني فكرة إنشاء المدرسة التي تدرّس المذهب الشافعي المدعّم بمنهج الأشعرية. وكانت النظامية في بغداد (٤٥٦هـ/١٠٦٧م) بما لها من مخصصات للطلبة وسكن في المدرسة عنوان وجهته. واستمر ازدهار المدرسة بعده، كما يبدو من رحلة ابن جبّير في القرن السادس الهجري. وكانت المدرسة في العادة لمذهب واحد، ثم أنشئت مدارس لمذهبين أو أكثر، وتمثل ذلك في المستنصرية التي أنشأها المستنصر (٦٣١هـ/١٢٣٢م) للمذاهب الأربعة.

ظهرت المدرسة في فترة تمثل أوج الثقافة العربية الإسلامية، فكان دورها المحافظة على هذه الثقافة، وتطوير أساليبها. وتمثلت فيها (وفي حلقات المساجد) مناهج علمية في البحث، فإذا كانت العلوم المستندة إلى النصوص والآثار تتطلب النقد والتحليل والاجتهاد، فإن الدراسات الأخرى كثيراً ما ترجع إلى الملاحظة

والاستنباط والاستقراء والتجربة. وكانت فترات الازدهار فترات انفتاح فكري، وحرية في الرأي وترحيب باختلاف الآراء.

وقد نجحت المدارس في إعداد الموظفين الذين تتوفر لهم قاعدة ثقافية شرعية مقابل كتاب الدواوين، كما كان للمدارس دورها في توسيع الثقافة وتركيزها. هذا ولعبت المدارس دوراً يذكر في تنشيط حركة الجهاد في وجه الصليبيين في الشرق والغرب، ولعل هذا وراء عناية نور الدين زنكي بالمدرسة، وتوسع صلاح الدين الأيوبي في فتح المدارس بدرجة مشهودة.

وكان التوسع في فتح المدارس زمن الأيوبيين والمماليك كبيراً، ويتضح هذا فيما أورده المقرئزي (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م) عن المدارس في القاهرة، وما ذكره ابن بطوطة عن المشرق في القرن الثامن هـ/ الرابع عشر م.

أنشئت المدارس أساساً لتدريس المذاهب الفقهية. ثم أضيفت موضوعات أخرى لتشمل فروع المعرفة كافة، من العلوم الإسلامية وعلوم العربية والعلوم العقلية.

وقد أفاد التعليم في المدارس والمساجد من الأوقاف بشكل واسع، بل إن ازدهار المدرسة ارتبط بالتوسع في الأوقاف التي يوقفها الأمراء والأغنياء وكبار رجال الدولة.

وهناك التعليم المهني، وفي طليعته دراسة الطب في المستشفيات، وهذه اعتمدت على الدراسة والممارسة.

ويمكن الإشارة إلى تعليم الصنائع والحرف، وهو يعتمد على الممارسة أولاً، ويتدرج الفرد في الصنعة من مبتدئ إلى صانع إلى أستاذ. وللحرف قيم أدبية وخلقية تمثل في مفاهيم الفتوة، كما يتبين من الكتب التي وضعت لها.

ج - من القرن السادس عشر إلى أوائل القرن العشرين

وفيها سيطر الغربيون على طرق التجارة، وتدهورت الأحوال الاقتصادية، وشاع الإقطاع العسكري، ودخلت البلاد العربية عامة في إطار الدولة العثمانية.

وتلاحظ فترتان في هذه المرحلة:

(١) الفترة حتى نهاية القرن الثامن عشر: وهي فترة استمرت فيها المدرسة في المشرق والمغرب، ولكنها كانت فترة ركود ثقافي.

(٢) القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين:

وهي فترة الغزو الغربي، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً. وفيها تركت المؤسسات التعليمية الموروثة لذاتها، وأحدثت مدارس حديثة على النمط الغربي، عسكرية ومدنية، لإعداد الضباط ولتخريج موظفي الإدارة، دون وجود صلة بين الخطتين.

وكانت هذه فترة انقطاع ثقافي لم تتطور فيها المدارس الموروثة، بل إنها تراجعت في حين إن المدارس الحديثة كانت منقطعة عن التراث. ولكنها كانت في الوقت نفسه فترة إحياء ثقافي، تمثل في نشر الأصول وفي محاولة لفهم التراث. كما أنها كانت فترة ظهور الحركة الإسلامية، سلفية وإصلاحية، إضافة إلى الحركات القومية والوطنية. هذا الوضع أدى إلى ازدواجية في الثقافة وإلى كثير من البلبلة. ولعل كل هذا وراء الدعوة إلى العودة إلى الأصول والتراث في سبيل تربية عربية إسلامية تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

الفصل الثامن

التكوين التاريخي للأمة العربية(*)

(*) في الأصل محاضرة أقيمت في: ملتقى الشباب العرب الدارسين في الجامعات الأردنية، ١٩٩٥.

الحديث عن التكوين التاريخي للأمة العربية يتصل بآراء تتردد في ظروفنا الحاضرة. فقد أخذ البعض يشكك بوجود أمة عربية، ويرى الحديث عنها عاطفة فحسب، وأنكر البعض وجود قومية عربية، أي: هوية مشتركة، لعدم وجود دولة تضم العرب، بينما سبق آخرون إلى أن الفكرة العربية اقتباس للفكرة القومية الأوروبية أو صدى لها. ولما كانت الأمة قاعدة الوعي عند العرب، رأينا دراسة أصولها وظروف تكوينها في التاريخ.

إن القومية ترتبط في الغرب بظهور الطبقة الوسطى وبطموحها، وبتكوين الدولة القومية، وبالتوسع الخارجي والاستعمار. وهي لا تقوم بالضرورة على وجود أمة واحدة ابتداءً، بل قد ترتبط بنوع من المزج البشري واللغوي، فذلك رهين بظروف تكوين الدولة.

وسواء كانت الإرادة أو اللغة أو الشعور بالانتماء إلى أصل واحد، مع الذكريات التاريخية، لحمة هذا الكيان، فإنها في الغالب تفضي إلى فكرة الهوية الواحدة للمجموع والارتباط بها.

والدولة القومية حديثة في الغرب، وقد تقترب البدايات بالقرن السادس عشر، ولكن الفكر القومي اتخذ وجهة واضحة في أواخر القرن الثامن عشر، مع الثورة الفرنسية، وتبلور في القرن التاسع عشر عصر القوميات.

وانتشرت الأفكار الغربية عن القومية إلى الدولة العثمانية والبلاد العربية في القرن التاسع عشر، وبخاصة آراء الثورة الفرنسية.

جاءت الآراء الغربية إلى البلاد العربية، ولها تكوينها وتراثها ومفاهيمها وقيمها، ولم تأت إلى فراغ. إذ جاءت من مجتمعات نشطة متقدمة في العلوم والمعارف، ناهضة في اقتصادها وإنتاجها. واقتربت الأفكار بهذه القوة الغربية عسكرية واقتصادية وثقافية.

وكانت قد بدت في بعض البلاد العربية (مصر، الشام، العراق) بدايات تنبه ونشاط فكري تمثل في تجديد العناية باللغة تاج العروس والتاريخ «المرادي» والفكر الديني «الحركة السلفية».

ومن هنا المحاولات للإصلاح أو للتحديث في مختلف الحقول، يرافقه الشعور بخطر الغرب ومحاوله مواجهته.

ويبدو أن هذا التقابل والتبادل والصراع بين الغرب والشرق العربي، ساهم بصورة فعالة في إيجاد المسألة القومية. ويمكن الإشارة إلى التحديات الداخلية والتطلعات العربية ودورها في المسألة القومية.

إن المسألة القومية هي في الأساس مسألة هوية ووعي لها. وكانت القضية الأولى للعرب منذ المواجهة مع الغرب مسألة تثبيت الهوية في وجه الأخطار الخارجية، أو بث روح جديدة وتركيز الهوية بلغة العصر وأسلوب العصر، أي تحقيق الأصالة والمعاصرة في آن.

وإذا كان توحيد العرب في حركة واحدة ودولة واحدة حصل بالإسلام، وإذا صاروا محور الحضارة العربية الإسلامية التي كان وعاءها الوحيد في فترة التكوين للغة العربية، كان منتظراً أن يكون الإسلام والعربية (فكراً وتراثاً) وراء تحديد الهوية، سواء أكان ذلك بالعودة إلى الإسلام الأول، أو باتخاذ وجهة إصلاحية إسلامية، أو بتأكيد العربية رابطة، أو بربط العربية بالإسلام. والواقع أن التحرك في التاريخ العربي كان في إطار الإسلام والعربية.

ولكن سؤالاً يفرض نفسه - هل إن قضية الهوية العربية والوعي المتصل بها هي قضية حديثة رافقت قدوم الموجة الغربية ومواجهتها، أو إنها عريقة الجذور ترتبط بمفهوم الأصالة؟ وهل هي تاريخية أم حديثة أم تجمع بين الاثنين؟ وهل ترتبط بمفهوم الدولة أو بمفهوم الأمة؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة، تحدد طبيعة الهوية والوعي، ودلالة الفكرة العربية، وهذا يتطلب استعراض تاريخ العرب حتى الفترة الحديثة.

إن المحاضر يرى أن الوعي العربي الحديث يرتبط بمفهوم الأمة العربية الذي تكون في التاريخ، وأن الأمة العربية تكونت على قاعدة من اللغة والثقافة العربية، وأن الآراء الحديثة لم توجد هذا الوعي بل نشطت وغذت مفاهيم عربية قائمة في التراث.

كان للعرب ابتداءً مفهوم إثني للعروبة يستند إلى فكرة النسب رابطة، ولكن هذا الإطار لم يفض إلى تكوين الأمة. ثم تراجع هذا المفهوم لتبرز فكرة العربية رابطة وانتماء، وهي فكرة أدخلها الإسلام لتصبح أساس الانتماء إلى الأمة العربية. وعزز ذلك تكوين ثقافة عربية إسلامية، وتطورات اجتماعية اقتصادية أدت إلى تكوين الأمة العربية في الواقع وفي الفكر. ويحسن بنا أن نشير إلى التطورات التاريخية التي أدت إلى ذلك.

مر العرب بثلاث فترات أساسية في تاريخهم، الفترة قبل الإسلام، والفترات الإسلامية حتى القرن الثامن عشر، والفترة الحديثة. وهذا التقسيم لا يعني الانقطاع، فالاتصال قائم بتأثير عناصر استمرار أساسية، بل أريد به تيسير الحديث في موضوعنا.

كانت الجزيرة مهد العرب، وبهم عرفت في التاريخ. وكانت موطن شعوب أخرى سبقتهم في الخروج منها وفي تكوين حضارات مزدهرة في الشمال، وكانت تتكلم لغات قريبة من العربية، وهذه هي الشعوب العروبية.

إن الطبيعة الجغرافية للجزيرة وموقعها على خطوط التجارة العالمية كانا المحورين الرئيسيين لحياة العرب قبل الإسلام.

إن فترة تاريخ العرب قبل الإسلام فترة موعلة في القدم، محورها الجزيرة العربية، وهي فترة تقترب فيها البداوة في الجزيرة بالتكاثر الطبيعي والضغط على المناطق الزراعية في الشمال والجنوب، وبصراع متصل بين البادية والحاضرة، وتتمثل فيها الفروسية وقيم المروءة. وهي فترة شهدت قيام كيانات حضرية - في جنوب الجزيرة خاصة - تستند إلى التجارة، كما كان للتجارة أثرها في حياة القبائل على طرق التجارة الداخلية بين الخليج العربي والبحر الأبيض، وبين العربية الجنوبية والشمال.

وهي فترة هيأت الأرضية لما تلاها. ففيها تكونت لغة أدبية مشتركة تجاوزت لغات (لهجات) القبائل في شمال الجزيرة، ولغة عرب الجنوب، وفيها ظهر الشعر العربي قبل الإسلام بقرون وازدهر ليبلغ مستوى رفيعاً صار مثلاً للعصور التالية. ومع أن العربية قديمة، وكتبت بأكثر من خط، فإن الخط العربي الحالي استعمل بدءاً بالقرن السادس الميلادي واختارته مكة ليعم ويصبح الخط العربي. وفيها تكون شعور بروابط في الأنساب، وشعور في بعض الجهات بالتمييز عن الشعوب الأخرى.

ومع وجود الوثنية المجزئة، فقد كان لقريش دور في التوجيه إلى الكعبة وإلى تكوين نوع من السلم الديني القرشي في الجزيرة. ومع ظهور الملكية في بعض الجهات في الجزيرة وخارجها، فإن القبائل كان لها مجالس، وكانت الرئاسة بالاختيار، مع رفض الوراثة المباشرة. وظهرت فكرة الملأ أو مجلس الشيوخ في اليمن، كما كان هناك الملأ المكي الذي ينظر في شؤون قريش التجارية والعامة، ويجتمع فيه ممثلو العشائر القرشية وأكثرهم ثراءً.

- ٣ -

وظهر الإسلام عقيدة شاملة، وجاء بمفهوم الأمة المستندة إلى العقيدة مع احتمال وجود أسس أخرى^(١). ووضع الرسول تنظيم الأمة في المدينة في «الصحيفة»، وحلت الأمة محل كيانات أخرى قبلية أو مدنية. وبقيت القبائل والعشائر وحدات اجتماعية في إطار الأمة، ولكن الولاء للأمة. وفي طليعة أهداف الأمة توفير العدل، والجهاد، وحفظ الأمن. ومن مفاهيمها الأساسية المساواة بين الأفراد والشورى. ويتأكد دور الأمة في أن اجتماع رأيها (أو رأي مجتهديها) مصدر ثالث للتشريع بعد القرآن والسنة.

وقد ورد في القرآن والحديث أكثر من معنى للأمة. فقد كان الناس أمة واحدة^(٢) وتعني الجماعة من الناس^(٣)، أو فئة من الناس بينهم رابطة^(٤)، قد تكون اللغة. والأمة تتألف من أقوام^(٥)، أو من شعوب وقبائل^(٦).

وبالإسلام توحد العرب لأول مرة، وكونوا الدولة الواحدة، وأنهت الحركة الإسلامية الصراع بين البدو والحضر لفترة تزيد على قرنين، وحملتهم رسالة واحدة

(١) «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يُضِلّ من يشاء» [القرآن الكريم، «سورة النحل»، الآية ٩٣]، وأ. ي. ونسك [وآخرون]، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، ٨ ج (لیدن: مطبعة بريل، ١٩٣٦ - ١٩٨٨)، ج ١، ص ٩٢ وما بعدها.

(٢) «وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلّفوا»، و«كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين»، [القرآن الكريم: «سورة يونس»، الآية ١٩، و«سورة البقرة»، الآية ٢١٣ على التوالي].

(٣) «ولما ورد ماء مَدْيَنَ وجَدَ عليه أمة من الناس يسقون» [المصدر نفسه، «سور القصص»، الآية ٢٣].

(٤) «قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون» [المصدر نفسه، «سورة الزخرف»، الآية ٢٢].

(٥) انظر: ونسك [وآخرون]، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٩٤ - ٩٥.

(٦) «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» [القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ١٣].

نهضوا بها هي رسالة الإسلام، ولم تبدأ الفتوح جدياً إلا بعد هذه الوحدة.

ونزل القرآن بالعربية، فأكسبها حرمة وقوة وسعة على الزمن، وجعلها لغة الإسلام لقرون، وصار تعلمها ولفترة طويلة مقترناً بالدخول في الإسلام.

وفي القرآن والحديث، كانت العربية أساس النسبة إلى العرب، وبذلك أدخل مبدأ استناد العروبة إلى اللغة العربية، وبذلك اكتسبت العروبة دينامية توسعية واضحة بإخراجها من إطار النسب المحدود كما هو الحال في المفهوم القبلي، وكان منتظراً أن يكون هناك صراع بين القديم وهو فكرة النسب، والجديد وهو فكرة اللغة أساساً للعروبة. وتحقق انتصار الفكرة الجديدة بعد تطورات اجتماعية، اقتصادية، سياسية متشابكة، وذلك بعد انتهاء الدولة الأموية والعصر العباسي الأول، أي بعد فترة السيادة العربية كما سنرى، وبعد توسع العروبة نتيجة التعريب.

انتشر التعريب ابتداء نتيجة دخول الناس في الإسلام، وإلى حد ما نتيجة انتشار العرب. واقرن انتشار الإسلام بالعربية لفترة تزيد على قرنين، كما يبدو من قول مولى هشام بن عبد الملك للمنصور حين سأله عن هويته؛ إذ قال: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا به، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه». وحين توسع انتشار الإسلام في ما وراء النهر في أواخر العقد الأول للقرن الثاني للهجرة، أشار الدهاقين إلى المسلمين الجدد بأنهم عرب. فقد شكى الدهاقين إلى الأمير أشرس بن عبد الله أمير خراسان في سنة ١١٠ هـ «عن تأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً».

وفي مجتمع وحداته الاجتماعية العشائر والقبائل، كان المسلمون الجدد في المدن يرتبطون بالولاء بشخصية أو بأسرة أو بقبيلة عربية، ومن هنا تسميتهم بالموالي. وهذا يفرضي إلى تعليم العربية والتأثر بالأخلاق والسجايا العربية. وإذا كانت أكثرية الموالى ابتداءً من أسرى الحرب والسبايا، الذين اعتبروا غنيمة ثم أعققتهم أسيادهم، فإن جل الموالى بعد فترة الفتوح كانوا من الأحرار الذين دخلوا الإسلام. ولم يكتف الموالى بتعلم العربية، بل إن الكثير منهم ساهموا في الحركة الثقافية العربية الإسلامية، وحتى اندفع البعض فنسب إليهم دوراً يتجاوز الواقع التاريخي.

وكان لاختلاط المسلمين الجدد بالعرب أثر في اللغة، وهي أساسية لقراءة القرآن، فلما بان اللحن في الكلام عني العرب بضبط اللغة. وكان للنحويين، وجلهم في الأساس من القراء، دور في وضع قواعد اللغة، وهذا بدوره مكّن من تعليم اللغة العربية لغير العرب بصورة سليمة.

ومن ناحية أخرى، نشير إلى تعريب الدواوين - دواوين الخراج - ابتداء من أيام عبد الملك بن مروان، وهو عملية تعريب واسعة استمرت حوالى نصف قرن وكان لها دور كبير في تمكين العربية لتصبح لغة الثقافة العامة، وفي توجيه كل العناصر الطموحة من غير العرب إلى العربية، وتعريبها.

وكان لانتشار العرب دور ملحوظ في التعريب. ويحسن ملاحظة هذا الاتجاه وما رافقه من تطور.

- ٤ -

خرج العرب ابتداء للفتوح بصورة طوعية، وبأعداد متواضعة نسبياً (حوالى ٦٠,٠٠٠ لفتوح العراق والشام والجزيرة الفراتية ومصر). واتجهت الخلافة إلى إنشاء مراكز للمقاتلة في العراق (الكوفة والبصرة) وفي مصر (الفسطاط)، وسميت دور الهجرة لتكون مراكز أمامية للانطلاق، واتخذت من بعض المدن مراكز للمقاتلة العرب كما في بلاد الشام. وجعلت الخلافة من سياستها تشجيع الهجرة إلى الأمصار الجديدة، حتى إنها حرمت من العطاء من لا يشترك مع المقاتلة. وتوسعت الهجرة بعد انتهاء الفتح، وفتحت أبواب السهول الشمالية والبلاد غرباً وشرقاً أمام أهل الجزيرة ولم تكد تمر عشرون سنة على الفتح حتى تجاوزت أعداد المقاتلة في الكوفة والبصرة والفسطاط مثلاً الضعف. واستمرت حركة الهجرة قوية في القرن الأول الهجري ولم تنقطع بعد ذلك.

وكانت الهجرة إلى المراكز الجديدة طوعية (كما كان الحال في الاشتراك في الفتوح) فلم تخرج قبيلة بكاملها إلى مركز ما، بل إن مجموعات من قبائل مختلفة من بدو وحضر، ومن قبائل شمالية وجنوبية، خرجت إلى المراكز. وفي كل مركز تكونت روابط جديدة نتيجة المشاركة في الفتوح، والإفادة من الفيء الوارد إليها، ونتيجة الإقامة في موطن واحد، والمصاهرات. وتكون ولاء جديد لهذه المراكز يتجاوز في أهميته الاجتماعية الروابط القبلية العامة. ومع أنه سادت في كل مصر لغة الجماعة الأكبر، كما يقول الجاحظ، فإن هذه المراكز كانت خطوة أولى في تكوين الأمة العربية.

هذه المراكز تحولت إلى مجتمعات مستقرة حضرية، كما كان بعضها مثل الكوفة والبصرة ابتداء ثم الفسطاط والقيروان في ما بعد، مراكز للثقافة العربية الإسلامية. في هذه المراكز اجتمع البدو والحضر، واتجه البعض إلى تملك الأرض.

ويلاحظ أن الخلافة اعتبرت جلّ الأراضي المفتوحة فيئاً للأمة الإسلامية أو وقفاً، في حين إن المقاتلة كانت تريد اعتبارها غنيمة تعطى للمقاتلة. وهذا يبين الاختلاف بين النظرة القبلية والنظرة الإسلامية التي تنطلق من مفهوم الأمة. ولكن الأراضي التي لم يكن لها مالك اعتبرت ابتداءً فيئاً للمقاتلة (صوافي) ثم صارت من أيام معاوية تابعة لبيت المال. وهناك الأرض الموات التي تحتاج إلى جهد ونفقة لإعمارها، وهذه يمكن منحها لإحيائها حسب رأي الخليفة أو من يخوله.

وكان عرب المدن في الحجاز وأشراف القبائل أسرع إلى الالتفات للأرض، في حين إن عامة القبائل لم تقدر على ذلك ابتداءً، ولم يتوفر لها المال في ما بعد، وبالتالي امتلكوا الأراضي بالإقطاع (خاصة من الصوافي) وبالإحياء وبالشراء، وكان هذا داعياً لاجتذاب الفلاحين ولتعريضهم للعربية وللإسلام.

ثم إن المراكز العربية صارت أسواقاً للريف المحيط بها، كما إنها صارت هدفاً للهجرة من الريف، وكان ذلك سبباً آخر لنشر العربية والتعريب في الأرياف المجاورة.

ومن ناحية ثانية كان عامة المهاجرين من الجزيرة يسجلون في ديوان المقاتلة ويدفع لهم العطاء، ولكن كان لا بد من تحديد عدد المقاتلة بعد استقرار الأوضاع حسب حاجة الدولة، وبدأ المروانيون بذلك. وهكذا اتجهت أعداد متزايدة من القادمين الجدد إلى فعاليات سلمية أخرى مثل استغلال الأرض والتجارة، بل وبأن ذلك أكثر جدوى من ناحية اقتصادية. وبالتدريج بدأ العرب يتجهون إلى الريف في نهاية القرن الأول وفي مطلع القرن الثاني للهجرة (في العراق والشام ومصر)، وهذا كوّن صلات ومصالح، وأحياناً مصاهرات، مع أهل الريف وساعد على التعريب.

وساعد على تقوية تلك الصلات الاتجاه إلى التسوية بين العرب المسلمين وغيرهم في الخراج، فقد كان العرب المسلمون ابتداءً لا يدفعون إلا العشر حتى على ما يشترطون من أرض خراجية. واستمر الحال إلى أيام عمر بن عبد العزيز حين حاول حماية الأرض الخراجية كمورد للخزينة بمنع بيعها، ولما لم تفلح الدولة في إيقاف الشراء وتحويل الأرض الخراجية إلى عشرية، تقرر اعتبار الخراج إيجاراً للأرض يدفعه من له حق استغلالها من العرب وغيرهم. وهذا جعل مصالح العرب وغيرهم متوازية، وساعد على تكوين مصالح مشتركة، ويسر عملية التعريب.

وبتقليص العرب في الديوان بعد مجيء العباسيين، زاد عدد من اتجه إلى الأرض والتجارة وتأكد ذلك حين أسقط العرب كلياً من الديوان أيام المعتصم،

وهذا زاد من تحول العرب إلى الفعاليات السلمية؛ الأرض والتجارة وحتى المهن. وبذلك اتسعت صلات العرب واتسع نطاق التعريب.

ويلاحظ هنا التطور الاجتماعي للجماعات العربية في الأمصار. فإذا كان عماد هذه الجماعات ابتداء المقاتلة - ومنهم الملاكون - فإن الاستقرار أدى إلى تطور حضري واسع، وإلى بدايات ظهور فئة تجارية متوسطة وإلى نشاط ثقافي، كما إن الروح القتالية ضعفت بالتدريج إلا في المناطق على الحدود. وأدى التطور الاقتصادي، وخاصة بالنسبة إلى استغلال الأرض، إلى فجوة بين الأشراف والملاكين وعامة القبائل مما أضعف روح التماسك القبلية. وكانت فترة صدر الإسلام فترة صراع بين المفاهيم القبلية والمفاهيم الإسلامية في الحياة العامة وأدى إلى استعلاء الثانية. ولم تستطع الدولة الأموية تعديل سياستها ومؤسساتها بما يتمشى وهذه التطورات، ومن هنا كان نجاح الدعوة العباسية، وهو نجاح يعني ضربة للقبيلة ولقيَمِها، والتخلي عن فكرة المقاتلة من القبائل لإحداث جيش نظامي من العرب ومن غيرهم، وبروز دور الكتاب، وارتفاع شأن التجار، وتوسع نشاطهم الاقتصادي، وإشراك غير العرب في الإدارة على أساس إسلامي، وتأکید الإسلام والمفاهيم الإسلامية في الحياة العامة.

وبعد مجيء العباسيين، ازدهرت التجارة، ونشطت الصيرفة والمؤسسات النقدية، وزادت الملكيات الكبيرة، وصار للإمكانيات المادية وزنها في الحياة الاجتماعية والعامة. وتمثل ذلك في الحركات الاجتماعية التي عبرت عن هذا الانقسام الجديد في المجتمع بين العامة والفئات الغنية الممولة، وبالتالي لم يعد للنسب ذلك الدور الكبير في الحياة العامة.

- ٥ -

ويلاحظ أن التطورات في الحقل السياسي، كان لها دورها في التحول العام. فقد أقيمت الخلافة بعد وفاة الرسول، باجتهاد من الصحابة، لتكون المؤسسة السياسية. وكان اختيار الخليفة الأول بالانتخاب الذي جرى في المدينة من قبل المهاجرين والأنصار. وتمخض ذلك عن جعل الخلافة في قريش، وعن مبدأ الانتخاب ورفض الوراثة، وعن انفراد المركز بالقرار.

وتمثل عنصر التجربة في مؤسسة الخلافة زمن الراشدين في تنوع الأسلوب. فالخليفة الثاني جاء بتسمية تسبقها المشاورة، وجعل الخليفة الثاني الأمر لمجلس شوري من ستة انتهت مداولاتهم وإجراءاتهم إلى اختيار عثمان. وجاء الخليفة الرابع

في جو مضطرب باختيار الأنصار وجل المهاجرين. وكانت الفتنة التي نقلت الأمر من فكرة الانتخاب والشورى إلى السيف، وانتهت بنقل السلطة إلى الأمصار - حيث المال والرجال - وإلى الأمويين. ومع تأكيد مفهوم الشورى زمن الراشدين إلا أن هذا المفهوم لم يتمثل في تنظيم مؤسسي ولذا لم يرسخ.

وأدخل الأمويون فكرة الوراثة، وشهد عصرهم أكثر من اتجاه في الخلافة، بين دعوة إلى الشورى بين أبناء المهاجرين، ودعوة إلى الانتخاب المطلق بين العرب أو بين المسلمين عند الخوارج، وتأكيد على حق آل البيت في الإمامة، والاتجاه إلى حصر الخلافة في الأمويين والقبول بشورى زعمائهم ورؤساء القبائل الموالية لهم. ولم يستطع الأمويون بلورة اتجاههم بدليل دعوة أحد المتأخرين من خلفائهم إلى الشورى، ولجؤه وخلفه إلى السيف لحل مشكلة الخلافة.

وجاء العباسيون باسم الوراثة الشرعية، وأحدثوا جيشاً نظامياً من العرب والفرس، واستندوا إلى ثلاث دعائم: الجيش والكتاب والقضاة.

واعتمدت الخلافة العباسية على البيروقراطية، ولم يعد للشورى - إسلامية أو قبلية - مجال. وحين فشل التوازن العربي الفارسي في فترة قرن، لجأ الخلفاء إلى الاستناد إلى المماليك الأتراك وغيرهم، وعزلوا أنفسهم كلياً عن الأمة، وأكد ذلك الاتجاه إلى الحكم المطلق منذ مطلع الدولة العباسية.

وكان ذلك بداية الانحدار الذي أبعد العرب عن السلطة وعن الحياة العامة. ومع بقاء الشورى والاختيار حيّة في الفكر، وفي تطبيقات محدودة (كما هو عند الإباضية)، فإن الفقهاء من أهل السنة تدرجوا بين القرن الثاني والقرن الثامن للهجرة في سلسلة تسويات بين الواقع والمفاهيم حتى انتهوا في فترة تالية إلى تبرير الحكم المطلق وإلى اعتبار القوة أساس الشرعية (السلطنة تجاه الخلافة)، باسم المحافظة على الشريعة.

ولم يستطع العباسيون إقامة مؤسسات سياسية تعبر عن وجهتهم. ولعل الفجوة بين الفكر والتطبيق ظاهرة عامة في المقارنة بين الفكر السياسي وأنظمة الحكم في الإسلام.

وحين نستعرض صفحات تاريخ العرب نرى أن فكرة الملأ المكّي، وهي ثلاثم أوضاع مدينة تجارية، لم تكن الصيغة التي تلائم المدينة المنورة، وهي قلب أمة إسلامية متوسعة ودولة، فلم تستقر الشورى في المدينة، بل إنها فشلت عملياً عند قيام الفتنة.

وحاول الأمويون الاستناد إلى مفاهيم المشورة القبلية، ولكن ما يصدق في قبيلة لم ينجح في إطار دولة، ووجد مقاومة من كافة الأحزاب الإسلامية.

ولجأ العباسيون إلى فكرة الوراثة الشرعية مقرونة بالحكم المطلق، فكانت ولاية العهد مشكلة دائمة، وطمست الشورى، ولما تحكّم الجند التركي عزل الحكم عن الأمة فكانت بداية النهاية للخلافة العباسية.

وهذا وضع بعيد عن وضع العرب في الفترة الأموية، إذ كانوا يرون الدولة عربية، والسلطان عربياً، ويرون أنهم هم الذين قاموا بالفتوح، ولكنهم الآن يرون السلطة خارج نطاقهم، والسلطان بعيداً عنهم، ولم يعد لهم ذلك الدور.

وإذا كانت الخلافة تعني رئاسة الأمة، وترمز للسلطات العليا فيها وللشرعية، فإن العالم الإسلامي شهد ثلاث خلافات في القرن الرابع، وظهور كيانات مستقلة أو شبه مستقلة قبل ذلك، وهذا يعني أن الخلافة العباسية لم تعد تحمل دلالتها الأولى الشاملة، في حين إن فكرة الأمة بقيت راسخة.

كما إن قيام الكيانات المستقلة وشبه المستقلة في القسم الشرقي من بلاد الخلافة (إيران) كان عوناً على تنشيط اللغة الفارسية الجديدة والاتجاه إلى اتخاذها منذ نهاية القرن الثالث لغة الثقافة، وبذلك فتح الباب لظهور لغات أخرى في ديار الإسلام ولم تعد العربية لغة الثقافة الإسلامية الوحيدة، أي أن العربية بقيت لغة العرب والثقافة العربية الإسلامية.

- ٦ -

وكان لتكوين الثقافة العربية الإسلامية دور رئيسي في التعريب وفي بلورة مفهوم الأمة. تكونت هذه الثقافة بالعربية وفي المراكز العربية، وبخاصة دور الهجرة: الكوفة والبصرة، ثم الفسطاط والقيروان. وكان محورها العلوم الإسلامية (القراءة والتفسير والحديث والفقه وأصوله) وعلوم العربية (اللغة، النحو، التاريخ...).

وجاء الاختلاط بأصحاب الثقافات السابقة، وكان ذلك شفهيّاً في البدء ولم يُفَضَّ إلا إلى نقل بعض الآراء الدينية، وبعض المعلومات التاريخية والقصصية، وبعض الآراء الفلسفية. لقد وضعت الخطوط الرئيسية للثقافة العربية الإسلامية في صدر الإسلام، ولم يلتفت العرب جدياً إلى الأخذ من الثقافات الأخرى إلا في العصر العباسي، وأغنوا الثقافة العربية بحركة الترجمة وخاصة في العلوم الصرفة والعملية، إضافة إلى الترجمة الشعبية من الفارسية. ولم يقتصر دور العرب والمسلمين

على نقل العلوم بل كان لهم بعدئذ دورهم في الإضافة إليها وتطويرها وبخاصة في حقول الرياضيات والكيمياء والطب والفلك. كما إنهم حاولوا تطوير الفلسفة وأكسبوها قالباً إسلامياً في علم الكلام وفي محاولة التوفيق بينها وبين الدين.

ويلاحظ أن الدراسات الإسلامية وبخاصة الفقه صارت قاعدة للوحدة العامة في الأمة الإسلامية وأساس تماسكها، بصرف النظر عن التجزئة السياسية، وكان صلب هذه الدراسات بالعربية.

هذا في حين إن علوم العربية كانت أساساً لتدعيم اللغة والثقافة وقاعدة لتسجيل الذكريات التاريخية.

وهكذا أصبحت العربية لغة وثقافة قاعدة العروبة وأساسها. وتأكد ذلك حين تعرضت الثقافة العربية الإسلامية للتحدي بمحاولة جماعات من شعوب أخرى إحياء ما اعتبرته تراثها الثقافي والحضاري القديم واتخاذ نظرة سلبية من العربية وتراثها. وكان الرد عليها بالعودة إلى تراث العرب الأدبي في الشعر واللغة والأمثال، وإلى إدخال الإنسانيات العربية في الثقافة، وإلى تأكيد الاستمرار الثقافي للعرب قبل الإسلام وبعده.

ويلاحظ أن الذين وقفوا في وجه هؤلاء كانوا من المستعربين إضافة إلى العرب بل لعل أكثرهم من أولئك، مما يشعر بالمعنى الثقافي للعروبة.

وحين ظهرت لغات أخرى في دار الإسلام ابتداءً بالفارسية في إيران، والتركية في ما بعد، ساعد ذلك على تأكيد العربية لغة وثقافة وتراثاً للعرب وعلى توضيح مفهوم الأمة العربية.

كان انتشار الإسلام يقترن بانتشار العربية، وكان رأي البعض مثل الشافعي أن الإسلام يوجب تعلم العربية لفهمه، ولكن هذا لم يستمر إذ إن انتشار الإسلام لم يبق ملازماً للتعريب. ففي بعض البلاد (مصر والشام) كان التعريب شاملاً، ولكن الإسلام لم يعم. وفي بلاد أخرى (مثل المغرب العربي) عمّ الإسلام في فترة مبكرة (القرن الثاني للهجرة) ولكن التعريب لم يكن بتلك السرعة وبذلك الشمول. وفي بلاد أخرى (إيران وقسم من الهند مثلاً) عمّ الإسلام ولم يكن هناك تعريب.

لقد كان التعريب شاملاً في بعض البلاد نتيجة لتضافر عوامل عدة، منها شيوع لغات من قبل لها قرابة بالعربية مثل الآرامية والسريانية، وتعزز حين صارت العربية لغة الثقافة العامة. وهناك مدى انتشار العرب فلم يقتصر على

سكنى المدن، بل تجاوزها بالانتشار في الريف والاختلاط بأهله. وهذا يصدق على العراق والشام ومصر. والواقع أن التعريب كان أسرع في البلاد التي هاجرت إليها قبائل عربية قبل ظهور الإسلام (مثل الشام والعراق).

ونلاحظ الصلة بين مدى انتشار العرب والتعريب في المغرب العربي، حيث لم يتعرب الريف إلا بعد الموجة الهلالية في القرن الخامس الهجري، في حين إن التعريب في المدن كان واضحاً منذ أواخر القرن الثاني للهجرة. وهنا يذكر أيضاً أنه لم تكن في المغرب لغة للثقافة غير العربية.

أما في إيران مثلاً فقد كانت هناك ثقافة موروثية وجذور حضارية، وهكذا فإن اللغة الفارسية الجديدة ظهرت لغة ثقافية أواخر القرن الثالث/التاسع، ثم إن العرب لم ينتشروا في الريف بل كان منهم المقاتلة وجماعات أخرى في المدن.

- ٧ -

أدت العربية والتعريب - مع التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والسياسية - إلى تحديد جديد لمفهوم العروبة. فقد كانت النظرة القبلية إلى العربية في صدر الإسلام ما تزال تقوم على الأنساب. وأضيف إليها دعوى جديدة لدعم الفكرة الإثنية، وهي أن تكون لغة الشخص العربية أصلاً لا بالتعليم. ولكن مثل هذا التحديد لم يثبت، وصارت العربية هي أساس الانتساب إلى العرب عامة. وهذا مما وسع أفق العروبة لتتجاوز حدود النسب. فلا غرابة أن ظهرت الأمة العربية في الفكر، وهي تشدد على اللغة (والثقافة العربية) وتعتبرها الأساس. وهي تظهر لدى المفكرين بين القرنين الثالث/التاسع والثامن/الرابع عشر.

فالشافعي (٢٠٤هـ) يؤكد العربية لغة ورابطة. وهو يشيد بالعربية، لسان العرب، وأن الله إنما خاطب بكتابه العرب بلسانهم، ويؤكد أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب، ولذلك يقول: «على الناس كافة أن يتعلموا لسانه وما أطاقوا منه».

وإذا كانت العربية لسان العربي فهي أساس النسبة إليهم، إذ يقول: «وهكذا لسان العرب عند خاصتها وعامتها... ولا يعلمه إلا من قبله عنها... ومن قبله منها فهو من أهل لسانها»، ويضيف: «وإنما صار غيرهم من غير أهله (أي لسان العرب) بتركه، فإذا صار إليه صار من أهله».

وهكذا يربط بين العربية والإسلام. والعرب قوم الرسول، ومن فضل الله

عليهم أنه خص قومه بالذكر معه بكتابه، إذ قال: «وإنه لذكر لك ولقومك».

هكذا يعطي الشافعي للعربية دوراً محورياً، فهي لسان العرب وبها نزلت الرسالة، وجعل الناس لذلك تبعاً لسان العرب ولزم تعلمه، ومن علمه دخل في أهله العرب.

وتتطور الفكرة لدى الجاحظ (٢٥٥هـ/٨٦٣م) فهو يرى أن العرب أمة واحدة، وأن القبائل وحدات فيها. ومع أن القبائل تختلف في النسب بانقسامها إلى مجموعتين عدنانية وقحطانية، فإنهم جميعاً عرب. وهو يرى في العربية أولاً وفي السمائل والأخلاق والسجاياء ثانياً عناصر وحدة وسبب تكوين جديد يتخطى النسب. وهو يجد تأييداً لذلك في مثال إسماعيل بن إبراهيم، فيبين أنه جعل عربياً وهو ابن أعجميين لأن الله فتق لهاته بالعربية المينة دون تلقين وفطره على الفصاحة العجيبة دون تنشئة وتغرين وحباه من طبائع العرب ومنحه من أخلاقهم وسمائلهم أكرمها وأعلاها فكان أحق بذلك النسب.

وانتهى الجاحظ إلى أن جعل المولى عربياً، فالمولى كان يأخذ العربية ويتأثر بنمط الحياة والمفاهيم العربية وبذلك كان ينتقل إلى العرب. وعزز رأيه بما جاء في الحديث «الولاء لحمه كلحمة النسب».

وأكد ابن قتيبة (٢٧٦هـ/٨٨٩م)، في الجيل التالي أن العرب أمة متميزة، قبل الإسلام وبعده. وهو يشيد بمزاياها الرفيعة ابتداء قبل الإسلام، ثم ينوّه بها في الإسلام إذ أكرمها الله بأن بعث النبي (ﷺ) منها، فجمع كلمتها ومكن لها في البلاد.

وابن قتيبة يرى العربية أساس العروبة فيشير إلى العرب العاربة، ولد يعرب بن قحطان (أول من تكلم بالعربية)، ثم يبين أن إسماعيل نشأ بين العرب في جرحهم، فتكلم بلسانهم، وصار أباً العرب المتعربة. فالعربية رابطة العرب عاربة ومتعربة.

إلا أن ابن قتيبة لا يلغي دور النسب، بل ما يزال يراه رابطة، كما أنه لا يرى في تعلم اللسان سبباً للخروج من النسب. وكان يميز بين من تعلم لغة ومن كانت لغة الأم لغته.

وللفارابي (٣٣٥هـ/٩٥٠م) الفيلسوف نظرته إلى الأمة. فهو يرى الأمة نوعاً من الاجتماع البشري، والأكثر أهمية. ويتناول الروابط التي تربط الأمة، فيذكر

رابطة النسب، ليبين أن أثرها يخف مع مرور الزمن، إلى أن تزول. ثم يشير إلى رأي آخر يقول: إن الروابط ثلاثة، هي: الاشتراك في اللغة واللسان أولاً، وتشابه الخلق ثانياً، والشيم الطبيعية ثالثاً، وبالتالي فإن الأمم تتباين بتباين هذه الروابط.

والفارابي يرجع الخلق والشيم إلى تأثير البيئة الطبيعية، أو الوضع الفلكي والجغرافي، وما يتصل بذلك من اختلاف الحرارة والرطوبة والمياه والهواء. ولذا فقد تتباين الخلق والشيم من بيئة طبيعية إلى أخرى. أما اللسان (أو اللغة) فهو وضعي، من عمل الإنسان، وهكذا اعتبر اللغة العربية الرابطة الأساسية الدائمة.

واستعمل الفارابي مصطلح الأمة بمفهوم بشري، في حين استعمل لفظ الملة ليشير إلى اتباع شريعة أو دين.

وتحدث المسعودي (٣٤٥هـ/٩٥٦م) مؤرخ الحضارة، عن الأمم الخالية، ولاحظ أنها تتميز في الأساس بثلاثة أمور: شيمهم، وخلقهم الطبيعية، وألستهم، وهو يتفق في ذلك والفارابي.

ولاحظ المسعودي أهمية البيئة الجغرافية في تكوين المجتمعات وثقافتها، وربط بين تأثير البيئة والسماط الطبيعية للسكان، ومواهبهم وإمكاناتهم الخلقية والفكرية، ووجد في البادية وفي الجبال أمثلة لتوضيح ما يريد من أثر البيئة في المعاش والأخلاق والسماط. ولكن البيئة قد تصبح ثانوية في مرحلة تالية من حياة الأمة.

ولاحظ المسعودي أن كلاً من الأمم الخالية كان لها ملك واحد ولسان واحد، ولكن الوحدة السياسية قد تزول بالتجزئة أو غيرها، ولكن الأمة باقية مما يؤكد أهمية اللغة.

والعرب عند المسعودي أمة، العربية لغتها ورابطتها الأولى، فهي لغة قحطان أصلاً، ثم صارت لغة إسماعيل بن إبراهيم بعد أن نشأ في العماليق وجرهم، وبالتالي لغة عرب الشمال أو التزارية وهم ولد إسماعيل.

ولعل السجال الثقافي الذي دار بين أهل العربية والداعين إلى ثقافات أخرى قديم، أدى إلى تأكيد أهمية العربية والاتصال الثقافي في تاريخ العرب، وإلى التنويه بالتراطبات الوثيق بين العروبة والإسلام.

فأبو حيان التوحيدي (٤١٤هـ/١٠٥٤م) يبين أن العرب أمة، لها مزايا ولغتها الغنية قبل الإسلام. وفي الإسلام تحولت محاسن الأمم إليهم، ووقعت

فضائل الأجيال عليهم دون طلب منهم أو كدح بل بتوفيق من الله. وهكذا اجتمعت لهم من عادات الحاضرة أحسن العادات ومن أخلاق البادية أظهر الأخلاق. وهكذا يؤكد التوحيدي على وجود أمة عربية نبيلة قبل الإسلام وبعده.

وبين الثعالبي (٣٥٠ - ٤٢٩هـ / ٩٦١ - ١٠٣٨م) أن العرب أمة، لغتهم العربية وهي رابطتهم وقاعدة ثقافتهم. ويشيد بتميز العربية، إذ شرفها الله وعظمها وقبض لها من يحفظها.

ويعرض ابن منظور (٧١١هـ / ١٣١٤م) في معجمه «لسان العرب» المفاهيم العامة للفظه عرب في عصره. فأوضح أن لفظ العرب يشمل البدو والحضر وأن العربية هي الرابطة العامة للعرب. وعرف بالعرب قبل الإسلام بأنهم الذين سكنوا جزيرة العرب ونطقوا بلسان أهلها، يمينهم ومعدهم.

ويورد ابن منظور المفهوم بأن العربية هي أساس التسمية والنسبة للعرب، سواء أكانوا عاربة (قحطانية) أم مستعربة (أولاد إسماعيل). ويفهم من تعاريفه أن العرب أمة، ويشير إلى معاني أخرى لكلمة أمة، ومنها أتباع نبي. فالأمة إذن قد تقوم على روابط بشرية مثلما تقوم على رابطة الدين.

ويتحدث ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ / ١٢٦٣ - ١٣٢٨م) الفقيه عن العرب مقابل العجم، ويبين أن العرب، في الأصل، قوم تجمعهم ثلاث روابط: اللسان أو اللغة العربية، والنسب والموطن، وهو جزيرة العرب، وبهذا يشير إلى ما قبل الإسلام. ثم يشيد بفضل العرب انثذ لما اختصوا به في عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم، ويعدد مزاياهم (السخاء والحلم والشجاعة والوفاء... إلخ) وينوّه بتميزهم قبل أن يظهر الإسلام بينهم، ويجدّرتهم بحمل الرسالة الجديدة، فلما بعث الله محمداً (ﷺ) بالرسالة أخذوا هذا الهدى العظيم بتلك الفطرة الجيدة فاجتمع لهم الكمال بالقوة المخلوقة فيهم والكمال الذي أنزل الله إليهم.

ويلاحظ ابن تيمية أن الروابط القديمة للعرب تعرضت للتغيير أحياناً بعد الإسلام. فقد انتشروا في الأقطار، وانتشرت العربية فيها، فتعربت بعض البلاد، فصارت لدينا بلاد عربية أصلاً (الجزيرة العربية) وأخرى عربية انتقالاً (مثل الشام والعراق ومصر). أما النسب فلا يبدو رابطة دائمة عنده، فأكثر العرب في زمنه لا يعرف نسبهم.

ويذهب ابن تيمية إلى أن مقياس العروبة للسان العربي وأخلاق العرب. ويورد الحديث «إن الرب واحد، والأب واحد والدين واحد، وإن العربية ليست

لأحدكم بأب ولا أم، وإنما هي لسان فمن تكلم العربية فهو عربي». وهو يلاحظ أن اللسان ليس لغة فحسب، بل تقارنه أمور أخرى من العلوم والأخلاق، أي أنه الثقافة بالمعنى الواسع والخلق. وهذا يفضي به إلى الربط الوثيق بين العروبة والإسلام، «فاللسان العربي شعار الإسلام وأهله». والعربية - في رأيه - من الدين ومعرفتها واجبة لفهم الكتاب والسنة. وهذا التلازم، في تقديره، بين الإسلام والعربية أساس التعريب.

ويبدو أن ابن تيمية أراد أن تعم العربية، وأن يشمل التعريب بلاد الإسلام، وأن تكون الأمة العربية في توسعها موازية لدار الإسلام.

وننتهي بابن خلدون (٧٣٢ - ٧٨٤هـ / ١٣٣٢ - ١٣٨٢م) بنظرته التاريخية التحليلية. فهو يعتبر العرب أمة لها روابط بشرية، وبهذا يميز كلمة «الأمة» من كلمة «الملة» التي تشير إلى الرابطة الدينية. وهو يرى أن الأمة تتكون من شعوب وقبائل، وأن الأمة قد يتبدل وضعها الحضاري، أو تتغير السلطة فيها أو تنهار دولتها، ولكنها كأمة باقية.

وبنظرة شاملة، يشير ابن خلدون إلى ثلاثة عناصر في تكوين الأمة هي: البيئة والنسب واللغة. فيلاحظ ابتداء أثر البيئة الطبيعية في أسلوب المعاش وفي الألوان وتكوين الأجسام (الخلق)، ثم في الأخلاق والعوائد. وهذا ما لاحظناه قبله (المسعودي).

ويلتفت إلى النسب ليبين أنه رابطة أولية في تكوين الأمة ويقرر ذلك بالنسبة إلى البدو. ويرى أن النسب الصريح يرد عند البدو، ولكن الاستقرار والاختلاط يؤدي إلى ضعفه بالتدريج وإلى اختلاط الأنساب وإلى ضعف أثر النسب حتى تفسد الأنساب وتضعف العصبية. ولكن هذا التطور لا يعني فقدان هوية الأمة بل هي باقية.

ثم يأتي إلى رابطة شاملة، هي اللغة، ويلاحظ أن العربية هي لغة البدو والحضر على السواء. ويشير إلى ارتباط العربية بالإسلام، فالشريعة جاءت بلسان العرب، ودخول الإسلام يوجب تعلمها، فانتشار الإسلام يفضي إلى انتشار العربية. وهناك أثر السلطان العربي في انتشار العربية، «فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب».

انتشرت العربية وصارت لغة العلم والثقافة في دار الإسلام، ولكنها تأثرت باختلاط بالأعاجم، فدب الفساد إليها، في لغة التخاطب خاصة، وتراجعت

مع تراجع السلطان العربي وبدأت تظهر لغات أخرى، ولكن العربية حفظت بتأثير الكتاب والسنة والعناية بهما.

وإذا كان النسب رابطة بين البدو، فالعربية هي الرابطة الأساسية في المجتمعات المتحضرة، وهي أيضاً الرابطة بين البدو والحضر، وقبل ذلك فالعربية هي سبب ظهور العرب المستعربة، وهذا يفضي إلى أن العربية هي الرابطة الأولى بين العرب، وهي قاعدة فكرة الأمة بمفهومها البشري.

هكذا تبدو العربية لغة وثقافة رابطة أساسية، كما يبرز الترابط بين العربية والإسلام في تاريخ العرب وفي تكوين الأمة العربية. وحينما زالت الدولة بقيت الأمة الكيان العام وأساس الولاء وقاعدة الهوية.

ويلاحظ أن فترة نشأة الثقافة العربية الإسلامية، وهي القرون الثلاثة الأولى ترافق فترة التعريب في المشرق، مما يشعر باتصال بين الوجهتين، كما أن فكرة الأمة على أساس ثقافي برزت في القرن الثالث الهجري.

تركزت فكرة الأمة العربية لغوياً وثقافياً في فترة تراجع السلطان العربي مع التجزئة السياسية، ورسخت بعد زوال السلطان العربي لتظهر في حركات شعبية محلية في العراق والشام، في حركات الفتوة والأحداث، وبقي الأدب مجال التعبير عن العروبة وبخاصة في الشعر. وبانت فكرة العروبة وتأكيد دور العربية في الأدب الشعبي المتمثل في ألف ليلة وليلة.

ولاحظ ابن خلدون أن عصره يمثل نهاية مرحلة، ويومي إلى بداية أخرى في عالم الإسلام عامة والأمة العربية خاصة. لاحظ أن العربية تراجعت أمام العجمة في اللهجات رغم بقاء الفصحى. ولاحظ أن العرب فقدوا العصبية التي يمكن أن تمكنهم من السلطان بعد زوال عصبية قريش ودورها، وأن السلطة بالتالي صارت لغيرهم.

كما لاحظ الرابطة بين العروبة والإسلام، ليقول: إن العرب لا يجتمعون إلا في دعوة دينية كما حصل عند ظهور الإسلام وفي فترات تالية.

- ٨ -

ولم يمر قرن حتى توسعت الدولة العثمانية إلى البلاد العربية. وظهر الصفويون في إيران والمغول في الهند ولم يبق إلا السعديون/ العلويون في المغرب. وانتقل مركز السلطة خارج البلاد العربية وصارت التركية لغة العثمانيين الرسمية وأهملت

العربية، لتبقى لغة العرب ولغة الدراسات الإسلامية. وهذا أكد اقتران العربية بالإسلام عند العرب وحدهم، وبقيت العربية لغة وثقافة من مقوماتهم الأساسية.

إن ظهور الوعي والحيوية عند العرب في أية فترة كان في نطاق الإسلام/العروبة، وهذا اعتمد تاريخياً على طبيعة التحديات التي واجهتهم. فحين يكون التحدي الأكبر خارجياً يبرز الوعي والمقاومة في إطار الإسلام، كما حصل في مواجهة غزو الإفرنج، وفي مواجهة المغول، وكما حصل في مواجهة الغزو الغربي الحديث في القرن السادس عشر: الحملات الإسبانية البرتغالية على شمالي أفريقيا والغزو البرتغالي للخليج العربي وسواحل الجزيرة، وجاء الرد عادة في الدعوة إلى الجهاد ضد الغزو الخارجي.

وحين يكون التحدي داخلياً، تبرز العربية وفكرة العروبة (المقتربة بالإسلام) كما حصل في مواجهة الشعوبية وكما حصل في أواخر القرن الثامن عشر وفي مطلع القرن العشرين. فالحركة السلفية قامت لإصلاح المجتمع بالعودة للإسلام الأول، وفترة عربية أصلاً، فكانت الحركة تعني رفض الإسلام الرسمي الذي يمثله العثمانيون، وتجديد دور العرب في الإسلام وحلهم الريبة، ورفض الخلافة العثمانية. فهي حركة عربية أصلاً ودلالة، ومن هنا خطرها الكبير على العثمانيين ومقاومتهم الشديدة لها.

دخلت البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية، مما جعلها تتعرض لتيارات عامة متماثلة أو متوازية مع بقاء الصلات بينها.

وكانت الدولة العثمانية طليعة القوة الإسلامية في وجه الغرب، وبقيت لقرون مصدر تهديد له، حتى بدا الضعف على الدولة أمام الغرب في القرن الثامن عشر.

وكان على الدولة العثمانية أن تعمل شيئاً لمواجهة التفوق الغربي العسكري والاقتصادي والتكنولوجي. فاتبعت ابتداءً إلى تحديث الجيش على أسس غربية، وكما حاول محمد علي في مصر، وتقوية الاقتصاد بتوجيه الدولة وهيمنتها. وهذا أدى بالتدريج إلى إنشاء نظام تعليمي حديث وترك النظام التعليمي الموروث ليتابع سيره مع شيء من الإهمال.

ولكن حركة التنظيمات منذ أيام محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩) إلى أيام عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٩) تجاوزت ذلك إلى محاولة تحديث الإدارة والاتجاه إلى المركزية الإدارية، وإعادة النظر في نظام الضرائب وفي ملكية الأرض بالاتجاه

إلى ضرب الإقطاع والملكية المشتركة وتشجيع الملكية الخاصة. واتسع الاتجاه ليشمل النظام القانوني بالأخذ من القوانين الغربية في التجارة والجزاء وأصول المحاكمات وإقامة محاكم حديثة.

لقد أدى الاتجاه إلى الأخذ من الغرب في الفكر والمؤسسات إلى مشاكل وقلق، فالمؤسسات الموروثة أهملت أو أزيلت دون دعم أو تحديث لها، في حين إن المؤسسات الجديدة أدخلت دون تطور في المجتمع يوازيها.

وأدى الاتجاه إلى المركزية في الإدارة إلى مقاومة ورد فعل. وبانت المؤسسات والتشريعات الجديدة غريبة ولقيت مقاومة في قطاعات من المجتمع.

وأدت التنظيمات إلى انقسامات جديدة في المجتمع؛ فهناك الطبقة الجديدة من المتعلمين مقابل الأعيان والعلماء. وهناك قانون الأراضي الذي أوجد فئة جديدة من الملاكين الكبار ومن الإقطاعيين الجدد من شيوخ وتجار وأعيان.

وأدى التحديث في نظام التعليم إلى إيجاد خطين متباعدين: نظام التعليم الموروث بمفاهيمه وقيمه وعزلته، والتعليم الحديث الذي بدا غريباً في وجهته وبقي بعيداً عن التراث، وهذا خلق انقساماً في المجتمعات العربية الإسلامية في الفكر والنظرة.

وتغلغلت الآراء الغربية عن طريق التعليم وبخاصة العسكري وبالارتباط بالغرب، ومن ضمنها الآراء عن الدولة القومية في سلطنة متعددة الشعوب واللغات، ومفاهيم الحرية والمساواة والوطنية.

ولم تكن لدى الأتراك فكرة واضحة لتقوية الدولة، فقد تباين الاتجاه بين الجامعة الإسلامية والجامعة العثمانية (حسب المصلحة السياسية)، واختلفت النظرة في الجامعة العثمانية بين الدعوة إلى اللامركزية والدعوة إلى التترك. وقد قويت هذه الأخيرة لدى جماعة الاتحاد والترقي بازدياد الوعي بين شعوب السلطنة.

وكان التشديد ابتداءً على الإصلاح، ولم يكن موضوع طبيعة الحكم أو النظام البرلماني موضع نقاش حتى النصف الثاني للقرن التاسع عشر حين دعا العثمانيون الفتيان إلى نظام برلماني ووصل الاتجاه أوجه في دستور مدحت باشا، ليضرب أيام عبد الحميد.

ولئن رافق الاتجاه إلى الإصلاح في النصف الأول من القرن التاسع عشر شعور بسمو الإسلام وتفوقه وثقة بقدرته، فإن هذا ترعرع في النصف الثاني،

وقوي تيار التقليد للغرب مع الخوف من تفوقه، واتخذ وجهة علمانية، مما زاد التخوف على التراث، وأدى إلى رد فعل سلبي لدى الكثيرين.

كل هذه التطورات أثارت مشكلة الهوية ودعت إلى التأمل في طبيعة المجتمع ووجهته.

في هذه الفترة، واجه العرب في إطار الدولة العثمانية (وفي مصر) تحديات خارجية، هي التغلغل الغربي، وخطر الهيمنة الغربية وخاصة بعد احتلال فرنسا للجزائر (١٨٣٠)، ثم فرضها حمايتها على تونس (١٨٨٢)، وفرض الحماية البريطانية على مصر (١٨٨٢)، وكان هذا بنظر جمهور العرب المسلمين وبعض المسيحيين التحدي الأكبر. كما واجه العرب تحديات داخلية، أخطرها ابتداء المشاكل الطائفية التي غذّاها الغرب في بعض البلاد (سورية، لبنان، مصر)، ومنها الشعور بحالة التخلف الثقافي والفكري، إضافة إلى أثر اللامركزية من شعور بأن المركز كل شيء وأن العرب لا شأن لهم في الأمور كما كان الحال قبل اللامركزية. وتأثر العرب بالتيارات الغربية سلباً وإيجاباً، وكان للإحياء الثقافي في مصر ابتداءً، ثم في الشام ولبنان في ما بعد أثره في التعريف بالتراث وقيمه.

وكان منتظراً أن ينعكس أثر هذه التحديات في الوعي، وأن يصدر الرد عليها في إطار العربية والإسلام.

- ٩ -

ويمحسّن أن نتبين خطوط الوعي في البلاد العربية، وأن لا تتداخل بشكل مربك. ولنبدأ بالإشارة إلى الخط الأقدم نسبياً. خط الوطنية. ورائد هذا الاتجاه رفاة رافع الطهطاوي (ت ١٨٧٣) الذي اطلع على آراء الثورة الفرنسية، ومنها الوطنية. والفكرة في الأساس تعني اشتراك أبناء الوطن بروابط وحقوق وواجبات مشتركة. ولل فكرة جذور أدبية في التراث «حب الوطن من الإيمان»، ولكنها أعطيت مدلولاً سياسياً بتأثير الأفكار الجديدة من جهة واستجابة لمشاكل داخلية ناشئة عن عدم المساواة بين أبناء الوطن على أسس سياسية أو بشرية (عنصرية) من جهة أخرى.

وفكرة الوطنية تبدو قريبة من مفهوم الدولة القومية، فأبناء الوطن يكونون تحت ملك واحد، وينقادون لشرعية واحدة وسياسة واحدة، وأولى الروابط أن لسانهم واحد (هو العربية هنا). والوطنية رابطة، كما إنها دافع للتضحية. وللمواطن حقوق منها الحرية والمساواة أمام القانون، والحرية تشمل الحرية الدينية. وللمواطن

واجبات في طبيعتها احترام حقوق إخوانه في الوطن دون نظر إلى المعتقد أو الأصل. والأخوة الوطنية توازي الأخوة الدينية. وعلى أبناء الوطن التعاون لتحسين حالة إصلاح مؤسساته وعمل كل ما يؤدي إلى سعادة الوطن ورفعته وغناه.

تغلغلت الفكرة الوطنية في مصر، التي تشهد تعدداً في الأديان وتبايناً في العناصر البشرية. وقد انتشرت الفكرة وتمثلت في حركة وطنية مستمرة.

وتتمثل الفكرة لدى محمد عبده (ت ١٩٠٥)، فهو يرى الوطن قاعدة للحياة السياسية ويراها قرين الحرية. والوطن عنده خير أوجه الوحدة. وهو يتحدث عن موجبات الحب للوطن، وهذه الآراء جاءت في تيار الوطنية الذي رافق حركة عرابي.

وتتخذ الفكرة عند عبد الله النديم، وخاصة بعد حركة عرابي منحى تأكيد الأخوة الوطنية بين مختلف الطوائف وبخاصة بين المسلمين والأقباط، وهو يؤكد أن الجامعة الوطنية أصيلة في مصر، وأنها في سبيل حفظ مصر للمصريين.

ويلاحظ أن النديم يعطي العربية أهمية خاصة، ويقول: «إن من سلم في لغته سلم وطنه ونفسه...»، بل ويذهب إلى اعتبار العربية أساس الهوية «اللغة هي أنت إن كنت لا تدري من أنت» وهي أساس لاجتماع الكلمة ووحدة الرأي. فهي الرابطة الأولى بين أبناء الوطن.

إن فكرة الوطنية ظهرت في مصر ونمت فيها وكان لها أثرها في المفكرين خارجها. فبعد جيل من الطهطاوي، بشر بطرس البستاني بفكرة الوطن في جو الصراع الطائفي في لبنان ودعا إلى المصالحة والأخوة وأصدر نفيير سورية (٢٩ أيلول/سبتمبر ١٨٦٠)، وذكر أبناء الوطن بأنهم تجمعهم لغة واحدة وعوائد ومصالح مشتركة. وأنشأ المدرسة الوطنية ١٨٦٣ وأصدر مجلة الجنان ١٨٧٠ ليثبت الفكرة الوطنية وشعارها شعار الطهطاوي «حب الوطن من الإيمان».

وبعد، فالبستاني يتمسك بالشرعية القائمة، وينادي بفكرة وطن سوري في نطاق الدولة. وقد أبرز فكرة ارتباط أبناء الوطن بالعربية فهي كما عند النديم قاعدة مشتركة لأبناء الوطن.

وتتمثل الفكرة عند أديب إسحاق (١٨٨٤)، الذي تأثر بآراء الثورة الفرنسية. وهو عثماني في ولائه السياسي، تحدث ابتداء عن الوطن العثماني، وبعد ذهابه إلى مصر تأثر بالفكرة الوطنية فيها واتجه فكره إلى الوطنية المصرية، وصار يعتبر مصر وطنه، ويجد في الديار واللغة الرابطة الوطنية وهو في تعريف

الوطن يكرر تعريف محمد عبده، وفي موجبات الحب للوطن يذكر بأقواله.

هكذا صار لفكرة الوطنية بجذورها الأدبية في التراث، معنى سياسي يستجيب لمواجهة الخلافات الداخلية وخاصة الطائفية. ورافقها شعور بأن الجهل وفقدان المساواة أساس التخلف، ومن هنا الدعوة إلى نشر المعرفة وتحقيق العدل. واستقر الاتجاه إلى أن العربية هي الرابطة المشتركة.

ورافق هذا التنبه شيء من القلق في بلاد الشام، يعود بعضه إلى تفكك النظام الإقطاعي، وظهور فئة من الأقليات ترتبط بالمصالح التجارية الغربية، ورد فعل البعض للتنظيمات التي أدت إلى تقليص حكم الشريعة، وتحديد نفوذ عائلات الأعيان نتيجة الاتجاه إلى المركزية وتكوين بيروقراطية حديثة.

ويمكن إضافة القلق والخوف من آثار الحرب الروسية العثمانية (١٨٧٧ - ١٨٧٨) التي أنزلت بالدولة العثمانية هزيمة تامة. إذ ولدت الشعور بعجز الدولة عن حماية البلاد، والخوف من استيلاء دول أخرى عليها. وكان التحرك في الفترة الأخيرة للحرب على يد جماعة من الوجهاء من مدن مختلفة من بلاد الشام ومن مختلف الطوائف الإسلامية (سنة، شيعة، علويون، دروز)، وهذا يعني أنها قامت على مفهوم وطني لا طائفي.

ويبدو من دراسة المعلومات عن هذا التحرك، ومن المناشير التي صدرت تهاجم العثمانيين، وجود صلة بين حركة الوجهاء وما جاء في المناشير من هجوم على الدولة. ويتبين أن هناك نشاطاً سرياً شارك فيه المسلمون والمسيحيون بين ١٨٧٨ و١٨٨١ عن طريق تنظيمات سرية. وإذا كان بعض المناشير يدعو للثورة وهي محدودة في أصحابها ودورها، فإن الاتجاه الأهم في العمل السري يدعو إلى الإدارة الذاتية (على غرار وضع لبنان) وجعل العربية رسمية، مع حرية التعبير، وإلى تحديد الجندية بالخدمة المحلية، هذا مع تهديد باللجوء إلى القوة إن أهملت المطالب.

وقد كافحت السلطات التركية اتجاه المناشير بقوة أيام عبد الحميد، وساعد على ذلك الهيمنة المالية الغربية نتيجة الديون (حتى أعلنت الدولة العثمانية عجزها المالي عام ١٨٧٥ ومصر عام ١٨٧٦ وتونس عام ١٨٨١)، وتبني عبد الحميد للوجهة الإسلامية السياسية.

أدى الخطر الخارجي والضعف الداخلي، في هذه الظروف، إلى أن يتجه الوعي العربي في الربع الأخير للقرن التاسع عشر إلى الدعوة إلى تحسين الأوضاع في البلاد العربية وإلى الاتجاه إلى الإدارة اللامركزية.

وكان التيار العام للوعي العربي يربط بين العروبة والإسلام، وتختلط بداياته بالتفكير الإصلاحى الإسلامى. وفيه التشديد على العربية (لغة القرآن) بإحيائها وتجديدها، وفيه الدعوة إلى العودة إلى الإسلام الأول (فترة الأجداد الأولى)، وهذا يعنى الإحياء العربى، لأنه السبيل إلى إحياء الإسلام (محمد عبده، رشيد رضا). وهذا قاد إلى فكرة الخلافة العربية. وبين هؤلاء من قال: إن الإسلام يتفق والقومية العربية (رشيد رضا ١٨٦٥ - ١٩٣٥).

وأول من أعطى الإحياء العربى مفهوماً سياسياً عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢). وهنا نلاحظ التأثير بالأراء الغربية، ولكن المحور هو المجتمع العربى الإسلامى. وهو ينطلق من أن أساس الفساد والخلل الاستبداد وهو قرين الجهل والانحراف عن الدين الحنيف. فعاد إلى الإسلام الأول ليرى فيه منطلقاته للإصلاح، ففي الإسلام يتمثل العدل والمساواة والشورى، ويراه قائمة حتى العصر العباسى الأول. وهو يرى فى تسلط الشعوب الأخرى بداية الخلاف والاتجاه إلى الاستبداد والجهل. ويحلل أثر الترك ليرى الابتعاد عن العرب والعربية عكس من سبق من الشعوب الذين استعربوا، وهو يرى الخلل فى المركزية الإدارية مع اختلاف الشعوب وجهل الحكام بها. ولذا فهو يؤكد اللامركزية. ويرجع إلى التاريخ ليرى أن مجد الإسلام يقتزن بدور العرب فيه، فالعرب أعلم المسلمين بأمور الدين وأكثرهم حرصاً على حفظه، ولن يصلح الإسلام إلا بهم. وفي أثناء ذلك يتوسع بمزايا العرب، ويرى العرب أمة، والعربية الرابطة الأولى فيها. ولكن تأثره بالمفاهيم الحديثة جعله يثير أيضاً روابط الجنس والوطن والحقوق المشتركة.

وهو يدعو إلى نهضة الناطقين بالضاد، ولكنه فى الظروف القائمة آنئذ يعزز دعوته بالوطنية ليتخطى الخلافات الطائفية، فنراه يهتف «فليحي الأمة، فليحي الوطن».

وهو أول من قدم حلاً لمشكلة الخلافة فى الظروف الحاضرة. فهو يدعو إلى إعادة الخلافة لأصحابها الشرعيين، ولمركز الإسلام، ويجعلها بالانتخاب من هيئة شورى، لتشرف على شؤون المسلمين الدينية. ويقصر سلطتها السياسية على الخطة الحجازية. وفي الإطارين يمارس الخليفة صلاحياته من خلال هيئات شورى.

وهكذا نرى العروبة والإسلام متلازمين عنده، فعز الإسلام ونهضته مرتبطة بالعرب. وكان لأراء الكواكبي أثر واسع فى فكر عصره.

وسار الزهراوي في خط مماثل، ولكنه أكثر وضوحاً في الاتجاه القومي، فهو يشجب فكرة الجامعة الإسلامية سياسياً، وينفي تاريخيتها، ويرى أن الوحدة الإسلامية السياسية انتهت بعد عمر ولم تظهر بعدئذ حتى في مواجهة أقسى التحديات. لذا لا يرى الدين أساساً للاتحاد السياسي.

وهو إذ يقر العثمانية رابطة، يراها نوعاً من الاتحاد بين عناصر مختلفة، وأنها تنقسم انقساماً أول بحسب اللسان، وانقساماً ثانياً بحسب الدين. ويرى أن العربية هي الرابطة الأساسية بين العرب، ويرجع إلى التاريخ ليذكر بدورهم الحضاري قبل الإسلام وبعده. وهو يطلق بوضوح لفظ قوم على العرب، ويشق منه تعبير «القومية». ويبدو تأثيره بمفاهيم عصره حين يرى أكثر من دلالة لمفهوم الأمة، ليقرر «ولكن الأمة التي نعنيها هي الجماعات التي فيها روح القومية»، ويخلص إلى أن القومية هي الجامعة الأولى للعرب. ولكنه يقرنها بفكرة الوطن ويربط الوطن العربي بالقومية العربية، ويدعو العرب إلى رعاية أوطانهم. ويقرن الفكرة الوطنية بالتسامح والتعايش بين أهل الأديان. وهو يرفض التدخل الغربي ليعين أن الصراع التاريخي بين أوروبا والمسلمين لا صلة له بالدين.

وإذا قبل الزهراوي الرابطة العثمانية بسبب خطر الغرب، فإنه يراها اتحاد قوميات على أساس المشاركة في الحقوق السياسية، ولا يمكن لعربي أن يتنازل عن عروبه لأجل الاتحاد.

وهكذا نادى الزهراوي بفكرة الأمة العربية التي تجمعها رابطة العربية، وتخللها الروح القومية وتشدها رابطة الوطن. وهنا يتبين المزج بين الآراء التراثية (الأمة) والحديثة.

ولئن نفى الزهراوي فكرة الجامعة الإسلامية، وهاجم بذلك خط السلطان عبد الحميد، فإن رفيق العظم أكد أن الخلافة رئاسة دنيوية وأنها ليست من الدين.

اتخذ رفيق العظم في بدء حياته وجهة إسلامية إصلاحية، ودعا إلى نشر المعارف، وشدد على الحرية. ودعاه وضع السلطنة إلى مناقشة فكرة الخلافة، فهي لا نص فيها ولا أثر. ويرى أن الخلافة كانت ابتداء ديمقراطية عادلة زمن الراشدين ثم انحرفت أيام الأمويين نتيجة الاختلاط بالأعاجم، وصارت سبب هبوط المسلمين نتيجة مزج السياسة بالدين. ولذا فالسبيل الأول إلى نهضة المسلمين هو في إدراك طبيعتها وفصل السياسة (الخلافة) عن الدين.

ويتجه رفيق العظم وجهة قومية حين يستعرض العصبية التي تشد البشر لبيان أن رابطة القومية والوطنية طبيعية الوجود.

ويرى أن الرابطة القومية قائمة بين العرب، فهم يكوّنون أمة عريقة منذ خمسة آلاف سنة، وأنها حافظت على لغتها وهويتها قبل الإسلام، وأنها حملت دينها ولغتها ومدنيتها بعد الإسلام. ويرى أن العرب لم يبق لهم جامعة غير اللغة العربية. ويرى أن رابطة القومية يمكن أن توحد العرب بصرف النظر عن أديانهم كما ويرى في الوطن قاعدة مشتركة.

وهو مع إيمانه بأمة عربية تشدها اللغة وتجمعها روابط طبيعية قومية ووطنية، ومع اعتزازه بدور العرب في التاريخ، يخشى الخطر الغربي ويرى في الرابطة العثمانية ضرورة لحماية الجميع، العرب والترك.

ويرى رفيق العظم أن لا تعارض بين الإسلام والقومية. وهو يؤمن بالأمة وبدورها التاريخي ويدافع عن حقوقها، ويدعو إلى إشراكها الكامل في السلطة، ويهاجم سياسة الاتحاديين العنصرية، ولكنه يدعو العثمانيين إلى مواجهة الخطر الاستعماري.

وحين لاحظ تمادي الاتحاديين في وجهتهم العنصرية وفي تنكرهم للحقوق العربية اتجه إلى الدعوة إلى اللامركزية ونشط في إنشاء حزب اللامركزية الإدارية العثماني والترويج لأهدافه.

إن مفهوم الوطنية حين يجد في العربية - لغة وثقافة - أساسه، فإنه يمكن أن ينطلق ليشمل العرب، وهذا ما يجعله يأخذ وجهة عربية قومية، وهو ما حصل في ما بعد.

وهكذا نرى الاتجاه العربي الإسلامي، بدءاً بالكواكبي، يتخذ وجهة عربية قومية، ولا يرى تعارضاً بين الإسلام والعروبة. وهو ينطلق من مفاهيم تراثية وبخاصة في تحديد مفهوم الأمة، ويستوعب المفاهيم الحديثة للوطنية.

وهذا الاتجاه يؤكد دور العرب في التاريخ ويدعو إلى نهضتهم، ويذهب إلى اللامركزية والمشاركة في الحقوق السياسية، ويلتزم مع ذلك بالعثمانية لمواجهة الخطر الغربي.

كانت فترة عبد الحميد فترة إرهاب وكبت، انتقل النشاط فيها إلى خارج البلاد العثمانية، أو اتخذ طابعاً سرياً فيها.

وحين أعيد الدستور (١٩٠٨)، تلت ذلك فترة نشاط فكري وأدبي، ومحاولات لإنشاء جمعيات علنية، وسرية (حين حظر سنة ١٩٠٨ تأليف جمعيات قومية) وكان أوسع نشاط في الآستانة، العاصمة ووجهة الشبيبة العرب إلى الدراسات الجامعية.

- ١١ -

وكان هناك اتجاهان يؤثران في العرب؛ الاتجاه العثماني (العثمانية): يدافع عن وحدة الدولة وتحديثها، والاتجاه العربي: الذي يرى العرب أمة لها دورها وحقوقها.

وكان الهدف المعلن للجمعيات العربية لا يعدو طلب الإصلاح، وهناك من ذهب أبعد من ذلك، ولكنهم قلة، وتركز هذا حين تبين عجز الترك قبل الدستور وبعده عن مواجهة أوروبا، وحين بانّت سياسة التتريك.

ولا ننسى أنه كان بين الأتراك اتجاهان: الأول يرى توسيع المأذونية (باتجاه اللامركزية) واستعمال اللغات المحلية والاعتراف بهوية العناصر، وهذه الواجهة تمثلت في حزب (الحرية والائتلاف). واتجاه نحو المركزية الإدارية، وإلى توحيد العناصر، ثم ذهب إلى التتريك (الاتحاد والترقي).

وبرزت المسألة العربية خاصة بعد ضياع طرابلس وحرب البلقان (١٩١٢ - ١٩١٣) إذ خسرت الدولة القسم الأوروبي كله تقريباً، وصار التركيز على العرب مع الترك.

ويمكن الإشارة في مطلع القرن العشرين وبعد إعلان الدستور خاصة إلى إنشاء الجمعيات العلنية (الإخاء العربي العثماني، والمنتدى الأدبي) وهي تدعو إلى إعلاء شأن الأمة العربية ضمن الجامعة العثمانية، وإعطاء العرب حقوقهم، وإلى الجمعيات السرية (النهضة العربية ١٩٠٦، العربية الفتاة ١٩٠٩، العهد ١٩١٣) التي تدعو إلى دراسة تاريخ العرب وتراثهم وتدعو إلى الإصلاح باتخاذ العربية لغة رسمية وإلى النهوض بالأمة العربية وإشراك العرب بالسلطة والوظائف عن طريق اللامركزية. وقد يشار إلى أسس العضوية في برامجها مثل «أن يكون لسان العضو عربياً - النهضة» أو «عربي المولد والوطن - الإخاء» أو «الإيمان بالقومية العربية - الفتاة».

وتبدو الاتجاهات في الكتابة بعد سنة ١٩٠٩، في تأكيد الإصلاح، والمساواة بين العناصر، وفي جعل العربية لغة ثانية، ولغة التعليم في المدارس. ولكن

إصرار الاتحاديين على المركزية، وظهور نزعة التتريك، أدباً إلى بروز الاتجاه إلى اللامركزية سنة ١٩١١. وتباينت الدعوة بين المشاركة الإدارية وبين الاتجاه إلى نوع من الكيان الذاتي. هذا إلى اتخاذ العربية في التعليم والمحاكم، وإلى إنفاق أموال النافعة والمعارف والأوقاف في البلاد، وتخفيض الخدمة العسكرية إلى سنتين وجعلها في الولاية زمن السلم.

كان هناك خطان فكريان في الوعي: العربي الإسلامي، وهو الأول والأكثر اتصالاً، جذوره في التراث بما فيه من مفاهيم عن الأمة العربية، وتعرض أكبر إلى الآراء الحديثة في الوطنية والقومية. وهو يؤكد الهوية العربية وفكرة الأمة العربية بروابطها اللغوية - الثقافية، والتاريخية، وقد تظهر فكرة النسب لدى البعض. وهو يقرن بين الإسلام والعروبة ويمجد في التراث مقومات له، ويرى في الوطنية سبيلاً إلى وحدة الكلمة بين الطوائف.

والثاني خط الوطنية، تأثر بالفكر الغربي، ليجد في العربية رابطة، وليقف في وجه التحديات، وفيه أصوات قليلة تدعو إلى الثورة. وقد وجد في العربية - لغة وثقافة - قاعدة مشتركة، وتزايد التشديد عليها لتكون الرابطة الأساسية، مع الانتقال بها من إطار قطر إلى العرب، وعندئذ التقى بالخط الأول.

إن جلّ من كتب عن الأمة العربية في الاتجاه الأول لهم صلة وثيقة بالتراث، وبعضهم رجع إلى التاريخ لتدعيم فكره، وكان الخطر الخارجي ابتداء التحدي الأساسي، لذا كان الارتباط بالعثمانية. وجاء التتريك حركة تحد داخلي وقوي بعد عجز الدولة عن مواجهة الخطر الخارجي، فازداد التشديد على العروبة وتمثل في الاتجاه إلى اللامركزية والكيان الذاتي.

وظهر اتجاه قومي لدى مفكرين في الخط العربي الحديث. وهنا نرى الآراء القومية أوضح، وفي الوقت نفسه يغلب ارتباط العروبة بالإسلام بصورة عضوية، وثقافة ممثلية حديثة ولكنهم لم تنقطع صلتهم بالتراث. وهم جميعاً يرون في العربية رابطة أساسية للأمة، كما يتبين التشديد لديهم على القومية.

يؤكد ذلك صلاح القاسمي (١٩١٦) ويرى في العناية بالعربية مقياس تماسك الأمة. كما يرى أن اللغة تبث في أبنائها حب الوطن. وبذلك يجمع بين فكرة الأمة وفكرة الوطنية انطلاقاً من اللغة. ولذا يرى أن أول خطوة لإصلاح التعليم أن يكون بالعربية.

وهو يدعو إلى القومية ويراها من أكبر عوامل النهضة. وهي ليست قومية

عدوانية، بل لحفظ الذات والبناء، ولذا لا يرى تعارضاً بينها وبين العثمانية. وهو يرى أن القومية وراء قيام الدول الحديثة وأساس التقدم والنهضة، لذا يدعو العرب إلى الأخذ بها كما فعل الترك.

وأكد عبد الغني العريسي (١٨٥٠ - ١٩١٦) فكرة الأمة العربية، ولاحظ أنها حافظت على ميزاتها وخصائصها رغم ظروف القهر والغزو. وهو يقرن مجد العروبة بالإسلام، ويرى للأمة العربية مقومات تحفظ ذاتها وخصائصها. وبين أن العربية قاعدة العروبة وأن القرآن ثبت ذلك، فحياة العرب بحياة لغتهم. وبعد دراسته في باريس واطلاعه على المفاهيم الغربية في القومية، جمعها بقوله: إن العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ ووحدة مطمح سياسي. وأخيراً اتجه إلى أن العربي كل من ربطته بهذه الأمة وحدة اللغة وصلة النسب ونزعة العرب. وهو يجد في الوطنية، إضافة إلى اللغة والجنس، رابطة بين العرب - مسلمين ومسيحيين - والترك - الوطن العثماني -. وهو يؤفق هذا مع نزعته القومية بالدعوة إلى لامركزية معتدلة تراعى فيها خصائص العرب وعواطفهم القومية.

ويبدأ بطلب الحريات والمساواة بين الترك والعرب، ولكنه يذهب أبعد من ذلك بعد حرب طرابلس، فالمصلحة العثمانية الآن تكون بنهوض الأمة العربية، ويأخذ أولاً بوجهة حزب الحرية والائتلاف ثم يتدرج إلى دعوة واضحة إلى الحكم الذاتي. وبعد إعدامات جمال باشا أخذ يدعو إلى الاستقلال العربي وإلى وحدة عربية تحت راية القومية.

ويركز عمر حمد على فكرة الجنسية (القومية)، ويرى أنها ارتباط جامعة بلغة وتاريخ ووطن وتقاليد وعادات ومصلحة عامة، ثم يبين أن اللغة وحدها لا تكفي ويضيف القرابة. لذا فهو يرى الجنسية قديمة، وأنها في العرب عريقة أصيلة، ولما جاء الإسلام عززها فيهم. فالجنسية عنده لا تتعارض مع الإسلام بل إن الإسلام أحيائها ونمى الحس القومي.

ويذهب إلى أن الفكرة القومية، هي المبدأ الأساسي في إصلاح الأمم ونهضتها، ويدعو إلى إحيائها (كما فعل الترك) ويعدد سبل ذلك وفي طليعتها التاريخ العربي ونشر التراث.

لقد أفاد عمر حمد من مفاهيم تراثية ومن مفاهيم حديثة في القومية، ووجد صلة عضوية بين الفكرة العربية والإسلام.

دعا عمر حمد إلى جعل العربية والعزة القومية مبدأ العرب، أو هدفاً مشتركاً. ثم جاء فاخوري ليذهب بعيداً في الدعوة إلى مبدأ أو مثال للعرب.

عاد عمر فاخوري إلى التاريخ ليجد فيه سبيلاً إلى النهضة. وقاده تحليله التاريخي لأسباب نهضة العرب بالإسلام إلى الدور الأساسي للعقيدة فيها، وبالتالي وفي ظروف العصر إلى الدعوة القومية.

وهو إذ يلاحظ الضعف العام يتساءل عن السبيل إلى النهضة، ولا يرى في الدعوة إلى اللامركزية ونشر العلم ما يكفي، ويرى الجواب في الأيديولوجيا، لينتهي إلى أن لا نهضة للعرب إلا إذا صارت العربية، أو «المبدأ العربي» أيديولوجيا لهم، والهدف هو النهضة بالعرب وإعادة مجد العرب. ولا يأتي ذلك بصورة مفاجئة، بل يتطلب ثورة فكرية متأنية تزيل الأفكار العتيقة والخلق الفاسد وتقدم مفاهيم الأمة.

ويذهب فاخوري، إلى أن الجنسية (القومية) كونتها عدة عناصر: الدم، والتاريخ، واللغة، والحضارة، إلا أن الذي يحددها هو اللغة العربية. ولذا راح يدعو المفكرين إلى إحداث ثورة فكرية ترسخ فكرة القومية وتجعلها أيديولوجيا للعرب، على أن يكون ذلك تدريجياً، وأن يمثل اتصالاً بتراث الأمة وتجديداً لحياتها.

ولن نتناول نجيب عازوري (١٩١٦) فكتابته خارج التيار العربي وبغير العربية، ويكفي أن نذكر أنه يشيد بقوة الوعي العربي، ويدعو إلى الاستقلال، وينبه بقوة إلى خطر الصهيونية وإلى التصادم الحتمي بين اليقظة العربية والحركة الصهيونية.

وإذا كانت الوطنية - بقاعدتها العربية - محور الوعي في مصر، وكان الاتجاه العربي الإسلامي متعلق اليقظة في بلاد الشام التي اتجهت وجهة قومية عربية، فإن اتجاه الوعي في العراق كان عربياً إسلامياً، فيه التغني بأجداد العرب والتشديد على العربية، والشكوى من الظلم ومن سوء الإدارة التركية، ها مع مناشدة العرب للنهضة (وصيحات فردية للثورة).

وترتبط البداية في العراق بانتعاش الثقافة العربية الإسلامية زمن المماليك، وبخاصة داود باشا، وظهور وجهة إسلامية إصلاحية تشديد على العربية وتعتز بأصالة العرب وبأجدادهم. كما كان للمدارس الحديثة وبخاصة العسكرية (في الآستانة) دورها في تنشيط الوعي وفي تأكيد الاتجاه القومي.

وبرزت الدعوة بعد الدستور إلى توسيع التعليم وإلى إعطاء العرب مجالهم وتحقيق المساواة بين العرب والترك.

وتمثلت اليقظة في المشاركة في الأحزاب العثمانية (غير الاتحاد والترقي) وفي المطالبة باستعمال العربية في المدارس، وتعيين عدد أكبر من الموظفين العرب (الحر المعتدل)، ثم الدعوة إلى إنصاف العرب واسترجاع حقوقهم، لتندرج أمام تعنت الاتحاديين إلى تأكيد اللامركزية، وإلى التخلي عن الارتباط بالأحزاب التركية (جمعية النادي الوطني، بغداد ١٩١٢، اتجاه قومي عربي).

توسع الاتجاه في الدعوة إلى مشاركة العرب في الدولة وإلى المساواة بين العناصر. وكان ضياح طرابلس سنة ١٩١١ وما أثار من قلق إنذاراً بالخطر زادت منه التلميحات والتصرّجات الغربية (بريطانية وفرنسية) إلى مصالح في الدولة العثمانية، وأثارت قلقاً شديداً في الشام أدى إلى اشتداد الدعوة إلى اللامركزية الإدارية بما فيها التوسع في الإدارة الذاتية مع المحافظة على الإطار العثماني، وهذا واضح في كتابات الإصلاحيين مثل رفيق العظم والعريسي. وأنشئ حزب اللامركزية الإدارية العثماني في القاهرة ١٩١٢ وجُلّ القائمين به من السوريين في القاهرة. وكان مجيء وزارة كامل باشا عوناً على قبول مبدأ الإصلاح، وإشارة إلى الإصلاحيين في دمشق وبيروت لبيان اقتراحاتهم. فكان تشكيل جمعية بيروت الإصلاحية ١٩١٢ يمثل اجتماع اتجاهين الاتجاه العربي الإسلامي في القومية والاتجاه الإقليمي الطائفي في لبنان، ومن هنا الإشارة إلى المستشارين الأجانب في الإدارة ويقابل ذلك موقف جمعية البصرة الإصلاحية ١٩١٣ ويتمثل فيها اتجاه عربي إسلامي واضح، ورفض للنفوذ والامتيازات الخارجية، فهي أوضح في اتجاهها القومي من لائحة جمعية بيروت. ولما عاد الاتحاديون إلى السلطة تنكروا لهذا الاتجاه بقوة.

وقد أدى إصرار الترك على رفض مطالب الإصلاح إلى العمل على تجميع قوى الحركة الإصلاحية في مؤتمر خارج الدولة، وكان وراء الفكرة «الجمعية العربية الفتاة»، التي وجدت تأييداً من حزب اللامركزية الإدارية العثماني واستجابة من جمعية بيروت.

وتمثلت في المؤتمر الأول في باريس ١٩١٣ اتجاهات الإصلاح بألوانها، ولكن يلاحظ أن أهدافه الأساسية تمثل التيار العام:

١ - بحث التدابير لوقاية الوطن من عادية الأجانب، وإنقاذه من صيغة التحكم والاستبداد.

٢ - الإصلاح على قاعدة اللامركزية ليتقوى العرب ويزول خطر الاحتلال وينحسر الاستبداد. فالمؤتمر أريد به مصارحة الدولة بأن اللامركزية قاعدة حياة العرب ونهضتهم وأن العرب شركاء في هذه السلطنة.

اتجهت جلّ الأحاديث في المؤتمر إلى التأكيد أن العرب أمة متميزة لها حقوقها، وإلى وحدة المسلمين والمسيحيين في إطار قومي (أو وطني)، وإلى الإصلاح عن طريق اللامركزية.

وهذا المؤتمر، وإن كان جبهة المشاركين فيه شاميين، إلا أنه بما رافقه من تأييد وأصدقاء انتقل بالعمل العربي من إطار محلي إلى إطار عربي عام.

وبان في قرارات المؤتمر: ضرورة الإصلاح على وجه السرعة، والتأكيد أن يضمن للعرب التمتع بحقوقهم السياسية بأن يشركوا في الإدارة المركزية، وأن تنشأ في كل ولاية عربية إدارة لامركزية، وأن تكون العربية لغة رسمية في مجلس النواب العثماني وفي الولايات، وأن تكون الخدمة العسكرية محلية في الولايات العربية إلا في الظروف التي تدعو إلى الاستثناء الأقصى. هذا مع تأكيد الولاء للرابطة العثمانية والحرص على الحفاظ على سلامة الدولة، علماً بأن نهضة العرب هي قوة لها.

ولكن أحاديث المؤتمر لم تخل من إشارات إلى أن الترك إن لم يلتفتوا إلى هذه المطالب فسيتخذ منهم الموقف المناسب.

لقد صارت الدعوة إلى اللامركزية هدفاً عاماً للحركة العربية السرية والعلمية. وقد أدى قبول الاتحاديين ابتداء لهذه المطالب بشكل معدل، ثم تنصلهم منها، إلى ردود فعل واسعة، تمثلت في بعض المناشير السرية (للعربية الفتاة) التي تحذر الترك من الاستمرار في نهجهم، ثم شعور بتضاؤل الأمل بالإصلاح وتلميح باستعمال القوة في النهاية.

وجاءت الحرب التي أثارت القلق الحاد ودعت إلى التفكير بالمصير مما غذى الاتجاه الاستقلالي كما في تفكير «العهد» و«الفتاة». وجاءت الأحكام العرفية وإعدامات جمال باشا لتزليل آخر أمل في التفاهم، مما دفع «العربية الفتاة» ورجال «الحركة العربية» في سورية إلى الاتصال بالشريف حسين للقيام بحركة استقلالية.

وما ظهر من فكر خلال فترة النهضة العربية يمثل التقاء مفاهيم الوجهة العربية القومية في الهلال الخصيب (خاصة آراء العهد والفتاة) ووجهة الشرفاء في الحجاز.

وكانت وجهة مناشير الشريف عربية إسلامية تؤكد رابطة العروبة والإسلام وترى في الإسلام قوة للأمة العربية وسنداً للعروبة، كما ترى في النهضة العربية عزاً للإسلام وإعادة الدور التاريخي للعرب في الإسلام.

ومع شعورنا بأثر الفكر الحديث فيهم، إلا أننا لا نرى في أية نظرية أو وجهة عربية منطلقاً لهم، بل إن الأصول تراثية (مفهوم الأمة، دور اللغة، المزايا العربية).

لم تكن الفكرة العربية متبلورة كما ينتظر، إذ تختلط بالوطنية لدى البعض، وبالجنس لدى آخرين، ولم تكن تتجاوز البلاد العربية في آسيا، فالفكرة كانت ما تزال في طور البناء والتكوين.

ويلاحظ أن الربط بين العروبة والإسلام هو الاتجاه الغالب، وإن بدت بوادر تدعو بهدوء إلى تأكيد القومية.

لقد مرت الفكرة العربية بتطورات منذ الحرب العالمية الأولى بين وجهة رومانسية تندفع في تمجيد العرب، وأخرى تريد محتوى اجتماعياً للقومية العربية بين الليبرالية والاشتراكية.

وتعرضت الحركة العربية لانتكاسات نتيجة فشل بعض الأنظمة، أو نتيجة النظرات الطوبائية، أو لعدم قدرتها على مواكبة حركة التاريخ، ولا بد من إعادة نظر جذرية.

ويبقى في مقدمة مفاهيم الفكرة والحركة التشديد على مفهوم الأمة العربية، وتوضيح الصلة بين العروبة والإسلام. والاتجاه إلى الوحدة العربية هدفاً سياسياً، وكياناً طبيعياً بين الدول.

الفصل التاسع

الدعوة العباسية(*)

(*) نشرت في: بحوث ودراسات في تاريخ العرب: مهداة إلى الأستاذ الدكتور نبيه عاقل، هيئة الإشراف خيرية قاسمية، محمد خير فارس وعبد الكريم رافق (دمشق: دار طلاس للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).

قامت الدولة العباسية إثر دعوة سرية واسعة استمرت حوالي ثلاثة عقود (٩٨ - ١٢٩هـ)، ثم ثورة مسلحة دامت ثلاث سنوات (١٢٩ - ١٣٢هـ) أنهت السلطان الأموي وجاءت بالعباسيين.

واختلف الباحثون في تفسير الحركة بين من يراها حركة القومية الإيرانية ضد السلطان العربي، نتيجة فشل العرب في معاملة الموالي بالمساواة الاجتماعية^(١)؛ ومن يراها ثورة الموالي ضد العرب الحاكمين - الأمويين - لا ضد العرب عامة، وأن سقوط الأمويين نتج من فشلهم في أن يحلوا محل العصبية - الجاهلية - شعوراً بالوحدة السياسية بين العرب وأن الحركة في الأساس اجتماعية دينية^(٢)؛ ومن يرفض هذا ويراه حركة عربية سياسية، وأنها مظهر للصراع بين العرب، وأن سقوط الأمويين نشأ عن عدم وجود أساس شرعي لخلافة مروان وثورة الشام عليه، وفشل الأمويين في تنظيم حكومة مركزية أو نظام عسكري ثابت، وعدم قابلية العرب للحكم، وغلبة الروح العربية الاستقلالية وكره الضبط والنظام^(٣). وأخيراً هناك من يجعل الحركة عربية قيادة وقوى، ولا يرى للموالي دوراً يذكر.

وتركز الدراسات جميعاً على أن الحركة انتشرت في خراسان ونجحت بالقوات الخراسانية، وجُلِّها يجعل الغلاة (خداشيه، راوندية) قاعدة أنصار الدعوة أو أساس الحزب العباسي في خراسان^(٤).

(١) غيرلوف فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة نقد وتعليق حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٥).

(٢) يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريد؛ راجع الترجمة حسين مؤنس، الألف كتاب؛ ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨)، الفصل ٨، ص ٣٨٠ وما بعدها، والفصل ٩، ص ٤٦٧ وما بعدها.

(٣) دانييل دينيت، الجزية والإسلام، ترجمه وقدم له فوزي فهميم جاد الله؛ راجعه إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، ص ٢٩ وما بعدها، وص ١٨٣ وما بعدها.

(٤) انظر: فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٩١ وما بعدها وص ٩٧ وما بعدها، وفلهاوزن، المصدر نفسه، ص ٤٨٢ وما بعدها. انظر أيضاً: *Encyclopedia of Islam*, vol. 1, arts. «Abbasids» and «Hashimiyya».

إن الموضوع ككل يتطلب إعادة نظر شاملة. ويمكن رسم الإطار العام مجدداً. كانت الخلافة الأموية في أواخر القرن الأول تمر بأزمة، نتيجة تحولات اجتماعية واسعة، وانتشار الإسلام، وارتفاع موجة العصبية القبلية، وضرورة إعادة النظر في وجهة الدولة وكيانها. وحاول عمر بن عبد العزيز ذلك ولكن فترته لم تكن كافية لتركيز وجهته.

وجاءت الدعوة العباسية (وشاركها بعض الأحزاب) تقدم الحلول، وهي في أساسها مظهر للصراع بين العرب على السلطة، إلا أنها تعبر عن رفض القبيلة كأساس عام، وتشدد على الكتاب والسنة قاعدة للحكم، وتدعو إلى العدل والمساواة بين المسلمين، وتنادي بالشرعية بالدعوة إلى الرضا من آل محمد. فهي تعبر عن اتجاهات تتضمن استجابة للتحويلات الرئيسية التي مر بها المجتمع.

وقد شاركت جماعة من الغلاة في الدعوة من بدئها، ولكن خط الغلو لم ينجح في الكوفة، ولم يتقدم في خراسان، والذي نجح هو الخط الإسلامي الذي أمكن نشره في خراسان وعلى أيدي خراسانية، في الغالب من العرب.

وقد انتشرت الدعوة في غربي إيران وفي شمالها وفي منطقة ما وراء النهر، كما يتبين من النقود المضروبة باسمها قبل الثورة. ولكن نجاحها العسكري كان في خراسان لظروف معينة.

ففي خراسان ثارت العصبية القبلية، وقد بدأت جذورها في سياسة آل المهلب وأسد القسري اليمانية، ثم سياسة نصر بن سيار المضرية الذي طالت إمارته.

ورافق ذلك اضطراب أسس الخلافة بالحرب الأهلية ومقتل الوليد بن يزيد، وانحدار الخلافة إلى مستوى قبلي: (يماني) على يد يزيد الثالث، (مضري) على يد مروان.

كما كان اختيار خراسان لأن قبائلها العربية لم تتمزق بالحزبية بل كانت مشغولة بالخطر المشترك للترك. وقد انتشرت الدعوة في خراسان بجهود النقباء، وكوّن مجلس النقباء لتنظيم الوضع، وجلّه عربي، كما كان صلب القوات عرباً، ولم يرسل أبو مسلم ممثل الإمام سنة ١٢٨هـ إلا للتمهيد للثورة.

وكان انتصار أبي مسلم من خلال اشتعال العصبية وعجز الخلافة عن إمداد نصر في صراعه الطويل، وبعد دخول القوات العباسية مرو توسع أبو مسلم في قبول الأتباع لحاجته إلى القوات على عكس فترة التدقيق السابقة.

ولكن الدعوة أثارت قوى اجتماعية متباينة وتوسعت في القبول في فترة الثورة مما أدى إلى ظهور تيارات مضادة بعد قيام العباسيين.

أولاً: جذور الأزمة التي واجهت الدولة الأموية

توقفت الفتوح بعد الموجة الثانية (أيام الوليد وسليمان)، وهذا يعني توقف الغنائم من جهة، واتجاه القبائل إلى الأمور الداخلية، وانطلاق التيارات المعارضة، والخلافات والمصالح المحدودة - قبلية وإقليمية وحزبية - في الداخل من جهة أخرى.

وسبق ذلك من مطلع الفترة مروانية تحديد أعداد المقاتلة في مراكز الأمصار، وبقاء جماعات كبيرة من العرب خارج الديوان مما أثار الشكوى لدى البعض من جهة، وجعل جماعات منهم تتجه إلى الأرض أو إلى التجارة، وتتقارب من المسلمين من غير العرب في المصلحة (وهذا الوضع يخفف من ارتباطهم بالسلطة ويجعلهم أكثر استعداداً لقبول الدعوات الأخرى).

وتحولت مراكز القبائل إلى مجتمعات مستقرة حضرية، مما أضعف الروح القتالية في الغالب، مع بقاء العصبية القبلية. وأقبل أشراف القبائل على امتلاك الأراضي وتكوين الثروة، وتكونت الملكيات الكبيرة على حساب الزرع في القرى. وهكذا تحول الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة، بينما لم يتجه عامة القبائل إلى التملك أو لم يستطيعوا ذلك في وقت مناسب، وبقوا يعتمدون على العطاء والرزق في الديوان، أو حرموا من ذلك، مما أوجد المجال لانتشار الدعوات الحزبية بينهم، بينما بقي الأشراف أقرب إلى السلطة حرصاً على مصالحهم ومراكزهم، وهذا وسع الفجوة بين الأشراف والعامة.

وحاول الأمويون تكوين دولة منظمة، ولكنهم طمسوا في الواقع شورى الراشدين، وأحلوا محلها شورى أموية شامية، واعتمدوا على أسناد القبائل الشامية، وبهذه المفاهيم انتقلت السلطة من السفينانيين إلى المروانيين ففشلوا في تركيز مفهوم الدولة أو تكوين مؤسسات سياسية. وظل أساس الخلافة بين مفهوم قبلي في رئاسة الأرشد في العائلة، ومفهوم الوراثية، ولجأوا إلى الثورة في العقد الأخير من وجودهم باسم الشورى الإسلامية أو باسم الشرعية فمزقوا أسس كيانهم.

وفي تلك الفترات بقيت القبيلة (قوة سياسية خطيرة) قاعدة للدولة، فإلى القبائل استند تنظيم المقاتلة، وصارت القبائل عاملاً في اختيار الولاة. ومع أنها تخلخلت بالحزبية وبالحياة الحضرية، إلا أنها بقيت أساسية في الحياة العامة، وكانت وراء تكتلات وأحلاف تتصارع على السلطة، وأربكت مفهوم الدولة، بل وجزت الأمراء ثم الخلفاء في السنوات العشر الأخيرة إلى دوامة الانقسامات السياسية والصراع القبلي.

وبعد هذا فإن النظرة الاجتماعية القبيلة لم تكن تتمشى والمفاهيم الإسلامية.

وتغلغل الإسلام في نواحي الحياة بصورة أعمق، وازداد أثر المبادئ الإسلامية قوة في الحياة العامة. وأدى انتشار الإسلام المتزايد إلى ظهور الموالي قوة اجتماعية تطمح إلى المساواة الكلية بالإسلام، وأكدت ذلك الأحزاب التي حاولت كسبهم إلى صفوفها. وتمثل هذا الطموح في خراسان في الدعوة إلى مساواة المقاتلة منهم بالعرب في العطاء خاصة، إذ إن أعدادهم ارتفعت إلى حوالي ٢٠,٠٠٠ في نهاية القرن الأول الهجري. ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن ارتباط الموالي بالقبائل بالولاء في جهات أخرى كالكوفة بقي عاملاً هاماً في ولائهم حتى الحزبية منها.

ورافق هذه التطورات تخلخل نظام الضرائب الموروثة في مواجهة حاجات بيت المال. وأزم ذلك أحياناً مشكلة استعمال السنة الهلالية أساساً للميزانية وتوافق سنتين هجريين مقابل عام خراجي واحد كل اثنتين وثلاثين سنة شمسية (كما حصل أيام عبد الملك). وهذا دفع إلى إجراءات تعسفية أحياناً تتمثل في فرض الجزية على المسلمين الجدد^(٥)، وفي فرض الخراج على أراضٍ امتلكها العرب وصارت عشيرة وذلك أيام عبد الملك، مما أثار النقد والسخط واستمر ذلك إلى أيام عمر بن عبد العزيز، هذا إضافة إلى الاعتماد على الدهاقين في المشرق مما أدى إلى التلاعب في الجباية وإلى ظلم الفلاحين المسلمين وتدميرهم، وهذا أمر لم يعالج إلا بعد الأوان على يد نصر بن سيار.

وقد حاول عمر بن عبد العزيز مواجهة أزمة الدولة، واتخذ خطة تهدف إلى حفظ وحدة الأمة وتماسكها، وإلى إعادة تنظيم الضرائب وفق المبادئ الإسلامية؛

(٥) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]،

١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٦، ص ٣١٢.

فقرر إعفاء من يسلم من الجزية، ومنع بيع الأرض الخراجية ليبقى الخراج مورداً ثابتاً، وربما لمنع توسع الملكيات الكبيرة على حساب الملاكين الصغار والزرايع. ورأى أن من يسلم يدفع الخراج، ولكنه حر في الهجرة وترك أرضه للقرية. وأمر بمنع أساليب الجباية السيئة وألغى الرسوم الإضافية ومنع السخرة^(٦).

وقرر أن يعطي العطاء والرزق للمقاتلة الموالي في خراسان. وحاول الحد من الشكوى بأن فتح للأعراب باب الهجرة والمشاركة في العطاء إن انضموا إلى المقاتلة. وقرر تعيين العمال دون النظر إلى القبلية، ودخل في حوار مع الأحزاب للتفاهم معها.

ولكن خطته لم تستمر إلا جزئياً بعده، كما فعل هشام بإعادة فرض العطاء للمقاتلة الموالي في خراسان، وفي تأكيد منع بيع الأرض الخراجية، ولما تعذر ذلك انتهى إلى وضع الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن المالك، كما أنصف عامله نصر بن سيار الموالي في خراسان بالنسبة إلى الجزية. ولكن هذه الأمور لم تستقر حتى نهاية الدولة وبقي الباب مفتوحاً للدعوات المعارضة^(٧).

وباسم الإسلام قامت الدعوات الحزبية ووجدت استجابة لدى عامة القبائل وبعض الموالي. وكانت المعارضة السياسية دوماً في إطار المفاهيم الإسلامية وبقياة العرب. وأكدت المساواة والعدل وتوزيع الفيء على مستحقه والدفع عن الضعفاء، من عرب وموالي. وربما كان في انتشار بعض الدعوات في مناطق معينة التقاء مع اتجاهات ومطامع محلية ضد السلطان القائم.

ولننظر الآن إلى ناحيتين لفهم طبيعة الدعوة:

- الأصول الفكرية/ النظرية للدعوة.

- التكوين البشري لأنصار الدعوة.

ومشكلة الأصول الفكرية لا تخلو من تعقيد، خاصة عند الحديث عن دعوة سرية، تمخضت عن ثورة وانتقلت من التحديد إلى التوسع في القبول في المرحلة الأخيرة لجمع ما يمكن من قوى تحت لوائها.

(٦) انظر رسالة عمر بن عبد العزيز إلى أمير الكوفة، في: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٦٩.

(٧) انظر: عبد العزيز الدوري، «الضرائب في السواد في العصر الأموي»، في: بحوث ودراسات مهداة إلى الدكتور عبد الكريم غرابية، تحرير ناظم كلاس (عمّان: [د. ن.], ١٩٨٩)، ص ٤٧ وما بعدها.

ومع أن عامة الروايات تجعل بدايات الدعوة سنة ١٠٠هـ، إلا أن التمهيد يشير إلى أنها بدأت في أواخر أيام سليمان بن عبد الملك (٩٧/٩٨هـ) وأن التاريخ المذكور سنة ١٠٠هـ، يرمز إلى نقل الدعوة إلى خراسان.

ومعلوماتنا عن الفترة الأولى ضئيلة إلا ما ورد في كتاب أخبار العباس وولده، وهو يمثل في الغالب خط الغلاة في الدعوة. وهو يربط بداية الدعوة المنظمة بوصية أبي هاشم بن محمد بن الحنفية بالإمامة لمحمد بن علي، وأمره لأتباعه بالعمل له.

والهاشمية، أتباع أبي هاشم، هم شعبة من الكيسانية الذين ظهروا نتيجة حركة المختار في الكوفة ونادوا بإمامة محمد بن الحنفية. وكان المختار دعا لابن الحنفية وقرب الموالي، وجعل من أهدافه الدفاع عن المستضعفين. وتنسب كتب الفرق إلى الكيسانية فكرة إحاطة الأئمة بالعلوم الإلهية وتفردهم بالتأويل.

ويذكر أخبار العباس أن أبا هاشم، عكس والده، حاول تنظيم أتباعه وبث الدعوة في الكوفة وربما في خراسان، وأن محمد بن علي كان على صلة بأبي هاشم وأنه أخذ عنه العلم، ولما شعر أبو هاشم بدنو أجله أوصى إليه. ولا ننسى أن أبا هاشم لم يعقب وأن علاقته بالعلويين كانت قلقة.

وتذكر رواية الغلاة أن أول ديوان لشيعه بني العباس هم من أتباع أبي هاشم وجُلَّهم موالٍ - لبني مسلمة من همدان - بالكوفة وبينهم أسماء بعض رؤساء الدعوة في الكوفة، مثل بكير بن ماهان، وأبو سلمة الخلال.

وحاول هؤلاء بث الدعوة في الكوفة وفق مفاهيمهم (الغلو)، ولكن تبين أن الكوفة بميولها العلوية وبعضياتها القبليّة وبانقسام الغلاة فيها إلى فرق صغيرة - رغم نشاطهم - لم تكن مناسبة، إذ لم يزد عدد أتباع الدعوة سنة ١٠٠ هـ على ثلاثين.

وهذا أدى إلى إعادة النظر في الوضع وإلى اتخاذ القرار ببث الدعوة في خراسان، مع بقاء الكوفة مركزاً لرئيس الدعوة^(٨).

ويلزم أخذ روايات الغلاة في أخبار العباس بحذر؛ فمن المنتظر أن تبالغ في دورهم، وخاصة أن علي بن عبد الله بن العباس كان طموحاً، وأن ابنه

(٨) انظر: مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده (عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة - بغداد)، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ١٩٤.

محمد بن علي كان المنظم الأول للدعوة. ولا غرابة في أن ينقل بعض الغلاة - كجماعة من الهاشمية - ولاءهم إليه، كما نقل آخرون من الغلاة ولاءهم إلى غيره، والمصادر الأولية لا تذكر إلا خبر وصية أبي هاشم وبصور متباينة. وسنرى أن الخط العام للدعوة إسلامي واضح.

ويبدو من مقارنة الروايات أن البدء بالدعوة في خراسان لم يتأخر عن سنة ١٠٢هـ، وأن الإشارة إلى سنة ١٠٠هـ لها صلة بالنبوءات والملاحم (رأس القرن).

وهنا تنسب وصية لمحمد بن علي إلى الدعاة، وهي تحلل وضع الأمصار أو ميولها السياسية، وتفضل أهل خراسان لأنهم «قوم فيهم الكثرة والقوة والجند وفراغ القلوب من الأهواء» وهي إشارة إلى العرب، وأما الصيغة الثانية للوصية والتي تشير إلى غير العرب فهي متأخرة مُدخلة.

وفي الفترة الأولى في خراسان وحتى ولاية أسد بن عبد الله القسري، كان الدعاة من حلقة الكوفة^(٩). وكان لهم نشاط، وشي بهم إلى سعيد خدينة ١٠٢هـ، وخلصتهم العصبية القبلية^(١٠). واستمروا إلى سنة ١٠٤هـ وكانوا أكثر حذراً، وعاد الرؤوس إلى الكوفة. وفي سنة ١٠٥هـ عهد برئاسة الدعوة إلى بكير بن ماهان، وتجدد النشاط سنة ١٠٧هـ بإرسال دعاة من الكوفة، ونشطوا في بث الدعوة^(١١)، واستجاب لهم أناس من خراسان، حتى أن الأزدي ١٠٧هـ والمقدسي ينسبان تكوين مجلس النقباء إليهم. وإن شككنا في توقيت تكوين المجلس، فإن خمسة منهم على الأقل من أعضاء المجلس يذكرون الآن^(١٢). ونتيجة هذا النشاط وشي بهم إلى أسد القسري في ولايته الأولى (١٠٥ - ١٠٩هـ) فقتل الرؤوس ونكل ببعض الأتباع. فكان ذلك إنذاراً للحركة، ويبدو أن ذلك كان حوالى (١٠٨ - ١٠٩هـ)^(١٣).

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣ وما بعدها عن أبو عكرمة السراج وحيان العطار.

(١٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٦، ص ٦١٦ - ٦١٧.

(١١) أبو عكرمة السراج، محمد بن خنيس وعمار العبادي.

(١٢) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطول، تحقيق عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الشيال (بيروت: دار المسيرة؛ دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٦)، ص ٣٢١، وأبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، فتوح الشام، صححه وليم ناسوليس (كلكتة: مطبع بيتست مشن بريس، ١٨٥٤)، ج ٢، ص ٢٦.

(١٣) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٦٢، وج ٧، ص ٤٩؛ أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، البدء والتاريخ (النسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، مراجعة المطهر بن طاهر المقدسي، ج ٦ (باريس: أرست لورو، ١٩٩٩)، ج ٤، ص ٦١؛ أبو زكريا يزيد بن محمد بن إياس بن القاسم الأزدي، تاريخ الموصل، ج ٢، ص ٢٦، والدينوري، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

إلى هذا الحد كان الدعاة موالين من الكوفة، ويبدو من أسماء البارزين من الأتباع، وجُلَّهم عرب، أن خط الدعوة كان إسلامياً وأنه بعيد عن الغلو.

ثانياً: الفترة الخراسانية

عُتِن الإمام دعاة من أهل خراسان، وكانت توجيهاته الدعوة إلى الرضا من آل محمد، وذُكِرَ جور بني أمية، وأن ال محمد أولى بالأمر منهم. وكانوا خمسة - سليمان بن كثير ومالك بن الهيثم وموسى بن كعب وخالد بن الهيثم وطلحة بن زريق - وكلهم عرب عدا الأخير ففيه اختلاف.

ويبدو من الروايات^(١٤) أن الدعوة انتشرت بجهود هؤلاء النقباء ولفتت انتباه الولاة الأمويين، مثل الجنيد بن عبد الرحمن (١١١ - ١١٦هـ) الذي نكل ببعضهم، ثم أسد بن عبد الله القسري (إمارته الثانية ١١٧ - ١٢٠هـ)^(١٥) الذي نكل ببعضهم الآخر ولكن العصية القبلية أنقذت جُلَّهم (من بكر وخزاعة)^(١٦).

وكان طابع الدعوة إسلامياً بعيداً عن الغلو. كما يتضح انتشار الدعوة بشكل واضح.

وهذا ينفي الرأي بأن الدعوة لم تتوسع إلا سنة ١١٨هـ، استناداً إلى رواية غير مسندة في الطبري تروي إرسال خدّاش وهو من الغلاة، وتذكر أن الناس سارعوا إلى قبول دعوته وأنه انحرف وأظهر دين الخرمية^(١٧). هذه الرواية أخذ بها فلها وزن واعتبر خدّاشاً المؤسس الحقيقي للحزب العباسي بخراسان، ورأى أن نشر الدعوة ممكّن من تأسيس مجلس النقباء. وهذا يجعل قاعدة الحزب من الغلاة، وهو رأي لم يناقش جدّاً.

ولكن روايات المدائني والبلاذري^(١٨) تجعل مجيء خدّاش في حدود (١١١/

(١٤) الدينوري، المصدر نفسه، تحت سنة ١١٣هـ، الطبري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨٨؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ج ٢، ص ٢٩٧، ٣١١ و٣١٩، والأزدی، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨.

(١٥) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ق ٣، ص ١١٦ - ١١٧، والدينوري، المصدر نفسه، ص ٣٢١ - ٣٢٢.

(١٦) يقول البلاذري: «كان لا يظفر بداعية ولا مدعو إلا ضرب عنقه»، المصدر نفسه، ق ٣، ص ١١٧؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٧ - ١٠٨، والدينوري، المصدر نفسه، ص ٣٢١ - ٣٢٢ ينسبه للجنيد.

(١٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٩.

(١٨) المدائني في: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٩، والبلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ٢٣٢.

١١٣هـ) وبين البلاذري أنه «غير سنن الإمام وبدل ما كان في سيرة ما قبله، وحكم بأحكام منكرة مكروهة»^(١٩). ثم لا نسمع به قبل ١١٨هـ، ولا نرى له دوراً عند أحد من المؤرخين الأولين، كما أن نسبة الدور إليه تناقض سير الدعوة.

ويبدو أن خدشاً من الغلاة، وأنه تأوّل إلى حد تعطيل الفرائض، وحاول التفاهم مع الخرمية (المزدكية الجديدة)، وأنه سار على غير خط الدعاة الخراسانية، فلما كشف آراءه قُتل، ووُلد أزمة للدعوة.

وتحرك محمد بن علي بسرعة فأرسل بكير بن ماهان لمعالجة الوضع وأرسل إلى الدعاة: «أمركم أن لا تقبلوا من أحد ممن أتاكم عني قولاً ولا رسالة خالفت فيها كتاب الله وسنة نبيه»^(٢٠)، واختير مجلس النقباء لمرو من ١٢ نقيباً واعتبر الدعاة في الكور نقباء. ولما ترك بكير خلف سليمان بن كثير على الشيعة العباسية. وهكذا أكد الخط الإسلامي في الدعوة. ويبدو أنه بقي لخدش أتباع (يُدعون الخالدية) وأنهم تخلّوا عن العباسيين ونقلوا ولاءهم إلى آل علي.

وتمثّل خط الغلو في الشيعة العباسية بخراسان في الراوندية وكان منهم بخراسان في ولاية أسد فنكّل بجماعة منهم^(٢١). وانقسموا إلى جماعات، بعضهم تابعوا أبا مسلم^(٢٢) وبعضهم خرج عليه في الترمذ والطالقان^(٢٣). ولم يكن لهم أثر في الثورة، وأخيراً خرجوا على المنصور فضربهم. ولا يمكن قبول رأي من قال: إنهم الحزب العباسي في خراسان^(٢٤).

ولعل خط الغلو على ضعفه هو الذي استغله نصر في دعايته ضد المسودة حين اتهمهم بأنهم عبدة السنانير وبالمرقوق عن الإسلام وبأن دينهم لم تأت به الكتب.

أما خط النقباء فهو الذي أعلنه أبو مسلم حين أخذ البيعة على الأتباع في معسكره (بالمخوان) قرب مرو: «بيعة على كتاب الله وسنة نبي الله والعمل بالحق

(١٩) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٣، ص ٢٣٤.

(٢٠) مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٢١٣.

(٢١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٨٣.

(٢٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ترجمة ك. باريه دومينار وبافيه دو كورتبي، ٩ ج (باريس: المطبعة العسكرية، ١٨٤١ - ١٨٧٧)، ج ٣، ص ١٦٧.

(٢٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٦٦.

Encyclopedia of Islam, vol. 2, art. «Lewis-Hashimiyya».

(٢٤) انظر:

والعدل، ورفع الظلم عن الضعفاء وأخذ الحق من الأقوياء»، وهو الخط الإسلامي الذي أعلنه أبو العباس يوم بيعته في جامع الكوفة.

توفي محمد بن علي سنة ١٢٤هـ على الأرجح وخلفه ابنه إبراهيم الإمام. وتوفي بكير سنة ١٢٦هـ وخلفه صهره أبو سلمة الخلال بترشيح منه وإقرار إبراهيم. وجاء أبو سلمة إلى خراسان للتعرف على الوضع وأخذ الأموال للإمام^(٢٥). وفي أخبار الرحلة ما يشير إلى توسع نطاق الدعوة.

ويظهر أن هذا، مع الفتنة التي تلت مقتل الوليد بن يزيد في الشام، واندلاع نار الفتنة القبلية في خراسان، خلق وضعاً جديداً تطلب سرعة الحركة، فأرسل أبو مسلم.

ويظهر أن مجلس النقباء كان يريد ممثلاً للإمام من البيت العباسي بسلطات واسعة تتطلبها الأوضاع^(٢٦). ولكن إرسال عباسي يتعذر في تلك الظروف الخطرة، فأرسل إبراهيم الإمام أبا مسلم مولاه ممثلاً له. وكان اختياره مفاجأة لسليمان بن كثير كبير الدعاة ولبعض الدعاة، لصغر سنه (٣٠ سنة حسب البلاذري) ولأنه لم يكن له دور يُذكر. ولكن الولاء للإمام، ونفرة النقباء من تعالي سليمان أنهت المشكلة.

ولم تكن لأي مسلم سلطة واضحة، ولعلها تبلورت مع الأحداث. وبقي دور سليمان كبيراً خاصة في التعامل مع القبائل، وبقي مجلس النقباء سلطة عليا حتى دخول أنصار العباسيين مرو. ولكن إعلان الحرب الشاملة ومتطلباتها بعد ذلك أثرت في دور مجلس النقباء وأعطت المجال للقيادة الفردية ولبروز دور أبي مسلم.

ولا بد من ملاحظة عن أبي مسلم. فأصوله مجهولة، والروايات عنه متباينة في كتب التاريخ والطبقات، وتختلط فيها الأخبار بالإشاعات بالادعاء، ولعبت فيها التيارات السياسية، والعواطف والغموض، وبرز على المسرح التاريخي في ما بعد، دورها وتكونت أسطورة. ولا ننسى ميل مؤرخينا إلى نسبة التطورات والأعمال الجماعية إلى أفراد حتى نسب جهد ثلث قرن من الدعوة إليه. فأصله، ونشأته، ودوره في الدعوة، كلها موضع خلاف في المصادر وعند الباحثين.

ويبدو أنه ولد في قرية قرب أصفهان، وأنه من أصل فارسي (من أب قروي

(٢٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ و ٣٢٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٥٣.

وأم جارية)، وأنه نشأ في كنف عيسى بن معقل العجلي مولى له. ومع أنه يدعي أنه حرّ فإن آل معقل يقولون: إنه عبد. ويبدو أنه تردد على الكوفة في خدمة سيده، وانضمّ إلى الغلاة ابتداءً، ثم تعرف على خط الدعوة هناك. ويظهر أن الدعاة الخراسانية أخذوه (أو اشتروه) وقدموه لإبراهيم الإمام فصار مولاه، فكلف من يفقهه في الدعوة، وغير اسمه الفارسي (بهزادان) وسماه عبد الرحمن وكناه أبا مسلم وكلفه بمهام سرية إلى الكوفة وخراسان مرات. وتوسم فيه الذكاء والقدرة، وأرسله ممثلاً إلى خراسان سنة ١٢٨هـ.

أراد إبراهيم أن يسيطر على سير الدعوة مباشرة، فأرسل مولاه وزوده بخطة عمل وأراده أن يمهد للثورة. وإبراهيم هو الذي قدر الوضع وقرر إعلان الثورة وأمر بذلك. كما أنه بعد احتلال مرو قرر تعيين قحطبة بن شبيب الطائي لقيادة القوات العباسية، فإذا كان أبو مسلم يصلح للتحرك السلمي، فإن العبقريّة العسكرية هي شأن قحطبة. ويبدو إبراهيم شخصية قوية فعالة، خطت بالحركة خلال خمس سنوات من دعوة سرية إلى ثورة اكتسحت المشرق.

ولا بد من أن نلاحظ هنا، أن الدعوة كانت قد انتشرت قبل الثورة في منطقة أصفهان والري وجرجان وما وراء النهر. ولدينا نقود ضربت في هذه المناطق باسم الدعوة العباسية قبل إرسال أبي مسلم^(٢٧). ويبدو أن أتباع الدعوة في هذه الجهات لعبوا دوراً فعالاً في انتصار القوات العباسية بقيادة قحطبة، وبدون ذلك يتعذر تفسير توسع قوات قحطبة وانتصاراته السريعة الكاسحة. ويبدو أن التركيز على الخراسانية وإضفاء أهمية خاصة عليهم يرجع بالدرجة الأولى إلى المنصور في ما بعد.

ثالثاً: المجموعات التي انضمت إلى الدعوة

نادت الدعوة بالمساواة وتحقيق العدل وبالدفع عن الضعفاء من ناحية اجتماعية وكان شعارها: «ونريد أن نَمُنَّ على الذين استضعفوا في الأرض...» ولئن فهم بالضعفاء الموالى، فإن التعبير يشمل مجموعات العرب الذين لم يكن لهم نصيب في الفتي، بل ويشمل المبعدين عن السلطة العليا، كآل البيت.

(٢٧) في نسا وأبيورد وآمل ومجاري وخوارزم وجرجان، انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٥٥ -

٣٥٧. في مرو الروذ، انظر: مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٢٧٣ - ٢٨٥.

وترد في المصادر وصية لأبي مسلم، على لسان إبراهيم الإمام، تدعو إلى الاعتماد على اليمن، واتهام ربيعة، واعتبار مضر العدو المباشر، ثم تتباين المصادر في بقيتها بين الأمر بقتل من يُشك فيه^(٢٨) من العرب، واستئصالهم^(٢٩). وهي في مضمونها لا تتمشى وواقع الدعوة، وهناك ما يدل على أنها دعاية أموية مضادة. ومع ذلك فمن الواضح أن قاعدة الدعوة هم العرب في خراسان.

ويروي مؤلف أخبار العباس أن أبا مسلم صرح بمضمون وصية إبراهيم الإمام، أمام وفد حركة نصر من عرب مرو، قال: «نعم أمرني الإمام أن أنزل في أهل اليمن وأتألف ربيعة ولا أدع نصيبي من صالحني مضر، وأحذر أكثرهم من أتباع بني أمية وأجمع إلي العجم وأحتضنهم»^(٣٠). ويبدو هذا منسجماً في أوله مع الأوضاع، ولكن الإشارة إلى العجم تبدو مُدخلة في ظروفها وخاصة أمام وفد عربي، ولعلها تعبر عن تطورات تالية.

ويمكننا أن نفهم التشديد على اليمن بعد وقوفهم ضد نصر بن سيار والحذر من أكثر مضر الذين كانوا عماد الأمويين أيام مروان، إذ إن مجلس النقباء في مرو يضم ثلاثة على الأقل من مضر. وأما ربيعة فكانوا حلفاء الأزدي في الصراع.

وعند النظر إلى تشكيلات الدعوة، يلاحظ أن رئيس الدعوة ومقره الكوفة كان مولى دائماً، ولهذا دلالته، فالكوفة علوية الميول وعصبيتها العربية قوية ووقفت جانباً من الدعوة.

وأما مجلس النقباء بمرو (بعد ١١٨هـ) فقد وردتنا قوائم متعددة بأسماء أعضائه، وعند فحصها ومقارنتها نرى قائمة أقدم (الطبري، أخبار العباس) فيها ثمانية من العرب، وقائمة تالية (قائمة الطبري الثانية، البلاذري، ابن حبيب) يبدو أنها تمثل آخر مرحلة ولا يقل عدد العرب فيها عن عشرة^(٣١).

(٢٨) مؤلف مجهول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، تحقيق أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه وعمر السعيد الغريبي، ج ٢ (دمشق: منشورات المعهد الفرنسي، ١٩٧٢)، ص ٣٥٨.
(٢٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٤٤؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢ في ١ (القاهرة: مطبعة الفتوح الأدبية، ١٣٣١هـ/ [١٩١٢م؟])، ج ٢، ص ٢١٣، وأبو العباس أحمد بن علي المقرئ، كتاب النزاع والتخاصم فيما بين أمية وهاشم، تحرير غير هارديوس فوس (لندن: بريل، ١٨٨٨)، ص ٥٠-٥١.

(٣٠) مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٢٨٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢١٦-٢١٧؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٦٢ و ج ٧، ص ٣٧٩-٣٨٠؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٣، ص ٢٣٤؛ أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية، المعبر، تصحيح =

وكان العرب أكثرية كبيرة بين الدعاة الرئيسيين^(٣٢). ولكن نسبة الموالي بينهم أكبر منها في مجلس نقباء مرو^(٣٣).

وكان سليمان بن كثير الخراعي المسؤول الأول في خراسان منذ تكوين مجلس النقباء وحتى إرسال أبي مسلم (حوالي ٨ سنوات)^(٣٤).

ومن هذه الإشارات نرى أن القيادة والكثرة من أقطاب الدعوة عرب، ولكن الموالي ممثلون بشكل واضح. ومع أن أبا مسلم أرسل بصفته مولى الإمام منسوباً إلى آل البيت، فاختياره له دلالة.

ومن المنتظر أن تكون القيادة عربية، ويبدو أن صلب القوات العباسية من العرب أيضاً. فهذا داود بن علي يخطب في الكوفة: «إن العرب قد أطبقت على إنكار حقنا ومعاونة الظالمين من بني أمية علينا، حتى أتاح الله لنا بهذا الجند من أهل خراسان فأجابوا دعوتنا وتجردوا لنصرنا»^(٣٥). وعامة الجند هم المقاتلة العرب، عرب خراسان، بالمقابلة للعرب في الأمصار الأخرى.

ومن المناسب أن ننظر إلى الوضع في خراسان لتقدير مشاركة العرب وغيرهم في الدعوة.

كان عرب خراسان من قبائل متعددة جاءت بالدرجة الأولى من البصرة والكوفة، وكانوا منظمين على الأخماس كالبصرة لأن خراسان تابعة لها إدارياً في الأصل، والأخماس هي: تميم، بكر بن وائل، عبد القيس، الأزدي، أهل العالية. واستمر نظام الأخماس إلى أواخر الفترة الأموية باستثناء واحد، فحين اتخذ أسد بن عبد الله القسري مركزه في بلخ نقل إليها العرب (من البروقان) وخلط بينهم لئلا يتعصبوا.

ومنذ العقد الثاني للقرن الثاني (بعد ولاية الجنيدي ١١١ - ١١٦ هـ) نرى الاتجاه

= إيلزه ليخستن شتير، ذخائر التراث العربي (بيروت: دار الآفاق، [د.ت.])، ص ١٦٥؛ أبو عثمان عمرو بن بجر الجاحظ، وسائل الجاحظ، نشر السندوبي، ج ١، ص ٢٠-٢٣، والأزدي، تاريخ الموصل، ج ٢، ص ٢٦.

(٣٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٧٩-٣٨٠، ومؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٢١٦-٢١٩.

(٣٣) كان الدعاة في أبيورد كلهم عرباً، وفي نسا ٤ عرب من ٦، انظر: مؤلف من القرن الثالث الهجري، المصدر نفسه، ص ٢١٧-٢١٩. وفي مرو وهي مركز العرب كان ٤٠ من بين ٥٨ من الدعاة عرباً.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٧ وما بعدها، وابن فتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ١١٣-١١٥.

(٣٥) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٣، ص ١٤١.

نحو تكتل أكبر في العلاقات القبلية؛ مثل ربيعة ومضر. ويبدو أن الفتنة القبلية أدت إلى تأكيد التجمعات الكبرى الرئيسية رغم وجود الأخماس وهي مضر (تميم، قيس عيلان، وغيرها مثل كنانة وأسد) واليمانية (الأزد، خزاعة) وربيعة (بكر بن وائل، عبد القيس).

وليست لدينا أرقام وافية عن عدد العرب. وأول إشارة تعود إلى سنة ٥١ هـ حين حوّل زياد بن الربيع الحارثي زهاء ٥٠,٠٠٠ من المقاتلة بعيالانهم إلى خراسان، نصفهم من الكوفة والآخر من البصرة.

وزاد عدد الأزد في ولاية المهلب (٧٨ - ٨٢ هـ) وابنه يزيد (٨٣ - ٨٩ هـ) وارتفع شأن الأزد بهما.

وتأتي أرقام من ولاية قتيبة (٩٧ هـ) ويجعلهم البلاذري ٤٠,٠٠٠ من أهل البصرة و٧,٠٠٠ من أهل الكوفة، والرقم الأخير يثير الشك. ومن مقارنة هذا بإشارات في النقائض (٢٤,٠٠٠ من تميم) ومن ترجمة البلعمي للطبري نجد أن عدد الكوفيين كان ٤٧,٠٠٠ فيكون المجموع ٨٧,٠٠٠. ويؤيد هذا الرقم خليفة بن خياط الذي يجعل العرب ١٠٠,٠٠٠ في أواخر أيام قتيبة^(٣٦). وزاد العدد في ولاية يزيد بن المهلب الثانية، ويبلغ من الإشارات المبعثرة حوالي ٩٠,٠٠٠ بعضهم موالي^(٣٧).

وترد إشارة إلى إمدادات زمن هشام للجنيدي بن عبد الرحمن، إذ أرسل إليه ٢٠,٠٠٠ من مقاتلة البصرة والكوفة بالتساوي وسمح له أن يفرض لـ ١٥,٠٠٠ من عرب خراسان.

ويمكن القول إن الأعداد لم تنخفض زمن نصر إن لم تزد. وترد إشارة إلى أن عرب مرو وحدهم كانوا ٧٠,٠٠٠ سنة ١٢٧ هـ.

ولم يكن العرب في خراسان جميعاً من أهل الديوان، بل كانت هناك مجموعات خارجة^(٣٨). وقد بلغ عدد أتباع الحارث بن سريج سنة ١١٦ هـ ٦٠,٠٠٠ أكثرهم كما يبدو من خارج الديوان^(٣٩).

(٣٦) أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، حققه وقدم له أكرم ضياء العمري، ج ٢ (النجف: مطبعة الآداب، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٣٢.

(٣٧) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٧، ص ٧٨-٨٠، وأبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، الفتح، ج ٨ (بيروت: دار الندوة الجديدة، [د.ت.ا.])، ج ٧، ص ٢٦٨ و٢٨٨.

(٣٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٩٥٠-٩٧، وقال مهزم بن جابر -خراساني- لابن هبيرة -أمير العراق -: =

كل هذا يجعلنا نميل إلى أن عدد العرب مع عيالاتهم بخراسان تجاوز أربعمئة ألف. وكانت مرو المركز الأول للعرب بخراسان «وفرسانهم كثير». وتحيطها قرى عربية مضرية ويمانية أكثرهم تميم، وبعضها للأزد وخزاعة وبينها تنقل أبو مسلم. وهناك مجموعات أخرى في مرو الروذ، أكثرهم تميم، مع مجموعة مهمة من الأزد. وفي بلخ عرب من المضرية واليمانية والرابعة وجلهم مقاتلة. وفي نيسابور كانت المجموعة الرئيسية زمن نصر من قيس. وكانت سرخس من مراكز ربيعة. وفي هراة مجموعات من تميم ومن بكر بن وائل.

ولم يكن وضع العرب واحداً في خراسان، فهناك بؤن بين الأشراف وعامة القبائل. ويبدو أن الأشراف كانوا يمتلكون الضياع والأموال ولهم مواليتهم. ويظهر أن مصدر ثرائهم ولاية الولايات والغنائم في المغازي، ولكن الولايات كانت المصدر الأهم للشراء^(٤٠). وكان بعضهم مثل الكرمانى يمتلك القرى أو الإقطاعات. وامتلك البعض من المقاتلة العبيد، وهم عادة من السبي، وكان عدد العبيد كبيراً في مرو خاصة، وكثرتهم جعلت أبا مسلم يحاول كسبهم بعد إعلان الثورة وكونهم فرقة خاصة.

أما عامة المقاتلة فكانوا يعتمدون على العطاء والرزق ويفيدون من الغزوات، وكانت الغنائم كبيرة أيام قتية.

ويبدو أن الكثير من العرب، خاصة في منطقتي مرو ونيسابور، لم يكن في الديوان. وقد يفرض لبعضهم في أوقات الحاجة كما قد ينتدب البعض في أوقات الأزمات. ويظهر أن بعضهم اشتغل بالزراعة على الأرض. ولعل البعض عمل بالتجارة على الطريق البري المار بأواسط اسيا.

وهكذا تكونت فجوة مادية بين الأشراف وعامة القبائل. ولعل وضع المقاتلة من هؤلاء كان أفضل نسبياً من الذين كانوا دون عطاء. وهكذا نجد الإشارات إلى الرعاع والغنم^(٤١) والسفهاء في إشارات نصر بن سيار إلى عرب الدعوة، ولعل

= «و نحن في ثغر نكايد عدواً لا ينقضي حربهم، إن أحدنا ليلبس الحديد حتى يخلص صدؤه إلى جلده. وأنتم في بلادكم متفضلون في الرقاق وفي المعصرة» (ج ٧، ص ٢١).

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٠. قال مهزم بن جابر لابن هبيرة: «وقبلنا قوم قدموا علينا من كل فج عميق، فجاءوا على الحمرة فلولوا الولايات فاقتطعوا الأموال فهي عندهم موفرة».

(٤١) جمع أغنم وهو الذي لا يفصح شيئاً. والغنمة هي الغنمة، انظر: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، عني بترتيبه محمود خاطر (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٢٠)، ص ٤٦٩.

هذا يصدق على العامة خارج الديوان خاصة. والعامة هنا، كما في الأمصار الأخرى، أقرب إلى تقبل الدعوات المعارضة.

وكانت الحروب المتصلة مع الترك في أواسط آسيا سبباً لبقاء الصفة العسكرية للمقاتلة، وقيام نوع من الشعور بثقل الأعباء، وبنوع من النقد للمسؤولين المترفين. ومن جهة أخرى لم يبتعدوا عن الأهلين، بل تأثروا بالتقاليد والأزياء المحلية. يقول الجاحظ عن التبيؤ: «وقد نرى الناس أبناء الأعراب والأعرابييات الذين وقعوا إلى خراسان فلا نشك أنهم علوج القرى»^(٤٢). وهذا يشعر بصلات اجتماعية حسنة.

وإذا كان التباين الاجتماعي الاقتصادي ساعد على انتشار الدعوة، فإننا نتساءل عن شكوى القبائل من الدولة.

يلاحظ ابتداء أن القبائل، في مواجهتها لخطر الترك، ولشعورهم بأنهم مجموعة حاكمة وسط الأعاجم، تولدت عندهم روابط جديدة وشعور برسالة تجاه المشركين، فهم يرون أنهم حماة ثغر الإسلام وأن جهادهم في سبيل رفع رايته وأنهم أمناء على الدين كما يبدو من قصائد شعرائهم.

ولذا فهم يخافون الفتنة الداخلية، فلم ينقلوا عصبية القبائل العراقية ضد الشام، حتى إنهم لم يستجيبوا لفتية حين ضرب على هذا الوتر^(٤٣)، ولذا ناشد نصر الأمير الكرمانى الأزدي الالتفاف ضد المسودة كخط مشترك وقال: «إن الحرب كانت بيننا على الحمية وقد كانت لبعضنا على بعض فيها بقية ترجع إلى ألفة العرب وقد نجم بين أظهرنا (المسودة) من همته استئصالنا جميعاً»^(٤٤).

وهم يرون أن الغنائم ووارد البلاد حقهم، وينتظر أن يعترضوا على ذهاب بعضها إلى المركز. وهناك إشارات تؤكد ذلك. فقد رفضوا طلب أمير خراسان لمعاوية أن يصطفي كل صفراء وبيضاء، من الغنائم لأمر المؤمنين^(٤٥). ويبدو أن

(٤٢) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ١، ص ٢٢٠.

(٤٣) قال فتية: «يا أهل العراق انسبوني من أنا، والله لتجدنني عراقياً ابن عراقى (...)»، حتى متى يتطرح أهل الشام في أفيثكم وظلال دياركم...» النقائض (بيقان) ص ٣٥٥، وانظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥١٠.

(٤٤) مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٢٨٩.

(٤٥) البلاذري، أنساب الأشراف، (خط)، إسطنبول، ق ٢، ص ٨٩-٩٠، وانظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٧، ص ٢٢٤-٢٢٥.

إنفاق نصر أموالاً طائلة لحمل هدايا للوليد بن يزيد أثارهم، وكانت صحيحة المقاتلة في المسجد الجامع بمرور «العطاء، العطاء» إشارة إلى إعلان التمرد وبداية الفتنة^(٤٦).

ومن جهة ثانية كانت الولاية، وما يرافقها من منافع مادية وسلطة للأمير وقبيلته، سبباً لإثارة التذمر. وقد صرح يزيد بن المهلب بذلك حين خاطب الأزد عن موقفه وموقف أبيه: «فلم ندع موضعاً يستخرج منه درهم إلا استعملناكم عليه وحملناكم على رقاب الناس حتى صرتم وجوهاً»^(٤٧). ويبدو أن هذه كانت سبباً هاماً في إثارة العصبية القبلية (في خراسان) التي هي تنازع على السلطة في الفترة الأخيرة.

وكانت قبائل خراسان أهدأ من غيرها في الأمصار. ولكن أثر القبلية في السياسة العامة في خراسان، وما رافقها من تنافس على السلطة، أربكت الوضع. قال المهلب عززوا الأزد وقربوهم. ونكبة يزيد بن المهلب كان لها أثر سلبي. واتهم أسد القسري بالانحياز لليمانية، واعتمد نصر بن سيار على المضربة وطالت ولايته، فكان لذلك أثر قوي في التذمر وفي إثارة العصبية المدمرة.

هذا هو الجو، من فجوة بين الأشراف والعامة، ووجود الكثيرين من العامة خارج الديوان، والتذمر من نقل بعض الوارد إلى المركز، والتنافس على السلطة والمصالح بين القبائل، مما ولد قلقاً اجتماعياً واستعداداً لقبول الدعوات، كما أدى الصراع على السلطة إلى إثارة العصبية وانتهى بالفتنة المدمرة.

وهكذا يلاحظ الاستعداد في خراسان لقبول المبادئ الثورية، كما يتبين من حركة الحارث بن سريح المرجئي (١١٥ - ١١٧هـ) ثم (١٢٧ - ١٢٨هـ) الذي اتخذ السواد شعاره (رمز الثورة على أهل الضلالة)، ودعا إلى الكتاب والسنة والبيعة للرضا^(٤٨)، ودعا نصر بن سيار «إلى جعل الأمر شورى» واعتبر استعمال أهل الخير والفضل دليلاً للعمل بالكتاب والسنة^(٤٩). وقد وجدت حركته استجابة واسعة من

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٨٥ - ٢٨٦، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تاريخ الخلفاء، قام بنشر النسخة المصورة للمخطوطة الوحيدة وبكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج؛ عنيا بالفهارس ميخائيل بيوتروفسكي وبطرس غرياز نيويج، سلسلة آثار الآداب الشرقية؛ ١١ (موسكو: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ٥٩٤ - ٥٩٥.

(٤٧) معمر بن المثنى أبو عبيدة، كتاب التناقض: نقاض جرير والفرزدق، تحرير أنطوني أشلي بفان، ٣ ج (اليدن: مطبعة برييل، ١٩١٢)، ص ٣٦٨.

(٤٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٩٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

العرب خاصة (٦٠,٠٠٠ جُلُّ أتباعه منهم، خاصة تميم). وقد نافس نصراً على زعامة تميم حتى اعترف هذا بأن تميمياً لا تجتمع له مع وجود الحارث. ومع ذلك فنصر يصف أتباعه بأنهم رعا^(٥٠). وتبع الحارث بعض أهل القرى وقليل من الدهاقين.

ومع أن حركة الحارث تنطوي على عرض إسلامي يناسب التحولات الاجتماعية والفكرية من تأكيد العدل والمساواة، والشورى، ورفض العصبية القبلية، إلا أنها انجرت في السنة الأخيرة إلى دوامة العصبية القبلية فانهارت قبل سنة من قيام الثورة العباسية^(٥١).

أما الموالي، فقد تركزت شكاوهم على عدم إشراك المقاتلة منهم في العطاء. وقد عالج هذه المشكلة هشام بن عبد الملك، ولعلها لم تحل نهائياً. وهناك شكوى من فرض الجزية على المسلمين الجدد، وهي ظاهرة عالجها عمر بن عبد العزيز، ولكنها كانت تتجدد وللدّهاقين دور أساسي في ذلك. وقد نظر نصر في هذه المشكلة سنة ١٢١هـ فأعاد تنظيم ضرائب خراسان برفع الجزية عن المسلمين وأعاد تنظيم الخراج بصورة عادلة^(٥٢). وعالج مشكلة السغد في ما وراء النهر، وهم في ثورة منذ أيام أشرس (١١٠هـ)، وتعلق برفع الجزية عن المسلمين واتفق معهم^(٥٣)، وحاول تخفيف الخراج وتحسين أساليب الجباية^(٥٤). وقد لا تكون تدابير في مصلحة الدهاقين ولكنها حسنة بالنسبة إلى عامة السكان.

وأما الدهاقين - رؤساء القرى - فكانوا يتولون الجباية وكان عليهم جمع الجزية المشتركة وهي محددة، ولذا كان انتشار الإسلام في غير صالحهم فكانوا يتلاعبون في الجباية ويعملون على أخذ الجزية من المسلمين. وكان العرب لا يرتاحون لتوليتهم الجباية لأسباب مالية. ولكن يبدو أن وضع الدهاقين ضعف في أواخر العصر الأموي بسبب انتشار الإسلام، وانضم بعضهم إلى الثورة. ومن جهة ثانية كانت أساليب الدهاقين مصدر شكوى وتذمر.

(٥٠) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٣١ و ٣٣٨.

(٥١) خرج بشر بن جرموز الضبي على الحارث لأنه انخرق عن طلب العدل حين تحالف مع الكرمان، «لأن هذا وجماعته يقاتلون على العصبية». انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٣٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٧٣ - ١٧٤، ومؤلف مجهول من القرن الحادي عشر، تاريخ الخلفاء، ص ٤٥٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٧٢.

(٥٤) يقول الطبري: «عمرت خراسان عمارة لم تعمر قبل ذلك مثلها ووضع الخراج وأحسن الولاية والجباية»، انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٥٨، وابن أشم الكوفي، الفتوح، ج ٨، ص ١٠٧.

إن إصلاحات نصر جاءت متأخرة، كما إنها عاجلت مشاكل تكررت في الماضي ومن المتعذر تحديد مدى الثقة التي أورثتها.

يلاحظ أن الثورة بدأت في القرى العربية، وهذا لا يعني أن الأتباع كلهم عرب بل يشعر بأنهم كانوا السند القوي لها. ومع أن وجهة الدعوة منافية للعصبية إلا أنها أفادت منها لحماية الأتباع أولاً، ثم للحصول على حلفاء لها.

وكان التدقيق في قبول الأتباع قوياً حتى الاستيلاء على مرو، وبعدها فتح الباب وتضخمت الأعداد بانضمام مجموعات من العرب خاصة. وتشير الأخبار إلى دخول الكثير من اليمن وربيعة والأعاجم، لدوافع مختلفة «من بين متدين بذلك أو طالب بذحل^(٥٥) أو موتور يرجو أن يدرك بها ثأره»^(٥٦) (ولدينا أمثلة في مرو وجرجان خاصة حين فتح الباب لمن يريد المشاركة في القتال جنب المسودة والأرقام - على عدم دقتها - تؤيد ذلك. فلم يصل عدد الأتباع ١٠٠٠٠ عند دخول مرو، ولكن قوات قحطبة بلغت ٧٠٠٠٠ عند خروجه منها «من رجال الشيعة وأهل اليمن ورؤساء خراسان». وحين بلغت القوات العباسية أصفهان كانت في حدود ٤٠,٠٠٠ في حين كان مع أبي مسلم ٤٠,٠٠٠ آخرون. وواضح أن جماعات من هؤلاء كانوا من الموالي.

وكانت القيادات العسكرية على العموم عربية، فبين العدد الكبير من قادة الكتائب لا نرى إلا اثنين من الموالي (بسام بن إبراهيم، خالد بن عثمان على حرس أبي مسلم). ولكننا نجد بعضهم على الدواوين (كامل بن أبي كامل على ديوان أبي مسلم، أبو الجهم بن عطية على ديوان قحطبة).

أما بين الأتباع فتزد الإشارات إلى الموالي في مناسبات عدة. فنصر في رسالة إلى مروان يشير إلى «من تجمع من شرار العجم وسقاط العرب» مع أبي مسلم^(٥٧). بل إن أبا مسلم حاول بعد الثورة أن يجذب حتى العبيد بوعدهم بالحرية، وكون لهم قيادة خاصة^(٥٨). وبينما كانت القوات الأموية في الغالب من الفرسان،

(٥٥) الذحل: الحقد والعداوة. يقال: طلب بذحله أي بشأره والجمع ذحول، انظر: الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٢٠.

(٥٦) مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٢٨٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٩ و ٢٨٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٠ - ٢٨١ و ٢٩٠، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٧، ص ٣٦٦ -

نلاحظ كثرة المشاة بين المسودة وكثير منهم موالٍ. وكانت لهم مهارة في رمي السهام من الأقواس الخمسة الشهيرة (بنجكاه). وترد إشارة إلى الموالى الذين يحملون الخشب ويركبون الحمير في قوات المسودة، بل وكان فيمن دخل الكوفة من يتحدث بالفارسية عادة.

وكان يطلق على هؤلاء جميعاً تعبير الخراسانية، ولكن من الواضح أن العرب من أهل خراسان كانوا محورها، ومن هنا ثناء داود بن علي على دورهم بالقياس إلى بقية العرب. وهذا أيضاً يفسر قسوة قحطبة بن شبيب الطائي على العرب الخراسانيين الذين بقوا موالين للأمويين مع نصر وبعده.

ومن ناحية اجتماعية تكثر الإشارات إلى المسودة بأنهم «علوج وأغنام وسقاط العرب والموالى» أو «شرار العجم وسقاط العرب» كما وصفهم مروان، أو «الأغنام وسقاط العرب» كما وصفهم محمد بن نباتة. ولكن هذه الأوصاف المزوجة بالشتيم لن تغفلنا عن طبيعة تكوينهم.

فبين المسودة جماعة من أهل الديوان (سليمان، بكير) وبينهم بعض من «يغزو مغازي خراسان»، وكان بعضهم من «الوجوه» وبعض أشرف الفرس (كخالد البرمكي)^(٥٩).

وبين شخصيات الدعوة مجموعة من الأغنياء من ملاك الأراضي والقرى (مثل سليمان بن كثير، خالد بن إبراهيم، طلحة بن زريق، وخالد بن عثمان)^(٦٠)، والعلاء بن حريث).

ويذكر خالد بن برمك الواسع الثراء. وهناك بعض التجار والتمولين مثل أبي سلمة (تاجر صيرفي)، وموسى بن سريج السراج تاجر الجلود وبكير بن ماهان. وهؤلاء قدموا الكثير لتمويل الدعوة وخاصة في الفترات الأولى.

وهكذا يتبين أن قيادة الحركة كانت إلى حد كبير بين جماعات متمولة، وهم إن لم يكونوا من الأشراف فإنهم من فئة مالية نشطة من التجار وأصحاب الثروة، وكان في الحركة تعبير عن آمالهم وقدرتهم المالية.

ولكننا لا ننسى أن جمهورهم كانوا من عامة القبائل، وأكثرهم ابتداءً ممن ليس في الديوان (سقاط العرب)، كما أن جمهرة الموالى كانت من العامة

(٥٩) مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٣٣٣.

(٦٠) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٥٥ - ٣٥٦.

والفلاحين، بل إن وصفهم بالأغنام وشرار العجم لا يعني غير ذلك.

قامت الدعوة العباسية على مفاهيم إسلامية، قادها ونظمها العرب، وكانوا عماد قوتها العسكرية، ولكنها انطلقت من مفهوم المساواة والعدل، وشارك فيها الموالي كما شاركوا في الأحزاب السياسية الأخرى. ولم تنجح إلا بالروح القتالية لعرب خراسان، وبسبب الفتنة المدمرة فيها والثورات الخارجية وغيرها في الشام والجزيرة والعراق في الفترة نفسها.

خاتمة

إن الثورة انتهت بنقل السلطة إلى العباسيين وإلى إنشاء عاصمة جديدة تمثل الوجهة الإسلامية للدولة الجديدة. واستمر التنظيم الإداري في الدواوين والولايات على الأسس نفسها، واتجه إلى المركزية.

وأحدث جيش نظامي، بدل القوات القبلية، وكان الجيش من فرق خراسانية، جُلُّهم عرب ومن فرق عربية خاصة من اليمانية.

وبرزت فئة ناشئة أيام الأمويين هي فئة التجار ليتسع دورها ولتصبح قاعدة النشاط الاقتصادي.

واتجه العرب تدريجياً إلى الاستقرار على الأرض في الريف، وكان لذلك أثره الكبير في تعريب الريف وفي اتخاذ البلاد العربية تابعها.

وفتح الباب في الإدارة للموالي، وكان رمز ذلك الوزير من غير العرب جنب الخليفة العباسي. وبعد أن كانت الدولة تعتمد أساساً على العرب في الإدارة، صارت القاعدة إسلامية، وتابع التطور الثقافي سيره، فاكتملت خطوط الثقافة العربية الإسلامية خلال القرن الأول، وسادت العربية واغتنت بعدئذٍ بالترجمة التي صارت الرافد الثالث جنب الدراسات العربية والإسلامية.

وكانت الثورة العباسية قد جمعت قوى مختلفة في مرحلتها الأخيرة تتباين وجهاتها، وتمثلت في حركات مضادة؛ ثورات الخرمية في إيران، حركة الزنادقة والشعوبية والصراع الفكري الواسع الذي أدى إلى تعزيز الإسلام وإلى دعم العربية لغة القرآن وبالتالي إلى تركيز وإغناء الثقافة العربية الإسلامية.

وبعد أن كان الولاء ضرورة اجتماعية، لضمان مكانة في التركيب الاجتماعي، لم يعد كذلك، ما دامت الدولة المركزية توفر ذلك. واقتصر الأمر

على موالي الاصطناع، موالي الدولة. وبقي النسب العربي مهماً، ولكن الاتجاه صار نحو تأكيد رابطة اللغة والثقافة بين العرب في إطار إسلامي. وكانت الدولة الأموية تعتمد على الأشراف العرب وخاصة سادة القبائل الشامية، وكان للرأي العام أثر. ولكن العباسيين أكدوا أن مصدر السلطة إلهي، وأنهم يستندون إلى الشرعية - العائلة المختارة - وبالتالي ركزوا مفهوم الوراثة في التطبيق، ولذا استندوا إلى صنائعهم من الموالي والبيروقراطية الإدارية محل الأشراف العرب. ومع أنهم أشركوا الموالي، فإن جُلّ تعاونهم كان مع الأشراف الفرس من أتباع الدعوة ومن مؤيديهم من أهل خراسان خاصة.

ولكن تجربتهم في محاولة التعاون مع الأشراف الفرس لم تدم إلا أقل من قرن واختلّ التوازن، وخاصة بعد إخراج العرب من الديوان، وبعد الفتنة بين الأمين والمأمون مما جرّ الخلافة إلى الاعتماد على المماليك وإلى انهيار الأسس السياسية للدولة.

وزالت وحدة الأمة/الدولة، وظهر أكثر من كيان سياسي، وكانت بداية التجزئة.

الفصل العاشر

بغداد في القرن الثالث الهجري

يقول اليعقوبي (القرن : ٣هـ / ٩م) : «وذكرت بغداد لأنها... المدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها سعةً وكبراً، وعمارة، وكثرة مياه، وصحة هواء»^(١).

بدأ تأسيس المدينة الإسلامية لأغراض عسكرية، كما في دور الهجرة، مثل الكوفة والفسطاط والقيروان، وهي مفتوحة دون أسوار، أو لأغراض عسكرية وإدارية مثل واسط، ولها أسوار، أو لتكون مركزاً لكيان جديد مثل بغداد.

وكان للمدينة الإسلامية ابتداءً مركزان، المسجد الجامع ودار الإمارة، وحولهما رحبة فسيحة، وفيها - عادة - تقوم الأسواق المركزية.

أنشئت بغداد لتكون رمزاً للدولة الجديدة ومركزاً إدارياً وعسكرياً لها.

واختير الموقع بعد التحري لاعتبارات اقتصادية ودفاعية، وروعي فيه طيب الهواء ووفرة المياه والقنوات، ويحيط به ريف غني، ويقع على طرق التجارة. وهذا يوفر التمويل اللازم للجنود والناس. وشكل دجلة وشبكة القنوات في الموقع موانع طبيعية أمام أية هجمات خارجية^(٢).

وكان للاعتبارات الأمنية دورها في تخطيط المدينة المدورة (٤٥ - ٤٩هـ / ٧٦٢ - ٧٦٦م)، والتأكيد على التحصينات فيها واضح. فالمدينة المدورة تبدو قلعة يحيط بها خندق ماء، يليه سوران كبيران، ثم حائط عادي حول الرحبة الداخلية. وفي وسط الرحبة قصر الخليفة (باب الذهب) والجامع، وحول الرحبة دور أولاد المنصور

(١) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، باعتناء جان دوغويه، المكتبة الجغرافية؛ ٧ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٢)، ص ٢٣٣.

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دوغويه]، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٣، ص ٢٧٢ وما بعدها.

والدواوين وبيت المال. وفي الرحبة مقر صاحب الشرطة ومقر رئيس الحرس وخزانة السلاح، فهي مركز الحكم والإدارة.

وبين حائط الرحبة والسور الثاني منازل القواد والخاصة والأولياء. وترك ما بين السور الأول والثاني فراغاً للأغراض الدفاعية.

وللمدينة المدورة أربعة أبواب، باب خراسان في الشمال الشرقي، وباب الشام إلى الشمال الغربي، وباب الكوفة إلى الجنوب الغربي، وباب البصرة إلى الجنوب الشرقي، وهي نهايات طريقين متعامدين يبدآن من السور الخارجي، يخترقان المدينة وينتهيان عند حدود الرحبة.

وعلى كل باب من أبواب المدينة الأوائل والثواني باب حديد ضخمة. كما أن «على كل سكة من طرفيها الأبواب الوثيقة، ولا تتصل سكة منها بسور الرحبة التي فيها دار الخلافة».

ويتوج قصر المنصور (باب الذهب) قبة خضراء، ترتفع ثمانين ذراعاً (حوالي ٥٣م) عن الأرض، وعلى رأسها تمثال فرس عليه فارس، «وكانت هذه القبة تاج بغداد وعلم البلد ومأثرة من مآثر بني العباس عظمة»^(٣).

ويبدو أن المدينة المدورة وأبنيتها وقصورها استمرت قائمة حتى القرن الرابع الهجري، فحين ثارت العامة سنة ٣٠٧هـ/٩١٨م وكسرت الحبوس وأفلت المساجين أغلقت أبواب المدينة وأخذوا جميعاً.

كما أن القبة الخضراء استمرت قائمة إلى سنة ٣٢٩هـ/٩٤١م^(٤).

يبدو أن الخليفة عني كثيراً بتخطيط المدينة وشارك فيه.

وهناك من يحاول ربط خطة المدينة المدورة بنماذج امبراطورية سابقة دون أن

(٣) انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٣٨ وما بعدها ٢٤١؛ أحمد بن محمد بن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، تحقيق ميخائيل جان دي غوبه (لیدن: مطبعة بريل، ١٨٨٥)، ص ٤١ - ٤٢، وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهي عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣هـ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١، ص ٦٨ وما بعدها. والذراع = ٦٦,٥ سم.

(٤) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ/ [١٩٣٨ - ١٩٣٩ م]، ج ٦، ص ٣١٧؛ محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، أخبار الرازي بالله و التقى لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق، عني بنشره ج. هيورث دن (القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥)، ص ٢٢٩، وياكوب لاسنر، خطط بغداد في المهود العباسية الأولى، ترجمة صالح أحمد العلي (بغداد: [د. ن.], ١٩٨٤)، ص ١٥٦ - ١٥٧.

ينظر في أي تراث عربي سابق، وهذا ما لا أثر له في المصادر، كما أنه يغفل أن المنصور أراد إنشاء مدينة إسلامية تجسد دعوة جديدة هي الدعوة العباسية التي استمرت في العصر العباسي الأول.

ويلاحظ أن أبعاد القصر والجامع في المدينة هي أبعاد القصر والجامع في واسط، وأن القبة الخضراء كانت تعلو قصر الحجاج فيها.

كما أن البناء على جانبي النهر، وإقامة مسجد جامع في كل جانب حصل لأول مرة في واسط^(٥).

جعلت محلات السكن خارج الأسوار وخططت على أرباع حسب وضع أبواب المدينة. وكل ربع تحت إشراف قائد، يساعده أحد موالي الخليفة، ومهندس^(٦). وفي كل ربع أرباض وقطائع ودروب، (وفيما بعد صار لكل ربع صاحب أو رئيس يشرف عليه). وجعلت الأرباض للجند ولجماعات أئنية أو مهنية، ولكل ربع رئيس أو شيخ يمثله. وأعطيت قطائع إلى القواد والصحابة والموالي.

وينتظر أن يعنى المنصور بإسكان قواته، ويظهر أن الضواحي الشمالية الغربية (بين باب الشام وباب خراسان) كانت في الأساس لهم، ويشار هناك إلى قطائع لكثير من القادة مع مواطن جندهم وفق الأصل الجغرافي^(٧).

وبلغت هذه القوات زمن المقتدر - حسب الخطيب البغدادي - ١٦٠,٠٠٠ فارس وراجل، يضاف إليها أعداد من الغلمان وفرق الحراسة في القصر^(٨).

ويلاحظ ابتداء الاهتمام بتخطيط الشوارع لتكون واسعة لحركة الناس والنقل، فتكون الشوارع خمسين ذراعاً والدروب ستة عشر^(٩). ويبدو أنه حصل تجاوز عليها فعاد المنصور سنة ١٥٧هـ/ ٧٧٤م وأمر بأن تكون الشوارع بمدينة

(٥) انظر: Jacob Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), pp. 174 ff.

(٦) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ - ٢٤٩؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزمى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٨٥؛ سهراب، عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعركة جبالها وجميع ما وراء خط الاستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر، تحقيق هانس فون مزيك (فيينا: أدولف هولزموزن، ١٩٢٩)، ص ١٣٤، و
Lassner, Ibid., p. 208 ff.

(٨) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٩ - ١٠٠.

(٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

السلام أربعين ذراعاً وبهدم الأبنية المتجاوزة، ولكن ذلك تغيّر فيما بعد نتيجة اضطراب الأمن، وربما لتأثير الجو وغير ذلك لتصبح الطرق ضيقة وملتوية^(١٠).

وعني بإنشاء المساجد والحمامات بما يكتفى بها في كل ناحية ومحلة. وهي من مميزات مدينة إسلامية. وقد اهتم المؤرخون بتقديم إحصاءات (تقديرية) لعدد المساجد والحمامات في بغداد في فترات مختلفة وكأنها مقياس لتوسع المدينة أو ازدهارها^(١١).

- وللأسواق دور مهم، وكان المركز الأول لها ضاحية الكرخ جنوب الصراة، حيث وجد سوق أثناء بناء بغداد. وكان المنصور اتخذ أسواقاً للمدينة في الطاقات على جانبي الطرق الرئيسية بعد السور الثاني (الكبير)، ولكنه أخرجها سنة ١٥٧هـ/٧٧٤م، لاعتبارات أمنية تحاشياً لشغب العامة أساساً، ولتسلس الغرباء، ونقلها إلى الكرخ، ما بين الصراة ونهر عيسى وأشرف على تخطيطها، «ورتب كل صنف منها في موضعه». وليبعد العامة عن مركز المدينة بنى لأهل الأسواق مسجداً في الشرقية (شرقي الصراة) يصلون فيه الجمعة^(١٢).

- ويبدو أن فكر المنصور تطور إذ بدأ سنة ١٥١هـ/٧٦٩م ببناء الرصافة للمهدي، بموازاة المدينة المدورة على الجانب الشرقي من دجلة، وهو مشروع ضخم أتم بعد ثماني سنوات، محوره القصر والجامع. وأحيطت الرصافة بخندق ماء وسور، وهناك ميدان للعرض وبساتين.

قد لا يكون لإنشاء الرصافة صلة بعدم كفاية الجانب الغربي بالحاجات المدنية وغيرها. ويشير الطبري إلى فكرة المنصور بتقسيم الجيش بين جانبي دجلة ليستطيع مواجهة قسم بالآخر في حال تحرك أحدهما. فهل نظر المنصور إلى مثل واسط؟ وأنشئ الجسر الرئيسي بموازاة باب خراسان ليربط المدينة بالرصافة^(١٣).

ولتوفير الماء أجريت قنوات تأخذ أساساً من النهر وان وتسير في الجهة الشرقية.

(١٠) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠.

(١١) انظر: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ/١٩١١م)، ص ١٥٢، عن شروط إنشاء المدن، انظر: البعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(١٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٣٢٣-٣٢٤؛ الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠؛ لاستر، خطط بغداد في المهود العباسية الأولى، ص ١٥٨، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٥.

(١٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٦٤ وما بعدها، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١-٨٣.

وتبدو فكرة الرصافة مماثلة لفكرة المدينة المدورة، فهي أساساً «عسكر المهدي»، وأعطيت فيها قطائع للقواد وللموالي ولبعض كبار المسؤولين «وبين القطائع منازل الجند وسائر الناس من التناء ومن التجار»^(١٤).

والتفت المهدي إلى توفير الأسواق فأمر سعيد الحرشي أن يبني له سوقاً قرب الجسر الأوسط - في جهة باب الطاق وحول إليه كل ضرب من التجارات والصناعات ليوازي الكرخ^(١٥).

وفي ١٥٨هـ/ ٧٧٥م أنشأ المنصور قصراً جديداً (الخُلْد) على دجلة أسفل باب خراسان، وعنده ميدان للعرض. فهل أراد أن يتوسط بين المدينتين؟

- تتخلل منطقة بغداد شبكة من القنوات بعضها موجود قبل تأسيس بغداد، وهي تروي الطساسبج المحيطة بها، ومنها اشتقت قنوات بغداد. وقد أجريت ابتداء قناة تأخذ من نهر كرخايا الآخذ من الفرات إلى موقع المدينة المدورة. ولما توسع البناء في بغداد أجرى المنصور قناتين: الأولى من نهر دجيل (الآخذ من دجلة) ويسقي المنطقة شمال بغداد والجزء الشمالي منها، والثانية نهر كرخايا، وتتفرع منه قنوات للجانب الغربي^(١٦). وكانت هذه القنوات تدخل المدينة والجانب الغربي وتنتشر في الشوارع والدروب والأرباض.

أما قنوات الجانب الشرقي فتأخذ أساساً من النهروان، وينوه بنهر بين، ونهر موسى ونهر المهدي ونهر المعلى ونهر الفضل، وهي وما يتفرع منها تسقي ريف الجانب الشرقي ومحلاته السكنية، ويبدو أن قصور الخلافة أنشئت عليها لأن هذه القنوات تنتهي عندها أو تمر بها.

وكانت هذه القنوات قائمة في القرن الثالث الهجري، ولكن بعضها درس بعدئذ^(١٧).

(١٤) انظر: البعقوبي، البلدان، ص ٢٥١ - ٢٥٣، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢ وما بعدها.

(١٥) المصدران نفسهما، ص ٢٥٤، وج ١، ص ٩٣ على التوالي.

(١٦) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٨ - ٧٩.

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٤ - ١١٥؛ السهراب، عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الإستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر، ص ١٣٠ - ١٣٤؛ و G. Le Strange, «Description of Mesopotamia and Baghdad Written about the Year 900 AD by Ibn Serapion», JRAS (1895), p. 21 ff.

- توسعت بغداد بسرعة، ويلاحظ أن سكانها ابتداءً جاؤوا من الخارج، من رجال الدولة الجديدة وجندها ومن التجار والحرفيين. وشارك في بناء المدينة ابتداءً حوالي مئة ألف من المهنيين والعمال، بقي قسم منهم. كما أن التوسع في سكان المدينة كان أساساً من القادمين من الخارج، أما الهجرة من القرى المجاورة فلا تكاد تذكر.

وهنا تكثر الإشارات إلى الأسواق والقصور. يتحدث اليعقوبي عن النشاط التجاري قائلاً: «وانتقل إليها من جميع البلدان القاصية والدانية فليس فيها أهل بلد إلا ولهم محل ومتجر». فمنذ زمن المنصور لم تعد الأسواق تفي بحاجات التجار في الكرخ فطلبوا السماح لهم ببناء الحوانيت والمحال التجارية من أموالهم فقبل طلبهم «واتسعوا في البناء والأسواق»^(١٨).

- ٢ -

ويتحدث اليعقوبي عن اتساع أسواق الكرخ في زمنه (٩٣٠هـ/٩م) فيذكر أن في الكرخ السوق العظمى ممتدة بمقدار فرسخين (الفرسخ = حوالي ٦ كم) وعرض فرسخ، لكل تجار ونجارة شوارع معلومة لا يختلط قوم بقوم ولا تجارة بتجارة، وكل سوق مفردة، وكل أهل منفردين بتجاراتهم. وينوه بسوق الوراقين وفيها أكثر من مئة حانوت^(١٩).

ويشير اليعقوبي إلى سوق باب الشام، «وهي - في زمنه - سوق عظيمة فيها جميع التجارات والبياعات ممتدة ذات اليمين وذات الشمال».

ويتحدث عن ريبض (عبد الله بن حرب) في زمنه «وليس ببغداد ريبض أوسع ولا أكبر ولا أكثر دروباً وأسواقاً في الحال منه»^(٢٠).

وفي الجانب الشرقي ظهرت أسواق كبيرة، منها السوق العظمى في باب الطاق، التي تجتمع فيها أصناف التجارات والصناعات. وينوه بسوق الوراقين وهي كبيرة وتعقد فيها عادة مجالس العلماء والشعراء. وحين وقع بها حريق سنة ٢٩٢هـ/٩٠٤م احترق منها ألف حانوت كانت مملوءة متاعاً^(٢١).

(١٨) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٣٣ - ٢٣٤، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٣٢٣ -

٣٢٤.

(١٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

وقد تحدّث أبو الوفا بن عقيل فيما بعد (في القرن الخامس هـ/ ١١ م) بفخر واعتزاز عن محلة باب الطاق وأسواقها^(٢٢).

وفي الجانب الشرقي سوق خضير (لعلها توسع لسوقية خضير)^(٢٣) وتباع فيها طرائف من سلع الصين وغيرها من السلع النادرة.

ثم سوق يحى قرب مشهد أبي حنيفة، وهي سوق جامعة^(٢٤).

ولن نغفل الإشارة إلى أسواق مؤقتة، يومية أو أسبوعية تقام في ساحات مكشوفة، يأتي الباعة إليها من القرى المجاورة^(٢٥).

وكانت غلة أسواق بغداد (مع رحا البطريق) زمن اليعقوبي اثني عشر مليون درهم سنوياً^(٢٦).

وتوسع الجانب الشرقي في الرصافة، ونشأت الشماسية إلى الشمال، كما بنيت قصور ودور جنوب الجسر الرئيسي وشرقيه في بقعة واسعة صارت تعرف بالمخرم.

وإلى الجنوب سوق الثلاثاء، أقيم هناك جسر يربط سوق الثلاثاء بالكرخ، وله أهمية لحركة النقل التجاري.

وبعد عودة الخلفاء من سامراء سنة ٢٧٨ هـ/ ٨٩٢ م اتخذوا بقعة جنوب المخرم وفي سوق الثلاثاء لإقامة قصورهم وملحقاتها.

وصار لبغداد ثلاثة جسور: جسر أمام باب الطاق وهو الأوسط والرئيسي، وجسر إلى الأعلى جهة الشماسية، والثالث إلى الجنوب يربط سوق الثلاثاء بالكرخ^(٢٧).

(٢٢) جورج مقدسي، خطط بغداد في القرن الخامس الهجري، ترجمه صالح أحمد العلي، دراسات في تاريخ بغداد وخططها، كتب مترجمة؛ ٣ (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٤)، ص ١٨٥ - ١٨٧.
(٢٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٩٤.

(٢٤) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ١٤٦؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٥٥ - ٢٥٦، وابن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، ص ٥٦ - ٥٧.

(٢٥) حمدان عبد المجيد الكبيسي، أسواق بغداد حتى نهاية العصر البويهي، سلسلة دراسات العراق؛ ١٦١ (بغداد: وزارة الثقافة والفنون، ١٩٧٩)، ص ٨٩.

(٢٦) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٥٤.

(٢٧) انظر: لاسنر، خطط بغداد في المهود العباسية الأولى، ص ٢٨٨ - ٢٩١.

- تبرز الاعتبارات الإثنية والجغرافية والمهنية في توزيع سكان بغداد، فإلى الشمال من المدينة المدورة تتركز في ربض حرب جماعات من خراسان وما وراء النهر، ينسبهم اليعقوبي إلى مواطنهم الأصلية «وأهله أهل بلخ وأهل مرو وأهل الحُتْل وأهل بخارى وأهل أسبیشاب وأهل استاختج وأهل خوارزم، ولكل أهل بلد قائد عسكري ورئيس للشؤون المدنية»^(٢٨).

ويركز ابن الفقيه الحديث فيشير إلى مربعة الفرس وربضهم ويجوارهم ربض الخوارزمية ودرب البخارية وقطيفة البغيين (وهم من قرية من قرى مرو الروذ)^(٢٩).

وإذا كان جل المذكورين من الجند، فإن سوق باب الشام للتجار، ولعل جلهم من نفس المناطق. وهنا «كل درب ينسب إلى أهل بلد من البلدان ينزلون جنتيه جميعاً» وقرب باب الشام قطائع السرخسية. ولعل هذا الوضع يفسر ميل أهل المحلات في شمال المدينة وجوارها إلى طاهر بن الحسين قائد المأمون أثناء حصاره لبغداد^(٣٠).

وهناك مجموعات عربية جنوب المدينة المدورة وغربها. فعلى الصراة أمام باب البصرة قطيفة الصحابة «وكانوا من سائر قبائل العرب من قریش والأنصار وربيعة واليمن»^(٣١). وهناك دور الأشاعثة (وهم يمانية) بين الصراة والخندق^(٣٢).

ويشار إلى قطيفة الأنصار، جاء بهم المهدي (٥٠٠) من المدينة ليكونوا حرساً له وأنصاراً، فلهم قطيعة^(٣٣). وتذكر دور القحاطبة بين شارع باب الكوفة وباب الشام غرب المدينة^(٣٤).

(٢٨) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٢٩) ابن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، ص ٤٢ - ٤٧.

(٣٠) أبو الحسن علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ترجمة ك. باريه دومينار وبافيه دو كورتبي، ٩ ج (باريس: المطبعة العسكرية، ١٨٤١ - ١٨٧٧)، ص ٢٦٦٠ - ٢٦٦١.

(٣١) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٤١ - ٢٤٣، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهي عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٥٩.

(٣٢) ابن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، ص ٤٥، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢.

(٣٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٢٨٤.

(٣٤) ابن الفقيه الهمداني، المصدر نفسه، ص ٤٤، وسهراب، عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الإستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر، ص ١٣٢.

إن إشارات اليعقوبي للسكان تبدأ بأيام المنصور وتنتهي بأيامه (القرن ٣هـ/ ٩م). فهو يذكر أن بغداد سكنها من أصناف الناس وأهل الأمصار والكور وانتقل إليها من جميع البلدان...» (٣٥).

وإلى يمين الخارج من باب الكرخ قطيعة الربيع بن يونس، وفيها تجار خراسان من البرازين وأصناف ما يحمل من خراسان من الثياب. «وفي ظهر قطيعة الربيع منازل التجار وأخلاط الناس من كل بلد يعرف كل درب بأهله وكل سكة بمن يتزلها» (٣٦).

ويشار إلى خطط في الجانب الغربي لأناس من مدن عربية، مثل أهل واسط على (نهر كرخايا) وفي الجوار درب للكوفيين (٣٧). وكان للبصريين مسجد بدرب الزعفران، ولا بد أنها منطقة سكن لهم (٣٨). ويذكر درب الدمشقيين في الكرخ قرب دجلة (٣٩). وللأنباريين إقطاع ولهم مسجد ينسب إليهم لكثرة من أقام منهم هناك (٤٠).

وتنسب بعض الدروب والمحلات إلى أصحاب مهنة مثل درب القصارين، ودرب الأساكفة، ومحلة البرازين، وأصحاب الطعام (٤١).

ويشار إلى محلات متخصصة بصناعة ما مثل محلة التستريين، في الجانب الغربي، سكنها أناس من تستر تعمل فيها الثياب التسترية، ومحلة دار القز ويصنع فيها الورق، ومحلة العتابيين التي اشتهرت بصناعة الثياب العتابية (٤٢).

(٣٥) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٣٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٣٧) سهراب، المصدر نفسه، ص ١٣٣، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهي عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ١١٣، وج ٤، ص ٤٥٥.

(٣٨) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥٥.

(٣٩) ابن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، ص ٤٣.

(٤٠) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٤٥، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩.

(٤١) ابن الفقيه الهمداني، المصدر نفسه، ص ٧٩؛ أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشباري، الزواء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ٢٨٩، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠.

(٤٢) أبو الفضل أحمد الخراساني بن طيفور، كتاب بغداد، باعتناء كيلر (لبيج: [د. ن.], ١٩٠٨)، ص ٢٧٣، وشهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، [تحقيق] محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ٢، ص ٣١ و٤٢١.

إنَّ جل سكان بغداد كانوا مسلمين على اختلاف مذاهبهم. وهناك أهل الذمة من النصارى واليهود، وكانوا عادة منتشرين في أحياء بغداد، ومع ذلك صارت لهم محلات خاصة.

ترد إشارات إلى قطيعة النصارى في الكرخ، كان المنصور أقطعهم إياها^(٤٣).

وفي منطقة بغداد وجدت مجموعة من الأديرة، كانت بحدائقها تعتبر أماكن للنزهة وتحدث عنها الشاشتي^(٤٤). وكان في موقع بغداد، على دجلة، دير يدعى الدير العتيق، نزله الجاثليق رئيس النصارى النساطرة^(٤٥).

وكما كانت بغداد مقر جاثليق النصارى، كانت مقر رأس الجالوت رئيس الطائفة اليهودية.

وكان لأهل الذمة حرية العمل والمشاركة في المهن، ويبدو أنهم تركزوا في بعض الأعمال.

يقول الجاحظ عن النصارى: «إنَّ منهم كتاب السلاطين وفراشي الملوك وأطباء الأشراف والعطارين والصيارفة»^(٤٦). كان أطباء الخلافة عادة من النصارى ولهم منزلة خاصة. وشارك النصارى في حركة الترجمة العلمية من السريانية واليونانية. وكان منهم في القرن الثالث الهجري الصيارفة وكتاب في الدواوين.

وترد إشارة إلى درب اليهود. ويشير الجاحظ إلى مهن اليهود قائلاً: «ولا تجد اليهودي إلا صباغاً أو دباغاً أو حجاماً أو قصاباً أو شعاباً»^(٤٧). ولكنهم دخلوا التجارة والصيرفة. وقد أقام علي بن عيسى في وزارته الأولى (٣٠٠ - ٣٠٤ هـ/ ٩١٢ - ٩١٦ م) جهيزين يهوديين لتسليف الدولة ما تحتاجه، فكان ذلك بمثابة مصرف رسمي استمر ست عشرة سنة^(٤٨).

(٤٣) ابن الفقيه الهمداني، المصدر نفسه، ص ٤٤، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١.

(٤٤) أبو الحسن علي بن محمد الشاشتي، الديارات، تحقيق كوركيس عواد (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٦)، ص ٣، ١٤، ٢٨، ٥١ و ٦٩ - ٧٠.

(٤٥) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٧٥، وابن الفقيه الهمداني، المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ثلاث رسائل، سعى في نشره يوشع فنكل، ط ٢ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٢)، ص ١٥، الرد على النصارى.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤٨) أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، تحقيق عبد الستار =

وتبين أن الناس عاشوا في الدروب والمحلات تربطهم روابط ولاء خاصة مثل الأصل المشترك من مدينة أو عشيرة أو مهنة واحدة أو هوية أثنية، ثم جذت الصفة المذهبية. ويظهر دور هذه الروابط في الفترات الصعبة حين يتضامن أهل الحي/الدرب ويتخذوا موقفاً موحداً، أو يختاروا شيخاً يقودهم.

- قسمت بغداد الغربية ابتداءً إلى أرباع، ولكل ربع رئيس (صاحب، شيخ) يشرف عليه. بدأ هذا أيام المنصور وكان على صاحب الربع أن يشرف على توزيع القطائع والسكن وعلى إقامة الأسواق وبناء الحمامات. استمرت وظيفة صاحب الربع في القرن الثالث الهجري ويبدو أنه صار له سلطة إدارية، ليشراف على الأوضاع العامة في ربه. ويرد ذكر أصحاب الأرباع بين الموظفين في قائمة نفقات المعتضد (ت ٢٨٩هـ/٩٠٢م)^(٤٩).

ومن جهة ثانية كان لكل ربض ومحلة شيخ أو رئيس، كما يشار إلى وجود رئيس وقائد لكل أهل بلد^(٥٠).

وكان شيخ الربض يمثل أهله أمام السلطة وهي تعترف به ولا تعينه. وعن طريقه كانت السلطة تتعرف إلى شؤون الربض أو المحلة. وقد ازداد مسؤولية شيخ الربض ودوره في أوقات الاضطرابات، ففي حصار بغداد سنة ١٩٨هـ/ ٨١٣م ضمن مشيخة من أهل الأرباض حسن سلوك نواحيهم أمام طاهر بن الحسين^(٥١).

وفي حصار بغداد حين انتقل المستعين إليها سنة ٢٥١هـ/ ٨٦٤م استاء ابن طاهر من تصرف بعض العامة فتعهد جماعة من مشايخ الحربية والأرباض بحسن سلوكها^(٥٢).

= (أحمد فراج (القاهرة: الباي، ١٩٥٨)، ص ٩٠ - ٩٢ - ٩٣. عن دور الجهابذة، انظر: عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٤٩) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، باعتناء مرغليوت (القاهرة: [د. ن.].، ١٩٣١)، ج ١، ص ٢٣١، والصابي، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٥٠) انظر: اليقوي، البلدان، ص ٢٤١ - ٢٤٢ و ٢٤٨.

(٥١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ج ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ - ١٩٤٤)، ج ٢، ص ٢٦، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٩٣٥ - ٩٣٦.

(٥٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٣٤ - ١٦٣٥.

وفي فترة غياب السلطة قد ينظم أهل الرض أنفسهم ويختارون من يرأسهم، كما حصل عام ٢٠١هـ/٨١٦ م، لحفظ ممتلكاتهم وأنفسهم وتثبيت الأمن^(٥٣).

وقد يكون لشيخ الرض دور اجتماعي، فيحضر مثلاً مناسبات عقود زواج أو يكون له مجلس يجتمع فيه أبناء منطقته للسمر أو لغير ذلك^(٥٤).

لقد استمر تقسيم بغداد على أرباع، ولكن لا يفترض أنها الأرباع الأولى للمدينة وللجانِب الغربي؛ إذ يبدو زمن ابن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م) أن هناك مدينة المنصور وتمتد من الصراة جنوباً إلى باب التين في الشمال الغربي، ويوضح الخطيب أن المنطقة التي تقع شمال الكرخ وتشمل المدينة المدورة والحربية وتمتد من الصراة إلى باب التين في الحد الشمالي كانت متصلة العمارة، وأن الخندق الطاهري يفصل قطعة أم جعفر في الشمال عن المدينة. أما محال الكرخ فيفصلها الصراة عن المدينة^(٥٥). فهل نفترض أننا أمام ثلاث وحدات تحدها القنوات، وأن الرصافة التي يفصلها دجلة هي الوحدة الرابعة.

أما زمن المعتضد والمقتدر (ت ٣٢٠هـ/٩٣٢م) فنفترض وجود وحدتين (ربعين) في الجهة الشرقية: الرصافة، وحريم دار الخلافة، ووحدتين في الجانب الغربي: الكرخ وشمالها!

كان الاتجاه في بغداد إلى وجود حمامات ومساجد في الوحدات السكنية إضافة إلى السويقات. ويشعر كثرة الحمامات والمساجد بالتوسع الكبير لبغداد. ولكن يتعذر قبول الأرقام في هذا المجال^(٥٦).

فالأرقام المتوافرة تقديرية، وفيها تباين:

أواخر القرن ٢هـ/٨م ١٠,٠٠٠ حمام، و٣٠٠,٠٠٠ مسجد (اليعقوبي ٢٥٠).
القرن ٣هـ/٩م ٦٠,٠٠٠ حمام و٣٠٠,٠٠٠ مسجد. زمن المقتدر ٢٧,٠٠٠ حمام...
الخطيب ج ١ ص ١١٧ - ١١٨؛ ابن الفقيه ص ٩١، وابن الجوزي - مناقب، ص ٢٤].

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٠٨ - ١٠٠٩.

(٥٤) أبو علي الحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج ٢ (القاهرة: محمود رياض، ١٩٠٣ - ١٩٠٤)، ج ٢، ص ٢٢٤، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١٠٨.

(٥٥) انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٧١، ولانستر، خطط بغداد في العهود العباسية الأولى، ص ١٤٥.

(٥٦) انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٧ - ١١٩؛ اليعقوبي، البلدان، ص ٢٥٠، ولانستر، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

وهناك صلة بين توسع المدينة كما يبدو وتعدد المساحات الجامعة والقضاة.

الأصل أن يكون للمدينة مسجد جامع واحد وقاضٍ واحد، فهي وحدة مدنية، ولكن واسط، وهي على جانبي النهر كان لها جامعان.

أنشأ المنصور في المدينة المدورة جامعاً^(٥٧). وكانت الصراة حد مدينته، وأما الكرخ بتجارها وأصحاب الحرف فيها وسكانها فكانت جنوب الصراة وربما كان إنشاء جامع في محلة الشرقية - في الجانب الغربي - بعد تسع سنوات (١٥٧هـ/ ٧٧٤م) لاعتبارات بعضها أمنية، ونتيجة توسع المدينة وتكاثر سكانها مما أوجب إنشاء جامع ثانٍ بعد أن كانوا يصلون الجمعة في جامع المدينة (يصلي فيه أهل الكرخ أيضاً). فهل نحن أمام وحدة مدنية ثانية، ففي هذا الجامع منبر وفيه يجلس قاضي الشرقية^(٥٨).

وفي الرصافة أقيم جامع ثالث (سنة ١٥٩هـ/ ٧٧٦م) وهذا يشير إلى وحدة مدنية جديدة.

ثم أخرج المنبر من جامع الشرقية، ربما بعد عودة المأمون من خراسان، كما تومي إشارة ابن طيفور إلى جامعين في المدينة وفي الرصافة^(٥٩).

ولما بويغ المعتز سنة ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م خطب له في المسجد الجامع ببغداد في كل من الجانبين^(٦٠).

ويشار إلى مسجدين جامعين أيام المعتضد (٢٨٩هـ/ ٩٠٢م).

استقر مركز الخلافة في الجانب الشرقي، وبنى المكتفي جامعاً في دار الخلافة (٢٨٩ - ٢٩٥هـ) بعد أن كان الناس يدخلون ساحة القصر للصلاة وقت صلاة الجمعة فقط^(٦١).

(٥٧) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ص ٨٠ - ٨١، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١)، ص ٢٩٥.

(٥٨) البعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٤٥، وابن الفقيه الهمداني، مختصر كتاب البلدان، ص ٤٦.

(٥٩) في رمضان سنة ٢١٦هـ. انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٦٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ص ٣٠٦٥.

(٦١) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٩، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك

والأمم، ج ٦، ص ٣٣.

إن وجود جامع جنب قصور الخلافة أمر طبيعي، واستمرت المساجد الجامعة الثلاثة في القرن الرابع الهجري^(٦٢).

أما المساجد الاعتيادية فهي كثيرة، وجلّها يعتمد في تأسيسه وإدارته على أهل البر ويكون وقفاً خيراً. ويشار إلى مسجد عبد الله بن حرب في الحرية، ومسجد ال قحطبة في المخرم^(٦٣).

وهناك صلة بين المسجد الجامع والقاضي، وإن لم تتطابق الأعداد في بغداد دائماً. فهناك قاض للمدينة المدورة منذ أيام المنصور، وقاض للرصافة منذ أيام المهدي^(٦٤).

ويبدو أن الشرقية أعيد تعيين قاض لها في أواخر القرن الثالث الهجري. هذا مع وجود قاض على الجانب الشرقي في الفترة نفسها^(٦٥).

وهذا يعني وجود ثلاث أو أربع وحدات قضائية أو مدنية في بغداد بنهاية القرن الثالث الهجري.

يتولى القاضي، إضافة إلى إصدار الأحكام، رعاية الأيتام والإشراف على الأوقاف. وهو الذي يختار الشهود، وكان له ديوان تحفظ فيه السجلات. وقد يكون له خليفة أو أكثر يقومون بما يكلفهم به من مهام^(٦٦).

- توسعت بغداد بسرعة لكثرة الوافدين إليها من تجار وعلماء وطامحين وغيرهم، فهي العاصمة، وهي مركز تجاري كبير، وهي المركز العلمي الأول في العالم الإسلامي.

وكثرت العامة فيها، حتى صار لهم دور في الحياة العامة بدءاً بأواخر القرن الثالث للهجرة.

(٦٢) انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الرسالة البغدادية، تحقيق عبود الشالجي (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ١٩٩٧)، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٦٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، مناقب بغداد، عني بتصحيحه محمد بهجة الأثري (بغداد: مطبعة دار السلام، ١٣٤٢هـ/ [١٩٢٣م؟])، ص ٢٠ - ٢٤.

(٦٤) انظر: الجهشيار، الوزراء والكتاب، ص ١٣٧، وأبو بكر محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ج ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ - ١٩٥٠)، ج ٣، ص ٢٥١.

(٦٥) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ٢٤٧ و ٣٩٣.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠ و ١٠١ - ١٠٢، والتوخي، نشوار المعاصرة وأخبار المذاكرة، ج ١، ص ٩٣ و ٢٤٢ - ٢٤٣، وج ٢، ص ٣٧١.

ويعطي اليعقوبي إحصائية عن بغداد تبين أن الدروب والسكك في الجانب الغربي ستة آلاف وفي الجانب الشرقي أربعة آلاف ويكرر الخطيب نفس الأرقام، وهي أرقام تقديرية^(٦٧).

لقد تضررت بغداد كثيراً أثناء حصار الأمين (١٩٧ - ١٩٨ هـ) وخربت بعض الأحياء في الجهة الغربية^(٦٨)، كما تضررت بعض الأحياء في الجهة الشرقية أو خربت أثناء حصار المستعين (٢٥١ - ٢٥٢ هـ)^(٦٩).

وانتقل مركز الخلافة أيام المعتصم (٢٢٣ هـ/ ٨٣٨ م) إلى سامراء وبقي هناك حتى سنة ٢٧٨ هـ/ ٨٩٢ م، «وانتقل الوجوه والجللة والقواد وأهل النباهة من سائر الناس مع المعتصم».

ويبدو أن الوضع تحسن بعد ذلك مما جعل اليعقوبي يقول: «ولم تخرب بغداد ولا نقصت أسواقها لأنهم لم يجدوا منها عوضاً، ولأنه اتصلت العمارة والمنازل بين بغداد وسر من رأى...»^(٧٠).

ازدهرت بغداد بعد عودة الخلافة إليها، وتطورت وحداتها السكنية وتوسع بعضها ليصبح موازياً للمدينة.

فاليقوبي يتحدث عن رضى عبد الله بن حرب (شمال المدينة) ويقول: «وليس ببغداد رضى أوسع ولا أكبر ولا أكثر دروباً وأسواقاً في الحال منه»^(٧١).

كما يشير إلى الكرخ في زمنه ويسميتها «السوق العظمى» ويجعل طولها فرسخين وعرضها فرسخ (الفرسخ حوالي ٦ كم).

كما تكون وبخاصة في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي حي (أو مدينة) للخلفاء في أسفل الجانب الشرقي عند جنوب المخرم وباب الثلاثاء، يضم قصوراً كبيرة للخلافة لأن مركز الخلافة استقر بعد ٢٧٩ هـ/ ٨٩٣ م في ذلك الموقع.

(٦٧) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٥٠ و ٢٥٤، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٩٨.

(٦٨) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٨٦٩، ٨٧٢ و ٨٧٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٧٦ - ١٥٧٧.

(٧٠) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

وتشمل دار الخلافة القصر الحسني (الذي كان في الأصل للمأمون). ولما عاد المأمون من خراسان سنة ٢٠٤هـ/٨١٨م أضاف إليه وبنى منازل لخاصته وأصحابه، ثم صار للحسن بن سهل وزيره ثم لبوران ابنته. وعند عودة المعتمد من سامراء (سنة ٢٧٨هـ/٨٩٢م) نزل فيه بعد إعداده. ثم أضاف المعتضد إلى الدار ووسعها وبنى قصر الفردوس. وبدأ بقصر التاج ولم يتمه فبنى الثريا على بعد ميلين شرقاً وربطه بالفردوس بممر وأنشأ فيه حير الوحش. وأحاط القصور بسور لتسمى دار الخلافة. وكان بين القصور على النهر وقصر الثريا الحلبة، وفيها يكون اللعب بالصوالجة. ثم قام المكتفي ببناء التاج على دجلة وعمل وراءه من القباب والمجالس ما تناهى في توسعته. وبنى جامعاً كبيراً عند الفردوس سمي جامع القصر. وأضاف المعتذر إلى القصور أبنية جديدة، وتجاوز عدد القصور ثلاثة وعشرين قصراً^(٧٢).

- تطورت الحياة الاجتماعية/الاقتصادية في بغداد في القرن الثالث، وصار للمال أثره في المنزلة الاجتماعية مقابل النسب.

ومع أن البعض ينظر للتاجر بأنه عامي، وأن التجارة ليست من شأن الرجل الشريف^(٧٣)، فإن مؤلفاً مثل الدمشقي يرى أن التجارة أفضل المعاش وأسعدها للناس وصاحبها موسع عليه وله مروءة، أما من يتصرف مع السلطان فلعل يده تقصر في بعض الأوقات عن نفقته^(٧٤).

وقد أدرك الجاحظ (القرن ٣هـ/٩م) دور المال في المجتمع وقال: «ألا ترون أن الأموال كثيراً ما تكون عند الكتاب وعند أصحاب الجواهر وعند أصحاب الوشي والأنماط وعند الصيارفة... إلخ^(٧٥)». فوضع كبار الكتاب والتجار في منزلة واحدة.

ومع أنه يتعذر تصنيف الفئات الاجتماعية استناداً إلى المال، فإنه لا يمكن

(٧٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣هـ، ج ١، ص ٩٩ وما بعدها؛ لاسنر، خطط بغداد في المهود العباسية الأولى، ص ١٨٢ - ١٨٣، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٥، ص ١٤٣ - ١٤٥، وج ٦، ص ٣٣ و٦٠.
(٧٣) انظر: الجهنياري، الوزراء والكتاب، ص ١٨٦.

(٧٤) أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض وردبها وغشوش المدلسين فيها (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨هـ/ [١٩٠٠م])، ص ١٠٠.

(٧٥) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، بتحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: الباي، [١٩٣٨ - ١٩٤٥])، ج ٤، ص ٣٧٤.

إغفال دوره، ولذا فإنه يمكن أن نشير - بضوء مصادرها - إلى ثلاث فئات: العامة والطبقة الوسطى (التجار أساساً)، والخاصة.

ويمكن أن نقرر أن الخاصة هم بيت الخلافة والأشراف (بنو العباس خاصة) والقادة والوزراء والكتاب رؤساء الدواوين^(٧٦) وقد يضاف إليهم القضاة^(٧٧). ويشير الطبري إلى إحصاء لولد العباس سنة ٢٠٠هـ/٨١٥م، وأنهم بلغوا ثلاثة وثلاثين ألفاً ما بين ذكر وأنثى^(٧٨). ولكن لا يفترض أن يكونوا أغنياء إلا قلة منهم^(٧٩). ففي مطلع خلافة المعتضد (٢٧٩ - ٢٨٩هـ/٨٩٣ - ٩٠٢م) كان «جاري جمهور بني هاشم من العباسيين والطلبين، مما كان الناصر (أي الموفق) قرره لهم... وأوجبه لكل من أولادهم ذكورهم وإناثهم حساباً لكل واحد في كل شهر دينار» ولكن المعتضد اقتصر على ربع دينار لكل منهم. «وكانت عدتهم بالحضرة أربعة آلاف نفس»^(٨٠). بينما كان جاري أولاد المتوكل على الله وأولادهم رجالاً ونساءً أفضل بكثير (١٠٠ دينار في الشهر).

- ٤ -

وقد تحدث ابن الفقيه عن المنازل في بغداد (ضمن إحصاءاته التقديرية) فافتراض «أن لكل عشرة منازل من الطبقات الصغيرة منزلاً واحداً من الطبقات العليا، فيكون عدد المنازل من الملوك والرؤساء وسائر المتقدمين من الأغنياء العُشر من جماعة منازل الناس»^(٨١). فهو يضع الملوك والرؤساء والأغنياء في فئة واحدة.

وينتظر أن تتباين محلات بغداد حسب منزلة أصحابها (اجتماعياً ومادياً) فينوه ببعض المحلات في بغداد^(٨٢)، وبخاصة بالدور المبنية على شط دجلة في الجانبين

(٧٦) أحمد بن أبي يعقوب البغدادي، تاريخ يعقوبي، ج ٣ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ٢، ص ٤٣٣ - ٤٣٥.

(٧٧) التنوخي، نشوار المعاصرة وأخبار المذاكرة، ج ١، ص ٢٥٨، وأبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، رسوم دار الخلافة، عني بتحقيقه والتعليق عليه ونشره ميخائيل عواد (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٤)، ص ٢١.

(٧٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ١٠٠٠.

(٧٩) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ١٤٧.

(٨٠) الصابي، الوزراء والكتاب، ص ٢٥.

(٨١) البغدادي، البلدان، ص ١٠١.

(٨٢) انظر: التوحيدي، الرسالة البغدادية، ص ٩٩ - ١٠٢.

وهي «قصور منتظمة ذوات دواليب ويساتين ورواشن متقابلة»، وكان لها «أبواب إلى شوارعها وعلى كل باب مراكب مسرجة مهيئة لركوب الظهر، كما بين أيدي رواشنها خيطية أو زيرب لركوب الشط^(٨٣). وفي أحد هذه القصور كان يقيم التاجر ابن الجصاص.

ومصادرنا تحفل بالمعلومات عن الخاصة (بدءاً برجال الحكم): ملابسهم وقصورهم وترفهم وأعراسهم وموائدهم وأطعمتهم، ولا محل لذلك هنا^(٨٤).

- تكونت فئة من التجار لها صلات تجارية واسعة مع الهند وأواسط آسيا شرقاً وشرق أفريقيا وحوض البحر الأبيض المتوسط جنوباً وغرباً وربما أوروبا الشرقية وبعضهم يمتلك الأموال الطائلة. وتكون اختصاص بين التجار من المجهز (الذي يستعين بالوكلاء لاستيراد البضائع) والركّاض (الكثير الأسفار والذي يتعامل مع بلدان مختلفة) والحزّان (الذي يركز على بضاعة بما يشبه الاحتكار، وهذا إضافة إلى السماسرة. وكان التجار يستعملون السفاتج للدفع في البلاد الأخرى، وكانت السفاتج تقبل خارج بلاد الإسلام، كما استعملوا الصكوك للدفع. وكان لمعاملات الائتمان دور كبير في التجارة.

وكون التجار أنواعاً من الشركات، مثل شركة الضمان (شركة مساهمة)، وشركة المفاوضة (وفيها رؤوس الأموال مستقلة)، وشركة الوجوه^(٨٥).

ومع نظرة التعالي لوزير أو خليفة تجاه التجار^(٨٦)، فإنّ بعض التجار تولى الوزارة مثل محمد بن عبد الملك الزيّات (بين المعتصم والمتوكل)، وحامد بن العباس وزير المقتدر ٣٠٦هـ/٩١٨م^(٨٧).

ويقدر الجاحظ دور التجار، إذ «يرغب إليهم أهل الحاجات وينزع إليهم

(٨٣) مقدسي، خطط بغداد في القرن الخامس الهجري، ص ٢٢.

(٨٤) انظر مثلاً: التوحيدى، المصدر نفسه، ص ٣٣-٣٤، ١٣٩-١٤٧ و ١٧٤-١٧٨، والصايى، الوزراء والكتاب، ص ١٥٣، ١٦٧ و ١٩٩.

(٨٥) انظر: أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديةا وغشوش المذلّسين فيها (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨هـ/[١٩٠٠م])، ص ٩٠ و ١٠٠ وما بعدها، والدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ١٢٢ وما بعدها و ١٦٨ وما بعدها.

(٨٦) انظر: التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ص ٧٨-٧٩، والجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ١٨٦.

(٨٧) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تحارب الأمم، اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ.ف. أمدروز، ٤ ج (القاهرة: الباى، ١٩٣٦)، ج ١، ص ٥٨.

ملتسمو البياعات»^(٨٨). وكانت الدولة أو رجالها تلجأ إليهم عند الحاجة، فحين احتاج طاهر بن الحسين أثناء حصار بغداد سنة ١٩٨هـ إلى مال لأرزاق الجند قدم له تاجر ٢٠٠٠٠ دينار^(٨٩). وفي سنة ٢٧٠هـ/٨٨٣م اتجه الوزير صاعد بن مخلد إلى التجار ليقترض ما يلزم لتجهيز الحملة ضد الصفارين^(٩٠).

ووجه عبيد الله بن سليمان وزير المعتضد ابنه ونائبه أن يقترض من التجار عند الحاجة.

ولجأ الوزير علي بن عيسى (٣٠٠ - ٣٠٤هـ/٩١٢ - ٩١٦م) إلى اثنين من الجهابذة لإقامة مصرف رسمي بهما لتسليف الدولة أول كل شهر ١٥٠,٠٠٠ درهم لدفع رواتب مستعجلة مقابل جهبذة الأهواز^(٩١).

ولنا في سيرة التاجر ابن الجصاص خير مثل للفئة العليا من التجار، في طريقة الكسب وفي تكوين الثروة، فلما صودر سنة ٢٩٦هـ/٩٠٨م اختلف في تقدير مبلغ المصادرة الذي تجاوز ستة ملايين دينار. وتأسف الخليفة الراضي (٣٢٢ - ٣٢٩هـ/٩٤٠ - ٩٤٤م) وقال: «فما أجد في زماني من الكتاب والتجار، من يجمل بمثلهم الملك ويلجأ إليهم مثل ابن الجصاص في التجار»^(٩٢).

وظهرت مؤسسات تقوم بدور البنوك الآن، ومنها بيوت الجهابذة، إضافة إلى الصيارفة. كان للصيارفة دور في تسليف التجار وغيرهم وفي قبول الودائع وفي معاملات الائتمان. أما الجهابذة فقد خدموا التجار في معاملاتهم كافة، ودعموا مالية الدولة عند حاجتها. وكان الوزراء وكبار رجال الدولة يجرون معاملاتهم المالية عن طريق الجهابذة عادة^(٩٣).

وكان الصرافون والجهابذة عادة من غير المسلمين، لتحريم الربا.

وهناك دروب خاصة لكبار التجار، مثل درب الزعفران في الكرخ لأهل

(٨٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية، ص ٥٦ - ٨٠.

(٨٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٩٣٦.

(٩٠) الشاشي، الديارات، ص ٧٥؛ الصاي، الوزراء والكتاب، ص ٣٣، وابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦.

(٩١) الصاي، المصدر نفسه، ص ٩٢ - ٩٣.

(٩٢) الصولي، أخبار الراضي بالله والتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق، ص ١٦.

(٩٣) انظر مثلاً: التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ١، ص ٤١، ٧٣ و ٢٢٣.

البز والعطري، ودرب عون للصيارفة، ودرب سليمان في الرصافة الذي يسكنه كبار التجار والقضاة^(٩٤).

أما سائر الباعة في الأسواق والباعة المتجولون فكانوا في عداد العامة.

ولم تكن مصلحة التجار تلتقي مع مصلحة العامة، فأثناء حصار بغداد ١٩٧هـ اتصل تجار الكرخ بطاهر بن الحسين ليتبرؤوا من أعمال العيارين والشطّار وليؤكّدوا طاعتهم، وفي ٢٥١هـ أعلن أهل السوق لأحد قادة الحصار أنهم أكرهوا على الخروج وأنهم موالون^(٩٥).

وبرز دور العامة في القرن الثالث، ويشار إليهم - احتقاراً - بالسوقة وسفلة الناس والغوغاء والدهماء والجهال والأوباش والرعاع. ومنهم جماعات على هامش المجتمع «ليس لهم دور ولا عقار وإنما هم بين طرار وسواط ونطاف، وأهل السجون، وإنما مأواهم الحمامات والمساجد. والتجار منهم إنما هم باعة الطرق يتجرون في محقرات البيوع»^(٩٦).

والعامة في بغداد من أجناس مختلفة بما فيهم العرب والفرس والزنج والترك والنبط.

وهم موضع تندر وسخرية وبخاصة منذ ظهر نشاطهم في الوقوف في وجه السلطة في أواخر القرن الثاني للهجرة، فيتندر بجهلهم وبخاصة في الأنساب والمقالات. وهم أتباع كل ناعق، «من غير تمييز بين الفضل والنقصان ولا معرفة للحق من الباطل»^(٩٧). وجاء في كتاب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم (الوالي ببغداد أول المحنة إشارة إلى «الجمهور الأعظم من السواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا رؤية»^(٩٨)). ويغلب بين العامة، أصحاب الصنائع والحرف وباعة الطرق، وهم في المعاش في أدون طبقات الناس^(٩٩).

(٩٤) ابن الجوزي، مناقب بغداد، ص ٢٨.

(٩٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٨٩٩ - ٩٠٠ و ١٦٨١.

(٩٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٧٢ و ٨٩٩ - ٩٠٠؛ الجهشاري، الوزراء والكتاب، ص ٤١٧٩؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيّدة، المخصص، ١٧ ج في ٥ (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٦ - ١٣٢١هـ/ ١٨٩٨ - ١٩٠٤م [؟])، ج ٣، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٩٧) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ص ١٨٤٣ - ١٨٤٤ و ١٨٤٦ - ١٨٤٧.

(٩٨) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٩٩) الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض وريديها وغشوش المدلسين فيها،

ويبدو أن التطور الاجتماعي الاقتصادي أدى إلى بعض التحسن في النظرة إليهم حتى صارت النسبة إلى المهنة مألوفة ومقبولة في القرن الثالث الهجري (الخصاص، الزيات، المبرد... إلخ).

ولعل إخوان الصفا في طليعة من أدرك أهمية الصنائع للمجتمع وما تتطلبه من مهارات وأثنوا على شرف الصنائع ووضعوا تقسيماً وتفاضلاً بينها^(١٠٠).

وظهرت لدى أهل الصنائع والحرف تنظيمات تعبر عن تماسكهم تتمثل في الأصناف. وصارت الحرفة رابطة أساسية بين أصحابها، وللصنف شيخ أو رئيس تعترف به السلطة وقد تختاره أحياناً. وكانت بدايات ذلك في القرن الثالث الهجري.

ويتعاون أهل الصنف لضمان سوية جيدة للمهنة ولإقرار أسعار الصناعة وحماية أصحابها من التعدي الخارجي.

وكانت الحرفة مفتوحة لأصحاب الديانات المختلفة، وصار لها عرف تتبعه، وكان هذا العرف مقبولاً لدى القاضي والمحتسب^(١٠١).

- أدت التطورات الاقتصادية في بغداد إلى توسع الفجوة بين العامة والفئات الأخرى. وحصل ارتفاع متزايد في الأسعار خلال القرن الثالث الهجري دون أن يرافق ذلك ارتفاع مقابل في الأجور^(١٠٢).

وترد إشارات إلى ارتفاع الأسعار، لأسباب عدة مثل محاولات الاحتكار، أو بسبب الفتن أو الحصار، هذا إلى الكوارث الطبيعية مثل الفيضان والجراد. وكان يصحب ذلك هياج العامة وتمردوا.

ارتفعت الأسعار زمن الرشيد (ت ١٩٣هـ/ ٨٠٤م)، فاشتد الكرب على الناس، وشكى شاعر إلى الرشيد ضيق العيش على العامة فالأسعار عالية والمكاسب نزره والأوضاع صعبة^(١٠٣).

(١٠٠) الجاحظ، رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية، ج ١، ص ٢١٠ و ٢٢٧.

(١٠١) انظر: عبد العزيز الدوري، «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام»، مجلة كلية الآداب (بغداد)،

العدد ١ (١٩٥٩).

(١٠٢) Eliyahu Ashtor, *Histoire des prix et des salaires dans l'orient medieval*, monnaie prix conjoncture; 8 (Paris: S.E.V.P.E.N., 1969), p. 3 sqq.

(١٠٣) شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، ٢ ج (بولاق: مطبعة

بولاق، ١٨٥٥)، ص ٨١.

وفي سنة ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م غلا السعر ببغداد والبصرة حتى بلغ القفيز (٤٥ كغم) ٤٠ درهماً^(١٠٤) وتأذى الناس. وكان ينتظر أن ترتفع الأسعار خلال حصار بغداد (١٩٧ - ١٩٨هـ) وأن تحتكر بعض السلع، وارتفعت الأسعار في الحصار الثاني سنة ٢٥١هـ/ ٨٦٥م وأضررت بالعامه^(١٠٥)، ويشير ابن تغري بردي إلى غلاء في بغداد سنة ٢٤٩ حتى بيع كر الخنطة (الكر = ٦٠٩ كغم) بـ ١٢٠ ديناراً^(١٠٦) وفي ٢٦٠هـ حصل غلاء عام، وارتفع السعر ببغداد ودام ذلك شهراً^(١٠٧).

وفي ٢٧٢هـ غلا السعر ببغداد، لأن أهل سامراء منعوا من انحدار السفن بالطعام، كما أن الطائي (ضامن) منع أرباب الضياع من الدياس ليغفلوا الأسعار وهاجت العامة إثر ذلك^(١٠٨).

وغلا السعر سنة ٣٠٨هـ/ ٩٢٠م نتيجة محاولات الوزير حامد بن العباس الاحتكارية للطعام، فثار العامة واصطدموا بالسلطة وهدموا ونهبوا وأحرقوا الجسور فتدخل الخليفة، وأمر بفتح مخازن الحبوب التابعة للقصر وللأمراء والوجهاء، وبيع كر الخنطة بسعر معتدل فهدأت الأحوال^(١٠٩).

إن تضخم أعداد العامة ببغداد، وسوء وضعهم المعاشي وتكرار ارتفاع الأسعار أدت إلى تحركهم وإلى ظهور تكتلات بينهم، وتمثل ذلك في حركة العيارين والشطّار الذين ظهروا في الحياة العامة بأعداد كبيرة أثناء حصار بغداد الأول من قبل جيوش المأمون (١٩٧ - ١٩٨هـ/ ٨١٣ - ٨١٤م)، وأثناء الحصار الثاني (٢٥١ - ٢٥٢هـ/ ٨٦٥ - ٨٦٦م) زمن المستعين، وبرزوا على هيئة مليشيات

(١٠٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ١٠٦٦؛ ابن طيفور، كتاب بغداد، ص ٧٥؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ١٠، ص ١٦٢، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، تاريخ الكامل، ج ١٢، ص ٦ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٥م)، ج ٦، ص ٣٨٤.
(١٠٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٢٩؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦)، ج ١٩، ص ٢٠، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٨.

(١٠٦) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة = *Annales Codd. Mss. Nunc Primum Arabice Editi*. تحقيق ت. و. ج. يوينبول (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥٥)، ج ٣، ص ٢٧٥.

(١٠٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٨٥.

(١٠٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢١٠، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٧، ص ٤٢٠.

(١٠٩) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٧٧، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم،

ج ٦، ص ١٥٦.

شعبية، ووقفوا في الحاليتين إلى جانب الخليفة المحاصر في مدينتهم^(١١٠).

اتخذ تحرك العامة صفة التمرد والخروج على السلطة وأصحاب المال وبخاصة التجار، ولكن تنظيمهم الداخلي ومراسيمهم كانت في الأساس حرفية ولهم مبادئ أخلاقية كالمروءة والرفق بالضعفاء والفقراء، وهي تتصل بالفتوة والتصوف^(١١١). واستمرت حركات العامة بعد القرن الثالث الهجري.

وكان المعتضد شديد الانتباه للعامة، يخشى شغبهم وإثارتهم للفتن، ونودي زمنه بالنهي عن الاجتماع في الجامع أو الطرقات على قاص أو غيره، وأنه برئت الذمة ممن اجتمع من الناس على مناظرة أو جدل^(١١٢).

- كانت الأسواق تحت إشراف المحتسب^(١١٣). وهو يشرف بصورة خاصة على المكايل والموازين للتأكد من دقتها وسلامتها، ولمنع الغش في الصناعة والتدليس في البيع. وعليه أن يشرف على النظافة في المدينة وعلى مراعاة الشروط الصحية في الحمامات، وأن يمنع التجاوز على الطرق في بناء الدور والخوانيت. ويلاحظ بصورة خاصة سلامة تعامل بعض أصحاب المهن كالأطباء والمعلمين. وعليه أن ينتبه لوضع العامة وخصوصاً بعد أن ظهر دورها في القرن الثالث. وكان المعتضد مثلاً يخشى من «شغب العامة في أمور الدين والسياسة» ومن إثارتهم للفتن وإفساد النظام^(١١٤).

ولما وصلت المعتضد شكوى من بائع يطفف في الميزان استدعى المحتسب «ورسم له اعتبار الصنح والموازين على التسوية، والطوافين ومراعاتهم حتى لا يبخسوا»^(١١٥).

ويدعى محتسب بغداد محتسب الحضرة، وله منزلة خاصة، وله أعوان ويساعده عرفاء، عريف من كل صنف خبير بشؤونه^(١١٦).

(١١٠) انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، رقم ٢٦٥٦ - ٢٦٣٨، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٧٢ - ٨٧٧، ٨٨١ - ٨٨٣، ٨٨٥، ١٥٨٩ - ١٥٩٠، ١٦٣٢ - ١٦٣٥.

(١١١) انظر: الدوري، «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام».

(١١٢) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٣١ - ١٣٣ وج ٥، ص ١٧١.

(١١٣) انظر: يحيى بن عمر، أحكام السوق، تحقيق فرحات الدشراوي (تونس: [د. ن.]، ١٩٧٥)، كتاب الاحتساب للإمام الزيدي، وإبراهيم بن هلال الصابي، رسائل الصابي والشريف الرضي، التراث العربي، ٦ (لكويت: مطبعة الحكومة، [١٩٦٠])، ص ١٦٥.

(١١٤) انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٣٠ - ١٣٣.

(١١٥) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(١١٦) وكيع، أخبار القضاة، ج ١، ص ٣٤٧.

وهناك عمال يعينون لأسواق خاصة مثل العامل على سوق الغنم، والعامل على سوق الرقيق في بغداد، وهم دون المحتسب^(١١٧).

- ٥ -

ومنذ تأسيس بغداد كان هناك صاحب الشرطة، وهو مسؤول عن حفظ الأمن ومواجهة أية فعاليات تخل به وعن قمع أعمال العنف، وعن كشف الأفراد والجماعات المشبوهة^(١١٨). وله مساعدون في الأرباع، وقد يكون لصاحب الشرطة خليفة أو خليفتان لجانبى بغداد. وقد يعين صاحب شرطة لكل جانب.

وكانت الشرطة، جُلّ القرن الثالث الهجري، بيد آل طاهر وكان لهم دور كبير في أمورها في فترة وجود الخلافة في سامراء.

وكان تحت يد مؤنس الخازن صاحب شرطة بغداد ٢٩٩هـ/ ٩١١م تسعة آلاف فارس وراجل «وكان يركب إذا اشتدت الفتنة وزاد النهب فيسكن الناس»^(١١٩).

ولصاحب الشرطة صلاحية فرض بعض العقوبات. ويتبعه شرطة سرية مهمتها متابعة أحوال الناس، وبت إشاعات لتخويف العامة وإقرار الأمن، ويقوم بتسيير دوريات ليلية لمراقبة الأوضاع وحفظ الأمن^(١٢٠).

وهناك صاحب معونة، واحد أو أكثر، في بغداد، على صلة بالشرطة، وله خلفية فقهية يساعد في تنفيذ أحكام القضاة، وإقامة الأحكام، وأخذ الغرامات وبعض الرسوم^(١٢١).

هذا إضافة إلى صاحب البريد ومهمته نقل الأخبار وإرسال تقارير عما يدور في بغداد، وله أعوان ووكلاء^(١٢٢).

(١١٧) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ٢، ص ٣٧، والصايي، رسوم دار الخلافة، ص ١٦٤ و ٢٠٣.

(١١٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٢؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٢٠، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ١٥٣ و ٢٧٦.

(١١٩) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٢٠.

(١٢٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٨، والتنوخي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩.

(١٢١) الصايي، رسائل الصايي والشريف الرضي، ص ١٩٨ - ١٩٩، والصايي، الوزراء والكتاب، ص ١٨.

(١٢٢) انظر: عبد العزيز الدوري، «المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية: نظرة تاريخية إلى بغداد»، الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٢٧ (١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ص ١٦ - ١٨.

- وهناك خدمات اجتماعية أقامها الخلفاء وبعض الوزراء لفائدة الناس وبخاصة الفقراء. فهناك «ديوان البر» لإدارة الصدقات والأوقاف الخيرية^(١٢٣)، وهي لأغراض عدة منها مساعدة الفقراء. ويذكر أن المعتضد خصص صدقة ١٥ ديناراً يومياً للمحتاجين من الحرم في قصر الرصافة^(١٢٤).

ومن المؤسسات الخيرية المستشفيات، لمعالجة المرضى عامة. وترد أول إشارة هنا إلى أمر الرشيد سنة ١٧١هـ/ ٧٨٧م لجبريل بن بختيشوع بإنشاء بيمارستان ببغداد ورعايته، ولعله استمر إلى القرن الثالث^(١٢٥).

وأنشئ البيمارستان الصاعدي، وخصص له المعتضد (عام ٢٧٩هـ/ ٨٩٣م) أربعمئة وخمسين ديناراً في الشهر^(١٢٦).

ويذكر في الفترة نفسها بيمارستان بدر المعتضدي في المخرم وينفق عليه من وقف لأم المتوكل^(١٢٧).

وفي سنة ٣٠١هـ/ ٩١٣م خصص الوزير علي بن عيسى رواتب للمؤذنين ولأئمة المساجد والفقراء الذين يلجأون إليها، وأمر بتخصيص ما يكفي من الأدوية والأشربة وغيرها مما يحتاجه المرضى في المستشفيات في بغداد^(١٢٨).

كما طلب من سنان بن ثابت (رئيس الأطباء) أن يلتفت إلى المسجونين ويرسل الأطباء يومياً إلى السجون ومعهم الأدوية والأشربة لعلاج المرضى^(١٢٩).

وفي سنة ٣٠٢هـ/ ٩١٤م اتخذ علي بن عيسى المارستان في الحرية وأنفق عليه من ماله^(١٣٠).

(١٢٣) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ١٥١.

(١٢٤) الصابي، الوزراء والكتاب، ص ٢٤-٢٥.

(١٢٥) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق يوليوس ليبيرت (ليبيغ: ديتريخ، ١٩٠٣)، ص ٣٨٣، والعباس أحد بن القاسم بن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نقله وصححه أمرؤ القيس بن الطحان، ج ٢ (القاهرة: المطبعة الوهبة، ١٨٨٢)، ج ١، ص ١٧٤.

(١٢٦) الصابي، المصدر نفسه، ص ٢٦-٢٧.

(١٢٧) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢١.

(١٢٨) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ٥١.

(١٢٩) القفطي، تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٩٣.

(١٣٠) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص ١٢٨.

وفي سنة ٣٠٦هـ/ ٩١٨م أمر المقتدر بإنشاء مستشفى فأقيم في باب الشام، وخصص له النفقات اللازمة من ماله الخاص^(١٣١).

وفي المحرم من نفس السنة افتتح سنان بن ثابت بيمارستان السيدة (أم المقتدر) بسوق يحيى على نهر دجلة، وبلغت مخصصاته ٦٠٠ دينار شهرياً^(١٣٢).

وأقام ابن الفرات بيمارستاناً، بإشراف سنان بن ثابت بن قرة سنة ٣١٢هـ/ ٩٢٤م. وخصص له من ماله مئتي دينار في كل شهر.

وهكذا يلاحظ نشاط خاص في إنشاء المستشفيات في بغداد أيام المعتضد وأيام المقتدر.

ولما سمع المقتدر بموت أحد العامة، نتيجة خطأ طبيب، أمر المحتسب بإيقاف سائر المتطبين عن التصرف، وبامتناعهم من قبل سنان بن ثابت للتأكد من أهليتهم. وبلغ عددهم آنذ أكثر من ٨٦٠^(١٣٣).

- ولابد من إشارة إلى دور الوقف في خدمة المجتمع، وهو لا يكون إلا من الأموال الخاصة، وفي وجوه البر سواء أكان خيرياً أو ذريعاً. وكان مرجعه زمن المقتدر القاضي^(١٣٤).

وأوقفت أراضي كثيرة للأراضي المقدسة، وللمجاهدين، وللفقراء والمحتاجين أو اليتامى، وللذرية، وللمساجد^(١٣٥).

أوقف المقتدر ضياعاً حول بغداد، واردها السنوي ١٣,٠٠٠ دينار، وضياعاً من السواد واردها ٨٠,٠٠٠ دينار^(١٣٦). وأوقفت أم المقتدر أراضٍ واسعة^(١٣٧).

ويشار إلى أكثر من بركة ماء أوقفت في بغداد لفائدة الناس، إضافة إلى

(١٣١) القنطي، المصدر نفسه، ص ١٩٤ - ١٩٥، وابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ٨٥.
(١٣٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ١، ص ١٤٤، والقنطي، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١٣٣) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٢.

(١٣٤) انظر: التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ١، ص ١١٩ - ١٢٠.

(١٣٥) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج ٨، ص ١٨٢؛ هلال بن يحيى بن مسلم الرأي، أحكام الوقف (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، ص ١٠ - ١٢، وابن طيفور، كتاب بغداد، ص ٥٧.

(١٣٦) الصابي، الوزراء والكتاب، ص ٢٨٦.

(١٣٧) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٢٤٥.

السقايات والمزملات التي وفرت في معظم الأسواق والمساجد. كل ذلك لأهمية الماء وتيسيره لعامة الناس وللفقراء، وقد يجد البعض في الوقف ضماناً للذرية. ومتى تم وقف الأرض لم يعد بالإمكان بيعها أو مصادرتها^(١٣٨).

- كانت الفترة من أواخر القرن الثالث الهجري وحتى أوائل القرن الرابع الهجري فترة ازدهار بغداد وتوسعها.

لقد تضررت بغداد في الجانب الغربي منها أثناء حصار طاهر بن الحسين لها، وخربت بعض الأحياء في جهة باب خراسان وباب الشام والكرخ، ولكن الأحياء الشرقية لم تتضرر وكان جلها موالياً للمأمون. ومع ذلك فاليعقوبي يرى الضرر بسيطاً.

وفي الحصار الثاني (٢٥١ - ٢٥٢ هـ / ٨٦٥ - ٨٦٦ م)، أمر المستعين بتحسين بغداد، ففي الجانب الشرقي مد السور من دجلة عند باب الشماسية إلى سوق الثلاثاء حتى أورد دجلة (مع بقاء سور الرصافة الأول) وخربت دور وأسواق وبساتين خارج السور الشرقي آنئذ كإجراء دفاعي.

وفي الجانب الغربي أدير سور من دجلة من باب قطيعة أم جعفر حول الأحياء السكنية إلى الصراة^(١٣٩).

وفي فترة سامراء (٢٢٣ - ٢٧٨ هـ / ٨٧٨ - ٨٩٢ م) فقدت بغداد العناية المباشرة للخلفاء، ولكنها بقيت المركز الأكبر للتجارة وللثقافة.

ويذكر طيفور أن أبعاد بغداد قيست للموفق عند دخوله إليها (لعله قبل سنة ٢٧٨) فوجد أن طول الجانب الشرقي يبلغ ٢٥٠ حبلاً وعرضه ١٠٥ حبال (الحبل = ٤٠ م) ومساحته ٢٦,٢٥٠ جريباً (الجريب = ١٥٩٢ متر مربع، ويساوي الحبل المربع)، ووجد طول الجانب الغربي ٢٥٠ حبلاً وعرضه ٧٠ حبلاً فتكون المساحة ١٧,٥٠٠ جريب، وتكون المساحة الكلية ٤٧,٧٥٠ جريباً فتكون مساحة بغداد ٧٠٠٠ هكتار (٤٠٠٠ منها للجانب الغربي)^(١٤٠).

ويورد الخطيب رواية أخرى عن طيفور لا تشير إلى الموفق، وتجعل مساحة

(١٣٨) انظر: ابن مسلم الرأي، أحكام الوقف، ص ٣٨ وما بعدها، وابن طيفور، المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٣٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ١٥٥٠ - ١٥٥١.

(١٤٠) انظر: لاسنر، خطط بغداد في العهود العباسية الأولى، ص ٢٧٠ - ٢٧٣.

الجانب الشرقي ٢٦,٧٥٠ جريباً والغربي ٢٧,٠٠٠ جريب. ولعل هذه ترجع إلى فترة المعتضد. وقد قدر الاصطخري طول بغداد بخمسة أميال أي في حدود عشرة كيلومترات^(١٤١).

ازداد نشاط بغداد وتوسعها بعد عودة الخلافة إليها وشهدت تألقها أيام المعتضد والمقتدر.

وكانت بغداد حاضرة للثقافة العربية الإسلامية، فكانت بعد إنشاء بيت الحكمة، مركز الترجمة فيه وخارجه، كما شهدت تجارب علمية تتصل بقياسات خطوط الطول والعرض. وكانت جوامعها، وبخاصة جامع المنصور أماكن نشطة للدراسات العربية والإسلامية. كما أنها كانت ملتقى العلماء والأدباء والمؤرخين والفقهاء، وكفي النظر إلى تاريخ بغداد للخطيب لنرى ضخامة أعدادهم. وتشير كثرة دكاكين الوراقين، التي كانت أحياناً ملتقيات أدبية، إلى الازدهار الثقافي. إن اسم بغداد يقترن بفترة تكوين الثقافة العربية الإسلامية ونضجها.

ويشيد الخطيب ببغداد «وبكثرة العلماء والمتعلمين والفقهاء والمتفهمين ورؤساء المتكلمين وسادة الحساب والنحويين ومجيدي الشعراء ورواة الأخبار والأنساب وفنون الآداب»^(١٤٢).

(١٤١) انظر مناقشة لاسنر للأبعاد في: المصدر نفسه، ص ٢٠٢ و ٢٠٦. انظر أيضاً: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, art. «Baghdad».

(١٤٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في ازهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ، ج ١، ص ٥٠-٥١.

المراجع

١ - العربية

كتب

- الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد. المستطرف في كل فن مستظرف. بولاق: مطبعة بولاق، ١٨٥٥. ٢ ج.
- ابن آدم القرشي، أبو زكريا يحيى بن سليمان. كتاب الخراج. صححه وشرحه أحمد محمد شاكر. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م.
- ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٨٨٢. ٢ ج في ١.
- ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. شرح نهج البلاغة. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥ - ١٩٦٧. ١٠ ج.
- ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. سلوك المالك في تدبير الممالك. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ/١٩١١م.
- ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن عبد الله بن أحمد. الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس. طبعة فاس (حجر).
- ابن الأثير، عز الدين. اللباب في تهذيب الأنساب: عن نسخة الخزانة التيمورية المحفوظة في دار الكتب المصرية. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٧ - ١٣٦٩هـ/ [١٩٣٨ - ١٩٤٩م؟]. ٣ ج في ٢.

ابن إسحاق، أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار. **سيرة ابن إسحاق المسماة بكتاب
المبتدأ والمبعث والمغازي**. تحقيق محمد حميد الله. الرباط: معهد الدراسات
والأبحاث للتعريب، ١٩٧٦.

ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن محمد. **الفتوح**. بيروت: دار الندوة الجديدة،
[د. ت.]. ٨ ج.

ابن أمية، أبو جعفر محمد بن حبيب. **المحبر**. تصحيح إيلزه ليخستن شتيتير.
بيروت: دار الآفاق، [د. ت.]. (ذخائر التراث العربي)

ابن برد، بشار. **ديوان بشار بن برد**. نشره وشرحه محمد الطاهر بن عاشور.
القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠ - ١٩٥٧. ٣ ج.

ابن بكار، أبو عبد الله الزبير. **الأخبار الموفقيات**. تحقيق سامي مكّي العاني. بغداد:
[د. ن.]. ١٩٧٢.

ابن بطريق، سعيد. **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: كتبه إلى أخيه عيسى
في معرفة التواريخ الكلية من عهد آدم إلى سني الهجرة الإسلامية**. تحرير لويس
شيخو. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٥ - ١٩٠٩. ٢ ج.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة =
Annales Codd. Mss. Nunc Primun Arabice Editi**. تحقيق ت. و. ج. يوينبول.
لیدن: مطبعة بريل، ١٨٥٥.

ابن تميم القيرواني الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **زهر الآداب وثمر
الألباب**. شرح زكي مبارك؛ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط ٣.
القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣ - ١٩٥٤. ٤ ج في ٢.

ابن جعفر، أبو الفرج قدامة. **كتاب الخراج وصناعة الكتابة**. شرح وتحقيق محمد
حسين الزبيدي. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١. (سلسلة كتب التراث؛
١١٠)

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **فضائل القدس**. حققه وقدم له جبرائيل
سليمان جبور. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩.

____. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية،
١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ/ [١٩٣٨ - ١٩٣٩ م؟]. ١٠ ج.

ابن حبان البستي، أبو حاتم محمد بن أحمد. مشاهير علماء الأمصار. عني بتصحيحه م. فلايشهمر. فيسبادن: ف. شتاينر فرلاغ، ١٩٥٩. (النشرات الإسلامية؛ ٢٢)

ابن حنبل، أحمد بن محمد. المسند. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧. ١٥ ج.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد. كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في استانبول: وكذلك على صور هذه النسخة وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى. ط ٢. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٩. ٢ ج. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٢)

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ويليه فوات الوفيات لصلاح الكتبي؛ وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم. القاهرة: الحلبي، ١٣١٠هـ/١٨٩٢م.]

ابن خياط العصفري، أبو عمرو خليفة. تاريخ خليفة بن خياط. النجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧. ٢ ج.

ابن الداية، أبو جعفر أحمد بن يوسف. المكافأة وحسن العقبي. تحقيق أحمد أمين وعلي الجارم. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٤١.

ابن ربن الطبري، أبو الحسن علي. كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد. تونس: المكتبة العتيقة، [د. ت.].

ابن رسته، حمد بن عمر. الأعلام النفيسة. تحقيق دي غويه. ليدن: بريل، ١٨٩٢.

ابن الزبير، أبو الحسين أحمد. الذخائر والتحف. حققه عن نسخة فريدة محمد حميد الله؛ قدم له وراجعها صلاح الدين المنجد. الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٥٩. (التراث العربي؛ ١)

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧ - ١٩٥٨. ٩ ج.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. الأموال. صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي. القاهرة: [د. ن.]. ١٣٥٣ هـ/١٩٣٤ م. ٤ ج.

— . كتاب الأموال. تحقيق وتعليق محمد خليل هراس. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٥. ٤ ج.

ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل. المخصص. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٦ - ١٣٢١ هـ/ [١٨٩٨ - ١٩٠٤ م؟]. ١٧ ج في ٥.

ابن شبة، أبو زيد عمر. تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية). تحقيق فهم محمود شلتوت. جدة: دار الأصفهاني للطباعة، [د. ت.]. ٤ ج.

ابن الصيرفي، أبو القاسم علي بن منجب. الإشارة إلى من نال الوزارة. عني بتحقيقه والتعليق عليه عبد الله مخلص عن النسخة الوحيدة المحفوظة في خزانة الكتب الخالدية ببيت المقدس. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٢٣.

ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. بيروت: دار صادر، ١٩٦٦.

ابن عبد الحكم، أبو محمد عبد الله. سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه. نسخها وصححها وعلق عليها أحمد عبيد. القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٧.

— . فتوح مصر وأخبارها. تحقيق شارلز كتلر توري. ليدن: مطبعة بريل، [١٩٢٢]. (سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣)

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. العقد الفريد. صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر. القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣. ٤ ج.

ابن العبري، أبو الفرج يوحنا غريغوريوس. تاريخ مختصر الدول. وقف على طبعه الأب أنطون صالحاني. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠.

ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. نشر وتحقيق ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٤٨ - ١٩٥١.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها. تحقيق صلاح الدين المنجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ - ١٩٧٥]. ١٠ ج.

ابن علي المراكشي، أبو محمد عبد الواحد. المعجب في تلخيص أخبار المغرب (من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين مع ما يتصل بتاريخ هذه الفترة من أخبار الشعراء وأعيان الكتاب). ضبطه وصححه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي. القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٦٣.

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠ - ١٣٥١هـ/[١٩٣١ - ١٩٣٢م] ٨ ج.

ابن العمراني، محمد بن علي. الإنباء في تاريخ الخلفاء. تحقيق قاسم السامرائي. لندن: مطبعة بريل، ١٩٧٣. (نشریات المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية، القاهرة؛ ١)

ابن الفركاح، أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الرحمن. باعث النفوس [إلى زيارة القدس المحروس]. عني بنشره تشارلس مثيروز. القدس: مطبعة دار الأيتام السورية، [١٩٣٥].

ابن الفقيه الهمداني، أحمد بن محمد. مختصر كتاب البلدان. لندن: مطبعة بريل، ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٥)

ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق. الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة. وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد. بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥١هـ/[١٩٣٢م] ٩.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. الإمامة والسياسة. القاهرة: مطبعة النيل، ١٩١٢. ٢ ج في ١.

— الشعر والشعراء. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤. ٢ ج في ١.

— المعارف. تحقيق فرديناند وستنفلد. غونتغن: فاتندينهوك وروبرخت، [١٨٥٠].

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد. كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٧. (المكتبة الجغرافية؛ ٣)

ابن القلانسي، أبو يعلى حمزة بن أسد. ذيل تاريخ دمشق [وهو تمة لتاريخ هلال الصابي]: تتلوه نخب تواريخ ابن الأزرقي الفارقي وسبط ابن الجوزي والحافظ الذهبي. تحرير هـ. م. أمدروز. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. أحكام أهل الذمة. حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦١. ٢ ج.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦

— . النهاية في الفتن والملاحم . تحقيق طه محمد الزيني . القاهرة : دار النصر للطباعة ، ١٩٦٩ .

ابن ماجه ، أبو عبد الله محمد بن يزيد . سنن ابن ماجه . تحقيق وجمع محمد فؤاد عبد الباقي . القاهرة : [د . ن .] ، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٣م .

ابن مزاحم ، أبو الفضل نصر . وقعة صفين . تحقيق عبد السلام هارون . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م .

ابن مسكويه ، أبو علي أحمد بن محمد . تجارب الأمم . اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ . ف . أمدروز . القاهرة : البابي ، ١٩٣٦ . ٤ ج .

ابن مسلم الرأي ، هلال بن يحيى . أحكام الوقف . حيدر آباد الدكن : دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٥هـ / [١٩٣٦م ؟] .

ابن المعتز ، أبو العباس عبد الله . طبقات الشعراء . لندن : عباس إقبال ، ١٩٣٩ .

ابن النديم ، أبو الفرج محمد بن إسحق . الفهرست . تحقيق فلوجل . نسخة مصورة عن الطبعة الأوروبية . بيروت : مكتبة خياط ، ١٩٦٤ .

ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك . الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام : ومعه السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام . قدم له وعلق عليه وضبطه طه عبد الرؤوف سعد . القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، [١٩٧١ - ١٩٧٣] . ٤ ج .

— . السيرة النبوية لابن هشام . حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا ، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي . القاهرة : البابي ، ١٩٣٦ . ٤ ج .

ابن يوسف الكندي ، أبو عمر محمد . ولاة مصر . بيروت : دار بيروت ، ١٩٥٩ .

أبو داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني . سنن أبي داود . بيروت : دار الكتاب العربي ، [د . ت .] .

أبو زرعة ، عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي . تاريخ أبي زرعة الدمشقي . تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني . دمشق : مجمع اللغة العربية ، ١٩٨٠ . ٢ ج .

أبو عبيدة ، معمر بن المثنى . كتاب النقائص : نقائص جرير والفرزدق . تحرير أنطوني أشلي بفان . لندن : مطبعة بريل ، ١٩١٢ . ٣ ج .

أبو الفرج الأصفهاني ، علي بن الحسين . كتاب الأغاني . القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٩٢٧ - ١٩٧٤ . ٢٤ ج .

_____. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٩٨٥.

_____. مقاتل الطالبين. شرح وتحقيق أحمد صقر. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٤٩.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. الأوائل. تحقيق محمد المصري ووليد قصاب. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥. (إحياء التراث العربي؛ ٤١ - ٤٢)

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢ هـ. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦.

الأزدي، أبو إسماعيل محمد بن عبد الله. تاريخ الموصل. تحقيق علي حبيبة. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٦٧.

_____. فتوح الشام. صححه وليم ناسوليس. كلكتة: مطبعة بيتست مشن بريس، ١٨٥٤.

الأزدي، أبو الحسن علي بن ظافر. أخبار الدول المنقطعة. تحقيق عصام مصطفى هزايمة [وآخرون]. عمان: دار الكندي، ١٩٩٩.

أسلم الواسطي، أسلم بن سهل الرزاز. تاريخ واسط (خط). بغداد: مكتبة مديرية الآثار القديمة العامة، [د. ت.].

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠. ٢ ج.

الإصطخري، أبو إسحق إبراهيم بن محمد. المسالك والممالك. تحقيق محمد جابر عبد العال الحيني؛ مراجعة محمد شفيق غربال. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١.

أمين، أحمد. ضحى الإسلام. ط ٦. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

الباشا، حسن. الألقاب الإسلامية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧.

بحيري، مروان [وآخرون]. القضية الفلسطينية والصراع العربي الصهيوني. الموصل: مطبعة جامعة الموصل ١٩٨٣.

بحوث ودراسات في تاريخ العرب: مهداة إلى الأستاذ الدكتور نبيه عاقل. هيئة الإشراف خيرية قاسمية، محمد خير فارس وعبد الكريم رافق. دمشق: دار طلاس، ٢٠٠٠.

بحوث ودراسات مهداة إلى الدكتور عبد الكريم غرابية. تحرير ناظم كلاس. عمان: [د. ن.]. ١٩٨٩.

البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. معجم ما استعجم. حرره عن مخطوطات ليدن، كمبردج، لندن وميلاند فرديناند وستنفلد. غوتينغن: دويرليخ، [١٨٧٦]. ج٢.

بكري، حسين بن محمد الديار. تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس. القاهرة: مطبعة عبد الرازق، ١٣٠٢هـ/ [١٨٨٤م؟]. ج٢.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. تحقيق محمد حميد الله. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩]. (ذخائر العرب؛ ٢٧)

— . فتوح البلدان. القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١.

بلاشير، ريجيس. تاريخ الأدب العربي. ترجمة إبراهيم الكيلاني. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٥٦. ج٣.

البلخي، زيد أحمد بن سهل. البدء والتاريخ = *Le Livre de la creation et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*. اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار. باريس: أرست لورو، ١٨٩٩. ج٦.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. السنن الكبرى وفي ذيله الجواهر النقي لعلاء الدين بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٤ - ١٣٥٥هـ/ [١٩٢٥ - ١٩٣٦م؟]. ج١٠.

تاريخ دولة آل سلجوق. اختصار الفتح علي بن محمد البنداري الأصفهاني. القاهرة: مطبعة الموسوعات، ١٩٠٠.

تريتون، آرثر ستانلي. أهل الذمة في الإسلام. لندن: [د. ن.]. ١٩٥١.

التطيلي، بنيامين بن يونس. رحلة بنيامين. ترجمه عن الأصل العبري وعلق حواشيها وكتب ملحقاتها عزرا حداد؛ مصدرة بمقدمة العباس العزاوي. بغداد: المطبعة الشرقية، ١٩٤٥.

التنوخى، أبو علي المحسن بن علي. نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. باعتناء مرغليوت. القاهرة: [د. ن.]. ١٩٣١.

التوحيدي، علي بن محمد أبو حيان. الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى. صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ - ١٩٤٤. ٢ ج.

——. الرسالة البغدادية. تحقيق عبود الشالجي. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ١٩٩٧.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. حققه وشرحه حسن السندوبي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢. ٣ ج.

——. ثلاث رسائل. سعى في نشره يوشع فنكل. ط ٢. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٢.

——. الحيوان. بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: البابي، ١٩٣٨ - ١٩٤٥. ٧ ج.

جودة، جمال محمد داود محمد. العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام. بإشراف عبد العزيز الدوري. عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٧٩.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. الوزراء والكتاب. عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي. القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. المستدرك على الصحيحين في الحديث: وفي ذيله تلخيص المستدرك لشمس الدين الذهبي. حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٤ - ١٣٤٢ هـ/ [١٩١٥ - ١٩٢٣ م؟]. ٤ ج.

الحسيني، إسحق موسى. قضايا عربية معاصرة. بيروت: دار القدس، ١٩٧٨.

الحميري، نشوان بن سعيد. الروض الماطر في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع مسرد عام. حققه إحسان عباس. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥.

——. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم. ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٦. (سلسلة جب التذكارية)

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢. ٦ ج.

الحيدري، محمد حميد الله. مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١.

الخزاعي، أبو صخر كثير بن عبد الرحمن. ديوان كثير عزة. حققه وجمعه إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١.

خسرو، ناصر. سفر نامه. علق عليه يحيى الخشاب. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٦.

دائرة المعارف الإسلامية.

دروزة، محمد عزة. عصر النبي وبيئته قبل البعثة. دمشق: مطبعة دار البقطة العربية، ١٩٤٦.

الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي. الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديها وغشوش المدلسين فيها. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨ هـ/ [١٩٠٠م؟].

الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري. نخبة الدهر في عجائب البر والبحر. تحقيق أ. مهران. لندن: هرازوفتش، [١٩٢٣].

الدوري، عبد العزيز. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠.

_____. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

_____. العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي. بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٤٥. (منشورات دار المعلمين العالية؛ ١)

_____. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣)

_____. النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة. بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠.

الدينوري، أحمد بن داود أبو حنيفة. الأخبار الطوال = *Al-Akhbar et-tiwal*. تصحيح فلاديمير جرجاس. لندن: بريل، ١٨٨٨.

دينيت، دانييل. الجزيرة والإسلام. ترجمه وقدم له فوزي فهميم جاد الله؛ راجعه إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. ذيل على ميزان الاعتدال. حققه وعلق عليه صبحي السامرائي. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧.

— . العبر في خبر من غير. تحقيق صلاح الدين المنجد. الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٦٠ - ١٩٦٦. ٥ ج. (التراث العربي؛ ٤ - ١٥)

— . كتاب دول الإسلام. حيد آباد الدكن: [د. ن.].، ١٩٠٩.

الرازي، محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح. عني بترتيبه محمود خاطر. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٢٠.

الربيعي، أبو الحسن علي بن محمد. فضائل الشام ودمشق. حققه ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥٠].

زامباور، إدوارد ماكس فون. معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي. أخرجه زكي محمد حسن وحسن أحمد محمود. القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥١ - ١٩٥٢. ٢ ج في ١.

سزكين، فؤاد. تاريخ التراث العربي نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ - ١٩٧٨. ٢ ج.

السمهودي، أبو الحسن علي بن عبد الله الحسني. وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى. القاهرة: مطبعة الآداب، ١٣٢٦ - ١٣٧٤هـ/ [١٩٠٨ - ١٩٥٥].

سهراب. عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة وكيف هيئة المدن وإحاطة البحار بها وتشقق أنهارها ومعرفة جبالها وجميع ما وراء خط الإستواء والطول والعرض بالمسطرة والحساب والعدد والبحث على جميع ما ذكر. تحقيق هانس فون مزيك. فينا: أدولف هولزهورن، ١٩٢٩.

سوسة، أحمد. العرب واليهود في التاريخ: حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية. بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٢. (سلسلة الكتب الحديثة؛ ٤١)

السيوطي، أبو عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد. إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى. تحقيق أحمد رمضان أحمد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢ - ١٩٨٤. ٢ ج.

السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧ - ١٩٦٨.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ - ١٣٢١هـ/ [١٨٩٩ - ١٩٠٣م].

الشيبياني. مختصر الفتن (مخطوطة). دمشق: المكتبة الظاهرية، [د. ت.].

الصائبى، إبراهيم بن هلال. رسائل الصايي والشريف الرضي. الكويت: مطبعة الحكومة، [١٩٦٠]. (التراث العربي؛ ٦)

الصايي، أبو الحسين هلال بن المحسن. الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. القاهرة: البابي، ١٩٥٨.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. المصنف. عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، [١٩٧١ - ١٩٧٢]. ١١ ج. (سلسلة منشورات المجلس العلمي؛ ٣٩)

الصولي، محمد بن يحيى أبو بكر. أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق. عني بنشره ج. هيورث دن. القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. الآثار الباقية عن القرون الخالية، وبالذيل تاريخ أبي الفداء صاحب حماء. الإسكندرية: علي محمود الخطاب، [د. ت.].

_____. تاريخ الأمم والملوك. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م. (سلسلة؛ ٢)

_____. تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ - ١٩٦٨. ١٠ ج. (ذخائر العرب؛ ٣٠)

_____. تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر. القاهرة: بولاق، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م ١٦ ج.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. الحوادث والبدع. تحقيق محمد الطالبي. تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٥٩.

الطيالسي، جعفر بن محمد. المكاثرة عند المذاكرة. تحرير هـ. هـ. بروي. فينا: هولدر، [١٩٢٧].

العارف، عارف. تاريخ قبة الصخرة المشرفة والمسجد الأقصى المبارك. القدس: [د. ن.].، ١٩٥٨.

عباس، إحسان. دراسات عربية إسلامية. بيروت: [د. ن.].، ١٩٨١.

عبد الباقي، محمد فؤاد. اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩. ٣ ج.

عبد اللطيف، أحمد عبد الرحمن [وآخرون]. الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادئ. تحرير عون الشريف والحبيب الجنحاني. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٧.

عطوان، حسين. الشعراء من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية. بيروت: [د. ن.].، ١٩٧٤.

العسلي، كامل جميل. أجدادنا في ثرى بيت المقدس. عمان: [د. ن.].، ١٩٨١.

علي، جواد. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ - ١٩٧٢. ٢ ج.

العلمي، أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد. الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل. القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٨٣هـ/[١٨٦٦م؟]. ٢ ج.

العمرى، أكرم ضياء. المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى: محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد الروايات التاريخية. تقديم عبد الله بن عبد الله الزايد. المدينة المنورة: المجلس العلمي، ١٩٨٣.

عنان، محمد عبد الله. الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩.

غنيمة، يوسف رزق الله. نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق. لندن: دار الوراق، ١٩٩٧.

فان فلوتن، غيرلوف. السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية. ترجمة نقد وتعليق حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٥.

الفرزدق، أبو فراس همام بن غالب. ديوان الفرزدق. بيروت: دار صادر، ١٩٦٠. ج ٢.

الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان. كتاب المعرفة والتاريخ (وهو من كتب الأصول في معرفة الرجال على طريقة المحدثين كتب في القرن السادس. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦٧.

فلهاوزن، يوليوس. يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية. نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريذة؛ راجع الترجمة حسين مؤنس. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨. (الألف كتاب؛ ١٣٦)

_____. الدولة العربية وسقوطها. نقله إلى العربية يوسف العش. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦.

القاضي، وداد. الكيسانية في التاريخ والأدب. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤. القرطبي، عريب بن سعد الكاتب. صلة تاريخ الطبري. تحرير ميخائيل دوغويه. لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٧.

القدس في التاريخ. حرر الطبعة الإنكليزية وترجمها كامل جميل العسلي. عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٧.

القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء. تحقيق يوليوس ليرت. ليبزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. صبح الأعشى في كتابة الإنشا. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ - ١٩١٩. ١٤ ج.

_____. مآثر الأنافة في معالم الخلافة. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. الكويت: وزارة الإرشاد والأبناء، ١٩٦٤. ٣ ج. (التراث العربي؛ ١١ - ١٣) القضية الفلسطينية. القاهرة: إتحاد الجامعات العربية، ١٩٨٣.

لاسنر، ياكوب. خطط بغداد فالحهود العباسية الأول. ترجمة صالح أحمد العلي. بغداد: [د. ن.]. ١٩٨٤.

ماسينون، لويس. خطط الكوفة وشرح خريطتها. ترجمة ت. المصعبي. صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣٩.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٠٩.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل. عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة. القاهرة: مطبعة نهضة مصر، [١٩٥٦].

متز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ - ١٩٤١. ٢ ج.

محمد، عبد الرحمن فهمي. فجر السكة العربية. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٥.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. التنبيه والإشراف. تحقيق ميخائيل دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٣.

— . مروج الذهب ومعادن الجوهر. النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. بارييه دو مينار وبافيه دو كورتبي. باريس: المطبعة العسكرية الأمبراطورية، [١٨٦١ - ١٨٧٦]. ٩ ج.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين مسلم. صحيح مسلم. وقف على طبعه وتحقيقه نصوصه وعلّق عليه محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: الباقي، ١٩٥٥ - ١٩٥٦. ٥ ج.

المقدسي، أبو المعالم المشرف بن المرجي بن إبراهيم. فضائل بيت المقدس والشام (مخطوط).

المقدسي، المطهر بن طاهر. البدء والتاريخ المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي = *Le Livre de la creation de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi*. اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار. باريس: أرست لورو، ١٨٩٩. ٦ ج.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها. القاهرة: بولاق، [د. ت.].

— . السلوك لمعرفة دول الملوك. تحقيق محمد مصطفى زيادة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٤ - ١٩٤٢. ٦ ج في ١٠.

— . كتاب النزاع والتخاصم فيما بين أمية وهاشم . تحرير غيرهاردوس فوس .
ليدن : بريل ، ١٨٨٨ .

المنجد ، صلاح الدين . معجم بني أمية . بيروت : دار الكتاب الجديد ، ١٩٧٠ .
المنذري ، أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي . الترغيب والترهيب من الحديث .
بيروت : [د . ن .] ، ١٩٦٨ .

المهدي ، عبد الجليل . الحركة الفكرية . عمان : الجامعة الأردنية ، ١٩٨٠ .
مؤلف مجهول . العيون والحداثق في أخبار الحقائق . تحقيق أبو علي أحمد بن محمد بن
مسكويه وعمر السعيد الغريبي . دمشق : منشورات المعهد الفرنسي ، ١٩٧٢ .
٢ ج .

مؤلف من القرن الثالث الهجري . أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده
(عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة - بغداد) . تحقيق عبد العزيز
الدوري وعبد الجبار المطلبي . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧١ .

مؤلف مجهول من القرن الحادي عشر . تاريخ الخلفاء . قام بنشر النسخة المصورة
للمخطوطة الوحيدة ويكتابة المقدمة بطرس غرياز نيويج . عنيا بالفهارس ميخائيل
بيوتروفسكي ويطرس غرياز نيويج . موسكو : دار العلم ، ١٩٦٧ . (سلسلة آثار
الآداب الشرقية ؛ ١١)

النسائي ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب . سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي
وحاشية السندي . القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٣٠ . ٨ ج في ٤ .
نصحي ، إبراهيم . اليهود في عصري البطالة والرومان . القاهرة : [د . ن .] ،
١٩٦٨ .

نظام الملك ، قوام الدين أبو علي الحسن . سياست نامه أو سير الملوك . ط . شيفر .
نعناعه ، رمزي . الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير . دمشق : دار القلم ،
[١٩٧٠] .

الهروي ، أبو الحسن علي بن أبي بكر . الإشارات إلى معرفة الزيارات . عنيت
بنشره وتحقيقه جانين سورديل . دمشق : المعهد الفرنسي للدراسات العربية ،
١٩٥٣ .

الهمداني ، أبو محمد الحسن بن أحمد . الإكليل . القاهرة : [د . ن .] ، ١٩٣١ .

- الهندي، علاء الدين علي المتقي. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. ضبطه
وفسر غريبه بكري حياتي؛ صححه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقا.
حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٦٩ - ١٩٨٤. ١٨ ج.
- الواسطي، أبو بكر محمد بن أحمد. فضائل البيت المقدس. تحقيق وتقديم إسحاق
حسون. القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، الجامعة العبرية، ١٩٩٠.
- الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. المغازي. تحقيق مارسدن جونز. لندن:
مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦. ٣ ج.
- ولفنسون، إسرائيل. تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام.
القاهرة: [د. ن.]، ١٩٢٧.
- ونسك، أ. ي. [وآخرون]. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب
السة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل. لندن: مطبعة
بريل، ١٩٣٦ - ١٩٨٨، ٨ ج.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. معجم البلدان. [تحقيق]
محمد أمين الخانجي. القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦. ٨ ج.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. البلدان. النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/
١٩٣٩ م. ٣ ج في ١.
- . باعثناء ميخائيل جان دو غويه. لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٢. (المكتبة
الجغرافية؛ ٧)
- . تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي
المعروف باليعقوبي. تحرير مارتن ثيودور هوتسما. لندن: مطبعة بريل، ١٩٦٩.
٢ ج.
- . مشاكلة الناس لزمانهم وما يغلب عليهم في كل عصر. تحقيق محمد كمال
الدين عز الدين. القاهرة: عالم الكتب، [١٩٩٩].

دوريات

- الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت): السنة ٢٤، كانون الأول/ديسمبر ١٩٧١.
- الحسيني، محمد باقر. «شعار الخوارج على النقود الإسلامية». مجلة المسكوكات
(بغداد): السنة ١، العدد ٢، ١٩٦٩.

الدوري، عبد العزيز. «ضوء جديد على الدعوة العباسية». مجلة كلية الآداب والعلوم (بغداد): العدد ٢، ١٩٥٧.

____. المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية: نظرة تاريخية إلى بغداد. «الأبحاث: السنة ٢٧، ١٩٧٨ - ١٩٧٩.

____. «نشوء الأصناف والحرف في الإسلام». مجلة كلية الآداب (بغداد): السنة ١، حزيران/يونيو ١٩٥٩.

____. «نظام الضرائب في صدر الإسلام». مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق): السنة ٤٩، العدد ٢، ١٩٧٤.

شيخو، لويس. «شذرات تاريخية». المشرق: ١٩٢١.

عباس، إحسان. «رحلة ابن العربي إلى المشرق كما صورها «قانون التأويل»». الأبحاث: السنة ٢١، العددان ٢ - ٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٨.

«فكرة القدس في الإسلام». قضايا عربية: السنة ٨، العدد ٢، شباط/فبراير ١٩٨١. القدس الشريف: العدد ١٠، كانون الثاني/يناير ١٩٨٦.

مجلة المسكوكات: السنة ١، العدد ٢، ١٩٦٩، والسنة ١، العدد ٦، ١٩٧٥.

مجلة معهد المخطوطات: ١٩٥٨.

المهلبى، الحسن بن أحمد. «المسالك والممالك». مجلة معهد المخطوطات العربية: السنة ٤، ١٩٥٨.

ندوات، مؤتمرات

الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين = *Arabia in the Age of the Prophet and the four Caliphs*: وقائع الندوة العالمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية.

المحرر العام عبد الرحمن الطيب الأنصاري؛ حرره وصححه عبد القادر محمود عبد الله، سامي الصقار ورتشارد مورتييل. الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م. (دراسات تاريخ الجزيرة العربية؛ الكتاب ٣)

المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام. بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٤.

المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ بلاد الشام. عمان: [د. ن.]. ١٩٨٣.

رسائل، أطروحات

«جمهرة النسب لابن الكلبي». تحقيق ودراسة نهاية سعيد (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٨٣).

صالح، سعيد. «الإمامة والسياسة». (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية).

٢ - الأجنبية

Books

Ashtor, Eliyahu. *Histoire des prix et des salaires dans l'orient medieval*. Paris: S.E.V.P.E.N., 1969. (Monnaie prix conjoncture; 8)

Alem, Jean- Pierre. *Juifs et arabes, 3000 ans d'Histoire*. Paris: Grasset, 1968.

Azmi, Mohammad Mustafa. *Studies in Early Hadith Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts*. Indianapolis IN: American Trust Publications, 1968.

Al-Baladhuri, Ahmad Ibn Yahya. *Anonyme Arabische Chronik, Band IX*. Edited by Wilhelm Ahlwardt. Greifswald: [n. pb.], 1883.

Benjamin, Israel Joseph. *Eight Years in Asia and Africa from 1846 to 1855*. With a Preface by Berthold Seemann. Hanover: The Author, 1859.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen litteratur*. 2nd ed. den supplement bnden angepasste aufl. Leiden: E.J. Brill, 1943.

Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199). Editée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1963. 4 vols.

Concordance et indices de la tradition musulmane: Les Six livres, le Musnad d'Al-Darimi, le Muwatta de Malik, le Musnad de Ahmmad ibn Hanbal. Organisés et commen[c]lés par A.J. Wensinck. 2^{ème} éd. Leiden: New York: E.J. Brill, 1962-1992. 8 vols.

Corpus inscriptionum Arabicarum. Sous la direction de Max van Berchem.

Vol. 2: Jerusalem.

Creswell, K.A.C. *Early Muslim Architecture*. With a contribution by Marguerite Guatier-van Berchem. Oxford: Counterpoint, 1969. 2 vols.

Donner, Fred Mc-Graw. *The Early Islamic Conquests*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

- Dunlop, P.M. *History of the Jewish Kha'ars*. New York: Sehokon Books, 1967.
- Duri, A.A. *The Rise of Historical Writing among the Arabs*. Edited and translated by Lawrence I. Conrad; introduction by Fred M. Donner. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983. (Modern Classics in Near Eastern Studies)
- Elad, Amikam. *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1995. (Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 8)
- Encyclopaedia Judaica*. New York: Macmillan, [n. d.].
- Encyclopaedia of Islam*.
- Vol. 2: *Baghdad*.
- Fischel, Walter J. *Jews in the Economic and Social Life of Mesopotamia*. London: [n. pb.], 1968.
- Goitein, S. D. *Jews and Arabs, their Contacts through the Ages*. New York: Schocken Books, [1955].
- _____. *Mediterranean Society; the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley, CA: University of California Press, 1967. 6 vols.
- Vol. 2: *The Community*.
- _____. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Edited by S.M. Stern; translated by C.R. Barber and S.M. Stern. New Brunswick NJ: Aldine Transaction, 2006.
- Graetz, Heinrich. *A History of the Jews*. Edited by Randolph Parrish. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1956.
- _____. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley, CA: University of California Press, 1967. 6 vols.
- Graetz, Zvi. *National History of the Jews*. Philadelphia: [n. pb.], 1898.
- Heude, William. *A Voyage up the Persian Gulf, and a Journey Overland from India to England, in 1817*. London: Longman Hurst Rees Orme, 1819.
- Heyd, Uriel. *Ottoman Documents on Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 1960.
- Huart, Clement. *Histoire de Bagdad dans les temps modernes*. Paris: Leroux, 1901.
- Ibn Wathimah Farisi, Umarah. *Les Legendes prophetiques dans l'islam: Depuis le I^{ère} jusqu'au III^{ème} siecle de l'hegire: Avec edition critique du texte*. Edité par Raif Georges Khoury. Wiesbaden: Harrassowitz, 1978.

- Kenyon, Kathleen M. *Digging Up Jerusalem*. London; Benn; New York: Praeger, [1974].
- Landau, Jacob M. *Jews in Nineteenth-century Egypt*. New York: New York University Press, 1969. (New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 2)
- Lassner, Jacob. *The Shaping of Abbasid Rule*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980. (Princeton Studies on the Near East)
- Lévi-Provenca, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane: Tome III, Le Siècle du califat de Cordoue*. Paris: G-P. Maisonneuve, 1953.
- Lindo, Elias Hiam. *The History of the Jews of Spain and Portugal, from the Earliest Times to their Final Expulsion from those Kingdoms, and their Subsequent Dispersion, with Complete Translations of all the Laws Made Respecting them During their Long Establishment in the Iberian Peninsula*. New York: B. Franklin [1970]. (Judaica Series; 9)
- Lockhart, Laurence. *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*. Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1958.
- Mann, John. *History of the Jews in Egypt*. London: Oxford University Press, 1920.
- Mazar, Benjamin. *The Mountain of the Lord*. New York: [n. pb.], 1975.
- Newman, J. *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.* London: Oxford University Press; H. Milford, 1932.
- Niebuhr, Carsten. *Travels through Arabia and Other Countries in the East*. Translated by Robert Heron; With Notes by the Translator, and Illustrated with Engravings and Maps. Edinburgh: R. Morison and Son, 1792. 2 vols.
- Palestine Pilgrims' Texts Society*. New York: London Committee of the Palestine Exploration. Fund, 1971. 13 vols.
- Playfair, R. L. *A History of Arabia Felix or Yemen, from the Commencement of the Christian Era to the Present Time: Including an Account of the British Settlement of Aden*. Bombay: Gregg International Publishers, 1859.
- Rousseau. *Description du Pacholik de Baghdad*.
- Sadighi, G.H. *Les Mouvements Religieux iraniens au II^{ème} et au III^{ème} siècles de l'hégire*. Paris: Les Presses modernes, 1938.
- Sassoon, David Solomon. *A History of the Jews in Baghdad*. Letchworth: Alcuin, 1949.
- Sharf, Andrew. *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*. New York; London: Shocken Books, 1971.

- Spuler, Bertold. *Iran in früh-islamischer Zeit; Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung, 633 bis 1055*. Wiesbaden: F. Steiner, 1952. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission; Bd. 2)
- Le Strange, Guy. *Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*. Translated from the Works of the Mediaeval Arab Geographers; with a new introd. by Walid Khalidy. Beirut: Khayat, 1965. (Khayats Oriental reprints, no. 14)
- Tibawi, A. L. *Jerusalem: Its Place in Islam and Arab History*. Beirut: Institute for Palestine Studies, 1969.
- Tritton, Arthur Stanley. *Caliphs and their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*. Routledge Library Editions. London: Routledge, 1950. (Islam; 30)
- Turtledove, H. *The Chronicle of Theophanes*. Philadelphia: University of Philadelphia, 1982.
- Vajda, Georges. *Introduction à la pensée juive du Moyen-Age*. Paris: J. Vrin, 1947. (Etudes de philosophie médiévale; 35)
- Wilkinson, John. *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*. Warminster, England: Aris and Phillips, 1977.
- . *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City, 1968-1974*. English translation and abridgement by R. Grafman. New Haven, CT: Yale University Press, 1976.
- Yadin, Yigael (ed.). *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1935.
- Zakir Husain Presentation Volume, presented on his Seventy First Birthday*. New Delhi: Zakir Husain Presentation Volume Committee, 1968.

Periodicals

- Arabica*: vol. 9, 1962.
- Ben-Zvi, Izhak. «Les Origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie.» *Bibliothèque du Muséon*: vol. 74, 1961.
- Bulletin of the Israel Exploration Society*: 1973.
- Cambridge History of Religion in the Middle East*: vol. 1.
- Al-Duri, Abdel Aziz. «Landlord and Peasant in Early Islam.» *Der Islam*: vol. 5, no. 1, 1979.
- Folia Orientalia*: vol. 9, 1969.

- Grabar, Oleg. «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem.» *Ars Orientalis*: vol. 3, 1959.
- Horovitz, Josef. «Judaean-Arabic Relations in Pre-Islamic Times.» *Islamic Culture*: vol. 3, 1929.
- Kister, M. J. «You Shall Only Set Out for Three Mosques: A Study of an Early Tradition.» *Le Museon*: vol. 82, nos. 1-2, 1969.
- Lewis, Bernard. «An Apocalyptic Vision of History in Classical and Ottoman Islam.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*: vol. 13, no. 2, 1950.
- _____. «The Islamic Guilds.» *English Historical Review (HER)*: 1937.
- Serjeant, R. B. «The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-Called, Constitution of Medina.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London)*: vol. 41, no. 1, 1978.
- Sivan, Emmanuel. «The Beginnings of the Fada'il al-Quds Literature.» *Israel Oriental Studies*: vol. 1, 1971.
- Le Strange, Guy. «Description of Mesopotamia and Baghdad written about the year 900 AD by Ibn Serapion.» *JRAS*: 1895.

فهرس

- أ -

ابن إسحق: ٣٦، ١٨٥
 ابن الأشعث الكندي، أبو القاسم محمد:
 ١٩٣، ٨٨
 ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن
 محمد: ٨٠، ١٥٠، ١٨٤، ١٨٦،
 ١٨٨
 ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى:
 ٢٦٥
 ابن بحدل الكلبي: ١٥٥، ٢٠١
 ابن بشكوال: ٢٦٥
 ابن البطريق: ١٤٩، ١٥٧، ١٨٧،
 ١٩٠، ١٩٢-١٩٣
 ابن بطوطة: ٢٩٥
 ابن البناء، أبو العباس أحمد بن محمد:
 ٢٦٦
 ابن البيطار، أبو محمد ضياء الدين
 عبد الله: ١٢٠، ٢٦٥
 ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف:
 ٣٧٨
 ابن تومرت، المهدي: ٢٦٣-٢٦٤

الإباضية: ٢٥٠-٢٥١، ٢٩٣، ٣٠٧
 أبان بن عثمان: ٣٦
 إبراهيم باشا: ٢٨٠
 إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله
 (الإمام): ١٥، ٢٥، ٢٧-٢٩،
 ٣١-٣٢، ٨١، ٨٨، ٣٤٢-٣٤٤
 ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن
 عبد الله: ٢٦٥
 ابن إبراهيم المقدسي، أبو المعالي المشرف
 ابن المرجى: ١٥٠، ١٦٦-١٦٧،
 ٢٠٤
 ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن
 هبة الله: ١٨
 ابن أبي سعد، أبو علي الحسن: ١٢٦
 ابن أبي عامر: ٢٥٦
 ابن أبي العود اليهودي: ١٢٤
 ابن أبي نجاح: ١٢٨
 ابن الأرقم: ٦١

ابن زيدون، أحمد بن عبد الله بن أحمد :
٢٥٧

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع :
٣٧، ٧٥، ١٨٥

ابن سلام، أبو عبيد القاسم : ١٨٤

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك :
٢٦٥

ابن طيفور : ٣٦٩

ابن عامر : ٦٠

ابن عباس : ٢٦، ٨٩، ١٧٩، ١٩٨

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله : ٢٥٧

ابن عبد الحكم، أبو محمد عبد الله : ٣٧

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد : ٢٥٥

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله :
١٧٤-١٧٥، ٢٠٨

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن :
١٨٨، ١٨٦-١٨٤، ١٥٠

ابن العمراني : ٨٣

ابن غزال : ١١٩

ابن فضلان، أبو عبد الله : ١٢١

ابن الفقيه : ٣٦٤، ٣٦٨، ٣٧٣

ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق :
١٢٢، ١٣٢

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم :
٢٣٦، ٣١١

ابن قزمان الزجال : ٢٦٥

ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر :
٢٥٥

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن
أبي بكر : ١٥٠، ١٨٨

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن
عبد الحليم : ٣١٣-٣١٤

ابن جبرول : ١٣٠

ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد :
٢٩٤، ٢٦٥

ابن الجصاص : ٣٧٤-٣٧٥

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن
علي : ١٥٠، ١٦٩، ١٨٧، ٣٦٨

ابن الحارثية، عبد الله : ٢٥، ٨٠-٨٢،
٨٥

ابن الحبّاب : ٢٤٩

ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن
سعيد : ٢٥٧

ابن حفص الدمشقي : ١٨٢

ابن حوشب (الداعي الإسماعيلي) :
٨٩

ابن حوقل، أبو القاسم محمد : ٢٤٥

ابن حيان، أبو عبد الله جابر : ٢٥٧،
٢٦٦

ابن خرداذبه، أبو القاسم عبيد الله بن
عبد الله : ٢٤٥

ابن الخطيب : ٢٦٦

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن
محمد : ٢٥٨، ٢٦٦، ٣١٤-٣١٥

ابن الداية : ٨٢

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد :
٢٦٥

ابن الزبير، أبو الحسين أحمد : ١٩،
١٥٥-١٥٦، ١٦٩، ١٩١-١٩٢

١٩٧، ١٩٩-٢٠٠

- ابن مسرة: ٢٥٥
ابن مسعود، عبد الله: ٦١، ٢٣٩
ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: ٣١٣
ابن هاني: ٢٥٥
ابن وافد: ٢٥٧
أبو إسحق: ٢٠٣
أبو الأسود الدؤلي: ٢٤٢
أبو أمامة الباهلي: ٢٠٦
أبو أمية التغلبي: ٣٠
أبو بكر الصديق: ٣٩، ٤٥، ٥٢، ٦٤-
٦٧، ٢٢٠-٢١٩
أبو بكر عمر اللمتوني: ٢٦٢
أبو جعفر المنصور (الخليفة): ٩، ٨٤-
٨٨، ٩٠، ١١٥، ١٦٠، ٣٤١،
٣٤٣، ٣٥٨-٣٦١، ٣٦٥، ٣٦٧،
٣٦٩-٣٧٠
أبو الجعيد: ١٨٣-١٨٤
أبو الجهم بن عطية: ٣٥١
أبو حفص الدمشقي: ١٨٥
أبو حنيفة: ١٧٠، ٢٥١، ٣٦٣
أبو حيان التوحيدي: ٣١٢
أبو الدرداء: ٢٣٩
أبو ذر الغفاري: ١٩٠
أبو الذهب: ٢٧٢
أبو رباح ميسرة النبال: ٢٢
أبو ريحانه: ١٦٤
أبو زرعة: ١٨٥
أبو زكريا (والي إفريقية للموحدين):
٢٧٣
أبو الزناد اليهودي: ٩٧
أبو سعد إبراهيم: ١٢٦
أبو سعد بن سمحا: ١١٩
أبو سعد بن سهل: ١٢٧
أبو سعيد بهادر (السلطان): ١٣٣
أبو سعيد الخدري: ٨٢، ١٩٧
أبو سلمة الخلال: ٢١-٢٢، ٢٨-٣١،
١٩٨، ٣٣٨، ٣٤٢
أبو الطفيل عامر بن واثلة: ٧٦
أبو العباس: ٩، ١٥، ٧٤-٧٥، ٨٠-
٨٣، ٨٥، ٨٧، ٣٤٢
أبو عبد الله الشيعي: ٢٥١
أبو عبيد البكري: ١٤٧، ١٥٣، ١٨٢-
١٨٥، ١٩١، ١٩٤، ٢٥٧
أبو عبيدة بن الجراح: ١٤٧-١٤٨،
١٨١-١٨٤، ١٨٦، ١٩١، ٢٤١
أبو عبيدة معمر بن المثنى: ٣٧
أبو عثمان سعيد بن محمد: ٢٥٧
أبو عكرمة السراج: ٢٣، ٢٩
أبو عمرو بن العلاء: ٣٧
أبو عيسى الأصفهاني: ١١٤
أبو الفرج الشيرازي: ١٧٣-١٧٤
أبو قرة اليفري: ٢٥٠
أبو مخنف: ١٥، ٣٦
أبو مسلم الخراساني: ١٩، ٢٣-٢٤،
٢٨-٣٠، ٣٢، ٧٣، ٨٠، ٨٩،
٣٣٤، ٣٤١-٣٤٥، ٣٤٧، ٣٥١
أبو نصر هارون: ١٢٦
أبو نمي (شريف مكة): ٢٦٨

- أبو هاشم بن محمد بن الحنفية: ١٨-
٢١، ٢٥، ٢٨، ٣٠-٣١، ٨١،
٣٣٩-٣٣٨
- أبو هريرة: ١٩٧-١٩٨
- أبو الوفا بن عقيل: ٣٦٣
- أبو يوسف حسداي بن إسحاق بن
شبروط: ١٢٩
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: ١١٠
- أبو يوسف يعقوب المنصور: ١٣١،
٢٦٤
- الاتجاه الطوراني: ٢٩٠
- اتحاد خريجي الزيتون والصادقية: ٢٨٦
- الاتحاد العام التونسي للشغل: ٢٨٧
- اتفاق كوتاهية (١٨٣٣م): ٢٨٠
- الإثنية: ٣١٠
- احتلال الصليبيين للقدس (٤٩٢هـ/
١٠٩٩م): ١٤٥
- احتلال فرنسا للجزائر (١٨٣٠م): ٣١٨
- أحداث ١٨٦٠م (لبنان): ٢٨١، ٢٩٠
- أحمد باشا (الجزار): ٢٧٢
- أحمد (الباي): ٢٨٥
- أحمد بن الحسن (إمام اليمن): ١٤١
- أحمد بن حنبل: ٢٤٥، ٣٦٨
- أحمد بن طولون: ١٢٣، ٢٣٠
- أحمد قرمانلي: ٢٧٥
- أحمد المنصور (السلطان): ٢٧٤
- إخوان الصفا: ٢٣٣، ٣٧٧
- إدريس بن عبد الله: ٢٥٠
- إدريس الثاني: ١٣٠
- الأرض الأميرية: ٢٧٨
- الأرض الخراجية: ٤٧، ٤٩، ٦١،
٢٢٥، ٣٠٥، ٣٣٧
- أرض الصوافي: ٤٧، ٦١-٦٣، ٢٤٧
- الأرض العشرية: ٤٩، ٢٢٥
- الأرض الفيء: ٤٩
- الأرض الموات: ٤٧، ٢٤٧، ٣٠٥
- أرغون: ١٣٢، ٢٦٥
- أركولف (الأسقف): ١٥٣-١٥٤،
١٩٠
- الأزدي، أبو الحسن علي بن ظافر: ٧٤،
٨٣، ٨٨، ١٨٣-١٨٤، ١٨٦،
١٨٩، ٣٣٩
- أسامة بن زيد التنوخي: ١٠٥
- إسحاق، أديب: ٣١٩
- إسحاق الإسرائيلي: ١١٦
- إسحاق بن إبراهيم: ٣٧٦
- إسحاق بن بشر: ١٦٥
- إسحاق زرقاني: ١٣٤
- إسحاق اليهودي (رئيس صيارفة بغداد):
١٣٨
- أسد الدين شيركوه: ٢٦١
- الإسراء والمعراج: ١٥٨، ١٧٩
- الإسرائيليات: ٢٦، ١٦٤-١٦٥،
١٨٤، ١٨٩، ٢٤١
- أسعد أبو كرب: ٩٤
- الإسلام: ٩-١٠، ١٢، ٣٨-٣٩، ٤١-
٤٢، ٧٥، ٩١، ٩٤-٩٦، ٩٨،
١٠٠، ١٠٢، ١٠٧، ١١١، ١١٣،
١١٨، ١٣١، ١٤٠، ١٤٥، ١٥٨

- الإقطاع في لبنان : ٢٧٨
إلغاء الرق : ٢٣٤
ألفونسو السادس (ملك قشتالة) : ٢٦٣
الأمين (الخليفة) : ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٣٥٤
٣٧١
الأنباري : ١٢٦
انتشار التعليم : ١٣٧
الأندلسيون : ٢٥٧
إنشاء المدارس : ٢٨٣ ، ٢٩٢ ، ٢٩٤ -
٢٩٥
الأنطاكي : ١٢٦
الانفتاح الفكري : ٢٩٥
الانقلاب العثماني (١٩٠٨م) : ٢٨٩
الإنكشارية : ٢٧١ ، ٢٧٥ - ٢٧٦ ، ٢٨٤
أهل السنة : ٧٧ ، ٢٠٨ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ،
٢٧٣ ، ٣٠٧
أهل الذمة : ٤٩ ، ١٠١ - ١٠٧ ، ١٠٩ -
١١٠ ، ١١٢ - ١١٣ ، ١١٩ - ١٢٣ ،
١٢٥ ، ١٣٣ ، ١٤٢ ، ١٨٨ ، ٢٢٤ ،
٣٦٦
الأوزاعي : ١٨٢ ، ١٨٥
الأوس : ٩٦ ، ٩٩
الأوقاف : ٢٧٨ - ٢٧٩ ، ٣٨٢
إيغنهارد : ١٦١
الإيلخانيون : ٢٦٦ ، ٢٦٨
- ب -
باديس الزيري : ١٣١
بارسباي (السلطان) : ٢٦٩
١٦٤ ، ١٨٤ ، ١٩٤ ، ٢١٥ ، ٢١٨ -
٢١٩ ، ٢٢٤ - ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٣٣ ،
٢٣٥ ، ٢٣٧ - ٢٣٨ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ،
٢٥٣ - ٢٥٥ ، ٢٦١ ، ٢٧٣ ، ٢٨٦ ،
٢٨٨ ، ٢٩٠ - ٢٩٢ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ -
٣٠٣ ، ٣٠٩ - ٣١٠ ، ٣١٢ - ٣١٨ ،
٣٢١ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥ - ٣٢٦ ، ٣٣٠ ،
٣٣٤ ، ٣٣٦ ، ٣٥٠ ، ٣٥٣ ، ٣٨٤
إسماعيل (خديوي مصر) : ١٣٧ ،
٢٨١ - ٢٨٢
إسماعيل (المولى) : ٢٧٦
الأشتر النخعي : ٥٩ ، ٦٥ ، ٦٩
الاشتراكية : ٣٣٠
الأشراف السعديين : ٢٧٤
أشرس بن عبد الله : ٣٠٣
الأشعث بن قيس الكندي : ٦٢
الأشعري ، أبو الحسن : ٢٤٥
الأشعري ، أبو عبد الله : ١٩٥
الأشعري ، أبو موسى : ٦٥ ، ٦٩ ، ٢٣٩
الأشعرية : ٢٤٦ ، ٢٩٤
الأصالة والمعاصرة : ٢٩٦ ، ٣٠٠
الإصطخري ، أبو إسحق إبراهيم بن
محمد : ١١٨ ، ٢٤٥ ، ٣٨٤
الأصفهاني ، أبو الفرج علي بن الحسين :
٨٤ - ٨٥
أفتيشيوس : ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٦٢ ، ١٨٧
الأفغاني ، جمال الدين : ٢٨٩
الاقتصاد المغربي : ٢٨٤
الإقطاع العسكري : ٢٢٩ ، ٢٤٧ ،
٢٥٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٨ ، ٢٩٥

باشي (الخابام): ١٣٥-١٣٦، ١٣٩

الباطنية: ٢٥٩

بجير بن سلمة: ٢٢

بختنصر: ٩٣

البدواة: ٢١٤، ٢١٩، ٢٩٤، ٣٠١

البربر: ٢٥٦

البروا القرطبي: ٢٥٤

بسام بن إبراهيم: ٣٥١

البستاني، بطرس: ٢٩٠، ٣١٩

بشر الحافي: ١٧٠، ٢٠٦

بشير الشهابي (الأمر): ٢٨١

بقية بن الوليد: ١٨٢

البكري، أبو عبيد عبد الله بن

عبد العزيز: ١١٨

بكير بن ماهان: ٢١-٢٨، ٣١، ٨١

٨٩، ٣٣٨-٣٣٩، ٣٤١، ٣٥٢

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن

جابر: ١٥، ٣٧، ٦٣، ٨٠، ٨٢

١٠١، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٥-١٨٦

٢٤٤، ٣٤٠-٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٦

بلج بن بشر القشيري: ٢٥٢

بليفير: ١٤١

بنيامين التطيلي: ١٠٥، ١٢٠-١٢١

١٢٨

البهلول بن راشد: ٢٥١

البويهون: ٧، ١١، ٢٤٦-٢٤٧

بيت الحكمة (بغداد): ٢٩٣

البيروقراطية: ٣٠٧

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد:

٢٤٧

بيعة العقبه: ٢٦

بيلربيه: ٢٧٤

- ت -

تجارة المرور: ٢٦٩

التطرف الفكري: ٢٥٩

التعريب: ٢٣٤-٢٣٧، ٢٧٣، ٣٠٣-

٣٠٦، ٣٠٨-٣٠٩، ٣١٤

تعريب بيت المقدس: ١٦٢

التعريب في المدن: ٢٣٨، ٣١٠

التعريب في المغرب العربي: ٢٦٤، ٣١٠

تعريب النقد: ٢٢٢

التعليم بالعربية: ٢٨٦-٢٨٨

التعليم بالفرنسية: ٢٨٦

تميم بن زيري: ١٣١

التميمي، محمد بن سعيد: ١٧٣

التنظيم الإداري: ٤٥، ٢٤٣، ٢٧٦-

٢٧٧، ٢٧٩، ٣٥٣

تنظيم التدريس في الزيتونة: ٢٨٥

التنظيمات الخيرية العثمانية: ٢٧٧،

٣١٦-٣١٧

التونسي، خير الدين: ٢٨٥

تيمورلنك: ٢٦٩

تيوفيلوس: ٩٤

- ث -

الثعالبي، عبد العزيز: ٢٨٧، ٣١٣

الثقافة الإسلامية: ١٠، ٢٥٣، ٢٥٥،

٣٠٨

الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ٢٩٩،
٣١٨-٣١٩

ثورة المبرقع اليماني (٢٢٧هـ/ ٨٤١م):
١٦٢، ٣٣٢

ثورة ميسرة المطغري (١٢٢هـ/ ٧٤٠م):
٢٥٠

ثيوفانس: ١٥٢، ١٦١، ١٨٧، ١٩٠

- ج -

جابر بن عبد الله: ١٦٣، ١٩٧

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:
١١٠، ٣٠٤، ٣١١، ٣٤٨

٣٦٦، ٣٧٢، ٣٧٤

الجامعة الإسلامية: ٢٨٩، ٣١٧، ٣٢٢

الجامعة العثمانية: ٣١٧، ٣٢٤

جبريل بن بختيشوع: ٣٨١

الجراح بن عبد الله الحكمي: ١١٨

الجزية: ٤٦-٤٩، ١٠٦، ١٢١، ١٣٥،
١٤٩، ١٦١، ١٨٢-١٨٤، ١٨٧

٢٢٠، ٢٢٥، ٣٣٦-٣٣٧، ٣٥٠

جعفر بن الفرات: ١٢٣

الجامعة الإسلامية: ٣٨

جماعة تونس الفتاة: ٢٨٦

جمال باشا (السفاح): ٣٢٦، ٣٢٩

جمعية الإخاء العربي العثماني: ٣٢٤

جمعية البصرة الإصلاحية: ٣٢٨

جمعية بيروت الإصلاحية: ٣٢٨

جمعية العربية الفتاة: ٢٩١، ٣٢٤،
٣٢٩-٣٣٠

الثقافة الأندلسية: ٢٥٦-٢٥٧، ٢٦٥-
٢٦٦

الثقافة العبرية: ١٢٩

الثقافة العربية: ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٥،
٢٥٤، ٢٦٥، ٣٠٠، ٣١٠، ٣٥٣

الثقافة العربية الإسلامية: ١٠، ٢٢٨،

٢٣٤، ٢٣٨، ٢٦٦، ٢٨٣

٢٨٧، ٢٩٢، ٢٩٤، ٣٠٤

٣٠٨-٣٠٩، ٣١٥، ٣٢٧، ٣٥٣

٣٨٤

الثقافة الفرنسية: ٢٨٦

الثقوية: ٢٤٥-٢٤٦

ثور بن يزيد: ١٦٥، ٢٠٩

الثورات الفلاحية في جبل الدروز
(١٨٨٦-١٨٨٧م): ٢٧٨

الثورات الفلاحية في جبل لبنان
(١٨٥٨م): ٢٧٨

ثورة أحمد عرابي (١٨٨٢): ٢٧٩،
٢٨٩، ٣١٩

ثورة الأمير عبد القادر الجزائري
(١٨٣٢-١٨٤٧): ٢٨٦

ثورة بابك الخرمي (٢٠١-٢٢٢هـ/
٨١٦-٨٣٧م): ٢٢٩

ثورة البربر (١٢٤هـ/ ٧٤١م): ٢٥٢

ثورة الخارجي أبي يزيد صاحب الحمار
(٣٣٣-٣٣٦هـ/ ٩٤٤-٩٤٧م):

٢٥١

ثورة الزنج: ٢٣٠، ٢٣٣

ثورة سخا: ١٠٥

ثورة الصوباشي (١٦٢٣م): ٢٧٠

الثورة العربية الكبرى (١٩١٦): ٢٩١

- جمعية العهد: ٢٩١، ٣٣٠
جمعية المعارف (١٨٦٨): ٢٨١
جمعية النادي الوطني: ٣٢٨
جمعية النهضة العربية: ٣٢٤
جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: ٢٨٨
الجنيد بن عبد الرحمن: ٣٤٠، ٣٤٦
الجوهري: ٢٤٣
- حركة العيارين: ٣٧٨
حركة القرامطة: ٢٣٠، ٢٣٣-٢٣٤
حركة القرائين: ١١٤
حركة المرابطين: ٢٦٢-٢٦٥، ٢٩٤
حركة الموحدية: ١١، ٢٦٢-٢٦٣،
٢٩٤، ٢٧٣، ٢٦٥
حركة نجم شمال أفريقيا: ٢٨٨
الحركة الوهابية: ٢٧٢-٢٧٣، ٢٨٩
حرمة القدس: ١٧٩-١٨١، ١٨٥،
١٨٩، ١٩١، ١٩٣، ١٩٧،
٢٠١-٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٨
الحرية الاجتماعية: ١٢٩
الحرية الدينية: ١٣١، ٣١٨
حرية الرأي: ٢٩٥
حرية الشعائر للذمين: ١٢٥
حرية الصحافة: ٢٨٧
حرية العقيدة: ١٠٢
الحرية الفكرية: ٢٥٧
حزب الاتحاد والترقي: ٢٨٩-٢٩٠،
٣١٧، ٣٢٤، ٣٢٨
حزب الإصلاح (الجزائر): ٢٨٧
حزب الأمة (مصر): ٢٨٢
حزب تركيا الفتاة: ١٣٦
الحزب الحر الدستوري التونسي: ٢٨٧
حزب الحرية والائتلاف: ٣٢٤، ٣٢٦
حزب اللامركزية الإدارية العثمانية:
٣٢٣، ٣٢٨
الحزب الوطني (١٩٠٧) (مصر): ٢٨٢
الحزبية: ٢٢٦
- الحارث بن سريح: ٢٥، ٧٩، ٨٩،
٣٤٦، ٣٤٩
الحاكم بأمر الله: ١٢٥، ١٧١
حامد بن العباس: ٣٧٤، ٣٧٨
الحج إلى مكة: ١٥٧، ١٩٢
حرب البلقان (١٩١٢-١٩١٣م):
٢٩٠، ٣٢٤
الحرب الروسية العثمانية (١٨٧٧-
١٨٧٨م): ٢٨٨، ٣٢٠
الحركة الإسماعيلية: ٢٣١، ٢٣٤،
٢٥٩، ٢٩٣-٢٩٤
حركة الإصلاح الإسلامي: ٢٩٠
حركة الأنصار (السودان): ٢٧٣
حركة الترجمة: ١٠، ٢٤٥، ٣٠٨،
٣٦٦
حركة الزنج: ٢٣٠، ٢٣٣
الحركة السنوسية: ٢٧٣
حركة الشطار: ٣٧٨
الحركة الشعبية: ٢٢٨، ٢٤٦، ٣٥٣
الحركة الصهيونية: ١٤٠، ٣٢٧

- حسان بن النعمان : ٢٤٩-٢٥٠
حسن باشا : ٢٧١
الحسن بن سهل : ٣٧٢
الحسن بن عبد الله : ١٨٣
الحسن بن علي بن أبي طالب : ٢٠ ، ١٥٤
الحسن (المولى) : ٢٨٣
حسين (الباي) : ٢٨٤
حسين بن علي (آغا السباهية) : ٢٧٥
الحسين بن علي بن أبي طالب : ٢٠
الحسين بن علي (شريف مكة) : ٢٩١ ، ٣٢٩
حصار بغداد الأول (١٩٧-١٩٨هـ) : ٣٧٨ ، ٣٧٦
حصار بغداد الثاني (٢٥١-٢٥٢هـ) / ٨٦٥-٨٦٦م : ٣٧٨ ، ٣٨٣
حصار بيت المقدس : ١٨١
الحضارة العربية الإسلامية : ١٢ ، ٣٠٠
الخطم بن ضبيعة : ٤١
حفصة بنت عمر بن الخطاب : ٦٦
الحفصيون : ١١ ، ٢٧٣ ، ٢٧٥
الحكم بن هشام : ٢٥٣
الحماية البريطانية على مصر (١٨٨٢م) : ٣١٨
الحماية الفرنسية على تونس (١٨٨٢م) : ٣١٨
الحميري ، نشوان بن سعيد : ١٤٩
- خالد بن برمك : ٣٥٢
خالد بن ثابت الفهمي : ١٨٤
خالد بن حازم : ١٩٦
خالد بن عثمان : ٣٥١-٣٥٢
خالد بن معدان : ١٥٤ ، ١٩١
خالد بن الهيثم : ٣٤٠
خالد بن الوليد : ٤٢-٤٣
خالد الجزائري (الأمير) : ٢٨٧
الختمية : ٢٧٣
خدش : ٢٣-٢٤ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤٠-٣٤١
الخراج : ٤٧-٤٩ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ٢٢٠ ، ٢٢٥ ، ٢٣٧ ، ٣٣٧
الخراسانية : ٩ ، ٧٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٣٣٣ ، ٣٤٠-٣٤١ ، ٣٤٣ ، ٣٥٢
الخرمية : ٢٣ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٢٢٨ ، ٣٤٠-٣٤١ ، ٣٥٣
الخزرج : ٩٦ ، ٩٩
خط شريف كلخانة (١٨٣٩) : ١٣٥
خط همايون (١٨٥٦) : ١٣٥ ، ٢٧٧
الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي : ٨٣ ، ٣٥٩
الخلافة الأموية : ١١ ، ٢٥٣ ، ٢٩٢ ، ٣٣٤
الخلافة العباسية : ١١ ، ١٨ ، ١٣٣ ، ١٧٣ ، ٢٢٩ ، ٢٥٥ ، ٢٦١ ، ٢٦٦ ، ٢٩٢ ، ٣٠٧-٣٠٨
الخلافة الفاطمية : ١١ ، ٢٦١ ، ٢٩٢
الخلفاء الراشدون : ١٠ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٢١٩ ، ٢٩٣
- خ -
خالد بن إبراهيم : ٣٤٠ ، ٣٥٢

دولة الموحدين: ١١، ٢٦٤، ٢٧٣،
٢٩٤

الديمقراطية: ٣٢٢

الدينوري، أحمد بن داود أبو حنيفة:
٤٨، ١٨

ديوان الجند: ٥٢، ٢٢٠

خليفة بن خياط: ١٨٢، ١٨٥-١٨٦،
٣٤٦

الخليل بن أحمد الفراهيدي: ٢٤٣

خليل (الملك الأشرف): ٢٦٨

الخوارج: ٢٢١، ٢٥٠-٢٥١، ٣٠٧

خير الدين بربروسا: ٢٧٤

- ذ -

ذو نواس: ٩٥

ذو النون المصري: ١٧٠، ٢٠٦

- ر -

الرابطة العثمانية: ٢٩٠، ٣٢٢-٣٢٣،
٣٢٩

الرابطة القومية: ٣٢٣

رابطة النسب: ٢١٤، ٢٣٥، ٣٠١،
٣٠٣، ٣١٠-٣١٢، ٣١٥، ٣٢٥

رابعة العدوية: ٢٠٦

الراضي (الخليفة): ٣٧٥

الراوندية: ٧٣، ٣٤١

الربيع بن الحقيق: ٩٧

رجاء بن حيوة: ١٦٤، ١٩٤

الرسوم الإضافية: ٢٢٥، ٣٣٧

رشيد الدين (الوزير المغولي): ١٣٣

الرشيد (المولى): ٢٧٦

رضا بهلوي (الشاه): ١٤١

رضا، محمد رشيد: ٣٢١

- د -

دافيد بن هليل: ١٣٩

دانيال بن شمعون بن أبي الربيع: ١٢٢

داود باشا: ١٣٨، ٢٧١، ٣٢٧

داود بن علي: ٣٤٥، ٣٥٢

الدعاة السبعون: ٢٦

الدعوة العباسية: ٧-٩، ١٣، ١٥،

١٨-١٩، ٢١، ٢٤، ٢٦، ٣٢،

٧١، ٧٣، ٨٩، ٢٠٢، ٣٠٦،

٣٣١، ٣٣٤، ٣٤٣، ٣٥٣، ٣٥٩

الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله

محمد الأنصاري: ١١٧

دنش بن تميم: ١١٦

دنش بن لبراط: ١٢٩

دنبوب، ب. م.: ١١٨

الدهاقون: ٣٠٣، ٣٣٦، ٣٥٠

الدولة العثمانية: ١١، ١٣٤-١٣٥،

٢٦٩، ٢٧٢-٢٧٣، ٢٧٦، ٢٨٤،

٢٨٨-٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٥، ٢٩٩،

٣١٥-٣١٦، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٨

دولة المرابطين: ١١، ٢٥٨

الرملي، الحسن بن زياد: ١٦٥، ١٨٣، ١٨٥
زيد بن علي: ٢٧، ٧٨، ٨٨
الزبيدية: ٢٢١

- س -

الروادف: ٣٨، ٥٢، ٥٦-٦١، ٦٥
روسو، جان جاك: ١٣٨
الري المنظم: ٤٨

- ز -

الزبير بن العوام: ٦٨، ٧٠
الزرقالي: ٢٥٧
الزخشمري، أبو القاسم محمود بن عمر:
٢٤٢

الزندقة: ٢٢٨، ٢٤٥-٢٤٦، ٣٥٣
الزهراوي، أبو القاسم خلف بن عباس:
٣٢٢
الزهري، محمد بن مسلم بن عبيد الله بن
شهاب: ٣٦، ١٤٥، ١٥٦-١٥٧،
١٦٤، ١٦٩، ١٩٢-١٩٣، ١٩٦

زيد بن أبيه: ٤٧، ٥٣

زيد بن درهم الهمداني: ٢١

زيد بن الربيع الحارثي: ٣٤٦

زيد بن عبد الله بن يزيد بن معاوية:
٧٦

زيارة عمر بن الخطاب لكنيسة القيامة:
١٥١

الزيانيون: ١١

زيد بن ثابت: ٦٦

زيد بن الحسين: ١٩

سابقور الثاني: ٢١٦
سالم بن عبد الله: ١٨٢، ١٨٥
سبط ابن الجوزي: ١٦٩
سحنون بن سعيد: ٢٥١
السري السقطي: ١٦٩، ٢٠٦
سعد بن أبي وقاص: ٥١، ٦٤-٦٥
سعد بن معاذ: ١٠٠
سعد الدولة اليهودي: ١٣٢
سعديا الفيومي: ١١٥-١١٦
سعيد بن أبي عروبة: ١٩٧
سعيد بن العاص: ٦٣، ٦٥، ٦٩
سعيد بن عبد العزيز: ١٨٢، ١٨٥
سعيد بن المسيب: ١٨٠، ١٩٧-١٩٨
سعيد الحرشي: ٣٦١
سعيد خدينة: ٣٣٩
سقوط بغداد (١٢٥٨): ١١، ١٣٢،
٢٦٦
سقوط غرناطة (١٤٩٢): ١٣٣
سقيفة بني ساعدة: ٣٩
السلاجقة: ١١، ١١٩، ٢٤٧، ٢٥٧-
٢٦١، ٢٥٩
سلمة بن بجير: ٢٠-٢١
سليم الثالث (السلطان): ٢٧٤، ٢٧٦

- سليمان بن عبد الملك : ٢٥، ٧٦-٧٧،
 ١٥٥، ١٦٣، ١٩٥، ٢٠١-٢٠٢،
 ٢٢٣، ٣٣٨
 سليمان بن كثير الخزاعي : ٢٤، ٢٩-
 ٣٠، ٣٤٠-٣٤٢، ٣٥٢
 سليمان (المولى) : ٢٧٦
 سمالك اليهودي : ٩٧
 السمح بن مالك الخولاني : ٢٥٢
 السموأل بن عادي : ٩٧
 سنان بن ثابت : ١١٢، ٣٨١-٣٨٢
 سهل التستريين : ١٢٦
 سهم بن غالب الهجمي : ٧٦
 السواد : ٤٨
 سويد بن قطبة الذهلي : ٤٢
 سياسة الاقتصاد الموجّه : ٢٣٤
 سياسة التتريك : ١٣٦، ٣١٧، ٣٢٤-
 ٣٢٥
 سبيويه : ٢٤٣
 سيف بن عمر : ٣٦، ١٤٦، ١٤٩،
 ١٨١
 - ش -
 الشابشتي : ٣٦٦
 شارلمان : ١٦١
 الشافعي (٢٠٤هـ) : ٣٠٩-٣١٠
 شتيرن (الأب) : ١٤١
 الشعر العبري : ١١٣-١١٤، ١٣٠
 الشعر العربي : ١١٣-١١٤، ٢٣٥-
 ٢٣٦، ٢٨٢، ٣٠١
 الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن
 عبد الكريم : ٢١
 الشورى : ٣٩، ٦٩-٧٠، ٢٢١،
 ٢٢٦، ٢٤٠، ٢٩٠، ٣٠٧، ٣٣٥
 شورى النخبة : ٧٠
 الشيعة : ٢٢١
 الشيعة الإمامية : ٢٢١
 الشيعة العباسية : ٣٠-٣١، ٣٤١
 - ص -
 الصابي، أبو الحسين هلال بن المحسن :
 ٨٣
 صاعد الأندلسي (المؤرخ) : ٢٥٧
 صاعد بن مخلد : ٣٧٥
 صالح بن يحيى : ٢٠٣
 الصحيفة الصفراء (صحيفة العلم
 الباطن) : ٢٠-٢١، ٣١
 صدر الدين أحمد الرزاق : ١٣٣
 الصدقات : ٥٠
 الصراع الطائفي في لبنان : ٣١٩
 الصراع القبلي : ٢٢٤، ٣٣٦
 صعصعة بن صوحان : ١٩١
 الصفارون : ٢٣٠
 الصفويون : ٣١٥
 الصقالبة : ٢٥٦-٢٥٧
 صلاح الدين الأيوبي : ٢٠٩، ٢٦٠-
 ٢٦١، ٢٩٥
 صلح الحديبية (٥٦هـ) : ١٠٠
 صلح القدس : ١٤٨، ١٨٦

طلحة بن طاهر: ٦٢، ٦٨، ٧٠
الطهطاوي، رفاعه رافع: ٢٨٠، ٢٨٩،
٣١٩-٣١٨

صلح ياسي (١٧٩٢): ٢٧٦
الصليبيون: ٢٦٠-٢٦٢، ٢٦٨
الصهيونية: ٣٢٧

- ظ -

الظاهر بيبرس: ٢٦٢، ٢٦٨
الظاهر (الخليفة الفاطمي): ١٢٦،
١٧١، ٢٠٣
ظاهر العمر: ٢٧٢

- ع -

عازوري، نجيب: ٣٢٧
العاضد (الخليفة الفاطمي): ٢٦١
عبادة بن الصامت: ١٥٣، ١٥٥،
١٩٠

عباس الأول (الشاه): ١٤٠
العباس بن عبد المطلب: ١٩، ٣٢
العباس بن محمد الدوري: ١٥
العباس بن هشام بن محمد بن السائب
الكلبي: ١٥
عباس الثاني (الشاه): ١٤٠
عبد الله (الأمير) (٢٧٥-٣٠٠هـ/
٩١٢م): ٢٥٤
عبد الله بن أبي: ٩٩
عبد الله بن الحسن: ٨٤
عبد الله بن الزبير: ١٩٢، ١٩٩
عبد الله بن سعد بن أبي سرح: ٥٣،
٦٥، ٦٠

- ض -

الضرائب: ٧، ١٠، ٤٧، ٤٩-٥٠،
١٠٤، ١٠٦، ١٢٤، ١٣٥، ٢٢٠،
٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٤٧، ٢٤٩،
٢٥١، ٢٥٩، ٢٦٦-٢٦٧، ٢٧٦-
٢٧٩، ٢٨٠، ٣١٦، ٣٣٦

ضرائب الأسواق والتمغات (ضرائب
التجارة الداخلية): ٢٦٧
ضريبة الخمس: ٦٢
ضريبة العشر: ١٠١

- ط -

طاهر بن الحسين: ٣٦٤، ٣٦٧، ٣٧٥-
٣٨٣، ٣٧٦
الطائفية: ٣٢٠
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: ١٨،
٢٣-٢٤، ٣٢، ٤٨، ٧٩، ٨١،
١٤٦، ١٨٥-١٨٨، ١٩١، ١٩٤،
٢٤٤، ٢٤٤، ٣٤٠، ٣٦٠، ٣٧٣
الطبري، علي بن ربن: ٨١
الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد:
١٦٨، ١٧٤، ٢٠٧-٢٠٩، ٢٥٧
الطرق الصوفية: ٢٧٢-٢٧٣، ٢٧٦
طغرل بك: ٢٥٨
طلحة بن زريق: ٣٤٠، ٣٥٢

عبد الوهاب بن إبراهيم الإمام : ٨٨
العبدري ، أبو عبد الله محمد بن محمد :
٢٦٦

عبد، محمد : ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٣١٩-
٣٢١

عبيد الله بن سليمان : ٣٧٥

عبيد الله المهدي : ٢٤٩ ، ٢٥١

عثمان بن الحويرث : ٢١٧

عثمان بن عفان : ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٨-٦٣ ،
٦٥-٧٠ ، ٧٥ ، ١٥٣ ، ١٩٠ ،
٢٢٠ ، ٣٠٦

العثمانيون : ٢٦٩-٢٧٠ ، ٢٧٥ ،
٢٧٨-٣١٦-٣١٧

العدالة الاجتماعية : ٢٢٢ ، ٢٣٠ ،
٢٣٣-٢٣٤ ، ٢٣٩

عراي ، أحمد : ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٣١٩

العروبة : ١٢ ، ٢٢٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ ،
٢٩٠-٢٩١ ، ٣٠٣ ، ٣١٠ ، ٣١٢ ،
٣١٦-٣١٧ ، ٣٢١ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥-
٣٣٠ ، ٣٢٦

عروة بن الزبير : ٣٦

عروج : ٢٧٤

العريسي ، عبد الغني : ٣٢٦ ، ٣٢٨

عزرا (الصراف) : ١٣٨

العزيز (الخليفة الفاطمي) : ١١٢ ،
١٢٣-١٢٤

العصية القبلية : ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢٢٢-
٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٥٥ ، ٣٣٤-٣٣٥ ،
٣٣٩-٣٤٠ ، ٣٤٩-٣٥٠

عصيان البساسيري (٤٤٩-٤٥٠هـ/
١٠٥٨م) : ٢٤٨

عبد الله بن صالح : ١٨٤

عبد الله بن طاهر : ٢٠٣

عبد الله بن عامر : ٤٥ ، ٦٥

عبد الله بن علي : ٧٤ ، ٨٩

عبد الله بن عمر : ١٦٤ ، ١٩٨ ، ٢٠٥

عبد الله بن عمرو : ١٦٤

عبد الله بن لهيعة : ١٠٥

عبد الله بن ياسين : ٢٦٢

عبد الحميد الثاني (السلطان) : ٢٨٨ ،
٣١٦ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢

عبد الحميد الكاتب : ٢٢٢

عبد الرحمن بن الأشعث : ٧٦

عبد الرحمن بن رستم : ٢٥٠

عبد الرحمن بن معاوية - الداخل : ٢٥٢-
٢٥٣

عبد الرحمن الثاني بن الحكم : ٢٥٣

عبد الرحمن (المولى) : ٢٨٣

عبد الرحمن الناصر (الخليفة) : ١٢١ ،
١٢٩ ، ٢٥٤-٢٥٥

عبد العزيز بن موسى بن نصير : ٢٥٢

عبد العزيز (المولى) : ٢٨٤

عبد المجيد (السلطان) : ١٣٥ ، ٢٧٧

عبد الملك بن عمير : ١٩٧

عبد الملك بن مروان : ٤٩ ، ١٥٥ ،
١٥٧ ، ١٦٩ ، ١٩١ ، ١٩٣-١٩٥ ،
٢٠١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٣٠٤ ، ٣٣٦

عبد المنعم : ٢٦٤

عبد المؤمن بن علي : ٢٦٤-٢٦٥

عبد الواحد المراكشي : ١٣١

عمر بن سعيد الأنصاري: ١٥٥،
٢٠١

عمرو بن العاص: ٤٣، ٦٥، ١٥٤،
١٨٣

عملية تعريب القدس: ١٥٩

عنان بن داود: ١١٤-١١٥

عوانة بن الحكم: ١٥، ٣٦

عيسى بن معقل العجلي: ٢٨، ٣٤٣

عيسى بن موسى: ٨٦، ١٠٥

عيسى بن نسطورس: ١٢٤

- غ -

غازان خان: ١٣٣

الغاؤونية: ١١٥، ١١٧، ١٣٠

غرابار، أوليغ: ١٥٧، ١٩٣

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد:
١٧٤، ٢٠٩، ٢٥٩

الغزو الإيطالي لطرابلس (١٩١٢):
٢٩٠

الغزو الصليبي: ٩، ٢٠٣، ٢٥٨،
٢٦٠، ٢٩٤، ٣١٦

غزو نابليون لمصر (١٧٩٨م): ٢٧٣،
٢٧٨

غزوة بني المصطلق: ٨٨

غزوة الخندق: ١٠٠

غولديزهر، إيغناس: ١٥٧، ١٩٣

غويتين، س. د.: ١٥٧، ١٩٣

عطاء بن أبي رباح: ١٦٥

العظم، رفيق: ٣٢٢-٣٢٣، ٣٢٨

عقبة بن نافع: ٢٤٩

العلاء بن حريث: ٣٥٢

علم الباطن: ٢١، ٢٦

العلويون: ٢٧٥

علي بن أبي طالب: ٢٠، ٣٨، ٦٩-٧٠

علي بن الحسين: ١٩

علي بن الربيع: ٧٥

علي بن عبد الله بن العباس: ١٥، ٢٥،
٣٣٨

علي بن عيسى: ١١١-١١٢، ٣٦٦،
٣٧٥، ٣٨١

علي بن هارون: ١١١

علي بن يوسف بن تاشفين: ٢٦٣، ٢٦٥

عماد الدين زنكي: ١٢٠، ٢٦٠

عمار بن ياسر: ٦٤

عمر بن الخطاب: ٣٩، ٤٢، ٤٥-٤٨،
٥٠، ٥٢-٥٣، ٥٦، ٦٢، ٦٤-

٦٥، ٦٧-٦٨، ٧٠، ١٠١، ١٠٧-

١٠٨، ١٤٧-١٤٨، ١٥٠-١٥٢،

١٦٩، ١٨١-١٨٢، ١٨٤-١٨٥،

١٨٨-١٩٠، ١٩٤-١٩٥، ٢٢٥،

٢٣٩، ٣٠٥، ٣٣٦

عمر بن شبة: ١٥، ٣٧

عمر بن عبد العزيز: ٢٥، ٤٨، ٧٦-

٧٧، ١٠٣، ١٠٥، ١٥٠، ١٥٥-

١٥٦، ١٨٨، ٢٠٢، ٢٢٣، ٢٢٥،

٢٥٠، ٢٥٢، ٣٠٥، ٣٣٤، ٣٣٦،
٣٥٠

- ف -

قانون الأراضي العثماني (١٢٧٢هـ/ ١٨٥٨م): ٢٧٨

القبائل العدنانية: ٢١٥

القبائل القحطانية: ٢١٥

القبائل القيسية: ٥٥

القبائل اليمانية: ٥٥، ٢٣٦

القبر المقدس: ١٦٢، ١٧١

القبيلية: ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٥، ٣٣٤، ٣٣٦

قتادة (١١٨هـ/ ٧٣٦م): ١٦٥

قحطبة بن شبيب الطائي: ٣٠، ٧٣، ٣٤٣-٣٥١، ٣٥٢، ٣٧٠

القدرية: ٢٢١

القدم في الإسلام: ٥٣

القسري، أسد بن عبد الله: ٣٣٩- ٣٤٥، ٣٤٠

القسري، إسماعيل بن عبد الله: ٨٨

القسري، خالد: ٥٠

القسري، محمد بن خالد: ٣٠

قسطنطين (الامبراطور البيزنطي): ٩٤، ١٢٩، ٢٢٣

قطغ شاه (حاكم بغداد): ١٣٢

قلاوون: ٢٦٨

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي: ١٢٧، ١٦٩، ١٩٠، ٢٠٧

القومية: ٢٩٩، ٣٢٣، ٣٢٦

القومية العربية: ١٢، ٢٩٠، ٣٢١- ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٣٠

القيسراني، أبو الفضل محمد بن طاهر: ١٧٤

فاخوري، عمر: ٣٢٧

الفارابي، أبو نصر محمد بن أوزلغ: ٣١١-٣١٢

فاضل أحمد باشا: ٢٧٠

الفاطميون: ١٢٣، ١٢٦، ١٣٠-١٣١، ١٥٠، ١٧٠-١٧٢، ١٧٥، ٢٣٤، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٦٢

٢٩٤-٢٩٣

فخر الدين المعني الثاني: ٢٧٠

الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة التميمي: ٧٦-٧٧، ١٦٣، ٢٠١

فرسان مالطة: ٢٧٥

الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان: ١٥٧، ١٦٩، ١٩٣

فكرة الجهاد: ٥٢، ٢٢٠، ٢٧٦

فكرة المهدي: ٩، ٢٦، ٧١، ٧٣-٧٥، ٧٨، ٢٦٤

فكرة النقباء الإثني عشر: ٢٦

الفلسفة اليونانية: ١١٦

فلهاوزن، يوليوس: ٣٤٠

الفيء: ٥٠، ٦٢، ٢٢٦، ٣٠٤، ٣٣٧، ٣٤٣

فتة الكتاب: ٢٢٧

- ق -

القاسمي، صلاح: ٣٢٥

القاضي عياض: ٢٦٥

- ك -

الليث بن سعد: ١٠٥، ١٨٤-١٨٥
ليو الأيسوري: ١١٧

كاتبي، غيداء خزنة: ١٢

كافور الإخشيدي: ١١٢، ١٢٣

كامل بن أبي كامل: ٣٥١

كامل، مصطفى: ٢٨١-٢٨٢

كثير عزة: ٧٧

الكرامية: ١٧٠، ١٧٥، ٢٠٨

كرسويل، ك. أ. سي.: ١٥٧، ١٥٩،

١٩٣، ١٩٥

الكسائي، أبو الحسن علي بن حمزة بن

عبد الله: ٢٤٣

كسرى أنوشروان: ٤٨

كعب الأحبار: ٢٥، ١٥١، ١٦٤،

١٨٩

كعب بن الأشرف: ٩٧، ٩٩

كلثوم بن عياض: ٢٥٢

كنيسة القيامة: ١٥١، ١٧١، ١٧٤،

١٩٣، ٢٦٠

الكواكبي، عبد الرحمن: ٣٢١

الكيسانية: ٧٤-٧٥، ٣٣٨

- ل -

اللامركزية: ٢٨٩-٢٩٠، ٣٢٠،

٣٢٣، ٣٢٨

اللغة العربية: ٢٣٨، ٣٠٠، ٣٠٣،

٣١٠

لقيط بن مالك الأزدي: ٤١

الليبرالية: ٣٣٠

- م -

مالك بن أنس: ٢٥٣

مالك بن الهيثم: ٣٤٠

المأمون (الخليفة): ٧٦، ١٠٩، ١٦٠-

١٦٢، ٢٠٣، ٢٢٧-٢٢٨، ٢٣٠،

٢٣٢، ٢٤٥، ٢٩٣، ٣٥٤،

٣٦٤، ٣٦٩، ٣٧٢، ٣٧٦،

٣٧٨، ٣٨٣

مبدأ التأويل: ٢٦

مبدأ الجباية المباشرة: ٢٧٨

مبدأ الوراثة: ٢٢٧

المبرد (ت ٢٨٥هـ): ١٨

المبرقع اليماني: ١٦٢، ٢٣٢

المتوكل (الخليفة): ١٠٥، ١٠٩، ١٥٠،

١٨٨، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٤٥،

٣٧٣-٣٧٤

المتنى بن حارثة: ٤٢

مجد الدين بن المطلب: ١١٩

مجلس المبعوثان العثماني: ١٣٦، ٢٨٨

مجلس النقباء: ٣٠، ٣٢، ٣٣٤، ٣٣٩-

٣٤٢-٣٤٥

مجير الدين الحنبلي: ١٥٠، ١٨٨

محمد باشا: ٢٧٠

محمد (باي): ٢٨٥

محمد بن الحنفية: ١٩-٢١، ٧٥، ٣٣٨

محمد بن سعد: ١٨٥

- محمد بن صالح بن مهران: ١٨
 محمد بن صالح النطاح: ١٨
 محمد بن عبد الله: ٧٤
 محمد بن عبد الرحمن: ٢٨٣
 محمد بن عبد الملك الزيات: ٣٧٤
 محمد بن علي بن عبد الله بن العباس: ١٥، ١٨-٢٣، ٢٥-٢٩، ٣١-
 ٣٢، ٧٥، ٧٨، ٨٠-٨٢، ٨٩، ٣٣٨-٣٣٩، ٣٤١-٣٤٢
 محمد بن نباتة: ٣٥٢
 محمد بن الهيثم بن عدي: ١٥
 محمد الثالث: ٢٧٦
 محمد السلجوقي (السلطان): ١٢٠
 محمد الصادق: ٢٨٥
 محمد علي الكبير (والي مصر): ١٣٧، ٢٧٢-٢٧٨، ٢٨٢، ٣١٦
 محمد الفاتح (السلطان): ١٣٤-١٣٥
 محمد النفس الزكية: ٧٨، ٨٤-٨٥، ٩٠
 محمود الثاني (السلطان): ٢٧١، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٣١٦
 مدارس الأليانس: ١٣٦-١٣٧، ١٣٩
 المدارس الصادقية: ٢٨٥
 مدحت باشا: ٢٨٣، ٣١٧
 مدرسة الإخباريين: ٣٦، ٢٤٤
 المدرسة الرشدية في حلب: ٢٨٢-٢٨٣
 مدرسة المغازي: ٣٦
 المدرسة النظامية في بغداد: ٢٥٩، ٢٩٤
 المدينة المدورة: ٣٥٧-٣٥٨، ٣٦٠-
 ٣٦١، ٣٦٤، ٣٦٨-٣٧٠
 المذهب الحنبلي: ١٧٣-١٧٤، ٢٠٨
 المذهب الحنفي: ١٧٤، ٢٥١
 المذهب الشافعي: ١٧٣-١٧٤، ٢٠٨، ٢٩٤
 المذهب المالكي: ٢٥١، ٢٥٣، ٢٦٣-٢٦٥
 مراد الرابع (السلطان): ٢٧٠-٢٧١
 المرجئة: ٢٢١
 المركزية الإدارية: ٢٧٧، ٢٨٩، ٣١٦، ٣٢١، ٣٢٤
 مروان بن أبي حفصة: ٨٦
 مروان بن محمد: ٨٥، ١١٨، ٢٢٦
 مروان الثاني: ٢٦، ٢٢٢
 المرينيون: ١١، ٢٧٣
 المزدكية: ٢٣، ٣٤١
 المستعين (الخليفة): ٢٣٢، ٣٧١، ٣٧٨
 المستنصر (الخليفة): ١٢٦، ٢٤٨، ٢٩٤، ٢٥٦
 المسجد الأقصى: ١٤٥-١٤٦، ١٥٥، ١٥٨-١٦٣، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٤
 ١٧٩-١٨٠، ١٩٥، ١٩٧، ١٩٩-٢٠٨، ٢٠٤
 مسعود بن ملكشاه: ١٢٠
 المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: ٧٤، ٧٧، ٨١، ٨٣، ١١٧، ٢٤٤، ٣١٢
 مسكويه: ٢٤٤
 مسلم بن عقيل: ٨٨
 مسلمة بن عبد الملك: ٨٢
 المسلمون الجدد: ٢٢٥، ٢٣٥-٢٣٦، ٢٥٤، ٣٠٣، ٣٣٦، ٣٥٠

معركة الأرك (٩ شعبان ٥٩١هـ/ ١٨ تموز
١١٩٥م): ٢٦٥

معركة بدر: ٩٩

معركة حطين (١٢ شوال ٥٨٣هـ/ ٤ تموز
١١٨٧م): ٢٦١

معركة خيبر (٥٧هـ): ١٠٠

معركة الزاب: ٨٩

معركة الزلاقة: ٢٦٣

معركة عين جالوت (رمضان ٦٥٨هـ/
أيلول ١٢٦٠م): ٢٦٨

معركة نهاوند (٢١هـ/ ٦٤٢م): ٤٤،
٥٢

المعز لدين الله الفاطمي: ١٢٣، ٢٦٢

معمربن راشد: ١٩٧

المغول: ٢٦٨، ٣١٥

المفضل الضبي: ٢٤٣

مفهوم الأمة: ١١، ٢٣٥، ٣٠٠،
٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٨-٣٠٩، ٣٢٢-

٣٣٠، ٣٢٣

مقاتل بن سليمان: ١٥٢، ١٦٣

المقتدر (الخليفة): ٧، ١٠٥، ١٠٩،

١١١-١١٢، ١٦١، ٣٥٩، ٣٦٨،

٣٧٤، ٣٨٢، ٣٨٤

المقدسي الشافعي، نصر بن إبراهيم:
١٧٤

المقدسي، المطهر بن طاهر: ٢٣، ٨٣،

١١٠، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٧، ١٦١،

١٦٨، ١٧٠-١٧١، ١٧٣، ١٨٩،

١٩١، ١٩٣، ٢٠٢، ٢٤٥، ٣٣٩

مقدم بن معافي الضرير: ٢٥٤

المسودة: ٧٩-٨٠، ٨٣، ٣٤١، ٣٤٨،
٣٥٢-٣٥١

المسيحية: ٩٥، ٢١٧

المشبهة: ١٧٥

مصعب الزبيري: ١٥

مطبعة بولاق: ٢٨٠

مطيع بن إياس: ٨٥

معاذ بن جبل: ١٠١، ١٧٩

معاهدة ١٩٣٦ (مصر/ بريطانيا): ٢٨٢

معاهدة أرضروم (١٨٢٣): ٢٧١

معاهدة باردو: ٢٨٥

معاهدة بلغراد (١٧٣٩): ٢٧١، ٢٧٦

معاهدة كجك كينارجه (١٧٧٤)

معاوية بن أبي سفيان: ٤٧، ٥٥-٥٦،

٦١، ٦٣، ٦٥، ٦٨، ١٠٢،

١٥٣-١٥٥، ١٨٩-١٩١، ٢٠١،

٣٠٥

معاوية بن يزيد: ١٥٥

المعتز (الخليفة): ٢٣٢، ٣٦٩

المعتزلة: ١١٥-١١٦، ١٧٥، ٢٠٨،

٢٢١، ٢٤١، ٢٤٥

المعتصم بالله (الخليفة): ١٦٢، ٢٢٨،

٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٥٨،

٣٠٥، ٣٧١، ٣٧٤

المعتصم بن صمادح: ٢٥٧

المعتضد (الخليفة): ١٠٩، ١١١،

٣٦٧-٣٦٩، ٣٧٢-٣٧٣، ٣٧٥،

٣٧٩، ٣٨١-٣٨٢، ٣٨٤

المعتمد (الخليفة): ٢٣٠، ٣٧٢

معد بن يزيد الهمداني: ٨٠

المؤتمر العربي (١: ١٩١٣: باريس):
٣٢٨، ٢٩١

موسم الحج: ١٩٢

موسى بن حنوك: ١٢٩

موسى بن السري الأحول الهمداني:
٣٠

موسى بن سريج السراج: ٢١، ٣٥٢

موسى بن عزرا: ١١٤

موسى بن كعب: ٣٤٠

موسى بن موسى الجرجاني: ٢٤

موسى بن ميمون: ١١٦، ١٣٠

مؤنس الخازن: ٣٨٠

ميخائيل السوري: ١٤٩، ١٥٢، ١٨٧،
١٩٠

ميسرة البربري: ٢٥

ميسرة النبال: ٢٢

- ن -

نابليون بونابرت: ١٣٧، ٢٧٢

نادر شاه: ١٤٠، ٢٧١

ناصر خسرو: ١٦٨، ١٧٢، ٢٠٧

نجم الدين بن الرفعة: ١٢٧

النديم، عبد الله: ٢٨٩، ٣١٩

نشر التعريب في المغرب: ٢٦٤

نشوان بن سعيد الحميري: ٨٧

النصارى: ١٠٥، ١١٠، ١٢٤، ١٣٤

١٤٨-١٥٠، ١٥٢، ١٥٥، ١٦١

١٧٠-١٧١، ١٨٨، ٢٥٤، ٢٥٦

٢٦٤-٢٦٥، ٣٦٦

المقرزي، تقي الدين أحمد بن علي: ٢٩٥

المكتفي (الخليفة): ٢٣٠

مكحول (١١٣٣هـ/٧٣١م): ١٦٤-١٦٥

الملأ في اليمن: ٣٩

الملأ المكي: ٣٩، ٣٠٢، ٣٠٧

ملكشاه (السلطان): ١١٩، ٢٥٩

الملكيات الخاصة: ٢٧٨

الملكية الفردية: ٢٧٨

الملكية المشتركة: ٢٧٨-٢٧٩، ٣١٧

ملوك الطوائف: ١٣٠، ٢٥٧، ٢٦٣

الممالك: ١٠٥، ١٢٧، ٢٢٩، ٢٥٩

٢٦١، ٢٦٧-٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٩

٢٨٣، ٢٩٥، ٣٠٧، ٣٢٧، ٣٥٤

الممالك الجدد: ٢٧٣

مملكة الزيانين (بنو عبدالواد) في المغرب

الأوسط: ٢٧٣

مناحيم بن سروق: ١٢٩

المنتدى الأدبي: ٣٢٤

المنذر بن ساوى: ٤١

منشا بن إبراهيم الكاتب: ١٢٤

المهتدي (الخليفة): ٢٢٩

المهدي (الخليفة العباسي): ٨٣، ٨٥

١٥٨، ١٦٠-١٦١، ١٩٥، ٢٠٢

المهليبي، سليمان بن حبيب: ٨٣

١٥٢، ١٥٧، ١٩٢-١٩٦

الموالي: ٨-٩، ٢٤، ٢٨، ٣٢، ٧٣

٢٢٣-٢٢٧، ٢٣٥-٢٣٦، ٢٤٢

٣٠٣، ٣٠٧، ٣٣٣، ٣٣٨-٣٣٦

٣٤٣، ٣٤٥، ٣٥٠-٣٥٤، ٣٥٩

٣٦١

الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد:
٨٧

هود (الملازم): ١٣٨

هولاكو: ٢٦٦

الهوية العربية الإسلامية: ٢٨٦

الهيثم بن عدي: ١٥، ٣٧، ٨٠

الهيثم بن عمار العنسي الدمشقي:
١٨٥-١٨٤

- و -

الوائق (الخليفة): ٢٢٩

الواسطي، أبو بكر محمد بن أحمد:
٢٠٤، ٢٠٢

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر:
١٨٥، ٣٨، ٣٦

واقعة العقاب (٦٠٩هـ/١٢١٤م):
٢٦٤

الوثنية: ١١٧-١١٨، ٣٠٢

الوطاسيون: ٢٧٤

وقف الهجرة من الريف إلى المدن:
٢٢٥

الوليد بن عبد الملك: ١٩، ٧٧، ١٩٢،
٢٢٣، ٢٠١

الوليد بن عقبة بن أبي معيط: ٦٥

الوليد بن مسلم: ١٨٥، ٢٠٩

الوليد بن يزيد بن عبد الملك: ٧٧،
٣٤٩، ٣٤٢، ٣٣٤

وهب بن منبه: ١٦٤، ١٨٩

نصر بن سيار: ٧٨-٧٩، ١٠٦، ٣٣٤،
٣٤٩، ٣٤٧، ٣٤٤، ٣٣٧-٣٣٦

نصر بن مزاحم: ٣٧-٣٨، ١٩٦

نظام الأجناد: ٢٥٥

نظام الالتزام: ٢٧٩

النظام التعليمي: ٢٨٠، ٣١٦

نظام الري: ٢٦٦

نظام الضرائب: ٥٠، ٢٢٥، ٣١٦،
٣٣٦

نظام الملك: ١١٩، ٢٥٩، ٢٧٩، ٢٩٤

نور الدين زنكي: ٢٦٠-٢٦١، ٢٩٥

نيبور، كارستن: ١٣٨، ١٤١

- ه -

هارون بن عمران: ١١١

هارون الرشيد: ١٠٤-١٠٥، ١١٧،
١٥٠، ١٦١، ١٨٨، ٢٢٧

٣٨١، ٣٧٧

الهاشمية: ٢١، ٣١-٣٢

هجرة اليهود إلى الجزيرة: ٩٣

هجرة يهود بغداد والبصرة: ١٣٨

هشام بن إسماعيل المخزومي: ١٩٣

هشام بن الحكم (المؤيد): ٢٥٦

هشام بن عبد الرحمن: ٢٥٣

هشام بن عبد الملك: ٥٠، ٧٧، ٨٠-
٨٢، ١٠٥، ٢٢٢، ٢٥٢، ٣٠٣

٣٥٠

هشام بن عمار الدمشقي: ١٨٢، ١٨٤-
١٨٥

- ي -

١١٠، ١١٢-١١٦، ١١٨-١٢٥،
١٢٧، ١٢٩-١٣٠، ١٣٢-١٣٥،
١٣٧-١٣٨، ١٤٢، ١٥٠، ١٧٠-
١٧١، ٣٦٦

اليهود الأشكنازية: ١٣٤

يهود تيماء: ١٠١

يهود خير: ٩٣، ١٠١

يهود العراق: ١٠٨، ١١٠-١١٢،
١٢١، ١٣٣، ١٣٨

يهود فاس: ١٣٠

يهود فلسطين: ١٢٣، ١٢٦

اليهود في الأندلس: ١٢٩-١٣٠

اليهود في شمال الجزيرة: ٩٥

يهود مصر: ١١٢، ١٢٥

اليهود المطرودين من إسبانيا: ١٣٣

يهود نجران: ١٠١، ١٠٨

يهود يثرب: ٩٣

يهود اليمن: ٩٤-٩٥

يهود اللاوي (هاليقي): ١١٤، ١٣٠

اليهودية: ٩٣-٩٥، ١١١، ١١٤،

١١٦-١١٨، ٣٦٦

يوسف بن تاشفين: ١٣١، ٢٦٣، ٢٦٥

يوسف بن فنحاس: ١١١

يوسف الفلاحي: ١٢٦

ياسر يهنعم: ٩٤

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو

عبد الله: ١٨٦، ٢٠٣

يحيى بن إبراهيم: ٢٦٢

يحيى حميد الدين (إمام اليمن): ١٤١

يزيد الأول بن معاوية: ١٥٥

يزيد البسطامي: ٢٠٦

يزيد بن أبي حبيب: ١٨٤-١٨٥

يزيد بن حاتم: ٢٤٩

يزيد بن عبد الملك: ٧٧، ١٥٦

يزيد بن عبيدة: ١٨٤-١٨٥

يزيد بن معاوية: ٤٥، ٧٦

يزيد بن المهلب: ٣٤٦، ٣٤٩

يزيد الثالث: ٢٢٦، ٣٣٤

يعقوب بن إبراهيم: ١٢٨

يعقوب بن كلس: ١١٢، ١٢٣-١٢٤

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: ٧٦،

٧٩، ٨١، ٩٥، ١٤٩، ١٥٦-

١٥٧، ١٦٩، ١٨٣، ١٨٧،

١٩٢-١٩٣، ١٩٥، ٢٤٤، ٣٥٧،

٣٦٢، ٣٦٥-٣٧١

اليهود: ٩، ٩٣-١٠٢، ١٠٤، ١٠٦-

يتضمن هذا الكتاب عشرة بحوث، تضيء جوانب أساسية في التاريخ العربي - الإسلامي: اجتماعية، واقتصادية، وإدارية، وفكرية، إضافة إلى الإطار السياسي.

في البحوث الثلاثة عن التاريخ العباسي، يتناول المؤلف موضوع الدعوة العباسية، مستنداً، في ما قدمه لهذا الموضوع، إلى مخطوط أخبار العباس وولده، فكشف عن نقاط غامضة في الدعوة. وأفرد بحثاً لموضوع الآراء في الدعوة، بما في ذلك فكرة المهدي آنذ، معتمداً على معلومات خارج الرواية التاريخية، كالنقود والآثار. ويضاف إلى هذا بحث شامل عن بغداد، منذ نشأتها حتى القرن الثالث الهجري.

وفي بحثه «الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين» حديث عن تاريخ الأمة، ولا سيما مصادر هذا التاريخ، وما تميزت به هذه المرحلة من إنجازات نوعية على صعد مؤسسة الخلافة ونجاح حروب الردة والفتوح، وترسيم أصول النظم والضرائب.

ويقدم المؤلف صورة شاملة ومتصلة للأحداث التاريخية عبر بحثه «اليهود في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ» كاشفاً ما لقي اليهود من حرية ورخاء في ظل عدالة المسلمين.

أما بحثه عن القدس فجاء من منطلق القول بتعدد جوانب اهتمامات الدكتور الدوري في إطار التاريخ الإسلامي. وكذلك الأمر في بحثه: «مدخل إلى تاريخ الأمة العربية» و«التكوين التاريخي للأمة العربية» فهو إلى جانب ما قام به من تغطية لفترات التحولات الكبرى في تاريخ الأمة، يشدد على مفاهيم تراثية أساسية، ليجعلها منطلقاً في دراسة مفاهيم الأمة الواحدة، واللغة الواحدة، والفضائل الموروثة، إرادة تحديد هوية الأمة، ورصد بدايات الوعي لديها.

إن هذه البحوث العشرة، بما تضمنته، تشكل إضافة نوعية، سواء في الفكر أو في المنهج، ولعل ذلك أساس في الكتابة التاريخية.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)

برقياً: «مرعزي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الشن: ١٥ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-275-4



9 789953 822754



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (II)

أوراق في التاريخ والحضارة أوراق في الفكر والثقافة

منتدى اقرأ الثقافي

www.iqraonline.com

الدكتور عبد العزيز الدوري

أوراق في التاريخ والحضارة
أوراق في الفكر والثقافة



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (II)

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في الفكر والثقافة

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الدوري، عبد العزيز

أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في الفكر والثقافة / عبد العزيز الدوري.
٣٦٧ ص. - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١١)
ببليوغرافية: ص ٣٤١ - ٣٥٤.
يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-280-8

١. الحضارة العربية. ٢. الثقافة العربية. ٣. الوحدة العربية. ٤. اللغة العربية. ٥. الهوية الثقافية - البلدان العربية. أ. العنوان. ب. السلسلة.
306.4

العنوان بالإنكليزية

Papers on Arab History and Culture

Papers on Thought and Culture

by Abdul Aziz Duri

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعبي» - بيروت - فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: دار الغرب الإسلامي

بيروت، ٢٠٠٧

الطبعة الثانية، مزيده: مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٩

المحتويات

٧	 تصدير
٩	 : مستقبل العالم العربي الفكري
	 : المجتمع العربي بين الحضارة الغربية
٢٥	 والتراث العربي الإسلامي
٣٧	 : التاريخ والحاضر
٣٩	 ● المحاضرة الأولى
٤٦	 ● المحاضرة الثانية
٥٧	 : أصول الثقافة العربية
٧١	 : الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي
٩٧	 : نشأة الثقافة العربية الإسلامية : نظرة إلى العراق
١٢٥	 : الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب
	 : مسألة الوحدة العربية منذ ظهور الإسلام
	 وحتى الحرب العالمية الأولى : أصول الوحدة العربية
١٦١	 : في تاريخ العرب
١٨٧	 : حول الحوار القومي – الديني
١٩٧	 : هوية الأمة العربية في مواجهة التحديات

٢٠٩	الفصل الحادي عشر : دور اللغة العربية في توحيد الأمة العربية ونهضتها ...
٢٢٩	الفصل الثاني عشر : العلاقات العربية – الإيرانية : العلاقة التاريخية
٢٤٩	الفصل الثالث عشر : الهوية الثقافية العربية والتحديات التي تواجهها
٢٦٣	الفصل الرابع عشر : ساطع الحصري في الفكر القومي
٢٨٣	الفصل الخامس عشر : تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره
٣١٣	الفصل السادس عشر : الجذور التاريخية للاشتراكية العربية
٣٤١	المراجع
٣٥٥	فهرس

تصدير

هذه دراسات قدمت في الغالب، في ندوات ومؤتمرات في أوقات مختلفة وعبر فترة طويلة. وهي تعتبر عن فكر صاحبها وآرائه في وقتها، فهي رهينة بزمانها ومكانها.

ولا ينتظر أن تبقى الآراء والمفاهيم ثابتة على الزمن، بل هي عرضة للتعديل أو التبديل، ولكن ذلك إن حصل فقد يكون في التفاصيل لا في الاتجاه العام أو في الخطوط الرئيسية. ولم تخضع هذه الدراسات لأي تحرير أو تغيير، بل تركت كما كتبت في الأصل، لأنها نتاج فكر كاتبها في مسيرته العلمية، ولا يحق له إخضاع فكره لزمن واحد في حياته.

وقد حاول الكاتب أن يتناول الموضوعات - تاريخية وحاضرة - بأسلوب علمي قدر المستطاع وبنهج موضوعي ما أمكن. وهذا ما ينتظر منها لأنها قدمت لفئات مختصة أو مثقفة، ولأنها كانت عرضة للنقاش.

ويبدو من عناوين الدراسات أنها لم تكن بعيدة عن هموم المجتمع العربي، بل كانت تتصل بقضايا وتيارات قائمة في المجتمع، ولعل بعضها ما يزال موضع نقاش في الحاضر.

وهذه الدراسات، على ما فيها من تنوع في الموضوعات، ومن امتداد زمني، يجمعها الإطار الفكري والثقافي.

الفصل الأول

مستقبل العالم العربي الفكري^(*)

(*) نُشر في: الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٥، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٥٢)،

«السبب الصحيح في ذلك - أي الخلل والفساد والعلل وانتشارها - هو دخول المدينة الغربية بغتة في البلاد الشرقية وتقليد الغربيين للشرقيين في جميع أحوال معاشهم، لا يستنيرون ببحث، ولا يأخذون بقياس، ولا يتبصرون بحسن نظر، ولا يلتفتون إلى ما هنالك من تنافر الطباع وتباين الأذواق واختلاف الأقاليم والعادات. ولم ينتقوا منها الصحيح من الزائف، والحسن من القبيح، بل أخذوها قضية مسلماً بها، وظنوا أن فيها السعادة والهناء، وتوهموا أن يكون لهم بها القوة والغلبة، وتركوا لذلك جميع ما كان لديهم من الأصول القديمة والعادات السليمة والآداب الطاهرة، ونبدوا ما كان عليه أسلافهم من الحق ظهيراً، فأنهدم الأساس، ووهت الأركان، وانقطعت فيهم الأسباب، فأصبحوا في الظلام يعمهون»^(١).

يتطلب بحث مستقبل الفكر فهم حاضره. وهذا ينبعث من ظروفه وعناصره المكوّنة له. وتحديد الحاضر عسير، وقد يعود بنا إلى القرن الثامن عشر. لذا سأكتفي بالنقاط العامة، وأتناول آسيا العربية ومصر.

- ١ -

لقد ركز الفكر في الفترة المظلمة، وساد التقليد الذليل، وتدهورت المقاييس الاجتماعية، وعمّت الفوضى، وتوسعت البداوة على حساب الحضارة، فصرنا أمام خليط متنافر في القيم والمقاييس والعادات. ولكن التفسخ يحمل جرثومة الحياة، وطغيان الفوضى يدفع إلى البعث إن وجدت بقايا حيوية. وهكذا بدأ الوعي الفكري في المجتمع الغربي. ثم جاءت موجة الغرب المتفوقة مادياً، فهزّدت المجتمع العربي، وأوجدت حافزاً جديداً هو الدفاع عن الكيان. والفترة الحديثة،

(١) محمد المويلحي، حديث عيسى بن هشام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧).

فترة تقابل بين التراث العربي الإسلامي والمدنية الغربية، تميزت بحيوية وحيرة في المجتمع العربي، فاتجه إلى إصلاح كيانه من ناحية، والاقتراب من الغرب من ناحية أخرى. ونلاحظ اتجاهين في الفكر العربي: اتجاهاً إسلامياً واتجهاً عربياً، وكلاً صادراً عن البيئة ومتأثراً بالموجة الغربية.

بدأ الاتجاه الإسلامي مستقلاً في دعوة محمد بن عبد الوهاب إلى تنقية العقيدة وفتح باب الاجتهاد ليصلح المجتمع. ثم جاء الكواكبي وحاول أن يجد في الإسلام أسس التقدم الحديث. وبعد أن حلل آفات المجتمع في كتابه أم القرى، أوضح أن الإسلام يدعو إلى الحكم الشوري، وأنه مبني على قواعد الحرية والمساواة والأمر بالمعروف، وأنه يدعو إلى القوة المكتسبة بالعلم والمال. ثم كان لصوت جمال الدين الأفغاني أثره في تقوية الاتجاهات الشورية في الحكم، وفي التنبيه إلى خطر الغرب، وإلى ضرورة الوحدة الإسلامية لصدّه. وقام محمد عبده يدعو إلى تحرير الفكر من قيود التقليد، وقبول ما يصلح من المدنية الحديثة ويتفق مع الإسلام. وحاول - في تفسيره - التوفيق بين الإسلام والآراء الحديثة، ففتح باباً جديداً في توجيه الفكر الإسلامي. ودعا إلى إصلاح التعليم في الأزهر بإدخال مواضيع حديثة. وبذلك وسع النظرة الإسلامية، وأزال الحاجز بينها وبين العالم الحديث. فكان جوهر رسالته تأكيد قيمة التراث الإسلامي وصالح الإسلام.

إلى جانب هذا ظهر اتجاه عربي اشترك فيه المسيحيون والمسلمون يدعو إلى النهضة، مستنداً إلى التراث العربي أولاً. وقد بدأ بمحاولة إحياء اللغة العربية والأدب العربي، وإنشاء جمعيات أدبية تبعت نفحة عربية تذكّر بمجد العرب. ولا تغفل دعوة الكواكبي إلى خلافة عربية مركزها الجزيرة - لأن العرب في رأيه أصل الإسلام ولغتهم أغنى اللغات - فكان لها أثرها في بعث الشعور العربي.

ونمت نزعة إصلاحية في الفكر تدعو العرب إلى تحسين أمورهم، وتنحط الفوارق المذهبية بالتدرّج. ونلمس أثر مبادئ الثورة الفرنسية من تمجيد للحرية والمساواة وللدستور، كما نلمس أثر النزعة القومية، ونرى المفكرين يعودون إلى التراث العربي ليجدوا فيه ما يؤيد آراءهم في الإصلاح. وتتطور الحركة إلى مطالبة بحقوق العرب ضمن الجامعة العثمانية، ثم إلى تأكيد اللامركزية، وتندرج إلى دعوة إلى الانفصال. ونحس بثورة نفسية على تعالي الغرب وغطرسته، ونلمس اعتزازاً بأجداد العرب مع تأكيد الأمة والقومية. وقد تبلور هذا الاتجاه القومي في

الثورة العربية. ونحن نحسّ في الاتجاهين الإسلامي والعربي في هذه الفترة السابقة للحرب العامة الأولى تأكيد الإصلاح الذاتي قبل غيره.

وانتهت الحرب الأولى بسيطرة الغرب على بلاد العرب في آسيا ومصر، وتغلّغت الموجة الغربية في مختلف نواحي الحياة. ولا يخفى أن تقليد الغرب في بعض البلاد العربية كان قد بلغ حداً مقلقاً قبل هذا، كما يتبين من حديث عيسى بن هشام للمويلحي. فانتقل الفكر من كفاح بين القديم والجديد إلى كفاح بين الموجة الغربية والكيان العربي قبل كل شيء.

- ٢ -

ففي الاتجاه الإسلامي، نجد الشعور بأن المجتمع فقد الكثير من ذاتيته، وأن القيم الإسلامية مهددة بالزوال بتأثير الغرب، هذا مع شك عميق بالموجة الغربية.

وقد تبلور الاتجاه في تأسيس جمعيات إسلامية منذ العقد الثالث تهدف إلى إحياء الروح الإسلامية، وإلى بث الثقافة الإسلامية والخلق الإسلامي، وإلى الدفاع عن الإسلام؛ ومن أهمها «جمعية الشبان المسلمين» عام ١٩٢٨ التي دعت إلى بث الأخلاق والمبادئ الإسلامية، وإلى إعادة كيان الشريعة والسعي إلى إحياء مجد الإسلام وتقوية روابط الأخوة الإسلامية. ودعت مع ذلك إلى قبول خير ما في الثقافة الغربية ونبد السيئ منها. وقامت «جمعية الجهاد الإسلامية» داعية إلى تقوية الخلق والروح الإسلامية، وإلى نشر الثقافة الإسلامية مع العناية بتبصير الأمهات في الدين والتعليم في المدارس. وتشكلت «جماعة الأخوة الإسلامية» للدفاع عن الإسلام، عقيدة وثقافة وحضارة، وإلى تثبيت ذلك في النفوس، مع تأكيد نشر الثقافة الإسلامية والتربية الخلقية بين المسلمين.

وأنشط هذه الجمعيات وأشدّها أثراً الإخوان المسلمون عام ١٩٢٧، وقد حدّد مرشدّها - منذ البدء - هدفها فقال: «مهمتنا أن نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنية المادة التي جرفت الشعوب الإسلامية، فأبعدتها عن زعامة النبي وهداية القرآن...». وأوضح أن العدوان السياسي للغرب كان له أثره في تنبيه المشاعر القومية، وأن الطغيان الاجتماعي كان له أثره في انتعاش الفكر الإسلامي، فارتفعت الأصوات من كل مكان تطالب بالرجوع إلى الإسلام وتفهم أحكامه وتطبيق نظامه. وهو يرى أن مدنية الغرب المادية

ستنهار، وأن لا منقذ إلا الإسلام، «والإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دولة ووطن وحكومة وأمة، وهو خلق وقوة، وهو ثقافة وقانون، وهو مادة وثورة... وهو جهاد ودعوة...، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء».

ويقول في مكان آخر: «الإسلام عقيدة وعبادة ووطن وجنسية وقوة وخلق ومادة وثقافة وقانون»، فهو يريد إنشاء نظام شامل لنواحي الحياة، سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية، يستند إلى الإسلام. ودعا إلى العمل «على إحياء العادات الإسلامية، وإماتة العادات العجمية في كل مظاهر الحياة... وأن تتحرى السنة المطهرة في ذلك». وترى الجمعية أن «الإسلام يحزّر العقل، ويحثّ على النظر في الكون، ويرفع قدر العلم... والحكمة ضالة المؤمن»، وتدعو إلى نشر التعليم الإسلامي، وإلى جعل الدراسات الإسلامية إجبارية في فروع الدراسة العالية.

واهتمت الجمعية بالشؤون الاجتماعية، فهي تدعو إلى محاربة الفقر، وتنكر تكديس الثروة، وتدعو إلى إعادة توزيع الأراضي، وهي تقاوم الإقطاعية والرأسمالية والشيوعية على السواء، وتؤكد القيام بالخدمات الاجتماعية لمساعدة الفقراء والمرضى.

إلى جانب هذا، نجد محاولات للدفاع عن الإسلام أو لتوضيح مبادئه، كما في مجلة الأزهر نور الإسلام. فنرى رئيس تحريرها الأول الحسين خضر يحاول فهم الإسلام بصورة عميقة وعرض أحكامه واتجاهاته بروح المؤمن ليُفهم المسلمين، وإن كان لا يحاول تقريب المفاهيم إلى الشباب العصري. وهو يشير إلى هبوط المستوى، سياسياً وثقافياً واقتصادياً، ويدعو إلى النهوض إلى المستوى الذي يريده الإسلام. أما خلفه فريد وجدي، فيرد الانتقادات على الإسلام، ويكتب ضد انتشار المادية، ويحذّر من أثر الموجة الغربية في إبعاد الناس عن الإسلام، ويشير إلى مآثر الإسلام في الفلسفة والعلوم والأخلاق.

ومن المفكرين من شعر بفشل مدنية الغرب، رأسمالية وشيوعية، وبأن في الإسلام من النظم والمبادئ ما يجتنبنا أزمات الغرب، ويحقق العدل الاجتماعي والحرية الشاملة، وأن فيه خير سبيل للتعاون الإنشائي وتكوين حضارة إنسانية سامية. هذا مع تعريض برأسمالية الغرب وشيوعيته. وللتمثيل أذكر العدالة الاجتماعية لسيد قطب، والرسالة الخالدة لعزام. كما اتجه البعض إلى تدارس

الشريعة الإسلامية مؤكدين أهميتها كمصدر للتشريع يحوي أفضل المبادئ وينسجم مع كيانتنا. قال صبحي المحمصاني: «والأصل أن هذه الشريعة الغراء ليست من الجمود بحيث زعم بعض الجهلة، بل هي قابلة لأن تساير التطور الاجتماعي، وأن تجاري كل مدنية وحضارة». هذا ونحن نشعر بوجود اتجاه في الفكر الحديث بصورة عامة نحو الرجوع إلى التراث الإسلامي لتأييد الكثير من الآراء الجديدة.

وهكذا نحس أن الاتجاه الإسلامي لم يقف عند تجديد الإسلام وقبول خير ما في المدنية الحديث، بل تدرج بعد تجربة مرة إلى البحث عن سبل النجاة من أزمة الغرب، وذلك في المبادئ والأسس الإسلامية. ولا يخلو الاتجاه الإسلامي من ثغرات. فهناك ضرورة لدراسة التراث الإسلامي بصورة تأريخية نقدية للتمييز بين المبادئ والتطورات العملية. فحيوية الإسلام هي في مرونته وفي غزارة تجاربه. كما أنه يلزم توضيحه بصورة يفهمها المعاصرون. ولا بد من أخذه ككل في الأسس. أما محاولة الاختصار على أخذ نتف منه وتفسيرها بشكل يماشي التطور، فلا تخلو من أخطار.

- ٣ -

ولقد قوي الاتجاه القومي بعد الثورة العربية، واشتدت الرغبة التحررية بعد الغزو الغربي، وشغل القوميون بالكفاح السياسي أولاً، ووجهوا بعض اهتمامهم إلى القومية العربية، وكان مركزها الأول الهلال الخصيب. أما مصر فاختلطت فيها القومية بالفكرة الإسلامية، ولم تكن معالم القومية العربية واضحة فيها أول الأمر. وقد خطت القومية العربية خطوتين رئيسيتين: الأولى انتشارها في مصر وظهورها في بعض اتجاهاتها، والثانية انتباهها تدريجياً إلى النواحي الاجتماعية والاقتصادية حتى اتجهت إلى نوع من الاشتراكية.

وإن نظرنا إلى ما كتب حول القومية العربية نجده في الغالب عرضاً موجزاً لفكرة القومية، ثم تحديداً لمفهوم القومية العربية وأصولها وأهدافها. ولعل الأستاذ الحصري أكثر من غيره متابعة للموضوع، وقد حاول في كتابه آراء وأحاديث في الوطنية والقومية تعريف القومية بأنها حب الأمة والشعور بارتباط باطني نحوها. وبين أن القومية تظهر في الأمم المغلوبة حين تستيقظ، فتشعر بكيانها الخاص، وتسعى إلى تدعيم هذا الكيان بالحكم الذاتي أولاً، وبالاستقلال ثانياً. ثم يبحث

عوامل القومية، فيذكر الشعور بالنسب ووحدة الأصل، ويرى أن هذه القرابة المعنوية تستند في الدرجة الأولى إلى اللغة والتاريخ. فاللغة توجد نوعاً من الوحدة في التفكير والشعور. أما التاريخ فهو «بمثابة شعور الأمة وذاكرتها، فإن الأمة تشعر بذاتها وتكون شخصيتها بواسطة التاريخ».

وهو لا يقصد بالتاريخ ما طوته بطون الكتب، بل «التاريخ الحي في النفوس الشائع في الأذهان المستولي على التقاليد». ولكنه لا يريد من التاريخ قوة تدعو إلى العودة إلى الوراء، بل أن يجعل من الماضي نقطة استناد في الاندفاع إلى الأمام. وأهم ما يستلهم من الماضي الإيمان بحيوية الأمة العربية. ويتناول الحصري في كتابه محاضرات في نشوء الفكرة القومية بحث تاريخ القومية العربية حتى نشوء الجامعة العربية، ويميز بين الاتجاه القومي والاتجاه الإسلامي، ويغفل أثر الوعي الإسلامي في الوعي القومي، ويبين أن غاية القومية هي الوحدة العربية رغم الإقليمية التي تلت الحرب الأولى. وأخيراً يرى أن القومية العربية سيسود اتجاهها، لأنها تتمتع بقوة ذاتية، وأنها تدفع إلى العمل والكفاح، وأنها في عصر التكتلات الكبيرة، إضافة إلى أنها عصرية في اتجاهاتها وأهدافها.

ويبحث الأستاذ نقولا زيادة موضوع القومية والعروبة، ويبين أن العرب أمة أنتجت ثلاثاً عوامل: العنصر والرقعة والتاريخ، وأن ما استقرّ في الرقعة هو العنصر الذي غلب سكانها، والإسلام الذي انتشر بينهم، واللغة العربية التي هزمت اللغات الأخرى. ثم يحدد رأيه، فيبين أن اللغة والتاريخ هما أساس القومية العربية.

فالتاريخ برأيه «هو الذي وحد تقاليدنا وقربنا بعضنا إلى بعض، وإليه نرجع لنستمد منه اعتباراتنا ومثلنا العليا والمقاييس التي نحكم بها على الخير والشر، وهو الذي أورثنا هذا التضامن في الشعور». أما اللغة فهي «آداب وتقاليد وعادات وطرق تفكير ووسائل تعبير ولون من ألوان الشعور وفلسفة في الحياة».

ثم نجد اتجاهات عامات في كتاب معنى الوعي القومي للأستاذ زريق، ففيه محاولة تحليلية نقدية لمفهوم الوعي ومستلزماته، خاصة في النواحي الاجتماعية والثقافية. وهو يرى «أن مرحلة الوعي الحالية خطيرة تتخطى في فوضى فكرية بعيدة المدى بليغة الأثر». ويبين أن الوعي الكامل يتطلب منا أن ننفذ بأبصارنا وراء الحوادث الآنية إلى لبّ حياتنا الحاضرة لنفهم معناها ووجهة سيرها. ولما كانت الحياة الحاضرة وليدة التفاعل بين الشخصية العربية، كما تكونت من محيط

هذه البلاد الطبيعي وميراثها الاجتماعي والثقافي، ومن الحضارة الغربية، فقد وجب علينا أن ندرك كلاً منهما إدراكاً كاملاً صحيحاً. ويبين أن النهضة القومية الصحيحة تتطلب ثلاث خطوات: إنشاء فلسفة قومية شاملة واضحة، ثم عصر هذه الفلسفة في فكرة نقية صافية يتشربها أبناء الأمة، وتمتزج بعاطفتهم وشعورهم، فيحصل من هذا المزيج عقيدة قومية، وأخيراً تنظيم الأمة وإخضاعها للإرادة المنبعثة من العقيدة الواحدة.

ويعرض الدكتور نبيه فارس في كتابيه العرب الأحياء وغيوم عربية صورة من التفكير القومي. فيرى أن دعائم العروبة اللغة والتربية التاريخية. ويفسر العروبة بأنها أسلوب من أساليب التطور والنمو، وطريق من طرق الحياة، وعقيدة في العلاقات الإنسانية. ثم يقول: «بالتفكير الحر والتعبير الحر فقط تستطيع روح العرب، وهي العروبة، أن تحيا، وأن تصل إلى غايتها القصوى، وهي مجتمع حر في عالم حر يساهم في التاريخ مساهمة حرة». وبعد أن يهاجم النعرات الضيقة والنزعات الإقليمية، يبين أن قوة العرب بالاتحاد ومجدهم بالعلم. ثم يؤكد أهمية الخلق وصلابة العقيدة في الوعي، وينكر تقليد الغرب، ويرى في ذلك العبودية ذاتها. ثم يذكر العرب بأن معظم أفكارهم ونظرياتهم السياسية والاجتماعية تعود إلى الماضي ولن يتقدموا إلا بنسبة ما يكتفون به تلك الأفكار والنظريات حتى تستوي مع العصر وتفي بحاجات المستقبل.

هذه الأمثلة ترينا أن الفكر العربي القومي ما يزال في مرحلته الأولى، وأنه اتجه إلى تحديد بعض المفاهيم العامة. وقد كان لارتباك الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ولغزو الشيوعية، أثر في الانتباه إلى النواحي الاجتماعية والاقتصادية، فأصدر زمرة من القوميين في العراق الميثاق القومي الذي حدّد مفهوم الأمة العربية على أساس اللغة والثقافة والتاريخ والولاء، وحدّد القومية العربية بأنها عقيدة وحركة يبعثها شعور بمقومات العرب الأساسية تهدف إلى تحرير البلاد من الاستغلالين الداخلي والخارجي، وإلى تحقيق العدل الاجتماعي. ووصف الحركة القومية بأنها تضامنية شعبية تؤمن بسيادة الأمة وتنكر النعرات، وأنها تجددية نامية تؤمن بالاستفادة من العلم ومن خبرة الغرب الاقتصادية.

لقد فصلت قليلاً لأن هذا الفكر القومي يمثل حركة ذاتية قومية، كما أن العرض أعطانا فكرة عن نواحي ضعفه. ويبدو لي أن الفكر القومي يتجه إلى تكوين فلسفة قومية، وإلى النظر بعمق وشمول إلى حاضر العرب ومشاكلهم، وإلى

إدراك النواحي الحية في التراث العربي وبحثها، وخاصة النواحي الخلقية والثقافية، وإلى تحديد الموقف من الموجة الغربية، كما يتجه إلى تقوية الناحية الشعبية في الحركة، وإلى وضع برامج عملية خاصة في النواحي الاجتماعية والاقتصادية. فهو يريد أن يكون إيجابياً بعد انتهاء فترة السلبية.

- ٤ -

ومن مظاهر النهضة المهمة انتشار التعليم. وقد اكتسبنا بعض نظمه على عجل، كما أدخل الأجانب بعضها. فذهب الفكر العربي إلى نقد ذلك، إذ إن اختلاف المؤسسات أنتج نتائج مختلفة زادت في البلبلة الفكرية والاجتماعية، مما ولّد اتجاهات قوية نحو التوحيد أو ضمان بعض الأسس التوجيهية المشتركة على الأقل. واتجه الفكر إلى أن يتصل التعليم، وخاصة في مرحلتيه الابتدائية والثانوية، بأوضاع البلاد وحاجاتها العملية، وأن يعنى بتعريف الطلبة ببيئتهم وإمكاناتها، وأن تنمى الروح الوطنية والقومية، وأن يعنى في الدراسة بالناحية العملية والتطبيقية مع تخفيف الصبغة النظرية، وأن يشجع الطالب على التفكير، وأن تنمى الروح العملية.

ويؤكد المفكرون نشر التعليم الابتدائي أو الأولي على الأقل بجعله إلزامياً كضرورة أساسية للمواطنة الصالحة، وأهمية تنويع التعليم الثانوي ليسائر النهضة، والعناية الخاصة بالتعليم المهني الفني - زراعياً وصناعياً وتجارياً ومنزلياً - ليكون أساساً في النهضة العمرانية.

أما التعليم الجامعي، فينتقد بأنه لم يتخلص من تشجيع التلقين على حساب الاستقلال الفكري والبحث الذاتي. وتقوى الدعوة إلى أن تتجه الجامعة إلى إعداد الشباب المفكر. وما لم توجه العناية إلى البحث وتشجيع الروح العلمية، وإلى تركيز البحوث على البيئة والمجتمع أولاً، فإن الجامعة لن تؤدي رسالتها. ويزداد تأكيد إبعاد الجامعة عن أثر السياسة المتقلبة، وضرورة تهيئة الجو الحر لها. ونجد بين المفكرين من يحرص على الإكثار من الجامعات، كما نسمع أصواتاً تحشى من أن يؤدي ذلك إلى أزمة بطالة المتعلمين. ويظهر لي أن الأزمة إن وجدت فهي في توجيه التعليم الجامعي، لا في التعليم ذاته.

والشكوى قوية في أن التعليم في البلاد العربية ليست له فلسفة واضحة، وأنه أهمل الدراسات والقيم الإنسانية في التراث العربي، كما أن التراث العربي

الجامعي أهمل في تنظيم الجامعات وفي تكوين مقاييسها. وهذه ناحية خطيرة أعتقد أن الفكر العربي متجه إليها في المستقبل.

وإن نظرنا إلى ما كتب في التربية والتعليم نجده في الغالب ترجمة من اللغات الأخرى أو صدى لتقارير وكتابات غربية. ويتجه الفكر إلى دراسة البيئة لرسم خطط التعليم، وإن كان هذا في إطار الفرضيات. وهنا أشير إلى سياسة التعليم في مصر للقباني، وإلى مستقبل الثقافة في مصر لطفه حسين، ففيهما محاولة للنقد الذاتي. ولعل خير خطوة في الطريق السليم هي الحولية الثقافية للحصري، فهي وسيلة لتهيئة المادة التي تسبق وضع الخطط. ولا بد من الإشارة إلى المؤتمرين الثقافيين العربيين، وخير ما فيهما تيسير المجال لتبادل الرأي بين رجال الفكر، ومحاولة لوضع أسس مشتركة وللتوجيه القومي السليم.

ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أثر الثقافة الأوروبية في من درس في معاهد الغرب، لما لذلك من صلة بالفكر وأثر فيه. فمن هؤلاء من قبس بعض علوم الغرب دون أن تتأثر نظرتهم ودون أن يتمثل ما تعلم، فهو شخصيتان متباعدتان. ومنهم من تأثر بالغرب واصطبغ به، فلا يرى غيره وهو غريب في بلده. وهناك من حاول فهم كنه الفكر والحياة الغربية ونظر إلى نفسه يفحصها، فحافظ على ذاته العربية وتمثل ما استساغ من آراء الغرب، فهو عربي الكيان، وهو حديث الثقافة. وسيكون لهذه الزمرة شأن في توجيه الفكر العربي.

— ٥ —

ولنتجه الآن إلى نواح تفصيلية بعد هذه النقاط العامة. ففي الناحية الاجتماعية لا نجد إلا مقدمات عامة قليلة. بدأ قاسم أمين بالدعوة إلى تعليم المرأة وتخفيف الحجاب أو رفعه وتنظيم الزواج والطلاق وضمن الحقوق الاجتماعية للمرأة وخروجها للحياة العامة ومشاركتها مع الرجل. فاتهم وهوجم، ولكن دعوته انتصرت بحكم التطور. وتوالى الكتابات حول حقوق المرأة بما في ذلك إشراكها في الانتخابات، ولكنها لا تتعدى أدب المقالة. وندر من حاول درس المشاكل الاجتماعية ككل. وأذكر هنا مقدمة في كيان العراق الاجتماعي للسيد هاشم جواد، وهي محاولة لدراسة الوضع الاجتماعي في ضوء توزيع المهن والأساليب الاقتصادية السائدة، وأثر ذلك في حياة السكان ومستوى معيشتهم. ثم كتاب سياسة الغد لمريت بطرس غالي، وقد استعرض وضع السكان من ناحية

وضعهم المعاشي، وأثر التطور الزراعي والصناعي، كما تطرق إلى التعليم والحياة النيابية والحزبية والإدارة الحكومية وأثرها. وهو عرض شامل هدفه التوصل إلى خطة عامة.

ولكن يصعب علينا أن نتحدث عن تفكير واضح أو بحث نفاذ للمشاكل الاجتماعية القائمة، ولا نرى تحليلاً لأثر التطور الاقتصادي في المجتمع ومقاييسه، ولا نجد بحثاً للبداءة وآثارها، على أهميتها في بعض البلاد العربية. ولا نحس إلا باتجاه مبهم لضرورة فهم المجتمع في ضوء تطوره التاريخي. بل إننا لم نقم بما يذكر حتى في الناحية الإحصائية أو الوصفية. ولكن الوعي الفكري بدأ يؤثر في توجيه العناية إلى هذه النواحي.

أما في الناحية الاقتصادية، فلدينا كتب وصفية تعرض معلومات عامة عن بلد أو أكثر، وهي خطوة مفيدة ولا شك. إلا أننا ما نزال نفتقر إلى الدراسات العلمية لمشاكلنا الاقتصادية. وقد حصلت بدايات كمحاولة بحث مشاكل النقد، والدخل القومي، والسياسات التجارية. ويبدو لي أن هذا الاتجاه سيكون من أول واجبات الفكر العربي في مستقبله.

وإذا اتجهنا إلى الأدب نجد فيه وفرة وشحاً. ولا تعينني أساليبه وفنونه الجديدة، ولكن تهمني اتجاهاته، وسأكتفي ببعض النقاط تاركاً ذلك إلى الأستاذ المختص. ولكنني آخذ على كثير من كتب الأدب ضياع المعاني أو ضحالتها بين تنوع العبارات ورنين الألفاظ. فهناك أدب يتناول موضوعات عربية إسلامية يعرضها بشكل جذاب ويستوحي منها الثقة والأمل وبعض التوجيه، مثل: على هامش السيرة ومحمد، وصقر قريش. ويمكن ذكر بعض الكتب المنسوبة إلى التاريخ، وهي تصور تاريخ المسلمين في سير أبطالهم، مثل كتب هيكل عن الرسول وخليفته، وعبريات العقاد. وهدفها كما يظهر اطلاع النشء بأسلوب ينسجم مع تفكيرهم على صفحات لامعة من تاريخهم تحبب إليهم تلك الصفحات. وهناك اتجاه إلى تبسيط الآثار الأدبية والتاريخية وعرضها كغذاء فكري وأدبي، مثل سلسلتي الروائع، وفلاسفة العرب، ومناهل الأدب العربي، وهذه مفيدة، ولكن لا يخفى أن شكوانا هي من الانتشار الأفقي على حساب البحث الدقيق.

ويوجد اتجاه لتناول الشخصيات اللامعة في العصر الحديث، وفي ذلك تقدير لهم. وللتمثيل أذكر زعماء الإصلاح لأحمد أمين، وسلسلة أعلام الحرية

لقدرتي قلعي، وزغلول للعقاد، ومحمد عبده لعثمان أمين. وأشار هنا إلى ما يمكن تسميته بالأدب السياسي، وأذكر المذكرات السياسية، خاصة صفحات من القضية المصرية للطفى السيد، وهي قطعة بديعة من الأدب السياسي. وبجانبها المقالات السياسية التي تنصب فيها النبرة الصحفية أحياناً، كمقالات فهمي المدرس، أو نبرة شبه علمية كما في معنى النكبة للدكتور زريق. وهذه تعالج بصورة عامة مشاكل الكيان العربي الحديث. ولا أمر دون شكوى من الإفلاس في الفكر السياسي، فليس أمامنا إلا خطب وكلمات في الصحف، وهذا نتيجة الهزال في التربية السياسية. ولا حاجة بي لتأكيد أهمية الشعر في بعث الوعي السياسي والتنبيه إلى بعض الأدوار الاجتماعية.

وفي التاريخ نجد الكثير والقليل. فالإنتاج عن صدر الإسلام أكثر من أية فترة أخرى، وهذا يصح عن بعض الفترات الحديثة كعصر محمد علي والأمراء الشهابيين، وتاريخ اليقظة العربية. وهذا نتيجة لاتجاه الوعي. وتتضاءل البحوث عن الفترة المظلمة، وهي ليست مظلمة كما يظهر إلى درجة مربكة مع أنها أساسية لفهم الكيان الحالي. والبحث التاريخي في عامته لا يتجاوز جمع المعلومات بصورة مبتورة أو غير مبتورة وتغلب في بعضه العاطفة. أما البحث العلمي الدقيق الذي يستوفي المصادر ويحلل الروايات ويحافظ على وحدة الموضوع فقليل وما يزال في بدئه. وتتصف الدراسات بطابع التجزئة، فتتناول التاريخ خلية خلية، وقد تعالج الأسباب، ولكنها لا تعنى بالنظرة الشاملة النافذة إلى التيارات والاتجاهات. ودون ذلك لا يفهم جوهر التطور التاريخي. هذا وتطغى الدراسات في التاريخ، ولكنها قليلة في تاريخ الحضارة والنظم والتشريع والحياة الاقتصادية، وإن وجدت فهي في الغالب تنظر إليها نظرة راكدة دون ملاحظة روح الحياة والتطور. ولكن البوادر تشير إلى اتجاه نحو البحث العلمي، وإلى عناية متزايدة بتاريخ الحضارة، وإلى انتباه إلى التاريخ الاقتصادي، وإلى بداية النظرة الشاملة.

وإن نظرنا إلى الفلسفة نجد اتجاهين:

الأول نحو نقل التفكير الفلسفي اليوناني والغربي في مختصرات مأخوذة عن بحوث الغربيين، أو في ترجمات مباشرة، كـ **جمهورية أفلاطون** والسياسة لأرسطو.

والثاني في بحث تاريخ الفلسفة عند العرب وعرض جهود فلاسفتهم، كالخديث عن ابن سينا والفارابي وكـ **تاريخ الفلسفة** للطفى جمعة، والتمهيد

لمصطفى عبد الرازق. هذا مع نشر بعض الآثار الفلسفية، مثل حي بن يقظان وبعض كتب ابن سينا. وهذان اتجاهان ضروريان ومهمان. وهذا لا يمنع الإشارة إلى أننا ليس لدينا تفكير أو إنتاج فلسفي حديث، ولا ينتظر ذلك الآن. والبوادر تشير إلى زيادة الاهتمام بالدراسات الفلسفية الإسلامية.

أما في العلوم، فإننا ما نزال نعتمد على الغرب حتى في كتبنا الدراسية في الكليات، بل ونحن ندرسها بلغاتها الأصلية، وليس لدينا من المترجم إلا القليل. ولذا فلا ينتظر أن يكون لدينا الآن تفكير علمي مستقل. وما نزال نشكو من ضعف التفكير العلمي. والاتجاه الذي أراه هو قلة الاستفادة من هذه العلوم لإجراء بحوث تطبيقية على البيئة تفيدنا في استغلال مرافق بلادنا وتحسين شؤونها، ثم في التوسع في الترجمة وفي تكوين مصطلحات علمية. والأوليات تؤيد ذلك.

- ٦ -

أرجو أن لا أبدو قائماً في ما عرضت، فلست متشائماً، ولكن الأوضاع الفكرية مظهر حيرتنا العامة، فنحن لم نتيبَ طريقنا بوضوح، وإن لاحت في الأفق البوادر. لقد علمنا التاريخ أن فترات الاصطدام الحضاري تؤدي إلى ازدهار ثقافي، كما أنها تحدث جواً من البلبلة والارتباك. ولكنني أحذر من قياس فترتنا بالعصر العباسي، كما يفعل البعض، لأن الذات العربية ورسالتها الحضارية كانت واضحة لدى أصحابها، ولأن العرب كانوا أحراراً في موقفهم، أما نحن فقد أخذنا ونحن نتلمس الطريق لكياننا تلمس مرتجف شاك، وأخذنا ونحن محرومون من الحرية الشاملة. وجابهنا الغرب وحضارته في أزمة اختلال بين قوى المادة والقيم الأخلاقية، وفي أزمة صراع وتعصب لا يقل عنه تعصب العصور الخالية من تنازع نظمه بين الديمقراطية والدكتاتورية، ثم بين الديمقراطية والفاشية والشيوعية.

وعلى الفكر العربي أن يجابه مشاكله، وأن يوضح اتجاهاته، وأشير إلى:

أ - إحياء الثقافة العربية وبعث قيمها الخلقية والأدبية. وهذه الثقافة «تمثل فلسفة في الحياة والاجتماع»، كما أوضح المؤتمر الثقافي الثاني للجامعة الدول العربية. ولكن الإحياء لا يتم إلا إذا اعتبرت الأمة نفسها امتداداً للماضي. وهو يتطلب أمرين شرعنا فيهما مبدئياً: الأول أن تنقل الآثار الفكرية والأدبية إلى أبناء

الجيل بلغتهم وطريقة تفكيرهم، مع تحليل يبين ما فيها من قيم وما تنطوي عليه من رسالة حضارية، وبذلك تتصل حياتنا بها. والثاني أن تنشر الآثار بصورتها الأصلية نشرًا علميًا دقيقًا. وهذا الاتجاه مهم للغاية.

ب - الاتجاه الإسلامي، ونحن بين من يريد أن تستند الحياة في كافة نواحيها إلى الإسلام مع نبذ كل غريب، ومن يؤكد القيم الخلقية والاجتماعية والمبادئ الروحية مع الاستفادة من مدنية الغرب وعلومه واختراعاته، وتوجيه ذلك في ضوء هذه القيم. ويبدو لي أن المستقبل هو مع الجهة الثانية، وأن الأخذ بهذا لا يبعد كثيراً عن الاتجاه الأول لإحياء التراث، كما أنه يتمشى مع رسالة الحضارة العربية الإسلامية. ولا بد لي أن أذكر هنا دعوة المؤتمر العربي الثاني إلى «مضاعفة الجهود التي تبذل الآن في الكشف عن أسرار التشريع الديني ووجهات نظره في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وعرض نواحي الثقافة الدينية عرضاً مبسطاً لتلاميذ المدارس الثانوية، والتفكير بإنشاء معهد للدراسات الإسلامية».

ج - اتجاه يدعو إلى فهم الحضارة الغربية في ضوء أصولها وتطورها، لأن مظاهرها الصناعية والتجارية ونظمها السياسية والاجتماعية هي وليدة تطور تاريخي ونظرة إلى الحياة متصلة بالبيئة. وإن كثيراً من الارتباك نشأ عن نقل النتائج دون ملاحظة هذه الصلة بالبيئة والنفسية والتراث الاجتماعي لدينا. هذا ويتزايد الشعور بأن التقليد لا يقل خطره عن العبودية السياسية. وهذا لا يكفي دون خطوة مقابلة، إذ ينتظر من الفكر العربي أن ينظر إلى أثر الغرب ليميز بين الأثر الحقيقي الذي يوجد في ما نراه من هضم وتبادل داخلي في المجتمع والفكر العربي، والتبديل الظاهر الذي يبدو في التقليد والاستعارة والاقتباس. ويدعو البعض إلى نقل كنوز الغرب بترجمة الأصول لنضيف ثروة إلى ثروتنا الإنسانية لنفهم جوهر الغرب. ومع اعتقادي بأهمية الترجمة، إلا أي أرى أن المهم هو تقريب تلك الكنوز إلى مفهوم العرب وتفكيرهم.

د - اتجاه يدعو إلى وضع فلسفة قومية شاملة، وإلى دراسة الحياة الاجتماعية في البلاد العربية ومعرفة الوسائل لطبعتها بطابع قومي يجمع بين المحافظة على التقاليد الصحيحة والانتفاع بما في الحضارة الغربية من خير. هذا مع طبع التعليم العام بالطابع القومي القائم على خصائص الثقافة العربية وخير ما في الثقافة الغربية.

وهنا أودّ تأكيد تحقيق الوحدة اللغوية، ووضع قواميس بالمصطلحات العلمية والفنية الحديثة، كما فكر مجمع فؤاد الأول. ويتجه الفكر إلى تطبيق أسس البحث والطريقة العلمية على بعض مشاكلنا بصورة تطبيقية أو نقدية أو تحليلية. ونظرة واحدة إلى البحوث الجامعية في البلاد العربية تكشف ذلك.

واسمحوا لي في الختام أن أبين بأني أُلح في مستقبل الفكر العربي حيوية جديدة تشير إلى بحث منبثق من صميم تراث هذه البلاد وذاتيتها. ولست أُلحها بين المتفرنجين، ولا بين المعتزلين، بل بين تلك الزمرة التي وَعَت تراثها إلى فهم دقيق للغرب وأزمته، فعادت تعطي للقيم الخلقية والأدبية دورها، وتستخدم اختراع الغرب وعلومه في ضوئها. تلك هي وجهة مستقبل الفكر العربي، وعساها تكون هادية للغاية المنشودة، ومن يدري فقد تكون هادية للغرب.

الفصل الثاني

المجتمع العربي بين الحضارة الغربية
والتراث العربي الإسلامي^(*)

(*) في الأصل محاضرة أُلقيت ضمن فعاليات الموسم الثقافي الأول، الكويت، ١٩٥٥.

بدأ المجتمع العربي يستيقظ بعد فترة مظلمة تتميز بالركود والتقليد، ويتدهور المقاييس العامة، والفوضى الاجتماعية، وبتوسع البداوة على حساب الحضارة. لقد انبعثت الحياة فيه وسط هذا الانحلال الشامل، وكان البعث إسلامياً ذاتياً صدر من الأعماق دالاً على وعي جديد، واتجه في البداية إلى إصلاح الكيان، وإلى بعث عناصر القوة الكامنة فيه منادياً بتحديد الذات ضمن الإطار الإسلامي، فكانت البقطة تمثل نزاعاً بين الركود وحركة التجديد الداخلية.

وما إن ظهرت بوادر الوعي في أواخر القرن الثامن عشر حتى جاءت الموجة الغربية بتفوقها المادي والفكري، فهزّدت الكيان والتراث، وأوجدت حافظاً جديداً للتعنّب، حافظ الدفاع عن النفس وحفظ الذات. جاءت الموجة الغربية وولدت ردّ فعل مختلط بين الحذر مما فيها من مطامع وأغراض، والإعجاب بما فيها من قوة وتفوق. واستمرّ ذلك حتى سيطر الغرب سياسياً وعسكرياً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وعندئذ اتخذ الوعي العربي طابعاً يغلب فيه الاصطدام بالموجة الغربية في كفاح سياسي وتفاعل حضاري قوين.

ويمكننا إدراك هذه التطورات إذا تذكّرنا أن المجتمع العربي يستند في تكوينه الحضاري إلى الثقافة العربية الإسلامية، التي نشأت عن موجتين واضحتين خلال تاريخ العرب: موجة الإسلام التي هملت اللواء ونشرت العرب في الأرض، وموجة التعريب المستندة إلى اللغة العربية، وهاتان الموجتان تلازمتا أحياناً، وافترقتا أحياناً أخرى، وكوّنتا الإطار الزماني والمكاني للحضارة العربية الإسلامية.

وكما كان الإسلام ميّداً الحركة في الماضي ومصدر الدفع للعرب، كذلك كان الوعي في بدايته إسلامياً يرجع إلى المنابع الأولى، وأدى إلى ظهور الحركات الإسلامية. وبعد أن برزت الموجة الغربية العلمانية ظهر الاتجاه العربي المستند إلى الثقافة العربية، وشمل العرب من مسلمين وغيرهم، وأدى إلى ظهور حركة القومية.

ومن المهم أن نلاحظ أن الشرق العربي تعرّض للموجة الغربية بشكل لم يسبق

له مثيل في التاريخ، ولا تجوز مقارنة هذا بموجة الثقافة الهلنية في العصر العباسي، لأن المجتمع العربي الإسلامي كان آنذاك فتياً برسائله الثقافية الروحية، ولأنه كان صاحب السيادة وصاحب الخيار. ومع أن فترات الاتصال والاحتكاك الحضاري في تاريخنا كانت فترات ازدهار خاص، وهذا يصدق إلى حد كبير على الفترة الحديثة؛ فإن الموجة الغربية جاءت بشكل مفاجئ مفروضة على الشرق العربي وهو مجرد من حريته بمعناها الشامل، وجاءت وهو يتلمس طريقه إلى الحياة بعد ركود، وجاءت بمظهر قوتها المادية في الحقل الاقتصادي والسياسي والعسكري، كما أن الموجة جاءت والعرب لم يعوا تراثهم بعد، ولم تتبين لهم ذاتهم، مما أوجد البلبلة والارتباك، كما أنها جاءت في دور يمر به الغرب بأزمة حضارية، وصراع فكري عنيف انتقلت بذوره إلى الشرق العربي، وزادت في ارتباطه.

لقد بدأ ظهور الموجة الغربية مع مجيء الغربيين إلى الشرق بهيئة تجار ومبشرين وجاليات صغيرة، ويتسرب بعض المبادئ والاتجاهات كمبادئ الثورة الفرنسية، وأخيراً بإرسال بعثات من الشرق العربي إلى الغرب، محدودة أول الأمر، ثم بصورة متصلة في القرن العشرين. وهذا جعل الصلة بالغرب محوطة بالشكوك والتردد في كثير من الأحيان.

وعلى أن نلاحظ التباين بين نظرة الغرب إلى مشكلة الحضارة في الشرق العربي ونظرة العرب أنفسهم؛ فالغرب ينظر إلى الأمور في الشرق العربي بمنظار سياسي استراتيجي عالمي من ناحية، ويرى تغريب الشرق العربي من ناحية أخرى، وهو لا يكاد يدرك حقيقة أزمته الداخلية.

أما الشرق العربي فهو بين إعجاب بقوة الغرب ومحاولة تقليدها، وشك في نواياه ومحاولة صدّه، وهو يفكر دائماً في تثبيت كيانه، ولا يرى فقدان ذاته، بل إصلاحها وتجديدها على الأغلب، برغم اختلاف الوسائل والاتجاهات.

ويختلف موقف المثقفين في الشرق العربي، وعليهم يقع العبء الأول، من الحضارة الغربية، وهم يتباينون في النظرة والأسلوب نتيجة تأثرهم بالتراث العربي الإسلامي من جهة، وبالموجة الغربية من جهة ثانية، وبنوع ثقافتهم وتباين مصادرها من جهة ثالثة.

وربما توقع بعض المفكرين أن يتقلص أثر الاتجاه الإسلامي كلما زاد أثر الموجة الغربية، ولكن إن صحّ ذلك في الحقل السياسي، فإنه لم يكن كذلك في الحقول الأخرى؛ فقد اتخذ الاتجاه الإسلامي صفة حركات اجتماعية فكرية نشيطة

تعرض للمشكلات السياسية أحياناً وتلعب دوراً لا يغفل في الواقع، وربما كان ذلك نتيجة لقوة الإسلام بين الجماهير، ولما انطوت عليه الحضارة الغربية من أزمات، وللمشكلات الجسيمة التي تجابه المثقفين في موقفهم من الموجة الغربية.

- ٢ -

ولننظر الآن إلى بعض الاتجاهات المهمة بين المثقفين بالنسبة إلى الموجة الغربية. فيرى حملة الاتجاه الإسلامي أن ضعف المجتمع نشأ عن إهمال مبادئ الإسلام وأساسه القويمة، والخضوع لرواسب عصور الضعف والانحلال، ويؤكدون أن الإسلام في جوهره متطور مرّن يلائم تبدل الزمان، وأنه كان عامل قوة ورقي واستقرار، وهم يؤكدون أن الموجة الغربية المادية هي مصدر القلق الاجتماعي والبلبل وإغفال المثل الخلقية والروحية، وجلّ هؤلاء ممن لم يتصلوا بالثقافة الغربية في منابعها، ومن شاهدوا وجه الغرب خارج بلدانه.

إن أثر ممثلي الاتجاه الإسلامي متغلغل بين العامة وبعض المثقفين، وهم على العموم أكثر شعبية من غيرهم في بعض نواحي الشرق العربي. وقد ساعدت أزمة الفكر الغربي والتقليد السطحي للغرب أحياناً في الشرق العربي على زيادة نشاطهم وتوسع أثرهم. ولما كان حفظ الكيان ووقف الاستغلال والسيطرة الغربية محور التفكير في الشرق العربي، فقد انتبه أصحاب الاتجاه الإسلامي إلى أهمية الاستفادة من التكنيك الغربي والاقتصاد الغربي برغم شكوكهم في النواحي الاجتماعية والنظريات السياسية وكثير من الفكر الغربي.

ولا يقتصر أثر الإسلام في هؤلاء، بل إنه يشمل المثقفين أنفسهم من مختلف الاتجاهات، إما نتيجة لتقدير تراثه والشعور بأهميته، وإما مراعاة لأثره بين السواد الأعظم من الناس؛ فإننا نرى كثيراً من الآراء والنظريات الغربية تسند بسوابق من التراث الإسلامي. فالنظام البرلماني مثلاً يقرن بمبدأ الشورى في الإسلام، والمساواة تؤيد بمبادئ إسلامية، وفكرة التطور تعزّز بأقوال السلف وبروح التطور في الإسلام. كما تقرن الاستفادة من الحضارة الغربية بموقف الإسلام من الحضارات القديمة، وينفذ إلى فكرة الخدمات الاجتماعية من فكرة الزكاة والعناية بالفقير والمسكين وابن السبيل.

ويقف في الطرف المقابل لهؤلاء زمرة تنادي باقتباس كل ما هو غربي والتخلي عن كل ما هو محلي، والحجة عندهم هذا الفرق الشاسع بين رقي الغرب وتأخر المجتمع العربي.

وينطبق هذا على زمرة مأخوذة بالحضارة الغربية أو بمذهب من مذاهبها السياسية، دون أن تفهم مجتمعها أو أن تعي إرثها، وهي في الواقع غريبة في بيئتها، ويبدو لي أن هذه الجماعة تفكر في إطار خارج عن موطنها، وأنها تعيش في الحقيقة على هامش الواقع. ومن المتوقع أن يضعف أثر هذه الجماعة كلما زاد الاحتكاك بالغرب والفهم له، وكلما نضج الوعي وزاد التفكير في الأوضاع الداخلية وتركز عليها.

وبين الفريقين المذكورين نجد مجموعة تتجه وجهة عربية قومية، وتشعر بأن للمجتمع العربي إرثاً اجتماعياً ثقافياً، ومقاييس خلقية، وقيماً مشتركة، وأخرى نفسية خاصة، وترى أن نهضته تتطلب فهم أصوله الثقافية العربية الإسلامية، وتتطلب تعهدها وتنميتها، ومع أن هذه المجموعة تشعر بأهمية الاستفادة من الصناعة الغربية والاقتصاد الغربي، وترى الاهتمام بالثقافة الغربية لفهمها فهماً صحيحاً، إلا أنها ترى أن الاستفادة من الغرب يجب أن تكون مسبقة بتنمية المجتمع العربي وتحديد مقوماته الثقافية؛ ليحقق إمكانياته ويدرك ذاته الحضارية (إذ إن الجسم المتين هو الذي يستطيع الاستفادة من الأغذية) وليقوم بدوره الحضاري، وهم يرون أن الفكر العربي الإنساني يجب أن ينقل إلى الناشئة لتتعرف عليه، وأن كل اتجاه يطمس هذه الذات العربية سيؤدي إلى تكوين مجتمع ممسوخ لن يكون له معنى أو أثر في العالم الحديث.

ويبدو أن انتشار الثقافة الحديثة وتوسعها على حساب الأمية أو على حساب المدارس الدينية، ومقتضيات التطور الحديث، يدفعان بالمجموعة الثالثة إلى المركز الأول في التوجيه والقيادة. ولذا ففهم تفكيرهم، ودورهم في التوجيه العام، وفي تجديد الشرق العربي كبير الأهمية.

قد يساعدنا على فهم دور المثقفين، إذن، أن نتذكر أننا نعيش الآن في فترة ثقافية لها طابعها، فلا تكفي الإشارة إلى الارتباك في المقاييس والمثل، وإلى الخلخلة في العادات والأخلاق، وإلى الأزمة الفكرية أو الاجتماعية أو النفسية، إذ إن هذه ظواهر منتظرة في أدوار الانتقال، بل يلزمنا ملاحظة المرحلة الحالية. لقد اجتاز الوعي مرحلة الذهول، واجتاز دور التقليد الشكلي للغرب بعد أن استمر حتى الربع الأول للقرن العشرين. لقد مر هذا الدور الذي جعل الكثير من مؤسساتنا وتنظيماتنا وبعض تشريعنا تحريفاً لمقتبسات عربية، وجعل تفكيرنا يصاب بنقص داخلي حتى لدى بعض حملة لواء الاتجاه الإسلامي الذين كانوا يبرزون الكثير مما في القرآن والحديث بانطباقه على علوم الغرب.

لقد وصل الوعي مرحلة يصح أن نسميها مرحلة تفحص ونقد ذاتي: تفحص لما اقتبس، وإدراك للذات ومحاولة لتنميتها. لقد بدأ بعض المثقفين يشعرون في أعماقهم بأن للعرب خصائص ومقومات ثقافية وحضارية تجعل لهم ذاتاً خاصة، وأن من الضروري إدراكها وتركيزها لأنها أساس الكيان الموحد للأمة، وأنه لن يكون بإمكان العرب - دون ذلك - أن يطلقوا مواهبهم أو يستفيدوا من الحضارة الغربية بصورة مستتيرة، ولن يستطيعوا أن يخدموا أنفسهم أو الحضارة البشرية.

ويتصل بهذا إعادة النظر في الموقف من الحضارة الغربية. إن هذا الموقف ما يزال موضع نقاش وتفكير، فحين يدعو البعض إلى أخذ أفضل ما في الحضارة الغربية، يرى آخرون أن هذه الحضارة وحدة لا تتجزأ، وليس مجال الانتقاء المرسوم بالأمر اليسير، في حين يرى آخرون أن الصواب في أخذ تلك العناصر من الحضارة الغربية التي ليس لها طابع محلي أو فردي خاص، من ذلك الصناعة والاقتصاد والعلوم. ولا شك في أن هذا التباين مصدره الخبرة الماضية ونمو الوعي العام.

وهناك انتقادات أساسية حول مشكلة الاقتباس من الغرب، منها أن الاقتباس حصل في الغالب - عفواً أو فرضاً - دون تمهيد أو تهيئة للظروف المحيطة أو دون تحوير يلائم الأوضاع - كما هو الحال في بعض النظم الاقتصادية والإدارية والسياسية - مما شلّ كفاءتها وجعلها ضعيفة في الشرق العربي، في حين إنها من عوامل كفاية الغرب.

وقد اتضح الارتجال، والفوارق بين تطبيق هذه النظم في الشرق العربي وتطبيق مثيلاتها في الغرب، وكذا بين الأسس النظرية لها وواقعها، بصورة أقوى حينما تكونت طبقة من المثقفين تعرف الغرب وتفهم الكثير عن تنظيماته وجذورها.

خذ مثلاً لذلك النظام البرلماني أو الديمقراطي في التطبيق، فقد بدأ تطبيق النظام البرلماني أولاً دون أحزاب تذكر، ودون صحافة حقة، أو رأي عام مستنير، ولعل تطبيقه أحياناً كان من قبل جماعات لم تنشأ في ظل نظام برلماني، وإن حسنت نواياها، فلما تكونت طبقة من المثقفين، وبدأ الرأي العام يتكون، ونشأ بعض الأحزاب، وبانت الفجوة بين أسس النظام البرلماني وتطبيقه، بدأت الأزمة ولم يخفف من حدتها وجود هوة في الوعي بين المثقفين وعامة ممثلي الرأي العام، بالإضافة إلى حداثة التنظيم الحزبي وضعفه، وأثر بعض التقاليد الاجتماعية المربكة.

وقد أدت صعوبات تطبيق النظام البرلماني وكثرة مشكلاته إلى تساؤل عن مدى صلاح الديمقراطية لأوضاعنا. هذا مع أن البعض يشعر بأن الإرث بمبادئه الإسلامية وتقاليد العربية يؤكد المساواة السياسية والعدل الاجتماعي، وأن النظام الديمقراطي ينسجم وهذا الإرث، ولكنهم يتساءلون عن مدى ملاءمة الأوضاع للتطبيق. هذا إلى أن الشعور بضرورة التعجيل بالإصلاح، والأوضاع الدولية، ونشاط الحكم الدكتاتوري أحياناً، ومثل بعض البلاد الشرقية في نهضتها الحديثة، جعل البعض يميلون إلى دكتاتورية تنهض بالشعب، وتوصله إلى المستوى الذي يمكنه من المساهمة في نظام ديمقراطي سليم، بل يتطرف البعض إلى تحبيذ الدكتاتورية إن كانت تحقق الإصلاح السريع وتضمن للبلاد كرامتها. ولا يكتفم البعض قلقه من أن ضعف الحياة الحزبية، وارتباك المنظمات الشعبية، وعدم استقرار الديمقراطية، ستؤدي إلى الاندفاع في العمل السري غير المشروع من جهة، وإلى فتح الباب للشارع في التوجيه السياسي من جهة أخرى. ومع ذلك فإننا لا نشك في أن قناعة المثقفين بصلاح الديمقراطية بشكل من أشكالها أكيدة.

وجاء الاقتباس أحياناً بفرض طبقة خارجية فوق أوضاع تتنافر وما اقتبس بصورة واضحة، وهذا يصحّ إلى درجة ملموسة في الحقل الاجتماعي. خذ مشكلة المرأة، فقد أمل البعض أن تتحرر المرأة بمجرد رمي الحجاب، وارتداء الأزياء الغربية، ثم بالخروج من البيت، ونسي هؤلاء العوائق الاجتماعية والاقتصادية، ونسوا أن المجتمع كان يتهم الاختلاط، ويتهم هذا الاتجاه، ويرى فيه تسيباً لا غير، ولم تحصل البداية الصحيحة إلا حينما بدأت المرأة تتعلم، ولكن التعليم بحد ذاته لم يحل المشكلة لشك المجتمع في كفاءة المرأة في كثير من الأعمال، ولبقاء المرأة فترة من الزمن على هامش الحياة العامة والبيتية في آن واحد. ولم تستطع المرأة أن تخطو إلى الأمام إلا حين ارتفع المستوى الثقافي الاجتماعي العام، وإلا حين أدركت المرأة مسؤوليتها العامة جنب مسؤوليتها البيتية، وأخذت تشارك في القضايا الاجتماعية وغيرها. ومع ذلك، فإننا نتساءل عن دوافع حركة تحرير المرأة: أهى تقليد سطحي للغرب، أم هي شعور إنساني، أم هي شعور بأهمية مشاركة المرأة في الحياة العامة؟ ويبدو أن الدافعين الأولين كانا في البداية، وأن الدافع الأخير ظهر تدريجياً فألقى ضوءاً جديداً ولم يتركز بعد.

ويلاحظ أن الاقتباس لا يتصل أحياناً بذاتية المجتمع، فيولد حالة جديدة من التخلخل؛ فنظام التعليم مثلاً نقل من الأنظمة الغربية في فترة تحجر المؤسسات التعليمية الموروثة وضيق أفقها، فلم يكن ميسوراً ربط هذا النظام بتطور البلاد

وبإرثها الثقافي. فلم تصلح المؤسسات التعليمية القديمة، ولم تمد المؤسسات الجديدة جذوراً بعيدة في التربة، ولم تربط بإرث البلاد، مما ولّد فجوة اجتماعية داخلية أحياناً. كما اتخذ التعليم في الغالب وجهة نظرية، وأغفل النواحي الفنية المهنية، ولم يعطها ما تستحق من عناية بالنسبة إلى النهضة العامة. ثم انتبه القائمون على التعليم مؤخراً، فصاروا يفكرون في دراسة المشكلات والأوضاع والحاجات ليعيدوا النظر في نظام التعليم ويسندوه إلى فلسفة الحياة، ويوجهوه وجهة مفيدة تجعل منه وسيلة لتوجيه النهضة العامة، ولتحسين أسلوب الحياة.

وأعتقد أن التعليم الجامعي نفسه لم يرق بما يلزم في ناحيتي الإرث والبحث العلمي، وأن إصلاحه يحتم تحقيقه لواجبه الأول، وهو فحص التراث وتعهده من جهة، والعناية بالبحث العلمي، وخاصة مشكلات البلاد: اجتماعية وثقافية واقتصادية وفكرية من ناحية أخرى.

وقد أدى الاقتباس أحياناً إلى نتائج غير منتظرة ولدت نقداً شديداً. فالتسيب الاجتماعي الملحوظ أحياناً، وتخلخل العائلة، وقوة النزعة المادية الحسية، وإغفال المثل في العلاقات الاجتماعية؛ أمثلة على ذلك.

وبعد، فقد أخذ المثقفون يشعرون بأننا نمر في أزمة حضارية شاملة: أزمة في التوجيه الثقافي، وأزمة في التطور الفكري، وأزمة في أوضاعنا الاجتماعية والاقتصادية. فنحن نشكو من تعدد ألوان الثقافة وما يترتب على ذلك من اضطراب في التوجيه، نتيجة اختلاف المنابع الثقافية. فحين نتحدث عن المثقفين ثقافة أجنبية، إنما نتحدث عن أشكال ثقافية مختلفة، وعن طرائق متباينة في التفكير تتصل ببيئات اجتماعية متنوعة. وحين نتحدث عن الثقافة المحلية، فنحن بين عالمين: عالم المدارس الحديثة، وعالم المدارس القديمة، وعندما نتناول المدارس الحديثة نجدها تنهج منهج هذا البلد الغربي أو ذاك. وليس التباين مصدر ضرر في ذاته إن وجدت العناصر الجامعة والأسس الموحدة التي تحفظ الطابع الذاتي وتحقق الانسجام والتكامل في العمل والوجهة. ولكن هذا لم يتحقق كما يجب، وهنا مصدر الأزمة.

- ٣ -

ونحن نلاحظ أزمة فكرية، إذ ما يزال الكثيرون - بتأثير رواسب فترة الركود - يعنون بالأسلوب على حساب المتانة، وبالكثرة على حساب الدقة والتعمق، وبالحفظ على حساب التفكير، وبالكتابات السطحية على حساب الروح العلمية. ونحن في قلق تثيره النظريات المتباينة، والآراء المتضاربة التي يزرعها

المجتمع العربي، التي تنقل عن الغرب دون فهم عميق ودون نقد أو بحث عن الجذور، مما أدى إلى تكوين معان مرتبكة وآراء مشوشة لا سند لها إلا العاطفة، وإلى قلق فكري شديد. فإذا بدأت مناقشة في موضوعات كالقومية، أو الاشتراكية، أو الديمقراطية مثلاً وجدت ارتباكاً وسمعت عبارات معادة وآراء لا تدري كنهها ولا تعرف مصدرها. وأنت ترى كذلك نقاشاً مشوشاً حول مفهوم التراث والموقف منه. فتجد من يفسر التراث تفسيراً عاطفياً، ويرى أنه الحضارة العربية بكاملها ما عاش منها وما اندثر، وترى من يندفع في اتجاه معاكس، فلا يفهم عن التراث إلا أنه بعض التقاليد الجامدة المتحجرة. ويبدو لي أن التراث هو ما لا يزال حياً من الحضارة العربية الإسلامية بينما يؤثر في حياتنا ويكسب هذا المجتمع طابعه الخاص. وهذا الاختلاف بدوره يوضح سبب ريبة البعض من الحرص على التراث من جهة، وسبب حرص الآخرين على أهميته كبداية وكقاعدة للبعث الجديد من جهة أخرى.

ونحن نحس بأزمة روحية، فقد نظر الناس إلى تقدم الغرب وتفوقه، فأذهلتهم قوته وأعجبهم رخاؤه المادي، كما قاسوا من استعمارهم واستغلاله الاقتصادي، فلم يروا له مثلاً أو قيماً روحية، بل رأوه مادة وصناعة واقتصاداً. فتزعزعت ثقة الكثيرين بما للشرق العربي من قيم خلقية ومن مثل، ولم يميزوا بين هذه القيم وأسباب ضعفه، واختلط الأمر. ومرت فترة طويلة قبل أن يدرك المثقفون أن الفكر الغربي الرائع، وأن الإنسانيات أهمل، وأن الطريقة العلمية في الغرب لم تفهم إلا عند القلائل، في حين إن الناحية المادية (التكنولوجية) في المدينة الغربية بأزماتها هي التي تسربت إلى الشرق العربي. ولعلنا نلاحظ أن نظرنا إلى العمل والمشكلات أصبحت في الغالب مادية حسية، فنزن أعمالنا بميزان مادي، فصرنا لا نفكر في المثل - أو هذا هو الغالب - فلا نعمل إلا بقدر محدود، ونرى التضحية أو بذل الجهد في سبيل الخدمة ترفاً أو خيالاً. كم معلماً يرضى ترك المدن الكبرى - إن لم نقل العاصمة - ليعمل في الأقاليم؟ كم سمعنا شكوى بأن الخدمة لا تقدر وأن التسبب طبيعي، وما دام الأمر كذلك فلم التفاني أو الجهد... حتى صرنا أمام وضع وخيم بين الجيل الجديد نفسه.

هذا ونحن قد أغفلنا أن قوة الغرب وتقدمه المادي يعبران عن طريقة في التفكير هي الطريقة العلمية، وعن أسلوب في البحث هو البحث العلمي، وعن تعبير في السلوك والعلاقات أيضاً، ولم نشاهد إلا الأثر وهو هذه الصناعة الملموسة دون إدراك للجهد والتضحيات والمثل التي سبقت هذا الإنتاج.

ومعنى ذلك أننا حصلنا على فكرة مشوّشة عن الحضارة الغربية، وأننا لم ندرك أسسها، كما أن هذه التجزئة غير الطبيعية في الحضارة كانت - وما تزال - من أخطر المشكلات التي تجابه الشرق العربي.

وبعد هذا أخذنا نحس بأننا في أزمة نفسية ناشئة عن التراجع أمام الغرب، وعن الشكوى من سيطرته ونفوذه، مما ولد موقفاً متناقضاً بين النفرة والتقليد. يضاف إلى ذلك أن نقل الكثير من نظم الغرب ومؤسساته دون تمهيد أو تحوير لتلائم وضعنا، ثم فشلها لدينا برغم نجاحها في الغرب، أدباً إلى شكنا في قابليتنا، كما أن لتباين الثقافات، ولتعرض الكثيرين منا إلى ثقافتين أو أكثر تختلفان أصلاً وتفصيلاً في مراحل الدراسة، أثراً في تكوين الأزمة النفسية العامة. وللتوضيح أذكر أن الشباب الموفدين إلى البلاد الغربية بعد الدراسة الثانوية يتعدون عن بيئتهم في فترة مهمة من حياتهم، إذ إنهم يتركون قبل أن ينضجوا أو يفهموا بيئتهم فتجابههم أزمة تكيف في المجتمع الغربي، وما إن يتغلّبوا عليها بشكل ما حتى يعودوا ليواجهوا أزمة أشد وأخطر، وهي أزمة تكيف جديد لمجتمعهم وإدراك لمشكلاته وللسبل الواجب اتباعها فيه، وهذه مشكلة جديدة بالالتفات والعناية. وأخيراً أشير إلى الإرث النفسي القلق الذي خلفه العصر العثماني. كل هذه عوامل في إحداث أزمة نفسية عامة.

إن شعورنا بهذه الأزمة لا يعني أن المثقفين في الشرق العربي ضلوا الطريق، أو أنهم غمرتهم الأمواج، بل الأمر عكس ذلك، إذ إن إدراك هذه الأزمة ومحاولة تحليلها وفهمها هو دليل يقظة شاملة وسعي إلى مجابته وتوجيه النهضة وجهة سليمة.

كما لا يعني هذا الابتعاد عن الحضارة الغربية، بل يهدف إلى توضيح الموقف منها، فنحن لا نريد أن نتخلى عن ذاتنا لنصبح غربيين، ولن نستطيع ذلك. إننا نريد الاستفادة من إمكانياتها وخبراتها الاستفادة المستنيرة الشاعرة بذاته وكيانه.

إن الحضارة الغربية ما تزال موضع تساؤل من ناحية قيمتها الذاتية ومدى صلاحها للبيئات المختلفة، فيرى الكثيرون - حتى في الغرب - أن تفوقها المادي والصناعي وتقدمها العلمي لم يرافقهما سمو في المثل وفي العلاقات البشرية، وأنها تحمل بذور أزمتها خلقية واجتماعية، وهي بعد ذلك في أزمة يكثُر المفكرون الغربيون من التفكير فيها، بل إنها أصبحت حسية مادية، ويشير آخرون إلى أن الكثير من الحضارة الغربية متصل بطروف وتطورات تاريخية وإقليمية، وهذا

لا ينقل بقطع جذورها. ولعل هذا يفسر دعوة البعض إلى ضرورة الاختيار من الحضارة الغربية، وإلى أخذ النواحي التي ليس لها طابع محلي كالعلوم والصناعة والاقتصاد، في حين إن آخرين يشكون في إمكان التجزئة، ويرون أن أخذ بعض الأجزاء من الحضارة يؤدي إلى اختلال حضاري، أو إلى أن تجذب هذه الأجزاء المقتبسة بقية الأجزاء.

ولكن هذه الوجهات تنسى أن الموجة الغربية طغت، وأنها غمرت الشرق العربي وضيقَت مجال الاختبار، إن لم نقل صدعته، وأن الخطر هو أن يفقد المجتمع العربي المثل والمبادئ الخلقية والمقومات التي أكسبته شخصيته التاريخية، التي يمكن أن تشد ذاته وتكسبه كيانه الجديد.

ويبدو لي أن الطريق السليم هو في تنمية المثل والقيم العربية الإسلامية، وفي تقوية المجتمع العربي الإسلامي: عرويته ومثله الإسلامية؛ لتدعيم ذاته، ولبعث كيانه. وعندئذ يستطيع أن يجابه هذه الموجة الغربية، فيأخذ منها ما يستطيع هضمه لتقوية بنيانه، كما فعل في فترات خلت، وسيرسم طريقه ويحدد موقفه منها عملياً دون فلسفتنا النظرية، وإلا فإننا سنعيد تمثيلية الغراب.

لقد عرضت صورة لما يجابه المثقفين في الشرق العربي في سعيهم إلى بعث هذا الشرق وتجديده، وفي أزمته الحضارية بين تيار الغرب وأثر التراث العربي الإسلامي، وفي تعدد ألوان ثقافتهم واتجاهاتهم. وهم في بلاد كثرت فيها الرواسب، وابتعدت عن مجرى الحياة دهرًا لتتبه وقد فاتها الركب. ولعلي عرضت صورة لا تخلو من إيجاز وغموض، ولكنها صدى لما ينتاب المثقفين من قلق ناشئ عن شعورهم بالتخلف زمنيًا وماديًا بالنسبة إلى الغرب، وحرصهم على العمل السريع، والحركة السريعة للنهضة. وهذا القلق مصدره الوعي والتنبه للذات نرجو أن يصلح الأفكار والنفوس.

﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾^(١)... والسلام.

(١) القرآن الكريم، «سورة الرعد»، الآية ١١.

الفصل الثالث

التاريخ والحاضر

● المحاضرة الأولى (*)

- ١ -

إن موضوع التاريخ موضوع حي، ولذا ينتظر أن تختلف الآراء حول مفهومه وأسلوب كتابته وتفسيره. وهو موضوع يتصل بصورة وثيقة بالاتجاهات الفكرية وبالتطورات العامة، فيتأثر بها، وقد يكون له أثره في بعضها.

ومن هنا تباينت الاتجاهات في تعريف التاريخ. فهناك من يراه البحث عن الحقائق الثابتة وتدوينها، وهي نظرة تغلب في القرن التاسع عشر. وهناك من يعتبره تفسير الحقائق وربطها، فالمؤرخ يختار الحقائق، أو بالأحرى يبحث عن حقائق معينة ويجمعها، وهذه هي مادته الأولية، ثم يكسبها مفهومها التاريخي، وفي الحالين يكون المؤرخ محور الموضوع. وبهذا المعنى قال كروجه: «التاريخ كله تاريخ معاصر»، ويعني بذلك أن التاريخ يتكوّن في الأساس من رؤية الماضي بمنظار الحاضر وفي ضوء مشاكله، وإنّ عمل المؤرخ الرئيس لن يكون التسجيل بل التقدير، ولذا ففهم أيّ تاريخ يتطلّب فهم المؤرخ واتجاهاته ونظراته.

وهناك من يؤكّد الصلة بين المؤرخ وحقائق التاريخ، فالمؤرخ دون حقائق لا جذور له، والحقائق دون مؤرخ مجردة من الحياة والمعنى. فالتاريخ هو عملية متصلة للتفاعل بين المؤرخ وحقائقه أو «حوار متصل بين الماضي والحاضر».

إنّ تعريف التاريخ في العصر الحديث، وكذا تفسيره، يتصل بتطور المجتمعات الغربية. ففي العصر الوسيط سيطرت الكنيسة وساد الاتجاه الديني، وانصبّ التفسير على أثر المשיئة الإلهية.

وفي عصر النهضة، بدأ التأكيد في الغرب ينصبّ على دور البشر وعلى مسؤوليتهم في إحداث التاريخ.

وتلا عصر النهضة فترة جديدة من المحافظة، اعتبر التاريخ فيها سبيلاً إلى

(*) في حوار عن كتاب: جمعية المؤلفين والكتاب العراقيين، تفسير التاريخ (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٦٢).

المحافظة على الأوضاع القائمة، وصار رمزاً لحفظ الكيانات.

وفي عصر التنوير، برز اتجاه جديد، وهو أن التاريخ حقل مفيد في فهم فعاليات البشر، ولكنه ليس طاغية يتحكم فينا، وظهرت النزعة العقلية وسادت فكرة التطور والتقدم البشري. ولما جاءت الثورة الفرنسية، أعلنت في ما أعلنت انتصار العقل، وبشرت بتكوين مجتمع جديد يستند إليه.

وظهرت الرومنتيكية بعد فترة الثورة، إثر خيبة الأمل في ما حققته الثورة الفرنسية، وجاءت تعلن عضوية التاريخ وأن فيه قوى استمرار واتصال، وإن كان بعض هذه القوى غير واضح.

ونتيجة للتقدم العلمي وتأكيد قوانين الطبيعة، ظهر الاتجاه إلى ربط التاريخ بالعلم، وظهرت المدرسة الإيجابية في القرن التاسع عشر، وحاولت أن تجد للتاريخ ومن التاريخ قوانين لتطور المجتمعات ونماذج لذلك التطور، فقام هيغل يؤكد فكرة العقل الفعال في التاريخ، ونادى بالفكرة القائلة إن البشرية تسير إلى عصر ذهبي، وأن الفكرة أو العقل وراء تطور التاريخ. وقال غيره: إن فكرة معينة تسير التاريخ كالقول بأن ملكية أدوات الإنتاج وما تحدته من علائق تكمن وراء حوادث التاريخ كما هو شأن النظرية الماركسية.

وإذا كان هيغل يرى في التاريخ مسرحاً لتبرير فلسفته ولخدمة بروسيا المتوثة، فإن ماركس رأى في التاريخ وسيلة إلى إحداث ثورة في خدمة الطبقة العاملة. وكل منهما انتهى أسلوبه الديالكتيكي عند فكرة اعتبرها نهاية المطاف. وهذا بحد ذاته لا يخلو من تناقض داخلي.

وهكذا سادت فكرة تفسير التاريخ في إطار من القوانين والأشكال، وآخر من حاول التعبير عن هذا الاتجاه في شيء من التوسع هو المؤرخ أرنولد توينبي في كتابه دراسة التاريخ.

وهذا الاتجاه ولد رد فعل لدى كثير من المؤرخين الذين لم يستطيعوا أن يهملوا دور «المجهول» في التاريخ، أو أن ينسوا التعقيد في الظروف، واختلاف الإمكانيات، وراحوا ينشدون توازناً بين الفرد والمجتمع، بين الظروف وإمكانيات الإبداع في التاريخ.

ومع أن بعض النظريات تفوقت وكان لها شيوع في فترة ما، إلا أننا نرى دوماً تباين الآراء، وتعدد وجهات النظر. وقد اضطرب الرأي بين من يأخذ بنظرية أو بفكرة في تفسير التاريخ (مثل الحرية، العقل المسيطر، البطل، الجماهير) ومن

لا يريد إلا الاستقراء. وكما اتخذ التاريخ لدى بعضهم وسيلة لإحداث ثورة أو تبدل في أوروبا (كما فعلت الماركسية والنازية)، فقد كان لدى آخرين (حتى القرن التاسع عشر) وسيلة إلى المحافظة على أوضاع وكيانات، أو بالأحرى عامل ركود وجمود.

ولا بد أن نشير إلى أن هناك تطورات خارج أوروبا أثرت في فهم التاريخ، وهي التحولات الكبيرة في العالم، أي الحركات الاستقلالية والنهضات القومية في آسيا وأفريقيا. فقد أدخلت هذه لأول مرة، وبصورة فعالة، عاملاً جديداً في فهم التاريخ عند الغربيين، إذ جعلتهم يتخلّون لأول مرة عن فكرة ملازمة، وهي أن التاريخ العالمي هو التاريخ الغربي، وأن كل جهود البشرية انتهت إليه، وأنه (أي التاريخ الغربي) منطلق ونهاية التاريخ. وبدأ الغربيون يشعرون بأن هناك حضارات وشعوباً يجب أن تفهم، وأن النظر إلى التاريخ على أنه غربي نظر خاطئ، وأدركوا أن نظرات إلى التاريخ غير النظرة الغربية، بل إن فهم تاريخ أية أمة، يبدأ لدى أبنائها. وكل دراسة تأتي من الخارج لتاريخ أمة ما إنما تعبر عن نظرة جانبية يتعذر في الغالب أن يتمثل صاحبها طبيعة تاريخ الأمة أو روح حضارتها.

يتبين من الملاحظات السابقة أن أساس كل النظريات والآراء المذكورة اجتهادي، وأنها جميعاً ترتبط بظروف المجتمعات الغربية وتتطورها، وأنه ليس من الدقة أن نأخذها مجردة عن ظروف نشأتها.

وأمامنا طريقتان: الأولى أن نأخذ بنظرية من النظريات ونجد لها التبرير والتأييد في التاريخ، أي أن نحاول إيجاد ما نريد في التاريخ، والتاريخ سجل وأثار تتسع لذلك، ولكن هذه الطريق تجعل التاريخ وسيلة لخدمة أغراض خارجة عنه. والثاني أن ننظر إلى التاريخ بذهن مفتوح، وأن نحاول استقراءه للتوصل إلى النتائج. وهذه حالة لا تفترض ذهنًا خالياً تماماً، بل إن الإنسان جزء من مجتمع له مشاكله وثقافته وتياراته، وإرثه الحضاري، وهذه كلها تؤثر في تفكير المؤرخ، ولعلها تكون لديه بعض الفرضيات والمفاهيم العامة.

وأخيراً، فإن طبيعة تاريخ أمة ما، بحكم نشأته وسيره، قد تختلف عن طبيعة تاريخ أمة أخرى، فتتطلب فرضيات تنبثق عنه مما لا يصدق على التاريخ الآخر.

- ٢ -

ولنا أن نتساءل عن نظرتنا إلى تاريخنا، وعن صلة هذه النظرة بالحاضر. ومن الواضح مبدئياً أن التنبيه العربي الحديث رافقه اهتمام واسع بالتاريخ العربي، فمنذ البدايات نجد البعض يرى في تذكر الصفحات الماضية سبيلاً إلى تكوين الثقة

بالنفس وبالإمكانات، أو ردّاً على الذين يرون الخمول ظاهرة طبيعية في وضع الشعب، كما رآه البعض ضرورة لفهم ظهور الإسلام وأبعاده. وهذا يعني أن الحاضر العربي وجّه الاهتمام إلى جوانب معينة من التاريخ العربي الإسلامي، وهي جوانب الازدهار والقوة، مع إغفال فترات أخرى ليست لها هذه الميزة.

وهناك عامل آخر - أحدث من سابقه - حفّز الدراسة التاريخية، وهو الشعور بأنّ فهم الماضي ضروري لإدراك الحاضر، وأنّ تكوين الوعي التاريخي ضروري إذا أردنا فهم مشاكلنا الحاضرة والتخطيط لمستقبل أفضل. وهذا يبدو بجلاء في دراسة الفترات التي تلت العصور الزاهرة.

ومثل هذه الدوافع تفترض وجود نظرات أو وجهات في تفسير التاريخ العربي. وهنا نبين أننا أمام وجهتين: فهناك من يظنّ أن التاريخ يشدّ إلى الوراء ويقف في طريق الحركة، أو أنه يخدّر الهمة، وأنا يلزمنا تركه وراء ظهورنا إن أردنا البناء. وهي نظرة تصدر عن فئتين: فئة تريد تطبيق الماركسية ومفاهيمها، فلسفة تاريخية ونظاماً، وتريد قطع الصلة بالماضي وتكوين خلق جديد؛ وفئة ترى في الإكثار من تمجيد الماضي، وفي دعوة البعض إلى تجديد رسومه، وفي إضفاء حرمة خاصّة عليه، نسياناً للحاضر وانغماساً في التاريخ، وترى أن هذا الاتجاه ينسي الناس الحاضر ويدفنهم في الماضي. وإذا كانت الفئة الأولى لا تعترف بجذور ولا ترى شجرة حضارية، وتريد أن تستورد كل شيء، فإنّ الفئة الثانية إنما تعبّر عن رد فعل لمغالاة البعض. ومن الواضح أنّ الدراسة التاريخية النقدية ضرورية لإزالة مثل هذه المخاوف. ولكن كل دراسة تاريخية تتطلب أيضاً الشعور بالتراث والتحسّس به لئلا تفقد خطها المعنوي.

أما الوجهة الثانية فترى في التاريخ حياة متصلة، وترى أن الحضارة شجرة لها جذورها وخطّ نموها، وأنّ الذات الحضارية لا تتركز دون وعي للتاريخ، كما أنّ البناء لا يستقيم دون أسس راسخة. وسنرجع إلى هذه.

ونتساءل الآن: هل لدينا تفسير للتاريخ العربي؟ لقد قدم المؤرخون القدامى بعض التفسيرات، ومن ذلك أنّ التاريخ البشري - بما فيه تاريخ العرب - تعبّر عن المشيئة الإلهية المتمثلة في توالي الرسائل، وآخرها وأكملها الإسلام. وأصبح التاريخ بعد ظهور الإسلام تاريخ أمة هي الأمة الإسلامية، ومحورها العرب، ويتمثل هذا في تاريخ الطبري مثلاً.

وهناك تفسير آخر هو أنّ التاريخ العربي تعبّر عن دور الأشراف العرب الذين

حملوا رسالة الإسلام ونشروا العربية في العالم، ويتمثل هذا في كتب البلاذري.

وهناك من فسر التاريخ تفسيراً أخلاقياً، ورأى فيه العبرة بتصرفات البشر، وسبيلاً إلى تلافي الأخطاء، وعوناً على الاهتداء، كمسكويه.

وفسر آخرون التاريخ على أنه تعبير عن فعاليات الأشراف والعلماء والأدباء والزهاد والكتاب، كل ذلك في نطاق دولة الإسلام، كما ترى في تأليف أمثال ابن الجوزي والذهبي.

وأخيراً هناك تفسير حضاري اجتماعي، كتفسير ابن خلدون الذي يرى أن المجتمعات تبدأ برباط العصبية، وتندرج إلى التوسع غالباً، فالازدهار الحضاري، يعقبه الترف والركود، فالضعف والانحيار، فهو، إذن، يعطي قوانين لنشوء المجتمع والدولة ولتطورها، ثم تلاشيها.

ولو نظرت إلى كل تفسير لوجدت صلته وثيقة بالتطور الثقافي الاجتماعي والسياسي، ولرأيت أنه نتيجة مفهومه لهذا التطور.

ومرت بنا فترة ركود فكري حتى بداية النهضة الحديثة. وقد انقطعت بنا الأسباب مع هذه التفسيرات. ثم اتصلنا بالفكر الحديث وبتفاسيره التاريخية، ولكننا ما نزال نتلمس الطريق لوضع تفسير حديث لتاريخنا.

وحين ننظر إلى الدراسات العربية الحديثة نرى أن البعض أكد فكرة الأمة بمفهومها البشري، وجعل الأمة العربية بالمفهوم الثقافي أو غيره محور الدراسة.

وذهب البعض إلى تأكيد تاريخ الشعوب لا الأمراء أو الخلفاء، ونبها إلى وحدة تاريخ الأمة واتصاله، في حين إن دراسة التاريخ على أساس الأمراء أو الأسر تورث التجزئة وتربك فهم التطور العام.

ومع أن بعض هذه الدراسات ينطوي على روح عربية أو على وجهة قومية، إلا أنه يندر أن نجد دراسة فسرت التاريخ العربي ككل من هذا المنطلق.

والتفت البعض إلى أهمية الأوضاع الاقتصادية وأثرها في الحياة العامة، وطبقوا ذلك على فترة أو حركة. وحاول غيرهم أن يعالج النواحي الاقتصادية المتشابكة مع جوانب الحياة الأخرى. وهذا الاتجاه لا يعني بالضرورة تفسير التاريخ العربي تفسيراً مادياً كما يظن. والواقع أننا لا نرى إلا تطبيقاً محدوداً للتفسير المادي عند الكتاب بالعربية.

وهناك بعض الدراسات التاريخية التي تحوي نظرات إسلامية في تحليل التاريخ العربي، وخاصة في دراسة فترة الراشدين. وهي في الغالب تلخيص أو اقتباس من المصادر الأولية، ولكنني لم أر تفسيراً إسلامياً شاملاً، بمفهوم حديث، للتاريخ العربي الإسلامي^(١).

ومثل هذا الوضع منتظر في الدراسة التاريخية، إذ لا بد من أن تستقر فلسفة معينة أو تتبلور نظرة تاريخية لدى الباحث قبل أن يستطيع تطبيقها. ولا بد مع ذلك من أن تستقر أصول البحث التاريخي قبل أن يتخذ البحث أسلوبه التاريخي المتين.

ولا يعني هذا أني أحبذ أخذ فلسفة تاريخية معينة وتطبيقها على التاريخ العربي، فالفلسفات التاريخية رهينة بظروف نشأتها، وقد يؤدي تطبيقها إلى قسر التاريخ ليماشيها، وإلى إخراجه عن نطاقه.

- ٣ -

ونحن حين ندرس تاريخنا نريد فهمه، وبالتالي تكوين فكرة واضحة عن جذور حاضرننا، وفهم إمكانياتنا وتقدير دورنا في سير البشرية، وتتطلب مثل هذه الدراسة، لتكون جدية، توفر عناصر عدة، منها:

- أن لا تكون دراسة خارجة، أي من قبل أناس من خارج المجتمع العربي، لأنّ مثل هذه الدراسة قد تكون مفيدة وقيمة، إن سلمت من الهوى، ولكن ينقصها الفهم الداخلي والشعور بروح التاريخ العربي.

- أن لا تكون لدينا فرضيات خارجة عن هذا التاريخ وعن المجتمع الذي صنعه، فإذا كنا بحاجة إلى أن نفهم كل النظريات التاريخية، إلا أننا لا نريد إخضاع تاريخنا لفرضيات ووجهات بعيدة عنه، بل الأجدر بنا أن تكون فرضياتنا مشتقة من هذا التاريخ ومن محاولتنا لفهمه. وكمثل لذلك، أذكر أن فكرة الأمة تسود جلّ تاريخ العرب، وأن توسّعهم وحضارتهم استندوا إلى رسالة تاريخية حملوها، وأهم خرجوا بقيم خلقية وإنسانية لعبت دورها في تطوّرهم وأثرهم في سير المدنية.

- أن ندرس تاريخنا بروح التقدير والتفهم في آن واحد. ونحن لا نريد إضفاء صفة القدسية عليه، فهو تاريخ بشر، ولكننا كذلك لا يمكننا هدم وتقويض حقائقه على مذبح الشكّ السّاخِر، ولا نريد في الوقت نفسه إضفاء صفة

(١) هناك محاولات حديثة في هذا الاتجاه.

رومانتيكية عليه بدراسته كتاريخ بطولات، لثلا نغفل دور الجماعات فيه؛ «فهذا رسول القادسية يقول لعمر بن الخطاب: استشهد فلان وفلان...»، وآخرون لا نعرفهم، فقال عمر: ولكن الله يعرفهم». ونحن نريد روح تفهم لهذا التاريخ، فهناك تراث متّصل، وهناك اتجاهات وتيارات تستحق الملاحظة والمتابعة، وحتى الأساطير نفسها، رغم أنها لا يؤخذ بها، فإن لها دلالتها في فهم التاريخ أحياناً.

- أن نتذكّر أنّ الحاضر يتصل بالماضي. فالحاضر يثير بعض المشاكل، والحاضر يكون مفاهيم ونظرات، وهذه تؤثر في دراستنا للماضي، كما أنّ الماضي له جوه، وله مفاهيمه، ولا يمكن إغفالها في دراسته. ومن المتعذّر فصل هذين الجانبين، فهما متكاملان متفاعلان، ومدى ذلك يتصل بالممارسة التاريخية والتقدير الذاتي.

- ونحن نقدر وجهة الاتصال والاستمرار في تاريخنا. ولكننا ندرك أيضاً أنه مرّ بفترات فيها طابع التورية والتوثّب حين تتجمع قوى الأمة لتندفع منطلقة صاخبة. وهذا يعني أن تاريخنا، وإن كان متصلاً متتابعاً، إلا أن فتراته متباينة في الحركة وفي التأثير المباشر والبعيد، فقد تكون فترة بعيدة نسبياً أكثر أثراً في تفكيرنا وحياتنا الحاضرة من فترة تلتها زمناً بمدة طويلة.

ومعنى هذا أننا لا ننظر إلى تاريخنا نظرتنا إلى الظواهر الطبيعية الرتيبة، فإذا أردنا فهمه وجب أن ننظر إليه بتوثبه وركوده، بجماعاته وأفراده، بأحداثه العادية ومفاجآته.

- إنّ المجتمع وحدة تتداخل فيها العوامل وتتبادل التأثير، فالجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والنفسيّة تلعب دورها متداخلة متشابكة ولا يمكن إغفال جانب منها.

- وتاريخنا - قبل ما ذكرنا وبعده - تاريخ أمة وتاريخ حضارة، شهد من ضروب النشاط ألواناً، وعجّ بالتيارات والاتجاهات، ومرّ بفترات توثّب وفترات ركود، ولكنه يبقى تاريخ أمة عربية وتاريخ حضارة عربية إسلامية.

وخير سبيل لدراسة التاريخ العربي هو أن يبحث عن أسس حديثة (منهج البحث التاريخي). ولكنني لا أرى أصول البحث التاريخي الغربي وافية، بل من الضروري أن نكون مصطلحاً تاريخياً يمكن من فهم أصول التاريخ العربي ومصادره. إننا لا نحتاج إلى التلاعب بالتاريخ، فكل بناء يستند إلى الزيف زائف. وما أحرانا أن نبني على أسس متينة من البحث ومن الشعور بالمسؤولية.

● المحاضرة الثانية(*)

- ١ -

لا يراد بعنوان الحديث المقارنة بين الماضي والحاضر، ولا يراد تقييم الماضي والحاضر، ولكن يراد فهم بعض قضايا الحاضر إن أمكن بتحليل الماضي.

إننا ننظر إلى تاريخنا فنرى الإنجازات الرائعة في السلم والحرب، نرى الفتوح الصاعقة تمدّ الرقعة العربية الإسلامية بين أواسط آسيا وجنوب فرنسا، ونرى تكوين الأمة الواحدة، ونرى إنشاء حضارة أغنت البشرية، ونرى الإبداع في الفكر والعلم، وننظر إلى الواقع فنرى التجزئة والتخلف، ونشهد غياب الحريات أو تراجعها، ونرى العلم خارج ثقافتنا، ونرى جلّ ثرواتنا بيد الغير.

كيف نفسر هذا؟ هل فشلنا في فهم التاريخ، أم خاننا التاريخ؟ وهل ننفي أن تكون للتاريخ جدوى، أم أننا بحاجة إلى إعادة نظر جذرية في دراستنا للتاريخ؟

إننا لن نجري وراء نظرات خارجية إلى تاريخنا، بصرف النظر عن منطلقاتها، إننا نريد نظرة داخلية إلى هذا التاريخ من أهله، ونريد فهم حركة التاريخ، وهي مسألة شائكة، فالمجتمعات في سيرها وتطورها تخضع لعوامل متعددة ومتشابكة.

ونريد الانطلاق من مشاكل الحاضر لنرى جذورها وصلتها بالماضي في سبيل فهم أفضل ومستقبل أكرم.

- ٢ -

إن صفحات التاريخ تشير إلى تلازم الإسلام والعروبة، فلا مواجهة ولا تعارض. جاء الإسلام وكان أثره حاسماً في حياة العرب وفي تكوين الهوية العربية.

(*) أُلقيت في جامعة دمشق، ونشرت في: الندوة (عمان)، السنة ١٢، العدد ١ (شباط/فبراير ٢٠٠١).

فالعرب اتحدوا لأول مرة بالإسلام، وحملوا رسالته في الفتوح، وتحت لوائه انتشروا في الأرض، ووضعوا أسس الحضارة العربية الإسلامية.

وشرف الإسلام العربية بالقرآن، فحفظها ووسّع نطاقها، مفردات وأفقاءً. وجعل الإسلام العربية أساس النسبة إلى العرب، في مواجهة قاعدة النسب التي تتصل بالعصية. ومع التطورات الاجتماعية والثقافية، عبر فترة تجاوزت القرنين، صارت العربية الرابطة العامة للعرب.

وصار للتعريب دور تاريخي في توسيع نطاق العروبة بعكس رابطة النسب المحدودة. وكان التعريب نتيجة عوامل عدة، مثل: انتشار الإسلام الذي رافقه ابتداءً انتشار العربية، وانتشار العرب إلى الريف ونشاطهم، وتراجع المفاهيم القبلية بما فيها فكرة النسب، إضافة إلى أن العربية صارت لغة الفكر والثقافة والإدارة في البلاد الإسلامية لثلاثة قرون على الأقل، وتكوين الثقافة العربية الإسلامية، وبالتعريب بالدرجة الأولى تحددت رقعة البلاد العربية.

وبالعربية وضعت الثقافة العربية الإسلامية، وتكاملت في فترة التكوين (القرون الثلاثة/الأربعة الأولى). بدأت هذه الثقافة بالدراسات الإسلامية: علوم القرآن وتفسيره، وعلوم الحديث، وعلم الفقه وأصوله، وبالدراسات العربية (علوم اللغة والنحو والأدب والتاريخ إضافة إلى الشعر).

وبعد أن وضعت خطوط هذه الدراسات (العربية والإسلامية)، جاء نقل علوم الأوائل بالترجمة (من اليونانية والفارسية والسريانية والهندية) ودراستها، ثم التأليف والإضافة فيها وإغناء الثقافة العربية الإسلامية.

وشارك في الثقافة المسلمون من غير العرب بصورة فعالة، كما شارك فيها المتعربون، والعرب من غير المسلمين، وبخاصة في العلوم بأنواعها، وإذا كان الإسلام - ديناً - رابطة بين المسلمين، فإن الثقافة العربية الإسلامية هي ثقافة العرب عامة.

ويلاحظ أنها ثقافة تشمل العلوم المكتوبة بالعربية، ولكن فترات الركود حذفت العلوم من نطاق الثقافة.

وصارت العربية قاعدة الهوية العربية.

وحين ننظر إلى كتابات بعض المفكرين، من أدباء ومؤرخين وفلاسفة وعلماء وفقهاء ولغويين، بين القرنين الثالث والتاسع الهجري، نراهم يذكرون أن العربية

قاعدة العروبة، ويتحدثون عن أمة هي الأمة العربية تمييزاً لها من الملة التي تجمعها رابطة الدين.

ولما ظهرت لغات إسلامية أخرى، كالفارسية والتركية، بقيت العربية لغة العلوم الإسلامية الأولى عبر العصور، إضافة إلى كونها لغة الثقافة العربية، مما يؤكد التلازم بين العروبة والإسلام.

هكذا اقترن الإسلام بالعربية في فتراته الأولى خاصة، ورسخت هذه الصلة في وعي الجماهير حتى الوقت الحاضر، ويظهر ذلك في أوقات الأزمات في البلاد العربية، وذلك في التحرك الشعبي بصورة عفوية.

إن القول بوجود تعارض بين الإسلام والعروبة بعيد عن الدقة، فالفكرة العربية تعبّر عن الانتماء إلى الأمة العربية، والحركة العربية هي في الأساس سياسية، تهدف إلى أن تحقق للأمة العربية في الأخير كياناً سياسياً واحداً، أما الإسلام فدعوة شاملة ونظام حياة.

ثم إن الفكرة العربية، في القرن التاسع عشر والعقود الأولى للقرن العشرين - وفي تيارها الرئيسي - كانت عربية إسلامية، تجدد في العربية قاعدة مشتركة للعروبة، وكذلك للوطنية في مواجهة الطائفية.

وكان البعض يُروج - استناداً إلى أفكار غربية - لفكرة أن القومية العربية منقولة عن القومية في الغرب. وقد انتهت أبحاث حديثة إلى أنه بالإضافة إلى الفكرة القومية في الغرب توجد هوية قومية أخرى إثنية أو ثقافية في المجتمعات الشرقية.

والواقع أن فكرة الأمة العربية التي تربطها اللغة والثقافة العربية لم تكن نتاج القرن التاسع عشر أو العشرين، بل إنها ممتدة في التاريخ.

- ٣ -

هل أشير إلى التجزئة السياسية للبلاد العربية، وما ترتب عليها من اختلاف في الأوضاع والمواقف، وما رافقها من ضعف؟

عرفت البلاد العربية الوحدة في فترات من التاريخ العربي الإسلامي، كما شهدت فترات من التجزئة. إن فكرة الأمة العربية ووحدتها ظهرت في التاريخ على أساس من اللغة والثقافة، وتمثلت في الفكر منذ القرن الثالث الهجري،

وربما كانت بدايات هذا الاتجاه في فترة الوحدة السياسية في الإسلام، ولكن الفكرة رسخت بعد زوال الوحدة السياسية.

فالأمة العربية ثقافية في الأساس، واستمرت كذلك، ولذا بدأت فكرة الوحدة والعمل لها في الفترة الحديثة على أساس من اللغة والثقافة، وهذا يجعل الوحدة هدفاً دائماً.

لقد اعتدنا في الحديث عن الوحدة أن نبحث عن العناصر التي تجمع بين العرب وتجعلهم أمة، ولكننا أغفلنا فحص عناصر التجزئة وجذورها، وآخرها النفط، وهذا جعل النظرة رومانسية بدل أن تكون واقعية وواعية.

وفي الحديث عن الوحدة أغفلنا عامل الأرض، مع أن من عناصر تكويننا الموقع والاتصال الجغرافي، وذلك رغم البوادي والصحاري التي لم تكن عائقاً في تاريخنا، وأغفلنا اعتبارات المصالح المشتركة، رغم أنها كانت عنصراً فاعلاً في التاريخ والحاضر.

هذا، وقد نسبنا التجزئة في العصر الحديث إلى الاستعمار وأطماعه وتفوقه، ونسينا عوامل التجزئة الداخلية، إضافة إلى العوامل التاريخية.

وفي عصر التكتلات والقوى الممتدة الأصقاع، قد تبدو الوحدة أمراً طبيعياً إذا تذكرنا أنها بين أجزاء أمة واحدة، ولكن التاريخ الحديث بين أن هذا لا يحصل بالضرورة إلا في ضوء فكرة جامعة، وجهة وحركة.

ومن ناحية حضارية، فإن الوحدة ضرورة. قد لا تفضي التجزئة بالضرورة إلى التخلف أو إلى التراجع الثقافي، ولكن الوضع يختلف في حركة التقدم العلمي الهائل، وفي وجود الأخطار الخارجية. إن الأخطار الخارجية قد تهدد الثقافة، ألا ترى أثر الحصار الاقتصادي في بعض الأقطار العربية؟ ماذا تبقى للثقافة والحضارة في العراق إثر الحصار الشامل؟

إن التجزئة لا توفر الإمكانيات اللازمة للنهضة الشاملة أو لمواكبة الحركة في العلوم والتكنولوجيا. ألا ترى محاولات أوروبا في الاتجاه نحو نوع من الاتحاد والتكامل، وبخاصة في مجال العلوم والتكنولوجيا والاقتصاد، رغم اختلاف الكيانات والأصول؟

هل يستطيع كل بلد من البلاد العربية - على انفراد - مواجهة التحديات، إن لم نقل الهيمنة الخارجية؟ إن الواقع ينفي ذلك.

هل لدى أي بلد الإمكانيات المادية وغيرها التي يتطلبها التقدم العلمي الهائل والتكنولوجيا؟

أظن الإجابة واضحة تماماً، بل إن درجة التخلف ستزداد والفجوة تتسع مع الزمن.

هل تستطيع البلاد العربية مجزأة، أمام مدّ العولمة المتزايد في التجارة والمال أن تجد لها مكاناً أو دوراً؟

فإذا كانت الجبهة العربية الواحدة بأي شكل مطلباً سياسياً قومياً، فإنها الآن وبكل أبعادها ضرورة حيائية.

- ٤ -

ونلاحظ دور العسكر في الفترة الحديثة في الحياة العامة في عدد من البلاد العربية، وتحولهم من دورهم في الدفاع عن الكيان ومواجهة الأعداء إلى تولي السلطة وحكم البلاد.

قد يبدو هذا مسألة طارئة، وقد نقول إن المدنيين ساهموا في التمهيد لمجيئهم، بل إنهم تعاونوا معهم في مواجهة السياسيين الذين تولوا السلطة، والانقلاب عليهم، وخاصة حين اتهموا أولئك السياسيين بمحاباة الاستعمار أو بتأسيس أنظمة برلمانية شكلية.

ولكننا حين نكشف عن خلفيات السياسيين هؤلاء نجد أن جلهم من خريجي الكلية العسكرية العثمانية، في وقت كان الاهتمام الأول في الدراسة العالية بالكلية العسكرية.

وحين بدأت الحركة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين شارك فيها في الفكر فئة من رجال الفكر، وشارك بعض العسكريين، ولكن الثورة العربية التي هيأت لها المدنيون فكراً تولوها العسكريون بحكم الظروف (عدا القيادة العليا)، وكان طبيعياً أن يكون للعسكريين دور قيادي في بدايات النهضة في العراق والشام مثلاً.

وحين نرجع إلى القرن التاسع عشر، فترة التنظيمات العثمانية ومحاولات التحديث والإصلاح في الدولة العثمانية، من أيام محمود الثاني من جهة، وفي مصر من أيام محمد علي، نجد أن الهدف الأول من كل ذلك كان تحديث الجيش

وبناء على أسس عصرية لمواجهة الخطر الخارجي (الغربي) الذي يهددهم. كان ذلك الهدف الأول، وكان إنشاء المدارس الحديثة لخدمة هذا الهدف.

فالنهضة الحديثة قامت من أجل العسكر، وأدت إلى أن يلعبوا الدور الأكبر فيها، ولعل العودة إلى البدايات تساعد على جلاء الصورة. فالحركة الإسلامية باتجاه الفتوح وحدت التوجيه والتنظيم من قيادة مدنية تحمل رسالة جديدة؛ وحدت الكل، بدأوا وحضراً، تحت راية الإسلام، وقامت بالفتوح الكبرى في موجتين: زمن الراشدين، ثم زمن الأمويين.

وكانت الأمة العربية قاعدة الجيش، وقامت الجيوش الأولى على أساس التطوع والرغبة في الجهاد والمجد، ثم نظم تكوين الجيش وتدريبه في العصر الأموي، ولكن العصبية القبلية والحزبية السياسية أدت إلى التخلي عن فكرة الأمة/ الجيش إلى الجيش النظامي زمن العباسيين.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الثورة العباسية التي أسقطت الدولة الأموية، جاءت بعد دعوة سرية استمرت حوالى ثلاثين عاماً. فهي لم تكن حركة عسكرية انقلابية، بل كانت في الأساس دعوة لها برنامجها ودعاتها وتنظيمها.

ولكن الجيش النظامي، من عرب وفرس وغيرهم، لم ينجح بعد العصر العباسي الأول، إذ أضعفه تكوينه من أكثر من مجموعة إثنية، وزاد في ذلك الانقسامات في الأسرة الحاكمة، والثورات الداخلية المتتالية، مما دفع إلى إدخال عنصر جديد، وهم المرتزقة من الأتراك وبعض من كان في جوارهم. ولم يكن لهؤلاء الأتراك مزية إلا المزية العسكرية، ولكن سرعان ما أخذوا السلطة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وكان ذلك بداية لتسلط الأتراك السلاجقة على البلاد بين أواسط آسيا والبحر الأبيض، وثبتوا وعمّموا الإقطاع العسكري.

وكان الغزو الخارجي للصليبيين أولاً، ثم المغول، ثم الغرب أخيراً، قد أحدث أثراً كبيراً في استمرار الهيمنة العسكرية للأتراك متمثلة في دولة المماليك في مصر والشام، ثم الدولة العثمانية.

وكان التهديد الغربي سبب التركيز على الجيش وتوجيه الاهتمام إلى إصلاحه، ولذلك فإن التنظيمات في الدولة العثمانية، والتحديث في مصر، اتخذتا هدفهما الأول، وهو تحديث الجيش وإصلاحه، واستمرت العناية به طيلة القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

ومن المؤثرات التاريخية الحاضرة في المجتمعات العربية البداوة والقبلية وما يتصل بها من قيم.

إن التقابل بين البادية والحاضرة أدى إلى ازدواجية في القيم في المجتمعات العربية.

وهذا التقابل قديم في التاريخ، وجاء الإسلام، فجمع بين البدو والحضر تحت رايته وفي إطار عقيدته، فكان دور البدو إيجابياً في الفتوح، ووجه الإسلام البدو إلى الاستقرار وشجب العصبية القبلية، ومع بقاء القبيلة/العشيرة وحدة اجتماعية، إلا أن الإسلام تخطاها حين جاء بفكرة الأمة وجعل لها الولاء الأول. ولكن القبيلة استمرت، حتى بعد الاستقرار، فلم تستوعب القبائل مفهوم الأمة/الدولة، وكان تاريخ صدر الإسلام فترة صراع بين المفاهيم القبلية والولاء للقبيلة، والمفاهيم الإسلامية ومحورها الولاء للأمة في الحياة العامة.

فبعد موجة الفتوح واستقرار القبائل الغازية، بدأت العصبية القبلية بالظهور بشكل جديد بصورة عصبية سياسية، تمثلت آنذ بشكل تكتلات أو أحلاف قبلية تتنافس (أو تتصارع) على السلطة، كما تبيّن من التحالفات بين قيس ويمن، وهو مؤشر لما يمكن أن يحصل في فترات تالية.

وكان لهذه العصبية القبلية الجديدة دورها في سقوط الدولة الأموية، وأثرها في التخلي عن الجيوش المستندة إلى القبائل، والاتجاه إلى الجيش النظامي، ثم إلى المرتزة في القرن الثالث الهجري، واقرن هذا التطور ببداية عودة المواجهة بين البداوة/القبلية والحاضرة.

ولا يخفى أن الحاضرة (وبخاصة في الهلال الخصيب) كانت محل جذب للبدو وهجرات متصلة ما دامت الأبواب مفتوحة، وبالتالي - وفي القرنين الرابع والخامس - ظهور إمارات قبلية (بنو حمدان، بنو مزيد، بنو عقيل).

وشهدت البلاد العربية موجات من البداوة تغطي على السهول وتؤثر في بنية المجتمع وعلاقاته. ففي القرن الخامس الهجري ارتفع المد القبلي ليغمر دار الإسلام، فهناك البداوة التركية السلجوقية التي هيمنت على ما وراء النهر وخراسان، واندفعت لتغمر إيران والهلال الخصيب. وهناك موجة البداوة العربية (بنو هلال وبنو سليم) التي انطلقت ابتداءً من الجزيرة العربية لتغمر المغرب العربي.

ويمكن أن نلتفت إلى عودة نشاط البداوة والقبلية في البلاد العربية زمن العثمانيين، وبخاصة في القرن الثامن عشر. ويلاحظ أن البوادي كانت تمد البلاد المجاورة بالقوى البشرية، وخاصة بعد فترات الأوبئة والطواعين.

ولم تستطع الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر توطين القبائل عن طريق قانون الأراضي والتجنيد والتعليم الجديد، ولم تتمكن من كبح القيم القبلية، ولم تقف الدولة الغربية المنتدبة بعد الحرب العامة الأولى ضد القبلية والبداوة، بل حاولت الإفادة من وجودها لصالحها.

ومع أنه جرت محاولات في بعض البلاد العربية (قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها) لتوطين البدو ونشر التعليم بينهم ولتهذيبهم عن طريق الجيش والتعليم (وذلك بعد أن وقفت ضد مفهوم الدولة)، إلا أن بعض الأنظمة الحاكمة، ولأسباب معلومة، راحت تتقرب من القبلية وتقويها.

إن القبلية بقيمها ومفاهيمها ما تزال غير مستوعبة مفهوم الدولة، والقبلية بعيدة عن مفاهيم الوحدة، بل هي تسير في اتجاه مضاد.

- ٦ -

وقد نتحدث عن المواجهة مع الغرب في العصر الحديث، لنجد أن هذه المواجهة ليست حدثاً فريداً، إنها ظاهرة تاريخية، ظاهرة الصراع بين الشرق والغرب.

يكفي أن نشير إلى غزو الإسكندر للشرق واجتياحه من البحر الأبيض إلى حوض السند، ومع أنه أفضى إلى إحداث كيانات سياسية، إلا أن المهم هو انتشار الثقافة الهلنية وهيمنتها في الشرق.

وانتهى الوضع من جديد إلى وجود قوتين تتنازعان السلطة والنفوذ بين البحر الأبيض وأواسط آسيا: الدولة الساسانية والدولة البيزنطية.

وكانت المواجهة الثانية الكبرى بالحركة الإسلامية التي أنهت الدولة الساسانية وأخذت بلاد الشام ومصر والشمال الأفريقي والأندلس، وظلت تطرق أبواب أوروبا من جهة القسطنطينية وجنوب فرنسا.

أفضت الحركة إلى نشر الإسلام والعربية وتعريب المناطق المذكورة باستثناء الأندلس.

كانت الحركة الإسلامية أكبر تهديد واجهته القوى المسيحية.

وجاء الردّ في حركة الغزو الإفرنجي للبلاد الإسلامية تحت راية الصليب، وباسم تحرير الأماكن المقدسة، فكان أن أقامت كيانات سياسية في بلاد الشام وفي الرها (الجزيرة)، كما ساهمت الحركة بقوة في ضرب المسلمين في الأندلس.

واستمرت الحركة في القرن السادس عشر والسابع عشر في محاولات غزو شمال أفريقيا.

ولكن بلاد الشام حررت في حركة جهاد متصلة، وكذلك حررت النقاط التي وضعت فيها أقدامها في الشمال الأفريقي.

وأخيراً غزا الغرب العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين. وكانت المواجهة الحضارية أشد من الغزو العسكري والسياسي. فالغرب يرى أن ثقافته وحضارته تمثل أوج الحضارة البشرية، وما عداها ركود أو تخلف.

ومع الأخذ من الثقافة الغربية طوعاً أو فرضاً أحياناً، كان هناك خوف على الهوية.

وكانت محاولات للنهضة والتحديث في البلاد العربية والإسلامية على صعيد رسمي بدءاً بالجيش إلى تحديث التعليم، وعلى صعيد شعبي بالسعي إلى الإحياء والنهضة في حركات إسلامية (سلفية أو إصلاحية تحديثية أو أصولية) أو عربية ثقافية.

وأخيراً صرنا أمام ظاهرة العولمة، وتفرد دولة بالهيمنة؛ والهيمنة تعني هيمنة تجارية (في اقتصاديات السوق) وسياسية واتجاهاً إلى الهيمنة الثقافية.

وقد لا نجد الخطوط الفاصلة بين الهيمنة الأمريكية والعولمة، ويتجه الرأي إلى أنها شكل من أشكال للهيمنة العالمية.

والعولمة في الثقافة تختلف عن النظرة العالمية، فهذه تعترف بوجود ثقافات قد تتبادل التأثير وتقرّ التعدد، أما العولمة فتمثل الاختراق الثقافي وتأكيد ثقافة واحدة وطمس الثقافات (الهويات) الأخرى.

ويثار مع العولمة مفهوم صراع الثقافات وإثارة المخاوف من الإسلام واعتباره الخطر الأول، وهنا تدخل الصهيونية بتنظيماتها الكثيرة على الخط في مواجهة الإسلام والعروبة وتشويه صورتها وإظهارها بمظهر الضعف من جهة، ثم الجمود والتخلف من جهة أخرى.

يصور البعض العولة وكأنها قدر محتوم، وأن ليس للشعوب والثقافات الأخرى إلا أن تدخل فيها. ويذهب آخرون إلى مزايا العولة، وبخاصة الإفادة من التكنولوجيا والعلم التي ترد مع العولة، ولا يمكن قبول الرأيين، فلا يمكن قبول التخاذل والاستسلام، كما أن قوى العولة لا تريد لنا تطبيع العلم واختراق التكنولوجيا، بل يشير التاريخ المعاصر إلى ضربها أي مجهود جاء في هذا الاتجاه.

لقد واجه العرب التحديات في الماضي بجهود متصلة وشاملة، بل وكانت التحديات في الماضي القريب والبعيد عاملاً في الإحياء والنهضة وترسيخ الهوية. كما أن مواجهة التحديات الخارجية تبدأ من الداخل في تعزيز الذات، وفي تجميع القوى وتكوين جبهة موحدة، وهذا ما تفرضه التحديات المعاصرة.

- ٧ -

في الفكر السياسي والتجربة السياسية تبرز فكرة الشورى وتطبيقاتها، وما انتهت إليه في الواقع.

نشير إلى حالات قليلة تم فيها انتخاب الحاكم، ونشير إلى فترات كانت فيها استشارة محدودة، أو واسعة من قبل الحاكم لفئة أو أخرى من شعبه.

وهنا تبرز استشارة الحاكم دون التزام بالشورى من جانبه، وكان الاتجاه نحو تأكيد سلطة الفرد.

بدأت الأحزاب السياسية بالظهور من أواسط القرن الأول الهجري، لكن لم يكن أمامها خيار لمحاسبة الحاكم أو لإحداث تغيير إلا بالثورة، واستمر هذا الوضع. رفض الفقهاء الاتجاه إلى الوراثة التي أدخلت في مطلع العصر الأموي، ولكنهم قبلوا ذلك في الواقع بعد مجيء العباسيين.

إن فكرة الشورى والانتخاب - التي يؤكدتها الفقهاء وبعض الأحزاب السياسية - لم تجد تجسيدا في أية مؤسسة، ولم تتخذ صفة مؤسسية.

والشورى في الواقع وفي الفكر أضرت بها أنها اختيارية بالنسبة إلى الحاكم، وأضرت بها خوف الفقهاء من الفتنة. فالخروج على الحاكم شق للجماعة وإثارة للفتنة، وخطرها عند الفقهاء أشد من أي استبداد. وبالتالي ففكر أهل السنة مثلاً لا يجيز الخروج على الحاكم مهما استبد أو ظلم.

وهكذا، فالاتجاه إلى الاستبداد تصاعد مع الزمن ليتعزز بعزل الأمة عن

السلطة. فمنذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بدأ عزل الأمة عن السلطان،
باعتتماد الخلفاء في الجيش على المرتزقة.

وبين القرن ٩هـ/ ٩م والقرن ١٣هـ/ ١٩م كانت السلطة بيد العسكر الأتراك،
وصار العرب رعية. هكذا تبلور الحال زمن السلاجقة والمماليك والعثمانيين.

حتى التنظيمات في الدولة العثمانية والإصلاح والتحديث في مصر كانت
في الأساس لتحديث الجيش.

هكذا بقي العرب خارج المسؤولية - إلا في الإفتاء والقضاء والدراسات
الدينية - لقرون، وفي ذلك ضمور في الشخصية وتراجع خطير تجاه عجلة
التاريخ.

لم يستطع العرب عبر تاريخهم نقل فكرة الشورى من إطار النظرية إلى الواقع
بإيجاد مؤسسات تمثل الفكرة، لقد أحدثت مجالس مع الحاكم في حالات قليلة،
كما فعل الإباضية والموحدون، ولكنها محدودة. وعلى العموم عجز العرب حتى
الفترة الحديثة عن إيجاد هذه المؤسسات.

لقد ظهرت التعددية واضحة، وما تزال في الفقه والتشريع، فتعددت
المذاهب الفقهية والاجتهادات، وفي ذلك إن توفرت الحرية الفكرية، غنى
وإغناء، وكان الاتجاه «اختلاف أمتي رحمة». ولكن لم يحصل ذلك في الحياة
الحزبية، بل إن الأحزاب صارت مع الزمن مذاهب، وضاق الأفق تدريجياً إلى أن
صار البعض ينكر حتى التعددية المذهبية، لينتهي إلى القول إن فرقة واحدة هي
الناجية، وإن عشرات غيرها ضالة. وبدأنا الآن ننكر ذلك، ونسعى إلى إعادة الجو
الصحي الذي كان يوماً ما.

وبعد، فهل تستطيع أمة أبعدت عن المسؤولية وعن محاسبة السلطة، ودون
مؤسسات سياسية لقرون، أن تنتقل بيسر إلى أداء دورها، وخاصة حين تجد نفسها
مجزأة ومقهورة في الداخل قبل الخارج.

نعم، جرت في الفترة الحديثة محاولات وما تزال لإحداث مجالس نيابية
ومؤسسات سياسية، ولكنها دون جذور ولم تجد المجال لتتأصل.

وحين بدأ تحرك ضد هذه الأنظمة في بعض البلاد بحجة أو أخرى، لم يفض
التحرك إلى إصلاحها بصورة مدنية، بل إلى تسليم السلطة إلى العسكر.

الفصل الرابع

أصول الثقافة العربية(*)

(*) في الأصل محاضرة أُلقيت ضمن فعاليات الموسم الثقافي في دولة الإمارات العربية المتحدة لعام ١٩٧٣ - ١٩٧٤ ، بتاريخ ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٣ .

يتطلب فهم الثقافة العربية الإسلامية تحليل بداياتها ونموها، كما أن فهم طبيعتها وموقفها من الثقافات الأخرى يلقي ضوءاً على ذلك.

وهذه الثقافة عربية إسلامية، بمعنى أنها تكوّنت في نطاق الإسلام، ديناً ودولة، ولكن جذورها تمتد إلى فترة قبل الإسلام، فقد كانت للعرب ثقافة قبل الإسلام، حضرية في جنوب الجزيرة، وشبه حضرية أو بدوية في وسط الجزيرة وشمالها. وتبيّن أن العنصر الحي منها كان في الجانب الثاني ممثلاً بالشعر العربي الذي بلغ ذروته في القصيدة، وفي قيام لهجة أدبية، وفي الأمثال، وكان لثقافة الجنوب أثرها في اللغة وفي المفاهيم والتكوين الحضاري في ما بعد.

وظهر الإسلام قوة دافعة، وجاء بقيم ومفاهيم شاملة، وأعطى العرب نظرة للحياة ورسالة تاريخية، وكان سبب توسعهم جغرافياً. ومن ناحية اجتماعية وثقافية توخّد العرب لأول مرة، وكان القرآن معجزة نثرية، وكان مع حديث الرسول مثلاً ودافعاً لظهور النثر.

وانتشر العرب بالفتوح إلى خارج الجزيرة، ليجدوا الثقافات السامية القديمة، وليواجهوا ثقافات أخرى غريبة، ولكنهم كانوا يشعرون بتفوق عقائدي وباعتزاز بدورهم. فكان للإسلام بمفاهيمه الجديدة ومثله أن يهيئ الإطار للمجتمع والبوتقة للصهر.

وجاء الإسلام حركة تمثل الاستقرار ضد البداوة، وتشجع الحياة المدنية والهجرة إلى الأمصار. جاء يمثل ثقافة المدينة بما تتضمنه من نشر التعليم. وحين قرر الجهاد مبدأ أساسياً، وحث على طلب العلم، فإنه رسم وجهة التطور المقبلة.

وكانت العربية لغة القرآن، قاعدة ثقافية عربية (أصبحت أساس العروبة وقوة أخرى نامية)، سواء أكان ذلك في نشر الرسالة الجديدة أم في إدخال الإمكانات الثقافية لغير العرب إلى نطاق الثقافة العربية الإسلامية.

وخلال تاريخ العرب كانت المبادئ الإسلامية من جهة، واللغة العربية من جهة ثانية، قاعدتي الحركة للبناء وللإحياء.

ووضع إطار الثقافة العربية في مرحلتها الأولية خلال القرنين الأولين للهجرة، وإن احتاجت فترة التكون فعلاً إلى ثلاثة قرون.

وكانت بدايات الفعاليات الثقافية ومراكزها الأولى النشطة ذات دلالة خاصة في التطور الثقافي. كانت المراكز الثقافية حتى أواسط القرن الثاني للهجرة في الحجاز - المدينة ومكة - وفي الأمصار في دور الهجرة الجديدة، البصرة والكوفة، وبدرجة أقل الفسطاط. وكانت هذه مراكز للتجمع العربي، كما كان العلماء والدارسون في البداية وعلى العموم عرباً. أما الموالي، فازداد عددهم بالتدريج، وبدأت مشاركتهم الفعلية في أواخر القرن الأول للهجرة وبعد تعريب الدواوين خاصة.

وبدأت الفعاليات الثقافية في الدراسات الإسلامية والعربية، وغثل هذا في دراسة القرآن وتفسيره، ورافقها العناية باللغة، ثم العناية بالحديث والسنن (وخاصة ستة أهل المدينة)، وتبع ذلك أو رافقه الدراسات التاريخية والأدبية. وهي عناية أكدتها ضرورات البيئات الجديدة وتأثير المبادئ الإسلامية.

ويمحسّن أن يلاحظ أن هذه الدراسات حين تطورت إلى التفسير وجمع الحديث ونقده، وإلى الكتابة في التاريخ، متمثلة في المغازي والأخبار والطبقات والتواريخ، وإلى الدراسات النحوية واللغوية، فإن هذه الدراسات أصبحت عناصر أساسية في تكوين الثقافة العربية الإسلامية. وفي فترة مبكرة، بدأ ظهور الفقه ليسد الحاجات ويواجه المتطلبات الجديدة، وأهم من ذلك وضع الأسس الشرعية للجماعة الإسلامية. وقد هيا الفقه على المدى الأبعد إطار المجتمع الإسلامي، رغم اختلاف البيئات والإرث المحلي.

بدأ ظهور الفقه، وكان دور العلماء والقضاة كبيراً في ذلك، وكان للتنظيمات الإدارية والمالية أثرها، إذ تسربت جوانب منها ومن العرف المحلي أحياناً إلى الفقه، إلا أنها ذابت في نطاق المفاهيم الإسلامية وطبعت بروح الحركة الجديدة وتكوّنت المدارس الفقهية، وخاصة مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة، بالجهود الثقافية المتكاملة لفقهاء وقضاة هذه المراكز، لتمهّد بدورها لظهور المذاهب الفقهية.

ونشط الشعر في صدر الإسلام، متأثراً بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة في الحواضر، وبالمفاهيم والقيم الجديدة، إلا أنه في الأساس استمرار

للشعر القديم في أساليبه وأخيلته. ولئن قامت حركة تجديد في العصر العباسي الأول، إلا أنها كانت محدودة في الأسلوب.

وكان منتظراً أن تتسع الحركة التعليمية التي بدأها الإسلام وأكدها، وأن تظهر بدايات النشر، ولدينا آثار قليلة منه، وهو نثر سلس ومباشر نجده في الكتابات التاريخية والفقهية الأولى. وبدأت بوادر نثر فني في أواخر القرن الأول للهجرة، ولكنه احتاج إلى أكثر من قرن بعد ذلك ليزدهر.

وكان تعريب الدواوين والإدارة بين فترة عبد الملك بن مروان وهشام ابنه أول حركة ترجمة مهمة واسعة، كما أنه جعل العربية لغة الثقافة على نطاق شامل. وقد فتح التعريب آفاقاً جديدة أمام غير العرب ومكنهم من المشاركة بشكل فعال في الثقافة العربية بكتابة نتاجهم باللغة العربية.

وتأكد ذلك بالثورة العباسية التي جعلت من أهدافها إقامة كيان يستند إلى المسلمين من عرب وغيرهم في نطاق من المساواة والتعاون.

وكانت فترة صدر الإسلام فترة تفتّح وتسامح واضح تجاه الثقافات والعقائد الأخرى. وكان الاتصال بالثقافات الأخرى عفواً ومحدوداً. وبانت بوادره منذ أواخر القرن الأول الهجري في تسرب مفاهيم دينية فارسية وآراء شبه فلسفية هندية، وفي ترجمات قليلة علمية وأدبية. ولكن هذا التسرب الثقافي كان عرضياً وفي بدايته، فكان قلب الثقافة عربياً إسلامياً.

- ٢ -

ولما جاء العباسيون، كانت الملامح الرئيسية للثقافة العربية الإسلامية قد رسمت. ففي مطلع العصر العباسي نرى أن المدارس الفقهية استقرت لتليها المذاهب الفقهية. وأخذت الدراسات القرآنية الأساسية بالظهور، واتخذت دراسة الحديث والتاريخ أشكالها الأولى في مجموعات للحديث، وفي مؤلفات للإخباريين وأصحاب المغازي، إضافة إلى مؤلفات اللغويين.

كما يلاحظ أن الأخذ الطارئ المحدود من ثقافات أخرى انحسر لتحل محله حركة منظمة للترجمة، حكومية وشعبية. كما أن مركز النشاط الثقافي تحول إلى بغداد وشارك فيه المسلمون وغير المسلمين.

هكذا ظهر تيار منظم ترك أثره في الثقافة العربية الإسلامية؛ فقد سارت الترجمة في خطين رئيسيين:

الأول: رسمي يشجعه الخلفاء وينفقون عليه بسخاء، وهو في الطب والفلسفة والعلوم، ومصدرها الثقافة اليونانية بالدرجة الأولى.

الثاني: شعبي تبناه الكتاب في الدواوين وبعض الوزراء وشجعوه (إضافة إلى بعض أصحاب الديانات الفارسية القديمة، وهو بالدرجة الأولى من الفارسية)، ويتناول مؤلفات دينية وأدبية وتاريخية في الغالب. ويمكن الإشارة إلى تأثير التراث المحلي في النواحي الإدارية والاجتماعية.

ولم تكن المجموعة الأولى للترجمات (عن اليونانية) تمثل جسماً غريباً في الثقافة باستثناء الفلسفة التي تحوي مفاهيم ونظرات تخالف المفاهيم الإسلامية، وكان جهد المفكرين المسلمين أن يفيدوا من المنطق اليوناني، وأن يحاولوا التوفيق شكلاً أو موضوعاً بين النظرة الفلسفية اليونانية إلى الكون والنظرة الإسلامية.

وكانت الترجمات في الطب والعلوم مهمة، ولكن قيمتها كانت بالدرجة الأولى علمية، لم تتغلغل إلى إطار القيم، ولكن الطريقة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب كانت ذات أهمية كبيرة في تطوّرهم الثقافي.

أما الترجمة الشعبية في الإنسانيات، فقد عزّزها جهد الكتاب الذين برزوا في العصر العباسي وطوّروا النشر الكتابي، وكانت في سبيل تركيز التراث الفارسي والمفاهيم الحضارية المتعلقة به، كما أدت إلى نقل آراء من الديانات الفارسية القديمة، مانوية ومزدكية، بالدرجة الأولى، ثم زرادشتية، إضافة إلى النقل من الأدب الفارسي. وهذه الترجمات أثرت في الآراء والمناقشات الدينية، ولعبت دوراً في نشاط الحركات الدينية السياسية، كالزندقة من جهة، كما أدت إلى صدام ثقافي تمثل في الحركة الشعبية.

وكان من أهم آثار هذا الصراع تجديد العناية بالتراث الثقافي العربي القديم في مجموعات الشعر والأمثال، وترسيخ مفهوم الاتصال والاستمرار الثقافي العربي، وتأكيد اللغة العربية واعتبارها الرابطة الرئيسية بين العرب.

كما أدى الصراع إلى تدعيم المفاهيم الإسلامية بالمنطق والتفكير العقلي لتواجه حركات الزندقة المتصلة بالشعبوية، ولتأكيد الصلة بين العروبة والإسلام. وشارك في الرد على الشعبوية (والزندقة) العرب وغير العرب، وانتصرت الإنسانيات العربية. وهذا يشير إلى تطور واضح، وهو تحول الرسالة العربية من كونها دينية فقط إلى رسالة ثقافية حضارية. وهذا مفهوم بعد أن اعتنت العربية بالترجمة وصارت لغة الثقافة للعرب وغيرهم في دار الإسلام.

وهنا تجدر ملاحظة ذات دلالة، وهي أنه في الوقت الذي نرى فيه الفعالية الثقافية تبدأ بأسس عربية إسلامية، ثم تفيد في ما بعد من عناصر من الثقافات الأخرى، فإن التطور الاجتماعي والإداري في الأمصار بدأ من تراث محلي وتأثر بالبادئ والاتجاهات الإسلامية بالتدرج، حتى تخللته وطبع بالطابع الإسلامي (وتعزّب في بعض الحالات) ودخل في نطاق الحضارة الإسلامية.

كانت الدراسات والفعاليات الثقافية في صدر الإسلام جماعية، ذلك أن طلبة العلم كانوا يتحلّقون حول أستاذ لهم ويأخذون علمه شفاهاً أو يدوّنون الملاحظات، وقد يلّمع بين هؤلاء واحد أو أكثر، فيأخذ علم (روايات، أحاديث) أستاذه، ويضيف إلى ذلك روايات وأحاديث آخرين (في بلده) ثم يجمعه هو، وكلّ ما يتوفر من علم أو حديث يعتبر ملكاً مشتركاً، وقد يفعل أحد طلبته مثل ما فعله هو، وبذلك يتجمع العلم ويتراكم.

وهكذا قد تتكون مدرسة في البلد في حقل من حقول المعرفة - حديث، فقه، تاريخ، نحو - وهذا يصدق حتى على مؤسسي المذاهب الفقهية. ولكن دورهم الكبير في حفظ علم المدرسة وتطويره والإضافة إليه، وما صار لهم من حرمة ومنزلة سامية، جعلت طلبتهم يحفظون تراثهم وينصرفون إليه كلياً ويطورونه إلى مذهب فقهي.

وكانت هذه الفعاليات الثقافية في البدء محلية إقليمية، ثم تلت مرحلة من النشاط لجمع الروايات والأحاديث والعلم من أمصار مختلفة في العالم الإسلامي، وذلك في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ، وبان ذلك في نشاط الرحلات لطلب العلم. وهذه الحركة مع حركة التدوين التي يسهها توفير مواد الكتابة بعد إدخال صناعة الورق كانت مهمة في وضع خطوط الثقافة الإسلامية وحفظ تراثها. وقبل ذلك جرى تدريجياً تنسيق التقاليد الإدارية والمالية المتباينة في الأمصار حتى وُحّدت، ووضع الفقهاء لها أسساً إسلامية ونظريات عامة أعطت هذه الوحدة شكلاً نهائياً وقاعدة قانونية.

كان القرن الثاني، ثم القرن الثالث للهجرة، فترة ترجمة نشطة تلتها فترة تطوير لعلوم الأوائل وإضافة إليها وتقديم فيها. بان ذلك في الرياضيات وفي تكوين الجبر، وفي الطب والفلك والكيمياء. وكان القرن الرابع، ثم القرن الخامس للهجرة، فترة نضج ونشاط جديد في علوم الأوائل والعربية. أما في حقول الشريعة والعقائد، فكان التحول من التكوين إلى النضج والتثبيت. وكان

إيقاف باب الاجتهاد لدى أكثرية المسلمين إيداناً بمرحلة من الاستقرار، وربما الركود الثقافي.

ويلفت النظر أن هذه الفترة شهدت العودة من جديد إلى التفكير الفلسفي اليوناني، وذلك ناشئ ابتداء عن تطورات داخلية لم تكن بين ممثلي التيار العام للثقافة (أهل السنة)، فالتجزئة السياسية وقيام بعض الحركات الاجتماعية السياسية وما رافقها من دعوات أدت إلى فترة أخرى من النشاط الفكري، بل الازدهار الجديد.

فالحركة الإسماعيلية شطرت العالم الإسلامي وشجعت العلوم واعتنت بالتراث اليوناني بحماس وأوجدت تحدياً لأهل السنة والجماعة، وأدى هذا التحدي والسعي إلى مواجهته إلى تجديد النشاط الفكري لفترة، وذلك بالأخذ بدرجة أوسع من قبل من اليونانية وبتسامح أكبر تجاه الفلسفة، وبحركة تجديد في الإسلام، وخاصة بين الشافعية.

هناك جانب ثان لهذا النشاط هو تدخل الدولة في شؤون التعليم العالي وتنظيمه، وتمثل ذلك بتأسيس الأزهر لدى الفاطميين ليقابلة ظهور المدرسة في المشرق وتطورها وخاصة في أيام نظام الملك. ظهرت المدارس (الكليات) في فترة صراع فكري سياسي، ولكنها فترة نضج ثقافي واستقرار فقهي، ومع أنها تقدمت بالمعرفة إلى حد ما إلا أن دورها تركز في جمع المعرفة وتهذيبها، وفي نقل مركز الثقل في النشاط الثقافي من الكتاب (في الدواوين) إلى فئة تمتد جذورها في الدراسات العربية الإسلامية. وعلى كل، فإن المدرسة لم تكن محل إبداع بسبب ظروف نشأتها.

- ٣ -

تَمَّ مَرَّ نلاحظ أن الثقافة العربية استقت موادها من ثلاثة منابع؛ الإرث العربي (اللغة والشعر وعناصر الثقافة الجنوبية)، والإسلام، والترجمات العلمية عن اليونانية والأدبية عن الفارسية. وتمثلت قوة البناء في المبادئ والمثل الإسلامية التي هيأت النظرة للحياة وفي الدراسات الإسلامية، وخاصة الفقه والشرعية التي هيأت الإطار للحياة العامة، وتمثلت في العربية، من لغة وشعر وأدب وما رافق ذلك من تعريب مباشر وإنتاج غير العرب بالعربية. ولئن كانت اللغة تعتمد على التطور الثقافي فإنها بدورها تؤثر في تكييفه وفي تحديد عبقرية الأمة. وهذا يعني أن الإنسانيات كانت عموماً عربية، وإن خطوطها الرئيسية وضعت خلال القرنين الأولين، وهي روح الثقافة العربية.

وكانت عملية الاقتباس معقدة، يلاحظ فيها أنها كانت من حضارات اجتازت فترتها البناء إلى حالة الاستقرار، فكان مجال الانتقاء ممكناً. ويلاحظ في دور الحيوية الانفتاح على الثقافات بالأخذ المباشر أو بالاتصال، بل إن فترات الخصب والازدهار ترتبط بصورة واضحة بهذا الانفتاح، وخاصة حين يرافقه جو الحرية الفكرية.

ولم تكن النظرة الثقافية منغلقة في أية فترة، فحتى في حالات الصراع الحاد بين الثقافة العربية والإسلامية وقوى أخرى، كان الأخذ من التيارات المضادة والإفادة من إمكانياتها، من أساليب الفكر المألوفة، ليتمكن مجابهتها والوقوف أمامها.

وكان واضحاً خلال ذلك أن الموقف من العناصر الأجنبية التي نقلت أو تسربت كان بين تمثلها في الثقافة العربية الإسلامية، ونبذها، ولم يكن ذلك بخطة معلنة بل حصل خلال تطور صامت من الاستيعاب والهضم، أو التطويق والإهمال والنسيان.

وكانت هناك قوى تعمل من أجل الوحدة الثقافية والتمثل من البداية، ومن أبرزها رحابة المبادئ والمثل الإسلامية وعبقورية اللغة العربية. وهناك قوة الإجماع، محلياً في البدء (وخاصة إجماع أهل المدينة أو سنتها)، ثم عاماً، وقد كان وما يزال سبيلاً لإقرار تطورات جديدة وإضافات، وكان دوره هاماً في هذا المجال، وكانت مجموعات الحديث وما يتصل بها من دراسات (كتب الطبقات والسير) عاملاً مهماً آخر جنب الإجماع في عملية التمثل وفي تحقيق الوحدة الثقافية.

وبعد هذا، فإن التعليم في المجتمع الإسلامي كان في الأساس شعبياً ومفتوحاً للجميع، مما ساعد إلى حد بعيد على إعطاء الثقافة الإسلامية دواماً واستمراراً وجواً من الانفتاح مصحوباً بروح الوحدة رغم التجزئة السياسية. كما أن توفر الحرية الفكرية في فترات، لتسامح السلطة أو لعجزها عن السيطرة على العلماء والفقهاء، أسهم كثيراً في إعطاء الثقافة الإسلامية وحدتها وخصائصها، وأخيراً فإن التجار والطوائف الصوفية في الفترات المتأخرة كان لهم دورهم في نشر الثقافة الإسلامية وفي وحدتها.

هذه العوامل وربما غيرها تفسر طابع الوحدة والاستمرار في الثقافة العربية الإسلامية، ولكنها وحدة تنطوي على تنوع وتباين أحياناً أكسب الثقافة غنى وخصوبة، فهي وحدة ثقافية من خلال التنوع الغني.

ولكن فترة الاستقرار الثقافي أعقبها الركود. لقد طرأت ظروف أدت إلى تخلف وضمور، وفي بدايتها تسلط الجند من مرتزقة وأجانب، ابتداء بالقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وبصورة خاصة من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، ورافق ذلك انتكاس المؤسسات المدنية وانكماش النشاط الاقتصادي والتجارة بظهور الإقطاع العسكري ثم بسيطرة الغرب على طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والغرب، وانعدام الحرية، مما أدى إلى جمود ثقافي وفقد العربي روح الإبداع والتفكير، بل وضعف حسه للإدراك الذاتي، وصارت حياته الروحية وخياله تدور في فراغ. لم يحدث ذلك مرة واحدة كما يظن. فقد تدهور العراق بعد الغزو المغولي، بينما استمرت حركة فكرية في مصر والشام، لأكثر من قرنين بعده، كما أن ضمور الحركة الفكرية في مصر لم يرافقه ضمور في المغرب العربي بل استمر حوالى قرنين بعدها. ولكن الطابع الغالب هو الجمع والشرح والحفظ، وتضاءل مجال النقد والإبداع.

ولم نر حركات اجتماعية أو فكرية بناءة حتى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر حين تعرضت الدولة العثمانية، وفي ظلها المجتمع العربي لتحديات خارجية خطيرة رافقت الموجة الغربية، إضافة إلى الوهدة الخطيرة التي انحدر إليها المجتمع والثقافة.

- ٤ -

ودراسة الثقافة العربية في العصر الحديث تشير إلى مشاكل رئيسية. أولها أثر الثقافة الأوروبية، وثانيها محاولات التجديد الذاتية، وثالثها طبيعة الثقافة العربية الحاضرة.

ليس هذا مجال متابعة مراحل احتكاك العرب بالموجة الغربية وتعرضهم لها بين فرض وتقليد وأخذ ورفض، بل نكتفي ببيان بعض الملاحظات عن التقابل بين الثقافة العربية والثقافة الغربية في الحاضر في ضوء الاستعراض التاريخي.

الملاحظة الأولى: واجهت الثقافة العربية في الماضي الحضارات الأجنبية بعد أن تكونت قاعدتها وحددت ذاتها وصارت لها وجهة في الحياة. أما في العصر الحديث، فإن الموجة الغربية داهمت العرب في فترة انحسار حضاري وركود فكري ونضوب في المؤسسات الثقافية.

وكان التقابل والاحتكاك أخطر عامل جديد في تطور الثقافة العربية. وكانت

قد بدت قبيل ذلك بوادر وعي ذاتي في نطاق التراث في الجزيرة (ثم في شمالي أفريقيا) بعد أواسط القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، في محاولة لإصلاح المجتمع الإسلامي وبث الحيوية فيه، ولكن ضربات العثمانيين وهجمة الموجة الغربية أدبا إلى تطويق الحركة في نطاق محلي، وإلى انطوائها على التراث.

وكان التنبيه التالي رد فعل لتهديد الموجة الغربية عسكرياً للدولة العثمانية، وكان محاولة لمواجهة الخطر بسلاحه بتكوين القوة العسكرية والاقتصادية في مصر. وهذا ولّد نتائج جانبية ثقافية عن طريق إنشاء المدارس الحديثة وتأليف الكتب المدرسية والترجمة، فتسربت آراء جديدة، واستمر النقل، واعتني بالترجمة بشكل متصل، ورافق ذلك اهتمام بكتب التراث فنشرت منها مجموعة ضخمة وكان أثرها بعيداً.

كما أن الحاجات أدت في البداية إلى ظهور النشر الحديث. ولكن ازدواجاً حصل في المدارس، إذ بقيت المدارس القديمة على حالها وأحدثت مدارس جديدة لا صلة لها بالتراث. وقد تأكد هذا بمرور الزمن وأورث خطين من التعليم، فكان لذلك آثار سلبية بعيدة.

وظهر في مصر اتجاه لتقليد الغرب، قوي في فترة الحماية وما رافقها من فرض كثير من الأمور المادية وفتح الأبواب للموجة الغربية دون توجيه أوحد. وحصل تحول في المجتمع، أدى إلى شعور بالخطر على الذات والتراث. وبدأت دعوة إلى التجديد الإسلامي لمواجهة الخطر الجديد، وتمثل ذلك في دعوة محمد عبده إلى فتح باب الاجتهاد وإعادة عرض العقيدة الإسلامية، وتنقية الإسلام، وإصلاح التعليم العالي، والعناية بالعربية. وكانت القضية هنا وفي حلقات أخرى (في الشام حلقة طاهر الجزائري، وفي العراق حلقة محمود شكري الألوسي) كيف يحمي الإسلام، وكيف يواجه خطر الحضارة الغربية، وكيف يجدد ليلائم روح العصر؟

وتابع رشيد رضا وجماعة «المنار» هذا الخط، ولكن توسع الدعوة لأخذ الآراء والمؤسسات الغربية جملة في مطلع القرن العشرين جعلهم يركزون على مفاهيم الإسلام وعلى إقامة كيان سياسي إسلامي فقط.

وكان أثر الموجة الغربية قد قوي في مصر. فهناك ترجمات من الأدب والفكر الغربي، وخاصة الرومانتيكي، وهناك موجة تأليف مقلد على العموم وبدايات في القصة. وبرز مشكل تكوين أسلوب أدبي حديث بين مقلدي أساليب القدماء والداعين إلى أسلوب نثري حديث.

كما برز مشكل الصراع بين المثل والآراء الجديدة، وقيم التراث. وبرز خطان: الأول يدعو لعلم الغرب وفكره وقوانينه ونظم حكمه، كما هو شأن أنصار الحركة الليبرالية. والثاني يلتفت، إلى حد ما، للتراث عربياً أو مصرياً.

أما خطة التنبه الثالث فكان في الشام، ثم في ما بعد في العراق، نتيجة صلات تجارية وبشرية وتبشيرية للغرب، دون فرض السيطرة. وهنا نرى فئة معجبة بالغرب تدعو إلى الإقبال على علمه وثقافته وأساليب حياته وتعتبر نفسها طليعة التجديد، مع التفات عابر للتراث ممثلاً باللغة وبالأدب.

ولكن جماعات أوسع، كانت تريد الأخذ من الغرب، ولكن بحذر، وترى جذورها في التراث. وهي جماعات تحشى خطر الغرب وترى ضرورة الإفادة من عناصر القوة والتقدم فيه. ولكنها ترى في إحياء التراث والعناية بالتاريخ تجديداً للتراث. وفي هذا الوسط برزت النظرة القومية، وتأكدت الأمة العربية وحضارتها، وفيها ابتدأ طابع إسلامي.

تكونت طلائع النهضة هذه في أوج التوسع الاستعماري إلى البلاد العربية، ولذا تلونت نظرتها بروح عدائية سلبية للغرب.

وهكذا نرى الاتجاهات تتباين نتيجة التجزئة واختلاف ظروف البلاد العربية.

الملاحظة الثانية: بينما كان العرب في العصر الأول سادة أحراراً في الأخذ، فإنهم في العقد الثاني للقرن العشرين وقعوا تحت السيطرة الغربية، وتعرضوا لعملية واسعة من الفرض وفتح الأبواب للغزو الغربي بأشكاله، وشعروا بدرجات متفاوتة بتهديد كيانهم وتعرض إرثهم للضياع، فتلون اتجاههم بهذا الصراع. وأثر هذا واضح في الخط الإسلامي والخط الليبرالي في مصر، كما هو واضح في الخط القومي.

جاءت الليبرالية في مصر تدعو إلى الفكر الغربي وحرية الفكر والحياة البرلمانية وفكرة الدولة القومية. ونسب ممثلوها التخلف إلى الاستبداد والخضوع لتعاليم راکدة محرفة عن السلف، ودعوا إلى التحرر من البالي والاتجاه إلى تثقيف جديد وقيم جديدة. وتمثل ذلك في الثقافة في حركة رومانتيكية، ووجهة تنويرية تدافع عن الحرية. ولكنها بعد ازدهارها بكثير، لم يَعدْ أثرها فئة من المثقفين، وتعثرت في الصراع مع الاستعمار وفشل نهجها في تعليم لا صلة له بالواقع واستفدت مجالها في الثلاثينيات، وعاد البعض من أتباعها ينظر إلى التراث ويسعى إلى إعادة تفسير التاريخ الإسلامي بروح عصرية.

هذا الوضع، مع الفجوة بين القلة والجمهور البعيد عنها أدى إلى شيء من التمحور، وبرزت اتجاهات متطرفة نحو اليمين واليسار.

وفي آسيا العربية (العراق والشام) قوي تأكيد الاتجاه القومي، وتمثل ذلك في التعليم وفي تأكيد التاريخ والأدب واللغة من التراث. ولكن غياب المحتوى الاجتماعي والاقتصادي، وما تعرض له العرب من نكسات، والفجوة بين القلة المثقفة والجماهير، أدت إلى اتخاذ خط اشتراكي في القومية، مع استمرار العناية بالتراث.

أما الخط الإسلامي فاتجه إلى إعادة بناء الحياة بنواحيها الاقتصادية والاجتماعية إلى الإسلام.

وهكذا تأثر التطور الثقافي بقوة بآثار الصراع مع الاستعمار والتخلف، واتخذ طابعاً من التجزئة والكثير من الازدواجية.

الملاحظة الثالثة: ومن جهة ثانية يتبين أننا، وإن كنا ورثة ثقافة، إلا أن تطورنا الثقافي لا يُشعر بذلك. فنحن لم نحفظ الإرث الثقافي وما يزال جزء كبير منه لم ينشر، بل وإننا لم نتمثل التراث الفكري المنشور، إذا استثنينا الشعر والأدب، ولم نقدمه إلى الناشئة. فليس للإنسانيات العربية دور يذكر في ثقافتنا الحاضرة، وتمثل التراث لا يكون إلا بإحياء ودراسة نقدية وتقويم، ثم تمثل في التنشئة والتعليم.

كما أن واقعنا يشعر بأن خط التعليم من البداية كان تقليداً للغرب، لا يتفاعل مع الواقع ولا يستوحي منه، في حين تركت المؤسسات الموروثة لتدوي، إلا في النادر.

لقد غلب علينا التقليد في نظر البعض للإرث، ونظر البعض الآخر للثقافة الحديثة. وتحليل حاضر الثقافة العربية لا يمكن اعتباره امتداداً عضوياً أو تجديدياً للثقافة الموروثة إلا بنطاق محدود.

أما العربية فما تزال بعيدة عن أن تكون لغة الثقافة بمفهومها الشامل. فجُلّ العلوم - نظرية وتطبيقية - ما تزال خارج نطاقها، وهذا بصدق - ربما بدرجة أقل - على الفروع الأخرى من المعرفة الحديثة كالاقتصاد والفلسفة. ولنذكر أن اللغة تؤثر كثيراً في سوية التفكير ومجالات النهضة ولا تقتصر على التأثير بها.

وليس لدينا موقف واضح من التراث، وما يزال الموقف بين سلبية التقليد،

مع صوت خافت يريد ما فيه، دون أن يتبينه بوضوح. الاندفاع دليل عاطفة أو خوف، لا دليل نظر عقلي فاحص، ومن العسير اتخاذ موقف أكثر استنارة دون استيعاب واع.

بعد هذا فليس لدينا موقف واضح من الحضارة الحديثة، فنحن بين إعجاب ودعوة للأخذ دون حد، أو دعوة مشوبة بالخطر نتيجة ارتباطها بالتوسع الغربي والاستعمار، وبين رفض ناشئ عن شعور بتهديد الذات وطمس التراث، وبين دعوة لأخذ العلم والتكنولوجيا دون الآثار المترتبة عليهما.

وما يجب ملاحظته أن النظرة العلمية والمفاهيم وراء التكنولوجيا والعلم هي الأصل، وأن أخذ التطبيقات دونها هو تقليد مادي لن يوصل إلى شيء.

الملاحظة الرابعة: وبينما واجه العرب في الماضي حضارات ناضجة مستقرة، فإننا نواجه الآن حضارة سريعة الحركة والتقدم، والاقتصار على التقليد يفضي بالضرورة إلى توسع الفجوة وزيادة التخلف. كما أن الثقافة الحديثة فيها تيارات حادة متضاربة نتيجة ظروف مختلفة، والأخذ على غير هدى يورث بلبلة أكبر. كما أننا لم نستطع أن نلائم بين القيم في التراث والتطورات الجديدة أو المقبلة، مع العلم أنها ما تزال القيم السائدة بين الجماهير. وحتى الوسط الذي يعتز بالتراث - دون تحليل ونقد - ويريد التكنولوجيا والعلم، فإنه لا يعدو أن يقبل دائرتين متباينتين في تعايش قلق.

وهذا الوضع يتصل بقيام خطين ثقافيين؛ خط يدور على المبادئ الإسلامية، وخط يقوم على العربية والأدب والتاريخ، وما ترتب على ذلك من تطورات ومواقف.

ونحن نشعر أحياناً بأزمة ثقافية حضارية، وخاصة حين نواجه الأزمات الحادة في حياتنا العامة. ونعود لنقول: إنا بدأنا مرحلة جديدة حين نجتاز الأزمة. إن مشكلتنا هي أن نخرج عن إطار النقل والتقليد إلى الأصالة، ولن تكون أصالة لمن ليست له قاعدة ثقافية ذاتية وفكر واع حر، نقاد، وحين نبليغ ذلك نكون بدأنا مرحلة حضارية جديدة.

الفصل الخامس

الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي^(*)

(*) في الأصل محاضرة أُلقيت بدعوة من مركز دراسات الوحدة العربية والنادي الثقافي العربي، ضمن سلسلة محاضرات «الديمقراطية والوحدة العربية»، بيروت، النادي الثقافي العربي، ١٩٧٩/٦/٨.

- ١ -

نبدأ ببعض الملاحظات: **أولاً** أن الديمقراطية الغربية ظهرت في ظروف سياسية اقتصادية اجتماعية معينة، ولم تكن نظرية مجردة. وثانيها تطور مفهوم الديمقراطية ووجود أكثر من نظرة وتطبيق لها في الوقت الحاضر. وثالثها ما يلاحظ من بون بين النظرية والتطبيق في الحكم عند العرب، مما يفرض التساؤل فيم إذا ظهرت مؤسسات تجسد النظرية وتمكّن من تطبيقها؟ وأخيراً تجدر ملاحظة دور الفرد ودور الجماعة في التطور التاريخي، لصلة ذلك بالنقطة الثالثة.

وحين ننظر إلى التاريخ العربي نرى الآراء التي تؤكد أهمية الأمة وكونها أساس السلطة، ونرى تأكيد العدالة، ونرى التركيز على الشورى. ولكن هل أدى ذلك إلى ما يفترض في ديمقراطية الحكم عبر فترات تذكر من التاريخ العربي؟

آمل أن لا تنتظروا من هذه الكلمة بحثاً عن آراء ومفاهيم تعضد مفهوم الديمقراطية، أو محاولة لرسم نظرية يمكن أن توازي الديمقراطية، فلن تدعي الكلمة ذلك ولن تتوخاها، إنما هي مجموعة ملاحظات حول مفهوم الحكم في إطار تفهم الذات أو التراث من زاوية الدراسة التاريخية. هذا ولن يتيسر فهم الآراء أو النظرية دون تبني التطور التاريخي.

- ٢ -

ولنبداً بالجدور العربية، أو التطبيقات التي تذكر قبل قيام الإسلام، فهناك أوليات وجدت في المجتمعات القبلية (البدوية) أو الحضرية.

فالوحدة الاجتماعية السياسية في البداوة هي العشيرة والقبيلة وإطارها الحياة البدوية الرحالة أو القبلية شبه المستقرة، حيث الملكية محدودة مع تعذر ظهور طبقة تذكر. والقبيلة تتألف من وحدات اجتماعية أصغر (الفخذ، البطن، العائلة) ولكل رابطتها وكبيرها. ومن رؤساء هذه الوحدات يتكون مجلس القبيلة (أو العشيرة) ليعبر عن رأيها وينظر في أمورها، وليكون له دوره في اختيار الشيخ الذي

يعتبر الأول بين أقرانه في الكلمة والنصيب من الغنيمة والمال.

أما في المجتمعات الحضرية، فهناك مثل اليمن، حيث يوجد مجلس الأسر والعشائر الشريفة، التي تجمع بين القوة العددية وملكية الأرض، مع إمكان استخدام المحمين والرقيق في فلاحه الأرض. وهذا المجلس هو «الملا»، ولرئيسه شيء من السلطة الدينية، إضافة إلى السلطة السياسية. ويبقى دور الملا واضحاً يتباين أثره بدرجة إسناده وإمكانات الرئيس. ولم تستقر الوراثة في الملا، وإن وجد هذا في عشيرة أو أسرة نتيجة دور القوى التي تتمثل في الملا.

والمثل الآخر هو الملا المكّي، الذي يتكوّن من ممثلي أو أشرف العشائر، والذي تأثر تكوينه بالتجارة التي قوّت الفردية وأدخلت قوة المال جنب النسب في تقدير الشرف. وتستند قوة الملا إلى نفوذه الأدبي، وإلى رابطة المصلحة وشعور الجميع بدوره في تنظيم النشاط التجاري وفي تقرير الأمور العامة. وكان الدور الأول في الملا لشخص يجمع بين الشرف والمال والمبادرة.

وعرفت المنطقة ملكيات مطلقة - ساسانية ورومية - لها تقاليدھا في السلطة وأساليبها الاستبدادية في الحكم^(١).

- ٣ -

وظهر الإسلام، وفي القرآن والحديث مبادئ وتوجيهات، مثل تأكيد المساواة بين الناس، والإشادة بمفهوم الشورى، وإقامة العدل، واتجه الإسلام في الأساس إلى رفض التقاليد السياسية للحكم المطلق، وإلى إقامة مجتمع موحد يتميز أفرادہ بالكفاية والعمل، في إطار من الحقوق والواجبات تلغي التسلط والتبعية، وتحقق العدالة الشاملة.

وفي المدينة وضع الرسول (ﷺ) «صحيفة» أعلنت قيام «الأمة» ودستورها القرآن وستة الرسول، وكانت الأهداف: العدل، والجهد، وحفظ كيان الأمة وتوسيعه، وهنا كانت الأسس الأولى^(٢).

(١) انظر: جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ - ١٩٧٢)، ج ٤؛ Jacques Ryckmans, *L'Institution monarchique en arabie méridionale avant l'islam (ma'in et saba)*, bibliothèque du musée, 28 (Louvain: Publications universitaires, 1951), et M. Hamidullah, «The City State of Mecca», *Islamic Culture*, vol. 12 (1938), p. 265 ff.

(٢) انظر: محمد حيد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٢ وما بعدها.

وقامت مؤسسة الخلافة بعيد وفاة الرسول (ﷺ)، واستنار القائمون بها بالمبادئ الإسلامية، وكانت أمامهم بعض التقاليد السياسية العربية.

وكانت فترة الراشدين فترة فتوح سريعة وهجرة واسعة وتوجيه إلى الاستقرار في الأمصار في مراكز للمقاتلة. ووجهت الأمة للجهاد، وكان ما وضع من تنظيمات للعطاء ولإقامة المراكز ولخطوط الإدارة والضرائب متمشياً مع هذا الهدف.

وقد اقتصر النظر في تنظيم المؤسسة السياسية على المدينة مركز الصحابة. وتبينت بعض الخطوط، أولها رفض فكرة الوراثة عملياً في الحكم، والأخذ بفكرة الاختيار أو الانتخاب.

وكان الرأي في ذلك لكبار الصحابة وخاصة المهاجرين. وكان الاختيار إما بطريق الانتخاب المباشر، أو بالاستشارة التي تسبق التسمية، أو بتسمية مجلس من الزعماء، كما في شورى عمر. وكان الاختيار من قريش. وصارت الفترة مثلاً في تطبيق العدالة وفي الاستناد إلى الشورى.

وكانت فترة الراشدين مرجعاً في النظريات والآراء التي ظهرت في ما بعد، في بحث أصحابها عن المثل والمفاهيم، أو في حالات الاعتراض لدى البعض. ولكن الواضح من تعدد طرق الاختيار ومن إحداث الفتنة أنه لم يظهر التنظيم الذي يثبت المؤسسة السياسية.

وكان الدور الأول للنخبة الإسلامية التي تركزت في المدينة. ولكن توسع الهجرة وانتقال قوى القبائل إلى الأمصار، وتنافر المفاهيم القبلية مع فكرة السلطة المركزية، وشعور القبائل بدورها في الفتوح، والتحويلات الاجتماعية التي رافقتها؛ كل هذه أدت إلى انتقال الثقل من النخبة في المدينة إلى القوى القبلية في الأمصار^(٣).

- ٤ -

وكانت الأزمة التي انفجرت في الفتن تمثل صراعاً بين الاتجاهات القبلية والإسلامية، انتهى بخطتين: الأولى نقل السلطة إلى الأمويين في الشام، والثاني بدايات ظهور الأحزاب، وخاصة الخوارج والشيعة. انتهت الفتنة وبقيت وحدة الأمة، واستمرت الخلافة في قريش، ثم استؤنفت حركة الجهاد والتوسع.

(٣) انظر: عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة (بغداد:

مطبعة نجيب، ١٩٥٠)، ص ٢٥-٢٦.

ويلاحظ أن الفترة انتهت دون أن تؤدي إلى تخطيط عملي لمفهوم الشورى في أسلوب الحكم أو في الاختيار.

وأصبحت الخلافة محور الصراع السياسي والفكري؛ كان صراعاً بين المدينة - المركز الأول للإسلام باسم الشورى - والشام، وصراعاً بين القبائل الكوفية على أسس قبلية والشام، وصراعاً بين الأحزاب الإسلامية والأمويين، لتأتي الثورة العباسية وتنقل السلطة إلى أسرة قرشية جديدة، وإلى عاصمة جديدة.

إن طبيعة المقاومة التي واجهها الأمويون والقوى التي اعتمدوا عليها دفعتهم إلى محاولة تأكيد فكرة الجبر في السلطة، وإلى تأكيد متزايد لمفهوم الدولة. وقد أفادوا ابتداءً من تهيئة الأمة للجهاد زمن الراشدين، وقاموا بالموجة الثانية من الفتوح، ولكن تلك القوى التي تسندهم تقلصت نتيجة العصبية القبلية المحلية وتوسع الحزبية، وانتهت الفترة الأموية، ولم تجد الأيديولوجية الإسلامية مجالاً لأن تتمثل في أية نظم سياسية جديدة، بل ثبت الأسلوب الذي برز في الفتنة، وهو سبيل الثورة المسلحة للتغيير.

وظهرت بدايات المفاهيم السياسية التي تطورت إلى نظريات في ما بعد، وفي طليعتها فكرة الشورى - انتخاب الخليفة بين أبناء الصحابة - التي نادى بها الثورة الزبيرية، واستمرت لدى الخوارج، الذين وسعوها إلى انتخاب أي عربي، ثم أي مسلم فاضل، ويقابل ذلك جعل الإمام مسؤولاً بصورة مباشرة أمام الأمة، واعتبار انحرافه عن المفاهيم الإسلامية سبباً لعزله. وتمثلت الدعوة إلى الشورى في ثورات أخرى في هذه الفترة. ويقابلها من جهة أخرى فكرة النص على الإمام ليكون سبيل الهداية لدى البعض، وفكرة العائلة المختارة لدى آخرين، واشترط الجهاد في الحق مع توفر العلم والفضل برأي ثالث.

استقر العمل في الفترة الأموية على أن العاصمة هي التي تبت في أمر الخلافة. أما المعارضة فلم تكن لإصلاح مؤسسات، بل لتغيير الأسرة وربما أسلوب الحكم. وهي معارضة قد تكون مقبولة آنئذ إن اقتصر على إبداء الرأي، ولكنها عادة تعبر عن موقفها، متى وجدت السبيل، بالثورة.

ويلاحظ أن الفترة الأموية بدأت وهناك رأي عام يعبر عنه رؤساء القبائل وأشرفها - وخاصة في الشام - وأن الخليفة يحرص على مشاورتهم في الشؤون العامة. وما دام المجتمع يعتبر العشائر وحداته الاجتماعية الأساسية، فإن هناك نوعاً من حرية الرأي والمشورة وبعض التقييد للسلطة. ولكن التطور الاجتماعي الاقتصادي حول الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة، وخلق فجوة بينهم وبين عامة

القبائل، وجعل الأشراف يتجهون عادة إلى التعاون مع السلطة، بينما تأثر العامة بالدعوات الحزبية. هذا التطور، مع استمرار التحول الحضري، أضعف الوحدات القبلية، وبالتالي قلل تأثيرها دون أن تحل قوى أو مؤسسات جديدة محلها.

وقد أدى التوسع الإسلامي إلى إدخال طرق التجارة العالمية في النطاق الإسلامي، وساعد على نشاط التجارة. وقد أفاد البعض ووسع نشاطه مستعيناً بالكلاء والموالي. ثم ساعد تحديد عدد المقاتلة من قبل المروانيين على دفع أعداد متزايدة من العرب إلى الاشتغال بالتجارة، وبدأت بدايات طبقة متوسطة ساهمت في دعم الثورة العباسية، ولكن دورها بان في العصر العباسي.

وحين يستعرض التطور العملي لمؤسسة الخلافة، يلاحظ أن أسلوب الوصول إلى الحكم اختلف، بين محاولة إقناع رؤساء القبائل والأشراف - خاصة من الشام - واتفاق هؤلاء على مرشح بين أكثر من شخصية طامحة، كما حصل في اختيار مروان بن الحكم من قبل الملاء - أو مجلس أشراف اليمانية - في دمشق، وبين نوع من الوراثة، وبين الثورة المسنودة بقوى قبلية، كما فعل يزيد بن الوليد ومروان بن محمد. وهذا يشعر بأن الأمويين لم يستطيعوا وضع أسس ثابتة، وأن المؤسسة السياسية ما تزال موضع تنازع بين أكثر من اتجاه.

حاول الأمويون تأكيد فكرة الجبر وأن السلطة بقدر من الله، وأن الخليفة هو خليفة الله - ابتداء من عبد الملك - وأن على الناس الطاعة. ولكن قوى واسعة كانت تؤكد حرية الإرادة ومسؤولية الحكام عن أعمالهم. وبينما كان ممثلو الاتجاه الأول يرون الثورة خروجاً على المشيئة، فإن الجماعة الثانية كانت ترى الثورة أمراً مشروعاً، بل وواجباً، ضد الحكام إن تجبروا أو انحرفوا.

ويبدو أن الأمويين المتأخرين بدأوا يتأثرون بأساليب التنظيم الساساني والبيزنطي، وخاصة في الإدارة، وهذه تستند إلى تقاليد بعيدة عن الفكرة الإسلامية وتتجه نحو التسلط، مما ساعد على إثارة النقمة^(٤).

(٤) انظر: هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة وتحقيق عباس نجم زايد (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ٤٥ - ٦٠؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حيد الله، ذخائر العرب؛ ٢٧ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩])، ج ٤، ص ٦٢ و ٦٤، ج ٥، ص ١٢٨ - ١٢٩، ١٣٢ - ١٣٥ و ١٤٩ - ١٥٠؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٤٦٧ - ٤٦٨، ٤٧٢ - ٤٧٣ و ٥٧٦، وحيب ابن أوس أبو تمام، نقائض جرير والأخطل، تحقيق وتعليق أنطوان صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٢)، ص ١٢ وما بعدها.

وقامت الثورة العباسية باسم العودة إلى الكتاب والسنة، وإحياء العدل والمساواة، وإعطاء الفيء لأهله، ولعلها وجدت استجابة من بعض قوى المعارضة، ولكنها لم تفلح في إقامة مؤسسات تحقق المفاهيم الإسلامية.

ويلاحظ ابتداء أن العباسيين أسندوا سلطاتهم إلى مبدأ القرابة من الرسول، ونادوا بفكرة العائلة المختارة المطهرة من الرجس، ورفضوا مبدأ الانتخاب، وأكدوا أن الخليفة ظل الله في الأرض، وليس للناس إلا الطاعة. كما تأثرت الخلافة العباسية بمفاهيم الحكم الساساني، وبعدت أكثر فأكثر عن مفهوم الشورى، واتجهت نحو الحكم المطلق.

وقد لا يعني مثل هذا الاتجاه القبول بالضرورة. وفعلًا واجه العباسيون ثورات عدة، إضافة إلى نشاط الحركات السرية. ولكن التطورات ساعدت على التحول الذي أدى إلى إفراغ مفهوم الخلافة من محتواه الحقيقي وانعكاس ذلك في النظرية.

أنهى العباسيون فكرة أن الأمة هي الجيش، وأحدثوا جيشاً نظامياً من العرب والفرس، مع شيء من التوازن اختل حين فتحت بغداد من قبل جيش خراساني غريب في الفتنة بين الأمين والمأمون. وبقيت بعض القبائل في الديوان، ولكنها أسقطت نهائياً أيام المعتصم، ووافق هذه الضربة للعرب في الحياة العامة اتخاذ المماليك الأتراك أساس الجيش، وبذلك بدت الخلافة دون قاعدة وفرضت سلطتها على الأمة بقوة غريبة ما لبثت أن هددت أسسها.

وبالغ العباسيون في رفع منزلة الخليفة، وادّعوا للخلافة مزايا وصفات جعلتها في مستوى يتعذر بلوغه، وبالتالي يتعذر توفره في أي مرشح.

وحاولوا الاستناد إلى الفقهاء، فنظموا القضاء وأحدثوا منصب قاضي القضاة، وأرادوا بذلك تكوين مؤسسة دينية يسيطرون عليها. وهذه هي المؤسسة الإسلامية التي أسندتهم إلى حد كبير، ولكنهم تدخلوا في أمور العقائد منذ فرضوا الاعتزال وأحدثوا فجوة بينهم وبين جمهور الفقهاء. ورغم تجدد المحاولة في القرنين الرابع والخامس للهجرة، إلا أن ذلك كان مؤقتاً. واتجه الفقهاء إلى اتخاذ طريقهم المستقل مع تأكيد فكرة وحدة الأمة التي تجلت بمرور الزمن من ناحية ثقافية وحضارية. وهذا أثر بدوره في النظرية التي استمرت ترى في الخلافة رمز هذه الوحدة.

ومن جهة أخرى برزت فئة التجار ونشطت فعاليتها ووجدت كل تشجيع من العباسيين. والتجار يهتمهم الاستقرار، فصاروا أعوان السلطة وسندها المالي في الأزمات، ولكنهم لم يلعبوا دوراً يذكر في الحياة العامة. ولعل ذلك ناشئ عن أن دور ازدهار التجارة والصيرفة رافق فترة ضعف الخلافة وتقلص سلطانها في القرنين الثالث والرابع للهجرة.

هذا، وإذا لاحظنا التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي أدى إلى تحول كبير في المجتمع وظهور تباين اجتماعي بين فئة التجار وأرباب الضياع من جهة، والعامة من جهة أخرى، أدركنا سبب نشاط الحركات السرية بين العامة، وقبول الآخرين بالسلطة بأي شكل.

لننظر إلى تطور المؤسسة السياسية. فقد كانت الوراثة أساس الحكم في العصر العباسي الأول، ولكنها يشوبها العهد لأكثر من واحد، مما أدى إلى ملاسبات أو اصطدام بين الإخوة، وهذا الاتجاه كان وراء الفتنة بين الأمين والمأمون، وعاملاً خطيراً في التآمر على المتوكل وقتله.

وفي حالة وفاة الخليفة دون عهد تحكمت القوى القائمة من جند وكتاب في اختيار خليفة وفي تدهور المؤسسة، فلما توفي الواثق (٢٣٢هـ/٨٤٧م) دون عهد، عقد مجلس من الوزير وقاضي القضاة واثنين من الكتاب واثنين من قادة الأتراك لاختيار خليفة، وكان الرأي المؤثر للعسكريين، واختير المتوكل.

وبعد مقتل المتوكل تحكمت القادة الأتراك في تنصيب الخلفاء وعزلهم والتنكيل بهم، وحين انتعشت الخلافة في الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري وتوفي المكتفي (٢٩٥هـ/٩٠٨م) دون عهد واضح، تشاور الوزير ورؤساء الكتاب، واختاروا المقتدر.

ولما عاد الجند إلى التدخل في أمور الخلافة نتيجة الأزمة المالية والإدارية زمن المقتدر اصطدموا بالخليفة وقتلوه، ونصبوا أخاه القاهر، ثم خلعهوا واختاروا الراضي، الذي عجز عن تسيير الأمور، فأحدث منصب أمير الأمراء لقائد الجيش. وسلم السلطة إليه (٣٢٤هـ/٩٣٦م). ولما توفي الراضي عقد مجلس برئاسة الوزير، حضره كل وزير وكتاب، إضافة إلى الأشراف العلويين والعباسيين والقضاة والوجوه بإشراف كاتب أمير الأمراء ليختاروا خليفة، فرشحوا من عرفوا أن أمير الأمراء يريده وهو المتقي (٣٢٩هـ/٩٤٠م). ولما اختلف هذا مع الأمير خلعه وعين غيره.

وجاء الغزو البويهي (٣٣٤هـ/٩٤٦م) وصارت السلطة للأمير البويهي يتحكم حتى في اختيار الخلفاء وفي عزلهم أحياناً. ولم يكن للخليفة سلطة فعلية، فاتجه لتأكيد النواحي الدينية، محاولاً أن يسند نفسه بالوعاظ والقضاة وأئمة المساجد.

ومنذ القرن الثالث الهجري، ونتيجة للدعوة العباسية المستمرة، صار الخليفة في نظر الناس مصدر كل سلطة شرعية، فكان الأمراء الذين كوّنوا إمارات مستقلة عملياً يطلبون عهداً من الخليفة ليكتسبوا الشرعية في نظر الناس. والآن صار البويهيون يطلبون عهداً من الخليفة يفوض السلطات العامة إليهم للغرض نفسه، وهو لا سلطة له.

ولئن اتخذ البويهيون لقب «أمير الأمراء» و«ملك»، ولم يقرّوا أصلاً بإمامة العباسيين، فإن السلاجقة اتخذوا لقب سلطان واعترفوا بهذه الإمامة، ولكنهم تركوا الخليفة دون سلطات، وكانوا في الوقت نفسه حريصين على العهد^(٥).

وهكذا فشل العباسيون بدورهم في إقامة مؤسسات سياسية عامة تعبر عن المفاهيم الإسلامية، وأوجدوا فجوة واسعة بينهم وبين الأمة، وانحدروا بالخلافة إلى ظل من سلطتها، ولم يبقوا أثراً للشورى أو الاختيار. والخلافة في انحدارها، وفي ظل هذه الأوضاع، أثرت في الفقهاء - في حرصهم على الشرعية - ليوفقوا بين المفاهيم الإسلامية وأوضاع الخلافة، على ما في ذلك من تناقض كبير.

بعد هذا يمكن الإشارة إلى حالات مفردة تظهر فيها الشورى في مجلس جنب الرئيس للنظر في الشؤون العامة، مثل هيئة الخمسين لدى الموحدون في بدئهم، ومثل مجلس العقدانية لدى قرامطة البحرين برئاسة السيد الرئيس، ومثل مجلس المشايخ لدى الإباضيين في المغرب الأوسط^(٦).

(٥) انظر: الدوري: المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٧١، ودراسات في العصور العباسية المتأخرة (بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر المحدودة، ١٩٤٥)، ص ٢٠٧ و ٢٤٧ وما بعدها؛ Heribert Busse, *Chalifund* Grosskonig: *Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beirut Texts and Studies, Bd. 6 (Beirut: F. Steiner, 1969), pp. 131 ff, and H. A. R. Gibb, «Government and Islam under the Early «Abbasids»: The Political Collapse of Islam,» paper presented at: *L'Elaboration de l'Islam: Colloque de Strasbourg. 12-14 juin 1959* (Paris: Presses universitaires de France, 1961), pp. 115 ff.

M. J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les fatimides* (Leiden: E. J. Brill, (٦) 1896), pp. 150-153, and J. F. P. Hopkins, *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra* (London: Luzac, 1958), p. 86 ff.

- ٦ -

في ضوء التطورات العملية المذكورة، يمكن النظر إلى الفكر السياسي، وهو فكر كان معنياً بأن يؤكد شرعية الخلافة تاريخياً، وأن يثبت أهمية وحدة الأمة وتجنب الفتنة، وحفظ الشريعة، وإظهار مفهوم العدالة. ولعل الإشارة إلى أبرز من تناول النظرية السياسية تكشف عن تدرج هذه النظرية.

يأتي أبو يوسف (١٨٢هـ/٧٩٨م) في أوائل من كتب، وما يورده (مقدمة كتاب الخراج) هو مجموعة آراء ونصائح، وهو يذكر أن الإمام خليفة الله في أرضه وأن طاعته واجبة، ولكن يؤكد واجبه في إقامة الحدود ورد الحقوق إلى أهلها واتباع الشرع وتوفير العدل. وهو لا يفتأ يؤكد بما يورد من أحاديث على العدل والأخذ بالحق. ومع أن الإمام ليس مسؤولاً أمام الناس، إلا أن أبا يوسف ينصحه بالاستماع إلى آرائهم، كما يورد أخباراً تؤكد حق الرعية في نقد ولاية الأمر وضرورة الشورى لهم.

ومع أن أبا يوسف يورد حديثاً مفاده أن ليس من السنة شهر السلاح على الإمام، إلا أنه يورد حديثاً يفيد: أن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه يعمهم الله بعقابه.

ويلاحظ أن أبا يوسف أراد أن يجعل من فترة الراشدين (ومن سيرة عمر بن عبد العزيز) المثل في الشورى، وفي تأكيد المساواة، وفي توفير العدل، لذا فهو يؤكد إحياء السنن التي سنها القوم الصالحون. ويبدو أنه لاحظ أثر التقاليد الإمبراطورية والاتجاه الاستبدادي، فأراد التحذير وتأكيد المفاهيم الإسلامية^(٧).

- ٧ -

تبدو خطوط النظرية السياسية في القرن الثالث، وتتضح في القرنين الرابع والخامس للهجرة. وتبدأ المناقشة حول الإمامة وضرورتها عقلاً أو شرعاً. بين من يرى وجوبها شرعاً بالإجماع (أهل السنة مثلاً) أو عقلاً (المعتزلة). وترى قلة عدم وجوب المنصب رأساً مثل بعض الخوارج (النجدات) وبعض المعتزلة (أبو بكر

(٧) انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢هـ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ٣-٨.

الأصم)، ويرون أن الأمة إذا تواطأت على العدل وتنفيذ الشرع لم تحتج إلى إمام.

ثم يأتي الخلاف حول طريقة نصب الإمام، بين أهل الاختيار، ومن يرى النص، وبذلك لا تكون الإمامة واجباً للأمة (الإمامية، الإسماعيلية)^(٨).

يعرض الماوردي (ت ٤٥٠/١٠٥٨) نظرية أهل السنة، وهي ليست آراء نظرية مستقاة من القرآن والحديث، بل تستند إلى تفسير المصدرين وإرث فترة الراشدين في ضوء التطورات السياسية، بالاستناد إلى مبدأ حجية الإجماع. وقد رجع إلى فقهاء المذاهب الأربعة، إضافة إلى التنزيل، وكذا العرف.

كتب الماوردي الأحكام السلطانية، بطلب من السلطة، للدفاع عن شرعية الخلافة العباسية وإعادة النفوذ والسلطة إليها بكل سبيل في وجه البويهيين والسلاجقة.

يرى الماوردي أن الإمامة بالاختيار أو بالعهد من الإمام السابق. ومبدأ الاختيار يؤيده جلّ أهل السنة والمعتزلة، وهو رأي الخوارج.

والاختيار يقوم به أهل الحل والعقد، وهم برأي الماوردي الفقهاء وكل الوجهاء الذين لهم سلطة بشكل أو آخر، ويتعذر تجاوزهم. ويشار إليهم لدى فقهاء آخرين بفضلاء الأمة (الباقلاني) وعلماء الأمة (القلانسي). ونظراً إلى أهمية دورهم، يضع الماوردي شروطاً يلزم توفرها فيهم، وهي العدالة الجامعة، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، وأخيراً الرأي والحكمة لاختيار من هو أصلح وأعرف بالتدبير، ومع ذلك لا يعرف من هم أهل الحل والعقد^(٩).

وترد مسألة تنظيم الاختيار والحد الأدنى من المؤهلين للقيام بذلك، والماوردي لم يحدد أي أسلوب للاختيار. وأما عدد أهل الاختيار ففيه اختلاف،

(٨) انظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (إستانبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨)، ص ٢٧١؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ط ٢، ج ٢ (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩)، ص ٤٦٠، وعبد الجبار الهمداني، المغني في التوحيد والإمامة، ج ٢٠ (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٠)، ج ٢٠، ق ١، ص ٤١٥.

(٩) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٩٨هـ/ ١٨٨١م)، ص ٦، وأبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له محمود محمد الخضيرى ومحمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧)، ص ١٧٨.

فهناك من يرى مشاركة جميع أهل الحل والعقد دون تحديد (مثل القلانسي وأبي يعلى الفراء) وهذا لا يقرّه الماوردي والباقلاني (١٠١٣/٤٠٣) لأن اجتماعهم في صقع واحد واتفاقهم على البيعة لرجل واحد متعذر وممتنع، لذا يتجه الرأي إلى الاختصار على الموجودين في بلد الإمام، وليس هناك كما يقول الماوردي سبب لتفضيلهم، ولكن العرف جعل ذلك لأنهم أسرع إلى معرفة الأخبار، ولأن من يصلح عادة للإمامة موجود هناك^(١٠).

ويرى القلانسي أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة في بلد الإمام دون تحديد بعدد، ولكن نطاق الاختيار عند الأغلب محدود، وفي ضوء السوابق أو الاستنتاج الفقهي يمكن أن يكون ثلاثة أو خمسة أو ستة. ويصل الأمر عند الماوردي والأشعري (٩٤٢/٣٣٠) والباقلاني والجويني إلى أن واحداً يكفي في بيعة الإمام إذا كانت الشروط متوفرة^(١١).

وللإمام أن يعهد، فله أن يشكّل مجلساً من المؤهلين يختار إماماً بعده، وله أن يعهد إلى شخص بعده. وهنا نجد البغدادي (١٠٣٨/٤٢٩) يرفض الوراثة، ولكنه يقبل بوصية الإمام إن توفرت الشروط (وهذا رأي الباقلاني باعتبار الخليفة وكيل الأمة في إدارة شؤونها)، ويبين أن بعض المعتزلة والمرجئة والخوارج يرون مثل هذه الوصية صحيحة وجائزة غير واجبة^(١٢).

والماوردي الذي يعرف واقع سير الخلافة، يركّز على العهد ويشير إلى الاختلاف بين من لا يقر العهد، إلا إذا شاور أهل الاختيار ووافقوا، ومن يقرّه دون ذلك. وهذا رأي ورأي أبي يعلى (١٠٦٥/٤٥٨)، كما يشير إلى تباين الآراء إذا كان المعهود له ولداً أو والدأ دون أن يبدي رأياً. وهو يقدر أن هذه المناقشات نظرية، ولكنه في واقعيته يرى دور الاختيار في حالة الشغور أو أسر الإمام في ظروف معينة^(١٣).

(١٠) انظر: البغدادي، المصدر نفسه، ص ١٧٨ - ١٧٩، ص ٢٨١، ومحمد بن الحسن أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي (القاهرة: البابي، ١٩٦٦)، ص ٢٣ - ٢٤، والماوردي، المصدر نفسه، ص ٦ - ٧.

(١١) انظر: الباقلاني، المصدر نفسه، ص ١٧٨ - ١٧٩؛ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم (القاهرة: الخانجي، ١٩٥٠)، ص ٤٢٤ - ٤٢٥، والأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٤٦٠.

(١٢) انظر: الباقلاني، المصدر نفسه، ص ١٨٠، والبغدادي، المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(١٣) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٠، وأبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٢٥.

ويلاحظ الماوردي التسلط على الخلافة (من قبل البويهيين)، وأثره في نقص التصرف، أو فقدان الخلافة لسلطاتها الفعلية، ويسمى ذلك الحجر. وهو في حرصه على الشرعية يحاول التسوية، ويرى أن المستبد إذا كانت أفعاله جارية على أحكام الشرع ومقتضى العدل، وإذا لم يتظاهر بمعصية جاز إقراره، «فلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة»، وإذا كان الأمر عكس ذلك، فهو يطلب من الخليفة «أن يستنفر من يزيل تغلبه» وبهذا يقدم تسوية خطيرة.

بعد هذا، فأمام استيلاء أمراء على ولاية تابعة للخليفة أو على أراض جديدة، وتفردهم بالسلطة، يأتي الماوردي بتسوية ترضي الطرفين، وتحقيق المصلحة في تقديره. فالخليفة يقر سلطة الأمير، والأمير يعترف بالخليفة ويعد بتطبيق الشرع، وبذلك يجعل سلطته مشروعة. وهذه هي إمارة الاستيلاء، «فيكون الأمير مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين»، ويبرر ذلك بالضرورة وبالخوف من انتشار المصالح العامة^(١٤).

وهكذا يحاول الماوردي أن يجد سبيلاً يوفق بين الشرعية وحالات التسلط على الخلافة وفقدانها مهام أساسية في الإدارة والحكم. وهو اتجاه تابعه من جاء بعده إلى حد ألغى محتوى الخلافة، وأبقى لها هيكلًا شكلياً يتناقض بصورة حادة مع السلطات الشاملة للخلافة كما يعرضها في نظريته.

هذا التركيز في النظرية على الإمامة، وعلى أهميتها الكبرى، يصحبه عند الماوردي تأكيد مؤهلات الإمام ومثالياتها؛ من عدالة جامعة، وعلم يؤدي إلى الاجتهاد، وسلامة الحواس والأعضاء، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، إضافة إلى النسب القرشي^(١٥). وهي مؤهلات تشير إلى نوع مثالي من البشر، وتركز على دور الفرد وتبرز الفجوة بين الواقع والمثال، ولكنها تتمشى مع هذا التركيز على صلاحيات الخليفة وشمولها.

ويناقش الماوردي ما يخرج الإمام من الإمامة، ويراه الجرح في عدالته بسبب

(١٤) انظر: الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠ و ٣٣؛ «النظرية السياسية للماوردي»، في: جب، Henri Laoust, «La Pensée et l'action politiques d'al-Mawardi (364-450) ودراسات في حضارة الإسلام، و/364-450» Revue des études islamiques, vol. 36 (1968), pp. 11-92.

(١٥) انظر: الماوردي، المصدر نفسه، ص ٦، والباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص ١٨١ وما بعدها.

الفسق (الهوى) والتأول على خلاف الحق، ونقص في الجسم يحد قدرته، ونقص التصرف بالقهر. وهو لا ينكر حق الرعية في رفض طاعة الإمام الجائر، ولكنه لا يوضح الأسلوب.

ويذهب الباقلاني إلى ما يشبه ذلك. فيذكر أن الكفر بعد إيمان سبب لخلع الإمام، ويضيف «ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه... وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود»، كما يرى نقص الحواس والجنون سبباً لخلعه. ثم يستدرك بأن الجمهور من أصحابه لا يرون الفسق موجباً لخلع الإمام، بل يكفي بوعظه مع ترك طاعته في ما يدعو إليه من معاصي^(١٦).

ويرى الجويني (٤٧٨/١٠٨٥) أنه لا يجوز خلع الإمام من غير حدث وتغيير أمر. أما إذا فسق وفجر وخرج عن سمة الإمامة فانخلاعه من غير خلع ممكن، وإذا لم يمكن خلعه فتقويمه ما أمكن، ويضيف أن هذا اجتهد^(١٧).

والماوردي في حرصه على وحدة الأمة لا يميز وجود إمامين (وكذا الباقلاني، وأبو يعلى والقاضي عبد الجبار)، بينما يميز ذلك البغدادي والأشعري والجويني، وذلك في أراض متباعدة تمنع النجدة^(١٨).

وهكذا يتبين أن الماوردي ما يزال يؤكد فكرة الانتخاب كأساس للإمامة، مع ميله إلى العهد في الظروف القائمة، ويؤكد حق الأمة في عدم طاعة الإمام الجائر دون التصريح بالثورة، ولا يجد من الضوابط إلا اتباع الشرع وتحقيق العدل، ويذهب إلى تسويات لضمان اتباع الشرع وتأكيد وحدة الأمة.

- ٨ -

وكان في واقعية الماوردي وشرعية الخلافة تمهيد لرأي الغزالي (٥٠٥ هـ/ ١١١١ م). وبينما اتجه الماوردي إلى تأكيد تقوية سلطات الخليفة ومزاياه في وجه البويهيين، وإلى تفضيل العهد، لاحظ الغزالي القوة القاهرة للسلاجقة، ورأى في الاختيار الطريق الطبيعي، ولكنه حدد ذلك في ضوء ظروف عصره.

(١٦) انظر: المصدران نفسيهما، ص ١٧، و ١٨٦ - ١٨٧ على التوالي، والأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٤٦٤ - ٤٦٥.

(١٧) انظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٤ - ٦.

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢٥؛ الماوردي، المصدر نفسه، ص ٩، وأحمداني، المغني في التوحيد والإمامة، ج ٢٠، ق ١، ص ٢٤٣ و ٢٤٥.

والغزالي في شروط الإمامة وأسلوب الوصول إليها لا يختلف ظاهراً عن الماوردي. فالمؤهلات من خلقية ومكتسبة - وهي النجدة والكفاية والورع والعلم - ما تزال مثالية. والإمامة هي مصدر الشرعية ورمز وحدة الأمة. وهو يرى الاختيار أساس الإمامة، ولكنه يبين أن الاتفاق العام لم يحصل أبداً، وأن الوصول إلى اتفاق أهل الحل والعقد غير وارد^(١٩).

والإمامة لها هدف وحدة الأمة، وهذا يفترض وجود قوة فعالة (شوكة) تسندها، وبيعة الإمامة من قبل ذي شوكة تجلب ولاء أكثر الناس الذين يسم رأسهم في فترة ما. وهو يقول: «التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى البيعة... لأن المقصود أن تجتمع شتات الآراء لشخص مطاع، وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً».

والغزالي لذلك يرضى باختيار الإمام من واحد إن كان ذا شوكة مطاعاً، ويقول: «والذي نختاره أن يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام (إذا) كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال... إذ موافقته موافقة الجماهير».

ثم يبين أنه إذا لم يحصل هذا بواحد، وتطلب اثنين أو ثلاثة تلزم المشاورة بينهم والاتفاق. والمهم ليس عدد من يشارك في الاختيار بل الشوكة التي تنهياً للإمام بهذه البيعة^(٢٠).

وبين الغزالي أن هذا الاختيار لا يتحقق بحيلة بشرية، بل هي نعمة يتفضل الله بها على من يشاء. فظاهره اختيار بشري، ولكنه في الحق (رزق) يضيفه الله وهو (لطف) منه. والغزالي يقرر بعد ذلك أن هذا ليس مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظورات^(٢١). وهو في ذلك يخشى الفتنة، إذ بغياب إمام مشروع تبقى المصالح العامة دون أساس شرعي (غياب الإمام يعني نهاية القضاء، واستحالة احترام الحدود أو ضمان حقوق الأفراد وفق الشرع).

ومع أن الغزالي يؤكد أن طاعة الإمام لا تجب إلا إذا حكم وفق الشرع، وأن

(١٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: فضائح الباطنية، [تحرير اغناس غولدتسهير] (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٦)، ص ١٨١، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٧ هـ/ ١٩٠٩ م)، ص ٣٦١، ٣٦٤.

(٢٠) المصدران نفسهما، ص ١٧٦ - ١٧٧، و ٢١٥ و ٣٦٥ على التوالي، و Henri Laoust, *La Politique de Gazali*, bibliothèque d'études islamiques; I (Paris: P. Geuthner, 1970), p. 177 ff.

(٢١) انظر: الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٦١.

لا طاعة في معصية الله، ومع تأكيد العدل، فإنه يرى أن الشروط إن فقدت في الإمام وجب خلعه من غير فتنة، وإذا لم يمكن ذلك إلا بالقتال لزم طاعته، فذلك أفضل من الفتنة^(٢٢).

وهذا الخوف من الفتنة له أثره في تحديد صلات الخلافة بالسلطنة. فالقوة الفعلية في مناطق مختلفة للسلطين والملوك، ولا يمكن منازعتها أو محاولة القضاء عليها، لأن ذلك يورث الفتنة والاضطراب. وبالاقرار بسيادة الخليفة من قبل السلطان وبإقرار السلطة من قبل الخليفة (التفويض) تأتي التسوية التي لا تبقي للخليفة سلطة. والغزالي لذلك حريص على نصيح السلاطين وعلى تأكيد العدل وضرورة الاستماع إلى العلماء الصالحين. فإله اختار الملوك لصالح معاش الناس، ولذا تجب طاعتهم ولا تجوز معصيتهم^(٢٣).

- ٩ -

وبعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد، وإقامة المماليك شبح خليفة، لم يلتفت إليه، وانتقل الثقل في النظرية إلى السلطان، مع تأكيد الطاعة له خوف الفتنة، كما هو الشأن عند ابن جماعة.

يكرر ابن جماعة (٧٢٣/١٣٣٣) ابتداء النظرية السنية في الاختيار، بل ويوسع نطاق أهل الحل والعقد ليشمل الأمراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس، ولكن هذا لا يعدو مراعاة المبدأ شكلاً. فهو يؤكد الطاعة المطلقة للسلطان، «ظل الله في الأرض»، في العدل والجور تحاشياً للفتن.

وهو يجرد الإمامة عملياً من كل محتوى حتى يتحدث عن الإمامة القهرية، وتعني قهر صاحب الشوكة، إذ يقول: «فإن خلا الوقت من إمام فتصدي لها من هو ليس أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده، بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته في سبيل انتظام شمل المسلمين وجمع كلمتهم، ولا يقدر في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح^(٢٤).

(٢٢) الغزالي: المصدر نفسه، ص ٢١٦-٢١٧، وفصائح الباطنية، ص ٢٠٦-٢٠٨.

(٢٣) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨)، ص ١٣-١٤، ١٨ و ٤٤، و Laoust, *La Politique de Gazali*, p. 230 ff.

(٢٤) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق ودراسة وتعليق فؤاد عبد المنعم أحمد؛ قدم له عبد الله بن زيد آل محمود (الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٥)، ص ٣٧٥.

وابن جماعة لا يبقى للإمامة أي دور، ولكنه مع ذلك يبقى شكلية التقليد «كعرف الملوك والسلاطين في زماننا»، ولهؤلاء الملوك والسلاطين كل السلطة، فلهم تقليد القضاة والولاة وتدبير الجيوش واستيفاء الأموال.

وتعبيراً عن هذا الواقع، يذهب ابن جماعة إلى إضفاء مزايا عالية على السلاطين، ويبين أنه يعتبر في السلطان ما يعتبر في الخليفة عدا النسب القرشي. وهكذا وضع السلاطين في سوية الأفراد الخوارق. وابن جماعة لا يعدو تبرير الأوضاع حين يجعل التغلب أو القهر أساساً مشروعاً للسلطان. وليس لديه إلا الإشارة بالتماس المشورة من العلماء الناصحين^(٢٥).

- ١٠ -

وفي هذه الفترة كتب ابن تيمية (ت ٧٢٨/١٣٢٨) بعقلية أكثر تحملاً من النظرية الستية الموروثة، فقد عاد إلى منابع الأولى - القرآن والسنّة - ووضع آراءه.

وابن تيمية لا يرى أن تكون الولاية مقصورة على أسرة أو عشيرة، بل إن كل مؤمن يصلح لها. وهو لا يرى من المعقول أو المشروع أن يفترض في رئيس الدولة مجموعة مثل من الصفات الجسمية والفكرية والخلقية، كما في النظرية، ويرى أنه لا يجوز أن يطلب منه أكثر مما ينتظر من الشاهد العدل. وهو يرفض فكرة الانتخاب من قبل جماعة من العلماء على أساس أنه لم يوجد مثل هذا الانتخاب. ويرى أن ولي الأمر يختار من قبل أهل الشوكة، وبالتالي وبتأثيرهم تعلن الجماعة بيعتها له. ولكن الشوكة لا تعني عنده القوة العادية، بل إن أهل الشوكة عنده هم كل الأشخاص الذين يتمتعون باحترام وطاعة فئات الجماعة، بصرف النظر عن مهنتهم ومراكزهم في الحياة.

وابن تيمية يرى الدولة مؤسسة تعاونية لتحقيق مصلحة الجماعة «فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض»، ولذا يجب على ولي الأمر أن يولي كل عمل أفضل من يصلح له. وهو يرى أن الولاية أمانة يجب أداؤها، ويورد الحديث «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته». وكل الوظائف العامة عنده ولايات، ويضع لها شرطين: الأمانة (وترجع إلى خشية الله) والقوة (في كل ولاية بحسبها).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٩ - ٢٦١ و ٣٦٣ - ٣٦٤.

والأمانة عنده تعني العدالة وضمنان حقوق الأفراد، كما أن الطاعة تعتمد مباشرة على تنفيذ الواجبات، وتعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وابن تيمية لا يفكر بإمامة عامة للأمة، ولذا يمكن أن يكون هناك أي عدد من ولاية الأمر. والجماعة الإسلامية كما تبدو في كتاب السياسة الشرعية ليست إلا اتحاداً طبيعياً لمجموعة دول.

وابن تيمية يبين أن البيعة تفرض الطاعة، ولكن الطاعة لا تعني الخضوع السلبي، بل تتطلب وضعاً يشارك فيه الكل في حياة الجماعة وفي تسيير أمور الدولة بالتعاون. فالدولة مؤسسة يسعى فيها ولي الأمر وشعبه إلى تحقيق مقاصد الشريعة، ولذا فالمشاورة من الأمور الأساسية، وبدونها يتعذر تعاون الجماعة، والشورى لذلك تكتسب عنده أهمية خاصة وشمولاً. ويجب أن لا يقتصر ولي الأمر على مشاورة العلماء، بل يرجع إلى كل ممثلي الفئات الاجتماعية.

وابن تيمية يميز عصيان ولاية الأمر حين تصدر عنهم قرارات ضد الشريعة في ما استند إلى نص من القرآن أو الحديث أو إجماع السلف. ولكنه يميز بين العصيان وحمل السلاح ضد ولي الأمر، إذ لا يرى نصاً في حمل السلاح ما دام الولي يصلي، لأنه يرى شراً في رفع السلاح أكثر من أي نفع^(٢٦).

- ١١ -

بعد هذا لا بد من الإشارة إلى آراء أخرى. فالخوارج يرون الإمامة بالاختيار، وقد أكدوا منذ نشأتهم الأولى الشورى في الحكم. وهم يرفضون فكرة النسب القرشي، ويرون أن أي عربي فاضل ثم أي مسلم فاضل يمكن أن يتولاه.

وترتبط الإمامة عند الخوارج أساساً بالعدالة والسير وفق الشرع، وأي خروج عن ذلك يفقد الإمام منزلته ويجب عزله بالقوة إن لزم. وتتوفر معلومات أوفى عن الإباضية، الذين كوّنوا دولاً في شمال أفريقيا وفي عُمان.

(٢٦) انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (بيروت؛ القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٠١)، ص ١٦، ٢٤، ١٥٧، ١٥٨ و ١٦١؛ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج ٢ في ٤ مج (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢١ - ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٣ - ١٩٠٤م)، ج ٢، ص ٨٦ و ٨٨، Henri Laoust, *Le Traite de droit public d'Ibn Taimiya* (Beirut, Institut francais de Damas, 1948).

وكان الإمام - في كياناتهم في شمالي أفريقيا - يختار عادة من مجلس من المشايخ والوجهاء، أو مجتهدى الأمة «وقد يسمون أهل الشورى أو أهل الحل والعقد»، ثم يعلن اسمه. وقد يكون الاختيار في نطاق قبيلة أو أسرة، نتيجة الأوضاع العملية، ويبقى الأساس الانتخاب. وإذا انحرف الإمام أو خرج على مبادئهم يمكن عزله، والمشايخ يقررون ذلك. ونادى البعض بضرورة وجود جماعة يسترشد الإمام برأيها ولا يقطع أمراً إلا بمشورتها.

والعرف عند الإباضية يسمح بوجود عدة أئمة في بلاد مختلفة نتيجة التباعد أو وجود من يخشى بأسه بين كياناتهم، فقد كان إمام في تاهرت (المغرب الأوسط) وفي طرابلس في الوقت نفسه، وكذا في عُمان. ومع ذلك كان الاتجاه نحو إمامة عامة قائماً لديهم، وطبق فعلاً لفترة قصيرة في أواخر القرن الثاني للهجرة أيام الإمامة الرسمية. وفي عُمان كان الأمراء الإباضيون ينتخبهم أهل البلاد ولا يعينهم الإمام الرسمي في المغرب في فترة الاعتراف به إماماً للكل. وهذا يبين مدى تأكيد الانتخاب. وفي فترة الرستميين الأولى، كان الاتجاه إلى جعل الاختيار لمجلس من ستة يرشحهم الإمام للبيعة^(٢٧).

- ١٢ -

ويتفق المعتزلة مع الخوارج في تأكيد الإمام العادل، وتأكيد واجب الأمة في تنحية الإمام الجائر. وكان المعتزلة الأولون لا يشترطون النسب القرشي. ولكن المتأخرين قالوا بعدم جواز غير القرشي إن توفر القرشي^(٢٨).

والإمامة عند المعتزلة بالاختيار. ويشترط في العاقلين أن يكونوا من أهل الستر والدين، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح. والاتجاه الأعم لديهم أنه إذا توفر ستة من هؤلاء وكانوا من أهل الرأي والفضل أمكن أن يرشحوا إماماً من

(٢٧) انظر: الدوري، النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة، ص ٨٥ وما بعدها؛ محمود إسماعيل، الخوارج في المغرب الإسلامي: ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا (بيروت: دار العودة، ١٩٧٦)، ص ٢٠٢-١٩١؛ عوض محمد خليفات، نشأة الحركة الإباضية (عمان: مطابع دار الشعب، ١٩٧٨)، و Elie Adib Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science; ser. 74, no. 2 (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1956).

(٢٨) انظر: الهمداني، المغني في التوحيد والإمامة، ج ٢٠، ق ٢، ص ١٧، والأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٢٥.

بينهم، وقال بعضهم: يمكن أن يكونوا خمسة (وهذا يستند إلى ما فهموا من سوابق فترة الراشدين)^(٢٩).

وهم حذرون في أمر العهد، فقد أجازه بعضهم حين يتوفر شخص لا مساوي له في المؤهلات وشهر بفضله وسابقته، وكانت هناك ضرورة قاهرة (كالخطر)، ورفض البعض الآخر ذلك (كالجبائي) إلا إذا اقترن العهد برضا الجماعة.

وهم يلاحظون أن المعتمد فيمن يختار هم أهل بلد الإمام، وإن لم يسبقوا إلى ذلك لزم غيرهم من أهل البلاد أن يعقدوا لمن وجدوه صالحاً^(٣٠).

وطاعة الإمام واجبة في ما ليس فيه معصية من إقدام على محظور أو محرم، وبعكس ذلك تجب مخالفته. وهم يرون أن من يصلح للإمامة يجب أن يكون عادلاً، وأن الفسق يوجب تنحية الإمام، ولا فرق بين الفسق بالتأويل والفسق بأفعال الجوارح. وهكذا، فإن إمامة الفاسق لا تجوز حتى إذا صار قاهراً، ويرون أن الحديث «أطيعوا... ولو عبداً حبشياً» بأنه أخبار آحاد وليس فيه إيجاب^(٣١).

والإمامة عند المعتزلة عقد، لأن الإمام يأتي «باختيار الغير»، ولا يراد بالعقد مجرد البيعة «وإنما يعني الرضا والانقياد وإظهار ذلك»^(٣٢).

- ١٣ -

ولا مجال لنا للحديث عن الفكر الفلسفي السياسي، فقد ظل هامشياً بدوره. فإذا نظر - مثلاً - إلى المدينة الفاضلة عند الفارابي (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وجد أنها تعاونية يساعد أهلها بعضهم بعضاً على ما يجلب السعادة. والمهم هنا، أن وجود المدينة الفاضلة يعتمد على الرئاسة الفاضلة وما يتمثل فيها من حكمة. والرئيس يوجه ويعطي الأوامر إلى الآخرين ولا أحد يشرف عليه. أما أهل المدينة فهم فئات على مراتب متدرجة، كل تشرف على من دونها، والعليا يشرف عليها الرئيس. فصلة الرئيس بالمدينة توازي صلة الرأس بالجسم، وكأن المدينة هي التعبير

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٢٠، ق ١، ص ٢٥٢ وما بعدها، ٢٥٦ - ٢٥٧ و ٢٧٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٢٠، ق ١، ص ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٨ و ٢٦٥.

(٣١) المصدر نفسه، ج ٢٠، ق ١، ص ٢٠١ و ٢٠٤ وق ٢، ص ١٧٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٢٠، ق ١، ص ٢٥١.

الاجتماعي عن الجسم من حيث التعاون والترابط وتدرج المسؤولية. وهكذا فمؤهلات الرئيس متميزة وفائقة، بل ومثالية.

وحين يتعرض الفارابي لمضادات المدينة الفاضلة يذكر بينها «المدينة الجماعية» وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما يشاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً، ومن يحكمهم (كما جاء في السياسة المدنية) يتولى ذلك بموافقة المحكومين^(٣٣).

- ١٤ -

ويأتي ابن خلدون (٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، فلا يقتصر على عرض مفهوم الإمامة، بل يناقش أساس الاجتماع وقيام الدول، ويفحص سير المجتمعات الإسلامية ويفيد من تجاربه، ويأتي بنظرية العصبية ودورها المحوري في قيام الدول.

وهو في تناوله للإمامة يكرر النظرية الستية، كما عرضها الماوردي في الأساس، ولكنه يجتهد في مسألة النسب القرشي ويفسره بالعصبية، ويقرّ هذا الشرط ابتداءً لتوافر العصبية لقريش، فلما تلاشت هذه العصبية لم يبق له مبرر لفقدان الكفاية للإمام.

ومع أنه يرى الاختيار أساس الإمامة إلا أنه يقر العهد للابن صراحة، إذا كان في ذلك إثارة مصلحة أو تجنب فساد، ويورد أمثلة للعهد من الفترتين الأموية والعباسية. ويبررها برغبة أهل العصبية وبعادلة أصحاب العهد وحسن رأيهم للمسلمين^(٣٤).

ويلاحظ ابن خلدون أن الإمامة زمن الراشدين كانت تقوم على الشورى، وأن أساسها الوازع الديني وبساطة المجتمع. وكانت الإمامة نوعاً من العقد، فتولية الخليفة تعبير عن اتفاق مشترك. ولكن التحولات الاجتماعية بعد الفتح

(٣٣) انظر: أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٦)؛ Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1958), p. 122 ff, and Naji Al-Takriti, *Yahya Ibn Adi; a Critical Edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq* (Beirut: Editions Oueidat, 1978), pp. 213-219.

(٣٤) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٩٣٠)، ج ١، ص ٣٤٦-٣٥٣.

أدت إلى الفتنة، ثم أفضت إلى ضعف الوازع الديني وظهور العصبية أساساً للسلطة، وتبع ذلك تدهور مفهوم الشورى، إذ انحسرت من الأمة إلى أصحاب العصبية، وصار أهل الحل والعقد منهم. وحين تعتمد السلطة على العصبية، فإن ذلك يعني تحولها التدريجي من الموافقة إلى الإكراه^(٣٥).

ولكن فكرة العقد، برأي ابن خلدون، بقيت بعد الفتنة في نطاق المجموعة الحاكمة (كما في الفترات الأموية والعباسية الأولى) لحاجة صاحب السلطة إلى موافقة أهل عصبية. ولكن الترف ومغريات السلطة تؤدي إلى سوء التصرف والاستبداد وتخطي الشريعة، وهذا يفضي من حكم العصبية إلى الحكم المطلق (المستند إلى المرتزة) وإلى فساد السلطة ليؤدي إلى الانهيار.

وهذا «الديالكتيك» أضعف عصبية العباسيين (والعرب)، وشجع على قيام عصبية جديدة لأخذ السلطة في أماكن مختلفة، ولإنشاء دول مستقلة وشبه مستقلة. وهذه العصبية الجديدة، عصبية الملك، أدت إلى زوال الخلافة كتطور تاريخي حتمي.

وابن خلدون يشترط في القائم بأمر المسلمين «أن يكون من قوم أولى عصبية غالبية على من معها بعصرها». ولكن هذه العصبية لا تعمّ الأقطار والآفاق في عصره، «كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها»، بل هي محلية، ويقول: «وإنما يخص لهذا العهد كل قطر من تكون له فيه العصبية الغالبة»^(٣٦).

بقي أن نلاحظ أن ابن خلدون الذي يرى أن الاجتماع يتطلب الملك كضرورة للحياة الحضرية، يميز ثلاثة أنواع من الملك، أولها الملك الطبيعي ويبنى على القهر والتغلب، وتكون الأحكام فيه جائرة لأنها تمثل أغراض الحاكم وشهواته، وهذا الملك ينهار، لأن طاعة الناس لا تستمر وتبدأ المعصية المفضية إلى الهرج والقتل.

ثم الملك السياسي - وهو يقرّه إلى حد ما - ويستند إلى قوانين عقلية، لا إلى

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٩ وما بعدها.

(٣٦) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٩ وما بعدها، و ٣٥٤؛ Muhammad Mahmud Rabi, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden: E.J. Brill, 1967), p. 73 ff, and Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London: G. Allen and Unwin, 1957).

الحكم المطلق لفرد. ووضع القوانين فيه ضمان الاجتماع وإرضاء حاجات الناس، ويهيئ للدولة الاستقرار، خاصة إذا وضع القوانين عقلاء وأكابر الدولة، فتكون سياسية عقلية. وهذه القوانين تحقق المصالح الدنيوية، ولكنها لا تتناول النواحي الدينية.

وهذا يفضي به إلى الخلافة التي يستند فيها الحكم إلى الشريعة، فتحقق المصالح الدنيوية والأخروية، وهي لذلك النظام المثالي^(٣٧).

- ١٥ -

وبعد هذا العرض^(٣٨)، يمكن ملاحظة ما يلي:

تمثل الاختيار والانتخاب في الخلافة زمن الراشدين، وذلك حسب رأي أقطاب الصحابة أو جماعة المدينة. ورافق ذلك الالتزام بمشاورة الصحابة في الأمور العامة.

وفي زمن الأمويين كان لرؤساء العشائر، وخاصة في الشام - جنب الشخصيات الأموية - دور ملحوظ في الخلافة. ومرت الخلافة بأساليب؛ بين الاختيار والثورة المسلحة والوراثة، إلا أنه لم تتكون أجهزة سياسية أو مؤسسات أخرى حسب المفاهيم الإسلامية.

ومع أن العباسيين جاؤوا نتيجة حركة شعبية ثورية، فإنهم بمنطلقاتهم السياسية لم يوفقوا إلى وضع مؤسسات حسب المبادئ الإسلامية، بل اتجهوا إلى تضخيم دور الخليفة، وإلى إضفاء منزلة خارقة على الخلافة، كما تأثروا بالتقاليد الإمبراطورية المحلية. وركزوا مبدأ الوراثة وضربوا مفهوم الشورى. ولم تكن حالات الشغور، وما رافقها من مجالس (من موظفين وعسكريين) طارئة، إلا دلالة على ذلك. كما أنهم سحقوا ما بقي من قوى في الحياة العامة، فاقتصر الأمر على التنظيم والعمل السري.

وحين استند العباسيون إلى المماليك الأتراك، أسأوا بصورة بالغة إلى مفهوم الخلافة، فبدت بعيدة عن الأمة أو مفروضة بقوى أجنبية عليها. فبدأ الانحدار

(٣٧) انظر: ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٢ - ٣٤٤.

(٣٨) انظر: محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٤)، ويوسف إيش، نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند السنة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦).

والتجزئة وتقلصت سلطات الخلافة أيام البويهيين، ثم السلاجقة وتحولت إلى شكل باهت.

ولكن ذلك لم يحل دون تبلور مفهوم الأمة كواقع على أساس ثقافي. وكان الفقهاء - وقد اتخذوا خطأ منفصلاً - ممثلي هذه الوحدة، وصارت الإمامة لديهم سبيل هذه الوحدة نظرياً ورمز الشريعة. وتمثل هذا في النظرية.

وإذا كان الفقهاء يخشون على الإمامة من الزوال، ولا يرون إنكار شرعية واقعها مهما تقلص ظلها وبهت سلطانها، خوفاً من الفتنة من جهة، ومن بطلان المعاملات والأحكام وفق الشرع، ووضعوا التسويات التي قدروها، فإن ذلك لم يكن في حقيقته هو الأمر الطبيعي، بل وفق قاعدة الضرورات تبيح المحظورات. واستمروا يركزون المفاهيم الإسلامية جنب ما رأوه من ضرورات التسوية، رغم ما يبدو في ذلك من تناقض.

وكانت الثغرة الكبرى في الفترات المختلفة غياب المؤسسات التي تعبر عن المفاهيم الإسلامية. وعند النظر إلى الفكر العربي الإسلامي يبدو اتجاهه الأول إلى الأصول؛ القرآن والحديث، وإلى التطبيقات زمن الراشدين، وهي منابع التي يعترف بها إضافة إلى آثار الضرورة.

والفكر العربي الإسلامي في هذه المنابع يعتبر الأمة هي الأساس، فهي مصدر السلطة ولا تجتمع على ضلال.

وهذه الأمة تقوم على فكرة المساواة، لا سادة فيها أو مسودين. والشريعة هي التي تحدد لكل حقوقه ومسؤولياته، وكانت الفكرة الإسلامية تقوم على أساس أن الأمة جماعة واحدة من أحرار متساوين يتفاضلون بالكفاية والعمل.

والأمة هي التي تختار الإمام، دون تحديد لطريق الاختيار، سواء أكان انتخاباً مباشراً في المركز أو عن طريق أهل الرأي (الحل والعقد). والاختيار والبيعة هي نوع من العقد، ويمكن القول إن العهد ليس تولية بل ترشيحاً، وأن التولية لا تتم إلا بالبيعة من الأمة أو من أهل الحل والعقد الذين يمثلونها.

والأساس أن الطاعة مقيّدة باتباع الشرع (توفر العدالة)، والخروج عليه ينفي الطاعة وللأمة أن تردع الإمام، ولها أن تعزله إن انحرف أو فقد القابلية حسب مقتضى الحال. وكان مبدأ رعاية وحدة الأمة وعدم الفرقة عاملاً مؤثراً، ولذا تباين الرأي بين الخروج ومقاومة الخليفة بالقوة، والصبر.

ويؤكد الفكر الشورى ودور أهل الحل والعقد، وهم في الأساس ممثلو الأمة، وإن فقد التحديد عددياً أو مؤسسياً. ويفترض أن تتوفر فيهم مؤهلات تؤهلهم لذلك.

وهناك استشارة أولي الرأي والعلماء في الأمور العامة، وتأکید ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتطلبه من حرية الرأي.

يبقى أن يلاحظ أن التطبيقات في الفترات التاريخية كانت في إطار الظروف، وكانت التسويات اجتهادات وقتية في ظروف معينة.

وإذا كنا نرى في هذه المبادئ ما يجدر التفكير به وتأكيده، فإن المشكلة أو الثغرة الكبرى هي في تكوين المؤسسات والنظم التي تمكن من تطبيق الآراء وتضمن استمرار الأخذ بها أو تطويرها.

والإشارة إلى الديمقراطية تعود بنا إلى المبادئ والنظريات، وإلى إيجاد مؤسسات تقوم عليها وتفيد منها في ضوء الواقع والنظر إلى المستقبل.

الفصل (الساوس)

نشأة الثقافة العربية الإسلامية:
نظرة إلى العراق (*)

(*) نُشر في : مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، السنة ١ (١٩٧٨).

إن نشأة الثقافة العربية الإسلامية ظاهرة معقدة تتطلب دراسة بيئاتها والعناصر المكوّنة لها، والاتجاهات والتطورات الخاصة.

وفي ما يلي محاولة أولية لرسم الخطوط العامة^(١).

أدى التوسع العربي الإسلامي - الذي رافقه الشعور برسالة - إلى فتح أبواب البلاد الخصبية إلى الشمال أمام القبائل المندفعة باستمرار من الجزيرة العربية، وشجعت الخلافة الهجرة إلى الأمصار واعتبرتها لازمة للانتماء الكلي للأمة^(٢). واعتبرت العودة إلى البادية - بعد الهجرة - أمراً مكروهاً^(٣). وهذا أدى إلى استقرار متزايد للقبائل في البلاد المفتوحة.

واتجهت سياسة التمهيد ابتداءً إلى وضع المقاتلة في مجموعات متماسكة في المراكز الجديدة، في دور هجرة مثل البصرة والكوفة، وفي قرى أو مناطق قرب

(١) A. N. Poliak, «L'Arabisation de l'orient semitique», *Revue des études Islamiques* (R.E.I.), (١) vol. 12 (1983), pp. 35-63; William Marçais, «Comment L'Afrique du Nord a été Arabisée», *Annales de l'institut des études Orientales* (Paris) (1961), pp. 171-192, et Régis Blachère, «Regards sur «l'acculturation» des arabo-musulmans jusque vers 40/661», *Arabica*, vol. 3, no. 3 (1956), pp. 247-265.

(٢) محمد بن حسن الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، إملاء محمد بن أحمد السرخسي؛ تحقيق صلاح الدين المنجد، ٣ ج (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٧٥ - ١٩٧١)، ج ١، ص ٨٨ و ٩٤ - ٩٥.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غوبه]، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ١، ص ٢٨٦٠؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والتهافت ماركس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح سولومن غويتن، ٢ ج في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٦ - ١٩٤٠)، ج ٤، ق ١، ص ١١٤. قال الأحنف بن قيس أثناء الفتنة في البصرة سنة ٦٤ هـ يرد على اقتراح الغضبان القيعري بأن تترك تميم البصرة: «أما خروجنا من مصر فإننا لا ندع مهاجرنا ومركزنا وفيء الله علينا فتعرب بعد الفتنة». انظر: أبو الفضل محمد ابن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦)، «وكان من يرجع بعد الهجرة إلى موضعه، من غير عذر، يعدونه كالمترد» مادة «عرب».

المدن القديمة (كما في الأجناد في الشام)، أو في أماكن استراتيجية (كما في أنحاء من الجزيرة الفراتية).

واستمرت القبيلة أو العشيرة أساساً في تنظيم السكن وفي العلاقات الاجتماعية في الأمصار. وكانت القبيلة - عند خروجها من الجزيرة - تتوزع عادة بين أكثر من مركز أو منطقة، ثم نُظِّمت المجموعات القبلية، لأغراض التعبئة العسكرية، في وحدات كبيرة، على الأسباع (ثم الأربع) في الكوفة مثلاً، وعلى الأتخاس في البصرة.

وساعدت الإقامة في بلد واحد، وظهور مصالح جديدة، والمصاهرات بين القبائل، إضافة إلى تأثير المفاهيم الإسلامية، على ظهور ولات محلية، وأوجدت ظروفاً ثقافية جديدة، وساعدت على قيام تكتلات جديدة^(٤). وهذا يوضح كيف أن القبائل الواحدة أو القريبة نسباً، التي تعيش في أمصار أو أقطار مختلفة، لم تتخذ موقفاً واحداً في القضايا العامة. وكل ذلك ساعد على ظهور اتجاه نحو الوحدة بين القبائل في المصر الواحد.

وكان كلٌّ من الكوفة والبصرة باباً للبادية إلى السواد؛ وهذا يوضح إلى حدٍّ ما أطراد الهجرة إليهما. وأكد هذه الهجرة استمرار الصلات بين عشائر المصريين وأقربائهما من القبائل الرحالة في البوادي المجاورة. هذا إلى أن جماعات من المقاتلة (خاصة من ربيعة وغميم) استمرت على العيش في البادية مع استعدادها لتلبية النداء للمشاركة في الحملات حين استقر الآخرون في الكوفة والبصرة^(٥).

ولم تُشجَّع الإقامة بين السكان المحليين في البدء، ونُظِرَ إليها بشيء من الإنكار^(٦). وهكذا فإن عزلة المقاتلة، وهي ضرورة عسكرية واجتماعية في البدء، كان لها أثرها في توفير جوٍّ للوحدة والاستمرار الثقافي، وساعدت على جذب الآخرين إلى إطار المجموعات العربية، إلى الإسلام والعروبة.

(٤) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٦)، ص ١٤١.

(٥) يقول ابن سعد عن الزبرقان بن بدر، الذي ثبت على الإسلام خلال الردة: «وكان ينزل أرض بني تميم ببادية البصرة، وكان ينزل البصرة كثيراً». ويقول عن الأقرع بن حابس: «وكان ينزل أرض بني تميم ببادية البصرة». انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج في ٣ (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٤-١٩١٨)، ج ٧، ق ١، ص ٢٤.

(٦) «سمعت أبي يقول: نهاني رسول الله، أو سمعت رسول الله (ﷺ) ينهى عن التناء، فمن أقام ببلاد الخراج فقد تنأ، فأنا أكره أن أقيم»، انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ق ١، ص ٣٩، وجاء في: ابن منظور، لسان العرب: «من تنأ في أرض العجم فعمل نيروزهم ومهرجانهم حشر معهم»، مادة «تنأ».

وكانت اللغة العربية أساس الهوية العربية، فالناس عرب أو عجم بلغتهم. أما المفاهيم المتصلة بالنسب التي تنطوي على مفهوم الجذور البشرية عند القبائل، فإنها لم تَطْمَس هذا الأساس. فحين قال الحجاج لأهل الكوفة: «لا يَوْمَنكُمْ إِلَّا عربي»، وثب بعضهم بالقارئ يحيى بن وثاب، وهو مولى، لعزله عن الإمامة، فاعترض الحجاج قائلاً: «وَيَحْكُم، إِنَّمَا قُلْتُ عربي اللسان»^(٧). وهكذا صارت اللغة لا الدم، أساس العروبة^(٨).

ولما كانت العربية لغة القرآن، فقد ارتبطت بالإسلام، مما أكسبها حرمة وساعد على انتشارها. فكان دخول الإسلام يعني تَعَلُّم العربية، وربما المشاركة في الثقافة العربية، وتكاد «العربية» أن تكون مرادفة للإسلام في الفترات الأولى^(٩). فلما سأل أبو جعفر (المنصور) مولى لهشام بن عبد الملك عن هويته، قال: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه»^(١٠).

كانت القبائل العربية تندفع باستمرار إلى الأراضي الخصبة. وقد انتشرت في الجزيرة الفراتية بين دجلة والفرات قبل الميلاد، وكان بعضها متبدياً والآخر مستقراً^(١١). فكان مركز قضاة في الحضر^(١٢)، وكانت ربيعة وتنوخ في الجزيرة^(١٣)،

(٧) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٧٥٠ و١٢٣٥.

(٨) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ١، ص ١٠-١١.

(٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٥٠٥-١٥٠٦.

(١٠) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٧٥٠.

(١١) في طور عابدين وآمد ورأس العين وسنجار والرها.

(١٢) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢٧؛ علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ٢٤ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٧-١٩٧٤)، ج ٢، ص ١٤٠-١٤١؛ أبو عبيد الله ابن عبد العزيز البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواقع، عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه مصطفى السقا، ج ٤ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥-١٩٥١)، ج ١، ص ٢٣، Louis Dillemann, *Haute Mesopotamie Orientale et pays adjacents: Contribution à la géographie historique de la région, du V^{ème} siècle avant l^{ère} chrétienne au VI^{ème} siècle de cette ère*, bibliothèque archéologique et historique; t. 72 (Paris: P. Geuthner, 1962), pp. 34-38 and 88-89.

(١٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٨٩ و٢٥٠٥؛ البكري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣-٢٤؛ أبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ٨ (حيدر آباد الدكن: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، [د.ت.])، ج ١، ص ٨٨-٨٩، Alois Musil, *The Middle Euphrates: A Topographical Itinerary*, published under the Patronage of the Czech Academy of Sciences and Arts and of Charles R. Crane, American Geographical Society, Oriental Explorations and Studies; 3 (New York: [n. pb.], 1927), p. 285.

والنمر بن قاسط في عين التمر^(١٤). وانتشرت تغلب من عين التمر وعانات على الفرات شمالاً حتى جبل بشري، وكانت من رعاة وفلاحين^(١٥). وكان في حاضر الرقة (ريفها) قوم من العرب^(١٦). وكانت إياد في الفرات الأوسط وأطراف الجزيرة الفراتية، ثم تحركت في فترة الفتوح إلى الجزيرة^(١٧).

وكانت في الحيرة قبائل عربية، تنوخ والعباد وجماعات أخرى (الأحلاف)، وامتدَّ بعضها إلى الأنبار^(١٨). ويقول الهمداني: «الأنبار والحيرة والقصر الأبيض... وسنداد والخورنق والسدير وبارق، محاضر العرب القديمة من حيز العراق»^(١٩). وانتشرت بكر بن وائل في البوادي المطلة على السواد بين القادسية والخليج العربي^(٢٠).

هكذا وبنهاية القرن السابع للميلاد كانت مناطق الفرات الأسفل والأوسط والجزيرة الفراتية قد تعرّبت إلى حدٍّ كبير.

وفي فترة الفتوح وبعدها جاءت قبائل وجماعات جديدة إلى العراق، فقد ارتفع ديوان البصرة مثلاً من ١٠,٠٠٠ إلى ٢٠,٠٠٠ أيام عثمان، ثم إلى ٤٠,٠٠٠ و (٨٠,٠٠٠ من العيالات) أيام علي، ثم إلى ٨٠,٠٠٠ و (١٢٠,٠٠٠ من العيالات)

(١٤) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، نشره ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد، ج ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٢)، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢؛ أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد ابن علي الأكوع (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٩٨٣)، ص ٧٠، ٢٧٥ و ٣١٩؛ البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، ج ١، ص ٢٣ - ٢٤، و Musil, Ibid., p. 312.

(١٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١٧) البكري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩ - ٧١، و «Bakr» *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, art. «Bakr Ibn Wa'il».

(١٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٤٩، ٧٢٤، ٧٤٧ و ٨٢١ - ٨٢٢، وعن قدم العرب في العراق، انظر: البكري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢ - ٥٣، هذا إضافة إلى جماعة من بكر بن وائل، انظر: المبرد، الكامل، ج ٢، ص ٤٢٦.

(١٩) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص ١٤٩.

(٢٠) البكري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥ - ٨٦؛ ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ١، ص ٨٨ - ٨٩، ويذكر الهمداني، المصدر نفسه، أنها تمتد من الأبله إلى هيت، ص ١٦٩. وكان إمارة ميسن (ميسان) عند مصب دجلة يحكمها عرب وافدون من عمان وذلك قبل قيام الحيرة، انظر: آرثر كرستنس، إيران زمن الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب؛ راجعه عبد الوهاب عزام (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٥)، ص ٧٥، وانظر: Musil, *The Middle Euphrates: A Topographical Itinerary*, p. 285, and *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, art. «Bakr Ibn Wa'il».

في ولاية زياد ابن أبيه^(٢١)، ثم إلى ٩٠,٠٠٠ و(١٤٠,٠٠٠ من العيالات) في ولاية عبيد الله بن زياد^(٢٢). وفي الكوفة ارتفع الديوان من ٢٠,٠٠٠ سنة ١٧هـ، إلى ٤٠,٠٠٠ سنة ٢٥هـ^(٢٣)، إلى ٦٠,٠٠٠ في أواسط القرن الأول الهجري^(٢٤).

ونزلت مجموعات قبلية، من تميم وبكر واليمن - خاصة خولان وهمدان والأزد - الموصل في خلافة عمر. وتحوّلت الحديثة، على الزاب الأعلى، إلى قرية عربية بمنزلها من العرب^(٢٥). ونزلت قبائل عربية في سنجار ورأس العين^(٢٦)، وجاءت جماعات كبيرة من قيس إلى الجزيرة. ثم إن معاوية أتى بمجموعات من قيس وأسد وأوطنهم أماكن استراتيجية بين الرقة وسنجار، كما ثبتت ربيعة في ديارها من الجزيرة^(٢٧). واستمرت الهجرة إلى الجزيرة الفراتية، وأدت إلى تكوين ديار مضر وديار ربيعة^(٢٨). لذا رأى مروان بن محمد - آخر الأمويين - أنه يستطيع الاستناد إلى قيس في تكوين قوّاته، وانتدب منها عشرين ألفاً^(٢٩).

- ٢ -

وكان للعوامل الجغرافية والبشرية أثرها في العراق، فقد كان ملتقى الثقافات السامية والآرية، إضافة إلى كونه مهد الحضارة السامية.

كان سكان العراق (النبط)، وهم ساميون يتكلمون الآرامية. أما الفرس فكانوا

(٢١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٠ - ١٩٦١)، ج ٢، ص ١٣٠؛ البلاذري: فتوح البلدان، ص ٤٨٨، وأنساب الأشراف، ج ٤، ق ١، ص ١٩٠ و ٢٠٢، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ٤٣٣.

(٢٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٤، والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ق ٢، ص ١١٦.

(٢٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٠٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٠٥؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٥٠، وشهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ١، ص ٤٩٢.

(٢٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٣٤؛ أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، تاريخ الموصل، شرح وتحقيق علي حبيبة (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٧٦)، ج ٢، ص ١٨٣، ٣١٣ - ٣١٥، ٣٣٢ و ٣٥٠، وياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٩٢.

(٢٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨، وياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩١.

(٢٨) أحمداني، صفة جزيرة العرب، ص ٢٧٥ - ٢٧٦، والأزدي، تاريخ الموصل، ج ٢، ص ٢٣٢ - ٢٢٧ و ٣١٤ - ٣١٥.

(٢٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٨٧٤.

فئة حاكمة في المدن الرئيسية (مثل طيسفون ونصيبين)، وبينهم الملاكون الكبار والجنود في الحاميات، وجُلُّهم طردوا أثناء الفتح أو أُسروا^(٣٠). ولكنَّ بعضهم بقي في المدن، مثل الخيرة ونصيبين وسنجار، أو على الحدود الشرقية للسهول، بينما جاء آخرون إلى المراكز الجديدة (خاصة الكوفة والبصرة). وبقي كثير من الدهاقين، وبعضهم من أهل البلاد (نبطاً أو عرباً)، وأسلموا وحافظوا على أراضيهم^(٣١).

وكانت لفظة «نبط» ابتداءً ذات دلالة بشرية^(٣٢)، ثم صارت بعدئذ مرتبطة بالفلاحة والرّي^(٣٣). وكان يشار إلى النبط عادة بـ «أهل السواد» أو «العلوج» تمييزاً لهم عن العجم^(٣٤). وتتباين الروايات عن وضعهم، بين ما يشير إلى الشعور بالرابطة والكيان^(٣٥) والادعاء بالأصل الفارسي^(٣٦).

اعتبر المسلمون النبط غير محاربين، ولم يتعرّضوا لهم في أثناء الفتح^(٣٧). يذكر المدائني أن عمر بن الخطاب «رفع الرق عنهم، ووضع عليهم الخراج في

(٣٠) يشير البلاذري مثلاً إلى مسالخ أو حاميات في الأبلّة والخربة والعذيب وعين التمر وعلى أطراف الفرات الأوسط، انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٢-٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٤-٢٥٥، ٢٧٦-٢٧٧ و٣٤١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ق ١، ص ٧٧ و١٢١؛ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: بولاق، ١٣٠٢هـ/١٨٨٥م)، ص ٨٣-٨٤، وأبو الحسن علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ترجمة ك. بارييه دومينار وبافيه دو كورتبي، ٩ ج (باريس: المطبعة العسكرية، ١٨٤١-١٨٧٧)، ج ٢، ص ٢٤٠-٢٤١.

(٣١) محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، أدب الكتاب، نسخه وعني بتصحيحه وعلّق حواشيه محمد بهجة الأثري (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ/١٩٢٢م)، ص ٧٥؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٥؛ أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د.ت.])، ص ٤، وأبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٨٥.

(٣٢) أبو الحسن علي بن الحسين السعدي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٨٣)، ص ٣٨، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٣) أبو الفيض محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ١٠ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٤٢م])، ج ٢، ص ٢٧٠-٢٧١، مادة «نبط». ويسمون أيضاً الكلدانية، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ١، ص ٢٤٧-٢٤٨، وج ٣، ص ١٧٥، والمسعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٩٥ وما بعدها.

(٣٤) انظر: ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٥٧-٧٩.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢-٢٣، وأبو بكر أحمد بن علي بن وحشية، الفلاحة النبطية، الترجمة المنحولة إلى ابن وحشية أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني؛ تحقيق توفيق فهد، ٣ ج (د.م.): مكتبة أحمد الثالث، (١٩٨٩)، خط، ج ١، ص ١-٢.

(٣٦) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٩.

(٣٧) ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٢٢ و٤٨، أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي الملقب بـ «بحشل»، تاريخ واسط، تحقيق كوركيس عواد (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٧)، ص ٣٩-٤٠، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٠٢٦-٢٠٢٨، ٢٠٢٩-٢٠٣١، ٢٠٣٦.

رقابهم، وجعلهم أكرة الأرض^(٣٨). وكان بإمكانهم استغلال الأرض وبيعها وتوريثها ورهنها^(٣٩). وإذا أسلموا أعفوا من الجزية عادة، ولكنهم يستمرون على دفع الخراج. ورأى عمر بن عبد العزيز أن لهم الحرية في ترك الأرض عند إسلامهم، ولكن أرضهم تؤول إلى القرية، وإلا صارت إلى الدولة.

ومع أن النبط اعتُبروا أحراراً من حيث المبدأ، إلا أن المفاهيم المحلية الموروثة التي تربطهم بالأرض والاعتبارات الاقتصادية أثَّرت في وضعهم. وكانت الهجرة من الريف إلى المدينة أمراً مألوفاً، بل وواسعة أحياناً؛ وهي ظاهرة ساعدت على التعريب. ومما يَسِّر التعريب أن النبط ساميون يتكلمون لغة لها قرابة بالعربية. ولعلَّ هذا يفسِّر سكوت المصادر عن انتشار التعريب بينهم^(٤٠).

هناك إشارات قليلة إلى موالى من النبط مع أنهم - عديداً - يكونون جبهة الموالى، ولعلَّ ذلك يعود إلى ارتباطهم بالعرب في الأصول والثقافة. فالحجاج، وقد أغضبه اشتراك مجموعة من القرءاء في ثورة ابن الأشعث، قال عنهم: «إنما الموالى علوج، وإنما أتى بهم من القرى»، ونفاهم إلى قراهم^(٤١). وتُمَيِّز بعض النبط في أمور المال^(٤٢) مثل عميرة وحسان النبطي^(٤٣)، وفي الحرب مثل مقاتل بن حيان. وكان لهم أثرهم خاصة في العربية في الكوفة^(٤٤).

(٣٨) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الأوائل، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، إحياء التراث العربي؛ ٤١ - ٤٢ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ص ١٣٦؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٢٦ وبعدها؛ أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ج ٤ (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤)، ص ١١٣ وما بعدها، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٠.

(٣٩) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٤٥ و٥١؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٢ - ٢٤٣؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٨٢ - ٨٣، وأبو الفرج قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، باعتناء جان دوغويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٨٩)، ص ١٤٥.

(٤٠) ذكر وكيع أن دواد الطائي تكلم أمام الحجاج فقال له الحجاج: «الكلام كلام عربي، والوجه وجه نبطي»، مما يشعر بأن تمييز من يسلم من النبط لم يكن مألوفاً، انظر: أبو بكر محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ج ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ - ١٩٥٠)، ج ٢، ص ١٧٩.

(٤١) انظر: المبرد، الكامل، ج ٢، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

(٤٢) انظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٢، ص ٢٣١، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٩، ومُذح سعد بن أبي وقاص بأنه «نبطي في جبايته».

(٤٣) كان عميرة كاتب أشرس بن عبد الله أمير خراسان سنة ١١٠هـ نبطياً، انظر: البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٤٤) انظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ١، ص ٦٦.

ولقي العرب في الفرات الأوسط^(٤٥) وتَغْلِبُ في الجزيرة^(٤٦)، معاملة مفردة، مما يُشعر بالتوجيه الإسلامي، إذ كانوا أحراراً في بيع أراضيهم، وعند إسلامهم تصبح أرضهم عشيرة.

كان أثر العرب في المدن والريف واسعاً؛ فقد أصبح التسجيل في الديوان محدوداً زمن الروانين، ولم يعد مفتوحاً للجميع؛ وكان على الذين لا يسجلون في الديوان (وبالتالي لا يأخذون العطاء) أن يبحثوا عن وسائل أخرى للعيش، في التجارة أو الزراعة أو المهن. يذكر المُبرّد أن المهلب دسّ الجواسيس إلى عسكر الخوارج فأتوه بأخبارهم «إذا حشوة ما بين قصار وصباغ وداعر وحداد...»^(٤٧). ويبدو أن هذه الظاهرة كانت عامة لا تختص بالعراق، ففي أخبار حملة ابن أبي بكرة على سجستان (٧٩هـ/٦٩٩م) قاتلت جماعة متطوعة من مدحج وهمدان^(٤٨). كما أن بعض الأعراب القادمين إلى المدن، مثل البصرة، صاروا في عداد «المساكين» على أطرافها^(٤٩). هذا إلى أن بعض المقاتلة بقوا في البوادي المطلة على السواد يرعون مواشيهم وإبلهم^(٥٠). وترد أخبار شعراء يتنقلون بين قبائلهم في البوادي وعشائرها الموجودة في المراكز الحضرية، وخاصة تميم^(٥١). وهذه الجماعات اختلطت بحرية بأهل البلاد السابقين.

والتفت العرب - وخاصة الأشراف وأهل المدن - إلى امتلاك الأراضي،

(٤٥) اعتبرت أراضي الحيرة وبانقيا وألبس أرض صلح، وكان أهل هذه القرى يدفعون جزية مشتركة فقط. انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ و ٢٤٨؛ ابن سلام، الأموال، ص ٢٩ - ٤٢ و ١١٦ - ١١٨، والقرشي، كتاب الفراج، ص ٥، واتبع نفس الإجراء مع عين التمر.

(٤٦) كانت تغلب تدفع ضعف الصدقة بدل الجزيرة، انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤٢. (٤٧) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ١٠٦٢ - ١٠٦٣. ويشير البلاذري إلى نساج من بني سليم في الكوفة، قال: «وأنا ما شهدت عسكرياً قط ولا أثبت لي اسم قط في ديوان، وإنما أنا نساج»، انظر: البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٣.

(٤٨) البلاذري، المصدر نفسه، خط، ق ٢، ص ١٦، وابن آدم القرشي، كتاب الفراج، ص ٢٠. (٤٩) البلاذري، المصدر نفسه، خط، ق ٢، ص ٣ و ٨٢٣؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٦٨٣ - ١٦٨٤، وديونيسيوس التلمحري، تاريخ (الترجمة الفرنسية)، ص ٩٣.

(٥٠) يقول ابن سعد عن العباس بن مرداس بن أبي عامر: «وكان ينزل بوادي البصرة، وكان يأتي البصرة، وروى عنه البصريون، وبقيّة ولده ببادية البصرة، وقد نزل منهم قوم البصرة». انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ق ١، ص ٢١.

Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^{ème} siècle de J.-C.* (٥١) (Paris: Presses Universitaires de France, 1952), tome 3, pp. 276-277.

وحصلوا عليها بطرق مختلفة: بالإقطاع من الصوافي، وبإحياء الأرض الموات (خاصة في منطقة البصرة)، وبتجفيف المستنقعات (خاصة قرب الكوفة)، وباستثمار الأراضي الخالية^(٥٢)، وبالشراء (وخاصة في منطقة الحيرة) حيث كان بيع الأراضي مباحاً^(٥٣). وكان جلّ الضياع في البصرة من الأرض الموات التي تم إحيائها بحفر القنوات وباستيراد الأيدي العاملة (من الزنج خاصة). وشمل الشراء أراضي الخراج على نطاق واسع، حتى إن منع بيع الأرض الخراجية من قبل عمر بن عبد العزيز وأخلافه لم يوقف هذا النشاط. وساعد الإحياء على توسيع الملكيات.

أدى هذا الإقبال على الأرض إلى ظهور ملكيات كبيرة، بعضها يشمل قرى بكاملها. وقد أدت هذه التطورات إلى خلخلة المجتمعات القروية المتماسكة وإلى فتحها للمؤثرات الخارجية.

واعتاد العرب أن يستخدموا «وكلاء» للإشراف على ضياعهم، وكان على الوكلاء أن يجلبوا الفلاحين إلى الأرض، أو أن يشغلوا فلاحين من القرى المجاورة. ومما يَسّر مهمة الوكلاء ضرب الإقطاع القديم وحالة الفراغ الناشئة عن ذلك، مما دفع الفلاحين إلى التحرك إلى مواطن العمل الجديدة. وقد أدى هذا الوضع، إضافة إلى العلاقات المتزايدة بين القرى والمراكز العربية - وهي الأسواق الرئيسية للريف - والصلات بين القرى والقبائل في البوادي المجاورة للكوفة والبصرة، إلى انتشار العربية تدريجياً وبصورة متزايدة في الأرياف^(٥٤).

وفي مطلع القرن الثاني للهجرة بدأ العرب بالاستقرار في القرى، وساعدت السياسة العباسية على ذلك؛ فقد اتخذ العباسيون موقفاً سلبياً من بعض القبائل (المضرية) منذ بداية عهدهم، ثم انتهوا إلى إسقاط العرب من الديوان أيام المأمون والمعتمد، وهذا دفع العرب إلى التوسع في الاستقرار على الأرض (في الريف)،

(٥٢) ابن سلام، الأموال، ص ٢٧٦؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٥؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٧، ق ١، ص ١١٧-١١٨؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٣٧٦، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٨-٢٩٩، ٣٨٢، ٤١٩ و ٤٨٠.

(٥٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٣-٢٤٤؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ١١٦، وابن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص ٥١. وأكد عمر بن عبد العزيز على أن أهل الحيرة من يهود ونصارى ومجوس لا يدفعون إلا الصدقة بعد إسلامهم، «فمن أسلم... فعليه في ماله الصدقة». انظر: أبو بكر الصولي، أدب الكتاب، ص ٧٥.

(٥٤) انظر: المبرد، الكامل، ج ١، ص ٤٣٩-٤٤٠.

وإلى اتخاذ مَهَن أخرى. فانتشر العرب في سواد الكوفة^(٥٥)، وانتقل الكثيرون من البوادي المجاورة إلى الأرياف^(٥٦)، وهكذا ترد إشارات إلى قرى عربية^(٥٧). وفي الجزيرة الفراتية تزايد عدد الجماعات العربية التي استقرت في القرى وانتشرت في الريف^(٥٨). ويعطي ديونيسيوس التلمحري البيانات على وجود عدد كبير من القرى العربية في الجزيرة^(٥٩)، ويُشعر بوقوفهم إلى جانب أهل القرى المحليين في وجه الإدارة العباسية^(٦٠)، ويشير إلى حصول مصاهرات بين الطرفين^(٦١). وهذا يشير إلى تغيّر العلاقات بين العرب والآخرين، وإلى توسّع التعريب، وهو تطوّر بلغ مدى بعيداً في القرن الثالث الهجري، وجعل التعريب شاملاً.

وَيُنْتَظَر أن تكون العربية الدارجة في الريف ضعيفة، كما يُتَوَقَّع أن لا تنجو عربية القرويين من اللحن^(٦٢)، وهذا لا يمنع أن تكون لغة البعض حسنة؛ فقد أشار الجاحظ إلى أن بعض أهالي سواد الكوفة يتكلمون عربية حسنة بألفاظ متميزة، ومع ذلك يُحَسّ السامع بأنهم نبط^(٦٣).

وكان انتشار الإسلام وحركة العرب ونظام الولاء عوامل في نجاح العربية وفي التعريب.

- ٤ -

ترجع جذور الولاء إلى الجزيرة العربية قبل الإسلام. وقد يكون أثر عرب الجنوب مُهمّاً في تطوّر الولاء، ولكن تراثهم ما يزال ينتظر الدراسة. فهناك إشارات في النقوش الجنوبية إلى أن قبائل (سَيِّدة) كانت تربط مجموعات أضعف

(٥٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٦٤٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠١٨، قرية الإعراب.

(٥٨) الأزد، تاريخ الموصل، ج ٢، ص ١٣٩ و ٢٨٧.

(٥٩) ديونيسيوس التلمحري، تاريخ (الترجمة الفرنسية)، ص ٤٧، ٨٩، ١١٤ و ١٢٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٦٢) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٧١. يقول الجاحظ: «وزعم أبو العاص أنه لم ير قروياً قط لا يلحن في حديثه، وفيما يجري بينه وبين الناس» (ج ٣، ص ١٠٩).

(٦٣) يقول الجاحظ: «وقد يتكلم المغلاق الذي نشأ في سواد الكوفة بالعربية المعروفة ويكون لفظه متخيراً فاخراً، ومعناه شريفاً كريماً، ويعلم مع ذلك السامع لكلامه في مخارج حروفه أنه نبطي»، انظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ١، ص ٦٦، هارون.

بها عن طريق الحلف بسبب المصلحة لا النسب. وقد تَطَلَّب استغلال الأرض ربط جماعات خارجية بالقبيلة، وأدى إلى نوع من الطبقية الاجتماعية، فهناك جماعات تستثمر الأرض (العائدة لقبيلة) لقاء جزء من الحاصل، وهناك طبقة أدنى محمية تعمل لقبيلة في فلاحه الأرض^(٦٤).

أما بين عرب الشمال، فإن الولاء بالعتق أو الحلف أو الحماية كان مألوفاً. وكان بإمكان جماعات أن ترتبط بقبائل قوية بالحلف، ويُسَمَّون موالى موالاة^(٦٥). والحلف لا يعني بالضرورة المساواة في المنزلة، مع أنه قد يعني مساواة في بعض المسؤوليات^(٦٦).

هذه المفاهيم استمرت في صدر الإسلام: ففي ديوان عمر بن الخطاب جُعِلَت القبيلة ومواليها في سجل (ديوان) واحد ويعطاء واحد^(٦٧)، وفي الكوفة والبصرة حالفت الكتابات الفارسية (حراء ديلم والأساورة، إضافة إلى الأندغان والسيابجة) قبيلة تميم^(٦٨). وانتقل بنو العم من الأهواز إلى البصرة وحالفوا بني تميم^(٦٩).

وكان الموالى ابتداءً من أرقاء (أسرى حرب) أعتقوا (موالى عتاقة)^(٧٠)، ولكنَّ جُلَّ الموالى كانوا من أحرار أسلموا وانتقلوا إلى المراكز العربية، وأكثرهم نبط^(٧١). وبعد أن أوقف عمر بن الخطاب سبي العرب^(٧٢)، صارت كلمة

Jacques Ryckmans, *L'Institution monarchique en arabie méridionale avant l'islam* (ma'in et *saba*), bibliothèque du musée; 28 (Louvain: Publications universitaires, 1951), pp. 67 and 71-72.

(٦٥) معمر بن المثنى أبو عبيدة، كتاب النقائص: نقائص جرير والفرزدق، تحرير أنطوني أشلي بيفان (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٢)، ص ٤٢٤؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة «ولاء»، والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ١٥٧، ١٨٩ و ١٩٢.

(٦٦) انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: الباي، ١٩٣٦)، ج ٢، ص ١٤٩.

(٦٧) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ١٩٢ - ١٩٣، عن عطاء خثعم والأحاييش.

(٦٨) المصدر نفسه: ج ٤، ق ١، ص ٨٨٣ - ٨٨٤، ق ٢، ص ١٠٧ - ١١٢، خط، وفتوح البلدان، ص ٢٨٠، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٥٣٨ و ٢٥٦٢.

(٦٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٣٨، وأبو بكر محمد بن أحمد المرخسي، الميسوط، تصحيح محمد راضي الحنفي، ٣٠ ج في ١٥ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٢)، ج ٨، ص ٨١٥.

(٧٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٢٨ - ٢٠٢٩، ٢٠٣١، ٢١٢٢، ٢١٦٧ و ٢١٧٠.

(٧١) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٤٨ و ٧٥٠.

(٧٢) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي، تحرير مارتن ثيودور هوتسما، ج ٢ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٩)، ص ١٠٥٨، وصالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٦٥.

«مولى» تشير إلى غير العرب، بينما تشير كلمة «حليف» عادة إلى العرب^(٧٣).

واستمر الولاء بهذه المفاهيم أيام الأمويين؛ فقد صنف عمر بن عبد العزيز الموالي إلى: موالي عقد (اتفاق)، وموالي رحم، وموالي عتاقة.

وكان ارتباط البعض بأمير أو قائد سبباً لظهور «مولى التباعة»، وهو اتجاه يفسر ما فعله العباسيون بعدئذ^(٧٤).

وكان الولاء يعني «الإسلام» و«العربية» في وقت واحد^(٧٥): فالأعاجم (من غير المسلمين) كانوا يَرون أن من دخل الإسلام صار عربياً^(٧٦). وكان الموالي يتعلمون العربية ويتخذونها لغتهم؛ وهكذا اعتبر الحجاج القرءاء من الموالي عرباً^(٧٧). ويلاحظ أن بعض الموالي سَمُوا بـ «المستعربة»^(٧٨)، وهو تعبير يطلق عادة على عرب الشمال. جاء في «اللسان»: «والعرب المستعربة هم الذين دخلوا فيما بعد فاستعربوا. قال الأزهري: المستعربة عندي قوم من العجم دخلوا في العرب، فتكلموا بلسانهم، وحكوا هيئاتهم، وليسوا بصرحاء فيهم»^(٧٩). ويبدو أن المصاهرات، وكانت مألوفة قبل فترة الحجاج ورائجة في الكوفة أيام عمر بن

(٧٣) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ق ٢، ص ١٨٥ و ١٨٠، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ق ١، ص ٣٦٠. يقول الشيرازي، عن عبد الله بن أبي إسحاق أنه: «مولى آل الحضرمي وهم حلفاء بني عبد شمس بن عبد مناف، والحليف عند العرب مولى». انظر: أبو إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق وتقديم إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠)، ص ٣٧.

(٧٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ٨٣٤ - ٨٣٥. كون البعض مثل عباد بن زياد، والمختار، وسليمان بن هشام بن عبد الملك، كتائب من الموالي (ج ٢، ص ٥٢٣ - ٥٢٤)؛ البلاذري: أنساب الأشراف، ج ٥، ص ١٣٦، وق ٢، ص ٤٣ و ٣٦، وفتوح البلدان، ص ٣٣٦، وابن سعد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٨٥.

(٧٥) انظر البلاذري، أنساب الأشراف، ق ١، ص ٥٩٩ (خط).

(٧٦) حينما وعد أشرس أمير خراسان ١١٠هـ إعفاء من يسلم من الجزية وأقبل الناس على دخول الإسلام، «فجاء دهاقين بخاري إلى أشرس فقالوا: ممن تأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً»، انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٥٠٥ - ١٥٠٦.

(٧٧) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٧٥٠ (خط). ولما تمنى العريان صاحب شرطة خالد القسري عليه منع الموالي من استعمال العربية، أجاب مولى بلهجة ساخرة: «أما الكلام فلن يتكلم إلا بالزنجية»، ق ٢، ص ٢٨٤ (خط).

(٧٨) انظر: أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ج ٣ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦ - ١٩٨٨)، ج ١، ص ٢٣٩ - ٢٤٠، وعبد الواحد بن علي أبو الطيب اللغوي الحلبي، مراتب النحويين، تحقيق وتعليق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٥)، ص ٥ المتعربين. انظر أيضاً: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج ١٤، ص ٢٨٨.

(٧٩) ابن منظور، لسان العرب، مادة «عرب».

عبد العزيز^(٨٠)، ساعدت على توسيع التعريب. وهكذا اخترق الولاء إطار النسب القبلي، ووسّع الإطار العربي، وساعد على انتشار العربية.

- ٥ -

ظهر الإسلام في بيئة مدنية، وأكد طلب العلم، وعنه نشأت اتجاهات الدراسة الأولى في المجتمع الإسلامي. وهذه الدراسات، مع اهتمامات العرب الثقافية الموروثة، كوّنت الخطوط الأولية للثقافة العربية الإسلامية. واستمرّ الحال كذلك إلى درجة أن النظر إلى الثقافات القديمة كان عرضياً خلال فترة تتجاوز القرن. وفي حين إن العربية اضطرت إلى مواجهة المفاهيم القبلية المحافظة والضيقة، بما فيها من عصبية، قبل أن تستطيع تحقيق قاعدة ثقافية واسعة، فإن الإسلام كان قوة دافعة متوسعة، وكان بشكل ملحوظ عوناً للعربية.

تركزت الفعاليات الثقافية في صدر الإسلام في دور الهجرة - البصرة والكوفة خاصة - واقتصرت في الأساس على الموضوعات الإسلامية والدراسات العربية. كان هشام بن عبد الملك (ت ١٢٥هـ) يرى أن أسس الثقافة هي: القرآن والآثار وأحاديث العرب وأشعارها وأيامها، وأنساب قريش وسائر بني نزار^(٨١).

وبدأت الفعاليات الثقافية بين العرب، وبدرجة متواضعة بين الموالي الذين أتقنوا العربية^(٨٢). وتأثرت هذه الفعاليات بتيارين أساسيين: الأول الإسلامي، ممثلاً في الدراسات القرآنية والحديث والفقه والمغازي، والثاني العربي القبلي، وهو استمرار لميول سابقة في الشعر والأيام والأخبار والأنساب واللغة.

(٨٠) البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٢، ص ١١٧٧ و ١٢٥٨ (خط)، ومع أن الولاء لا يساوي النسب تماماً، فإنه قد يؤدي إلى الاندماج في الجماعة العربية «الإسلامية». انظر: الخلاف حول نسب إبراهيم النخعي في: المبرد، الكامل، ج ٣، ص ١١٨٤. وجاء في ابن سعد على لسان سعيد بن جبير: «وقال لي ابن عباس: ممن أنت؟ قلت: من بني أسد، قال: أمن عربهم أو مواليهم؟ قلت: لا، بل من مواليهم، قال: فقل أنا ممن أنعم الله عليه من بني أسد»، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ١٩٨.

(٨١) جاء في البلاذري أن هشام بن عبد الملك سأل رجلاً من بني مخزوم (أخواله): «يا خال! أتقرأ كتاب الله؟ قال: أقرأ منه ما أقيم به صلاي، قال: أفتروي من الآثار شيئاً؟ قال: لا، قال: أفتعرف من أحاديث العرب وأشعارها وأيامها ما يعرفه مثلك؟ قال: لا، قال: أقتنّب قريشاً وسائر بني نزار؟ قال: لا أحسن من النسب شيئاً. قال: يا غلام فليس من خالنا حشمة»، انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٢٤٠ (خط)، والجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ١٨٠.

(٨٢) إن استعراض أسماء من ترجم لهم (من فترة صدر الإسلام) في مؤلفات مثل الطبقات الكبرى لابن سعد، وأخبار القضاة لابن خلف وكيع، وطبقات الفقهاء للشيرازي، وتذكرة الحفاظ للذهبي، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء للأبّاري، يبين أن الموالي كانوا أقلية، حوالي ٢٥ - ٣٠ بالمئة.

ويسترعي الانتباه أن التطورات الثقافية سارت في خطوط متوازية ومتدرجة: روايات فردية ومحدودة ابتداءً، ثم حلقات من الطلبة يأخذون عن شيخ ويضيفون أبحاثهم إلى علمه^(٨٣)، ثم تراكم للمعرفة والدراسات يؤدي إلى ظهور مدارس محلية، وأخيراً تبادُل المعرفة والتأثير بين المراكز أو المدارس المحلية عن طريق الرحلات، مما أدى إلى ظهور علماء متميزين رسموا خطوط التطور المقبل. ويتضح هذا التطور في دراسة الحديث والفقه والتاريخ وفي الدراسات اللغوية.

واجهت الأمة الإسلامية الناشئة مشاكل وحاجات مباشرة، منها: إنشاء الخلافة ومشاكلها، ومعاملة المغلوبين والأراضي المفتوحة، وتطبيق المبادئ الإسلامية في الأمصار لمواجهة الحاجات الجديدة. وكانت هذه النواحي بالغة الأهمية للتطور الثقافي.

لقد شهد القرن الأول للهجرة رسم الخطوط الأساسية لمؤسسة الخلافة، مع ما رافقها من تباين واختلاف في الاتجاه، ونشأت الأحزاب السياسية وطوّرت آراءها التي كان لها بعض الأثر في الفقه^(٨٤). وظهرت آراء في الجبر والاختيار ومسؤولية البشر عن أعمالهم، وبدأ التنظيم الإداري والمالي من التراث المحلي بعد تعديله في ضوء مفاهيم إسلامية، وكان يختلف في واقعه بين قطر وآخر، ثم عُرِب وطُوِّر بالتدرج لينتهي إلى إطار موحد في بلاد الخلافة في أواخر الفترة الأموية.

وفي حين إن الفعاليات الثقافية بدأت عربية إسلامية، ولم تأخذ من الثقافات القديمة إلا في فترة تالية، فإن الموقف من التراث الإداري والمالي المحلي المتباين في الأقطار اتخذ اتجاهًا معاكسًا، إذ عُرِب وطُوِّر لينسجم مع المفاهيم الإسلامية بصورة تدريجية، حتى أدخل أخيراً في النطاق الإسلامي الثقافي والحضاري.

ارتبطت الفعاليات الثقافية بالحاجات الناشئة: فالدراسات الإسلامية الأولى تتصل بالقرآن، إذ حاول القراء أن يعلّموا الناس القراءة الصحيحة، وأن يُبصّروهم بالمفاهيم الإسلامية^(٨٥). بَعَثَ عمر بن الخطاب بعض الصحابة إلى

(٨٣) يروي الأعمش عن هلال بن يسار: «قال: قدمت البصرة فدخلت المسجد فإذا أنا بشيخ أبيض الرأس والحية، مستند إلى أسطوانة في حلقة يمجّدهم، فسألت من هذا؟ فقالوا: عمر بن الحسين» (ت سنة ٥٣هـ)، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ق ١، ص ٥.

(٨٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥١-٥٢، ٥٤-٥٥، ١٧٣، ١٩٢، ٢١٩ و٢٣٦، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٩٦٦.

(٨٥) انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق وفهرسة وتعليق محمد سيد جاد الحق، ٢ ج (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٤٦، «فكنا نتعلم القرآن والعمل به»، ص ٤٨، و٧٣-٧٤، وانظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ٣٧-٣٩ و٤٣.

الأمصار (مثل ابن مسعود في الكوفة، وأبي موسى الأشعري في البصرة) ليعلموا الناس القرآن والسنة^(٨٦)، قال أهل الكوفة لابن مسعود: «جُزيت خيراً فقد علّمت جاهلنا، وثبّت عالمنا، وأقرأتنا القرآن، وفقّهتنا في الدين»^(٨٧). ويؤوى الكثير عن عدد تلاميذ ابن مسعود وعن نشاطهم في الكوفة، إذ كانوا «سُرّج هذه القرية (الكوفة)» كما قال سعيد بن جبير^(٨٨). وقد نالوا منزلة اجتماعية عالية بسبب تقواهم وحرصهم على رسالتهم^(٨٩). وشاركوا في الحياة العامة وفي الأحداث الكبرى من أيام عثمان إلى ثورة ابن الأشعث^(٩٠). وكانوا يدافعون عن المبادئ الإسلامية، وعن العدالة الاجتماعية. وانضم إليهم بعض الأشراف، وتزايد عدد الموالي بينهم^(٩١)، ولعلّ هذا يوضح سبب الارتباك في بداية ظهورهم. وتُسعر فعاليتهم بالصلة الوثيقة بين النشاط الثقافي والحياة العامة.

وشهد جيل التابعين بين القراء قضاة، وأصحاب فتيا^(٩٢)، وعلماء^(٩٣)،

(٨٦) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٢، ص ٧٥٥ و٧٦١ (خط). وانظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٤، ق ٢، ص ٧٢، والذهبي، المصدر نفسه، ص ٢٤ و٣٧-٣٩.

(٨٧) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٣٦.

(٨٨) الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ٨١، وانظر: البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢ (خط)، ص ٧٥٥، ج ٥، ص ٣٦؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤-٥، ٧-٨، ٦٣، ج ٧، ق ١، ص ١٦٣؛ أبي بكر عبد الله بن أبي داود بن الأشعث السجستاني، كتاب المصاحف، تحقيق جفري (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ١٣-١٥؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ج ١٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١١، ص ٩٤، والذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ج ١، ص ٣٤ و٣٨-٣٩.

(٨٩) وقد رشحهم أبو موسى لشرف العطاء. انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ق ١، ص ٨٩. واقتراح سعد بن أبي وقاص جعلهم في ألفين. انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٥٦. جاء رسول مصعب ابن الزبير إلى عمرو ابن النعمان بن مقرن (في البصرة) بمال فقال له: الأمير يقرئك السلام ويقول: أنا لم ندع بالكوفة قارئاً إلا وقد ناله معروفنا فاستعن على نفقة شهر رمضان بهذا. فقال: وعلى الأمير السلام، قل له: إنا والله ما قرأنا القرآن لنطلب به الدنيا «ورده عليه». انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٨٦.

(٩٠) انظر مثلاً: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٣٢٧٣ و٣٢٨٣؛ ج ٢، ص ١٠٠٦، ١٠٧٢ و١٠٧٦؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٦، ٥٣، ١٢٧، ٢٠٤ و٢١٦، ج ٧، ق ١، ص ٦٥؛ البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٣٠-٣١ و٥٤؛ المبرد، الكامل، ج ٣، ص ١١٢٧، والذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢ و٦٣ و٧٩.

(٩١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٩٢؛ البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ج ٥٣؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٧، ق ١، ص ١١٤ و١٤٠، ج ٧، ق ٢، ص ٢١ و١٧١، والذهبي، المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٩٢) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٢٣-٢٢٤، والذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤-٤٥.

(٩٣) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤ و٧٤، ج ٧، ق ١، ص ١١٤؛ الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٢، ص ٩٨-٩٩، والذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦، ٦٢-٦٣، ٧٥ و٧٩.

وفقهاء^(٩٤). يقول ابن سعد: «ثم كان التابعون بعد أصحاب رسول الله من أبناء المهاجرين والأنصار وغيرهم، فيهم فقهاء وعلماء، وعندهم رواية الحديث والآثار والفقه والفتوى»^(٩٥). وشملت دراساتهم الحديث والنحو والتفسير والفقه^(٩٦).

وكان دور القراء والعلماء والقضاة مُهمّاً لتطوّر الفقه. وبجنب الاعتماد على القرآن رجعوا إلى السّنة، ويشار إلى سنّة الرسول في فترة مبكرة. ثم إن المشاكل الجديدة في الأمصار أدت إلى الاجتهاد بالرأي منذ زمن الراشدين^(٩٧). وواضح أن قيام الخلافة ومعاملة البلاد المغلوبة تطلّبت الاجتهاد والرأي. وبالإضافة إلى ذلك كان هناك الاتجاه إلى اعتماد المفاهيم والقيم الإسلامية في مختلف نواحي الحياة، وإلى تطوير العرف المحلي ليلامس الإسلام.

وقد لجأ الصحابة إلى الاجتهاد بصورة فردية أو بالشورى، وصارت أقوالهم جزءاً من الآثار، كما كان للتابعين رأيهم واجتهادهم. وأدى الوضع في الحديث إلى تحديد استعماله من قِبَل البعض، بينما لجأ آخرون - مع التشدد في النقد - إلى الآثار. وكان الرأي يعطى بالقياس، أو وفق متطلبات المصلحة. ونشأ خطّان في الفقه: فقه الرأي، وفقه الأثر، وذلك في ضوء التوسّع في استعمال الرأي أو تقييده. ولم يكن التقسيم يستند إلى قاعدة جغرافية (الكوفة - المدينة) بل إلى الوجهة الخاصة بالفقيه^(٩٨).

وأدى التباين في الظروف المحلية ومدى الأخذ بالرأي أو الاستناد إلى الحديث والآثار، إلى أن تظهر بصورة تدريجية سنن محلية أو طرق «عمل». وتطورت هذه البدايات المحلية بعد فترة، ليخلفها الإجماع بمفهومه العام، وليكون أصلاً آخر من أصول الفقه.

(٩٤) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥ و ٦٣؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٣ - ١٣٣٤هـ/١٩١٤ - ١٩١٥م)، ص ١٠٦؛ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ٨٠ - ٨٣ و ٧٩، والذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ص ٥٤.

(٩٥) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٢، ق ٢، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٩٦) انظر: الذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣ - ٥٤، ٥٦، ٦٢ - ٦٣ و ٩٢.

(٩٧) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٢١٢، و Meir M. Bravemann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts* (Leiden: Brill, 1972), pp. 169 ff and 176 ff.

(٩٨) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، [د.ت.])، ص ٢٧ وما بعدها و ٢٩ وما بعدها، و Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), pp. 25 ff. and 82 ff.

وقد أدت الجهود الجماعية والمتكاملة للعلماء إلى قيام مدارس فقهية في العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة. ويسترعي الانتباه إلى أنه لا توجد خلافات أساسية بين هذه المدارس في المبادئ أو الطريقة. وعلى العموم، فإن الرجوع إلى الرأي كان أوسع في العراق، بينما كان تأكيد الحديث أقوى في المدينة. وتتميز بعض العلماء بدراساتهم الواسعة ويعلمهم في المدارس (المراكز العلمية)، مثل إبراهيم النخعي (٩٦هـ/٧١٥م) وحمد بن أبي سليمان (١٢٠هـ/٧٣٨م) في الكوفة، والزهري (١٢٤هـ/٧٤١م) وربيعه الرأي (١٣٦هـ/٧٥٣م) في المدينة، وكان دورهم بداية التطور الذي أدى إلى ظهور أئمة المذاهب (أبو حنيفة، مالك، الشافعي، أحمد بن حنبل). وهذا التطور، من الدراسات المشتركة المتكاملة (في المدارس) إلى قيام أئمة (في الفقه) - وهو اتجاه يظهر أيضاً في حقول ثقافية أخرى - يُشعر بنضج المدارس الفقهية، مما أدى إلى ظهور المذاهب بطلوع القرن الثالث للهجرة^(٩٩).

- ٦ -

وبدأت دراسة حديث الرسول (ﷺ) في فترة مبكرة بين الصحابة، ثم شملت الدراسة آثار وسنن الصحابة. وكانت التطورات والحاجات الجديدة سبباً لذلك، كما أدت هذه إلى الوضع في الحديث، فالمصالح السياسية والحزبية والمحلية والمذهبية وجدت مجالاً في وضع الأحاديث، وأدى الوضع بدوره إلى التدقيق في نقد الحديث، وهو تدقيق بدأ في المتن، وتركز تدريجياً وبمرور الزمن على الإسناد، وجاء علم الجرح والتعديل مثلاً رافعاً للتدقيق والحيطة والتوثيق.

وكان الاهتمام بجمع الحديث مبكراً زمن الصحابة والتابعين في صحف وأجزاء، وتلا ذلك «تقييد» الأحاديث في الصحف والروايات في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة، ثم بدأ «التصنيف» أو جمع الأحاديث حسب الموضوعات لفائدة المشتغلين بالفقه، وذلك في الربع الثاني للقرن الثاني للهجرة. وأدى حرص المحدثين على أحاديث الرسول (ﷺ) إلى عمل مجموعات للحديث مرتبة حسب روايتها من الصحابة في أواخر القرن الثاني للهجرة، ورافق ذلك

Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1966), pp. 16 ff., (٩٩)

233, 237 and 247.

تشديد خاص على الأسانيد. ومما يلاحظ أَنَّ كُتُب الطبقات الأولى جاءت من الفترة نفسها. وأخيراً، وخلال القرن الثالث للهجرة، وُضِعَت المجاميع الأكثر شمولاً وتدقيقاً، وهي كتب الصحاح، ونُظِّمَت على فصول الفقه^(١٠٠).

واستُخدمت الكتابة لحفظ الحديث جنبَ الرواية الشفوية، وقد عرف الزهري بكتابة الحديث^(١٠١). وجاءت المجموعة الأولى للحديث من الثلث الثاني للقرن الثاني للهجرة، وهي الفترة نفسها التي جاءت منها المؤلفات الأولى في التاريخ^(١٠٢).

بدأ التفسير مبكراً في قراءة القرآن، وكان على صلة وثيقة بعلم الحديث. وكانت المحاولات الأولى في الأساس شروحات لغوية للنصوص، وإشارات إلى ظروف نزول الآيات. وقد أُفيد من الشعر (الجاهلي) لتوضيح بعض الكلمات، كما استند التفسير إلى المأثور؛ حديث الرسول (ﷺ) وأقوال الصحابة^(١٠٣).

وتطور التفسير بسرعة في عصر التابعين، وأخذ بعضهم بالرأي، إضافة إلى الآثار والشروح اللغوية، ورجع البعض إلى أهل الكتاب لتوضيح

(١٠٠) انظر: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل، ج ٢ (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ - ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٢٦ وما بعدها، ٢٥٤، ٢٦٠ و ٢٧١ وما بعدها.

(١٠١) انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د.ت.])، ج ١٢، ص ٩٩. طلب عمر بن عبد العزيز من أبي بكر بن حزم كتابة: «ما كان من حديث رسول الله أو سنة ماضية أو حديث عمرة». انظر: أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان من معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٣٧ - ١٣٣٩ هـ/ ١٩١٨ - ١٩٢٩ م)، ج ١، ص ٢٦١؛ عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠)، ص ١٠٠ - ١٠١ [وقد صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان: نشأة علم التاريخ عند العرب، ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣ عام ٢٠٠٦]، وأبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الراهزمي، المحدث الفاضل بين الراوي والواعي، قدم له وحققه وخرج أخباره وعلق عليه ووضع فهرسه محمد عجاج الخطيب (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤)، ص ٤٢٣ و ٤٣٠.

(١٠٢) سزكين، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(١٠٣) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ق ٢، ص ١٢٤؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخزج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ - ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٤ - ١٩٥٨ م)، ج ٧، ص ١٢٩؛ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ٨ ج (القاهرة: شرف وخانجي، ١٣٢٣ - ١٣٢٥ هـ/ ١٩٠٥ - ١٩٠٧ م)، ج ٢، ص ١٤٠. انظر أيضاً: ابن عباس، لغات القرآن، نشر باعتناء المنجد (القاهرة: [د.ن.])، ١٩٤٦.

بعض الإشارات القرآنية، فتسربت الإسرائيلية، وأثارت شيئاً من الشك والتحفظ^(١٠٤). وهكذا بدت بوادر اتجاهين في التفسير: تأكيد المأثور، والرجوع إلى الرأي.

وقد اهتمَّ بالدراسات القرآنية جماعات لهم اتجاهات دراسية مختلفة؛ إذ نرى القراء واللغويين والمحدثين يشتغلون بالتفسير. وقد أسهم بعض القراء، مثل نصر ابن عاصم (٨٩هـ/٧٠٧م) ويحيى بن يعمر (١٢٩هـ/٧٤٦م) وبعض اللغويين، مثل عيسى بن عمر الثقفي (١٤٦هـ/٧٧٦م) وأبي عمرو بن العلاء (١٥٢هـ/٧٧٠م) في التفسير.

واستعملت الكتابة في التفسير زمن التابعين، ووُضعت تفاسير من أواخر القرن الأول (مجاهد ١٠٤هـ/٧٢٢م، قتادة ١١٨هـ/٧٣٦م، عطاء الخراساني ١٣٣هـ/٧٥١م).

واتسمت التفاسير من أواخر القرن الثاني بصورة عامة بطابع الجمع، واحتوت على مواد تاريخية وفقهية ولغوية. كما وُضعت في هذا القرن تفاسير لغوية لها أهمية خاصة، مثل مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ/٨٢٥م) ومعاني القرآن للفراء (٢٠٧هـ/٨٢٢م).

ولجأ المعتزلة إلى الرأي في التفسير منذ القرن الثاني للهجرة مستفيدين من المواد اللغوية. ووضع المحدثون - الذين تحوي مجموعاتهم في الحديث عادة على قسم في التفسير - تفاسير منذ النصف الأول من القرن الثالث الهجري، معتمدين على الآثار بالدرجة الأولى.

وهكذا ظهر خطآن واضحان في التفسير: التفسير بالآثار، وهذا بلغ قمته في تفسير الطبري (٣١٠هـ/٩٢٣م)، والتفسير بالرأي الذي بلغ درجة عالية في الكشف للزمخشري (٥٣٨هـ/١١٤٣م)^(١٠٥).

(١٠٤) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج ٧ (القاهرة: البابي، [١٩٣٨ - ١٩٤٥])، ج ١، ص ٣٤٣، وعرف مجاهد (ت ١٠٤هـ/٧٢٢م) باستعمال الرأي. انظر أيضاً: سزكين، تاريخ التراث العربي، ج ١، ص ١٧٦ وما بعدها، وإجناس جولدتسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، نقله إلى العربية علي حسن عبد القادر (القاهرة: دار العلوم، ١٩٤٤)، ص ٧٥ وما بعدها ٦٨ - ٨٨.

(١٠٥) سزكين، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٧ وما بعدها، وكارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١ - ١٩٦٢)، ج ٤، ص ١٧٣ وما بعدها.

ازدهر الشعر خلال القرن الأول الهجري، وتأثر بالأوضاع السياسية والاجتماعية الجديدة في المراكز الجديدة، كما تأثر بالمفاهيم والقيم الإسلامية. ومع أن الكثير من الشعر ينطوي على استمرارٍ للشعر القديم في الأسلوب والأخيلة، فإن موضوعات جديدة ظهرت بالإضافة إلى النظرات والمنطلقات الجديدة (مثل الشعر الإسلامي، شعر النقائض، الشعر السياسي، شعر الغزل)، هذا إلى وجود الشعر الحضري جنب شعر البادية، كما أن تطورات جديدة حصلت في الأسلوب. وجاءت حركة التجديد الشعرية في العصر العباسي الأول بشعر أكثر رقة وأعلى ثقافة، وأكدت موضوعات جديدة. ومع هذا بقي للشعر القديم منزلة رفيعة في عالم النظم^(١٠٦).

خرج العرب من الجزيرة بلُغة راقية وشعر رائع وتراث حضري جنوبي. وكانت للقبائل لهجاتها (لغاتها) ولكنَّ سكانها مجتمعة في المراكز الجديدة أدت إلى ظهور عربية مشتركة في التخاطب. يقول الجاحظ: «وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب، ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ من ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر»^(١٠٧). ولكنَّ القرآن الكريم أعطى المثال للعربية في الكتابة، وأعطاهما وحدة واستمراراً عبر العصور.

وبدأت الدراسات اللغوية في فترة مبكرة، وهي تُشعر بالحرص على قراءة القرآن بصورة صحيحة، والحماس لنقاء اللغة العربية. لقد استعملت العربية أعداداً متزايدة من الموالي، فتعرَّضت للحن. واختلط العرب بالأعاجم في الأمصار، كما فتحت بيوتهم للسبايا، مما أثر في لغة الكثيرين^(١٠٨). ويتخذ اللحن خطورة

(١٠٦) انظر: ريجي بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، ٣ ج (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٣)، وشوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ط ٥ (القاهرة: دائرة المعارف، ١٩٧٣).

(١٠٧) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ١٩؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البحاري ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٢ (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د.ت.])، ج ٢، ص ٣٧٦؛ محمد بن الحسن بن عبد الله الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤)، ص ١٤؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ق ١، ص ١٨١، وأبو الطيب اللغوي الحلبي، مراتب النحويين، ص ٥.

(١٠٨) يقول أبو الطيب: «إن أول ما اختل من كلام العرب فأحوج إلى التعليم الإعراب، لأن اللحن ظهر في كلام المولدين والمتعربين بعد عهد النبي». انظر: أبو الطيب اللغوي الحلبي، المصدر نفسه، ص ٥؛ السيوطي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٦، والزبيدي، المصدر نفسه، ص ١٤.

ويروي السيرافي أن أبا الأسود قال لزياد: «إني رأيت العرب قد خالطت الأعاجم وتغيرت ألسنتهم...» انظر: أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، أخبار النحويين البصريين، اعتنى بنشره فريتس كرنكو، نشرات =

واضحة في قراءة المصحف، وهي مشكلة تعرّض لها حتى البعض من الأعراب. جاء في رسالة لعثمان تخوّفه من الابتداء «بعد اجتماع ثلاث فيكم: تكامل النعمة، وبلوغ أولادكم من السبايا، وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن»^(١٠٩).

بدأ اللحن في أواسط القرن الأول للهجرة، وانتشر في فترة التابعين، وأدى إلى ردّ فعل قويّ في الدوائر العربية وبين بعض الموالي المتعربين، لحماية العربية وللحفاظ على صفائها. يُبيّن الزبيدي أن ظهور الإسلام ودخول الناس فيه وكثرة من وُجد تحت لوائه أدّى إلى أن «اجتمعت فيه الألسنة المتفرقة واللغات المختلفة، ففسا الفساد في العربية، فعظم الإشفاق من قُشُوْ ذلك وغَلَبته، حتى دعاهم الحذر من ذهاب لغتهم وفساد كلامهم إلى أن سبّبوا الأسباب في تقييدها لمن ضاعت عليه، وتثقيفها لمن زاغت عنه»^(١١٠). كل ذلك أوجد دافعاً قوياً للدراسات العربية^(١١١).

وترتبط بدايات النحو أولاً بقراءة القرآن، فقد أحدثت نُقط لتمييز حركات الإعجام في القرآن من قِبَل أبي الأسود الدؤلي (٦٦٩هـ/٦٨٨م)، ولذا يُنسب إليه وضع النحو. ويعود إلى الفترة ذاتها وضع النقاط لتمييز الحروف المتماثلة لضمان القراءة السليمة^(١١٢).

= معهد المباحث الشرقية بالجزائر، خزانة الكتب العربية؛ ٩ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦)، ص ١٧ - ١٨، والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ق ١، ص ١٨٩، عن اللحن أيام زياد. ويشير أسلم الواسط «بحشل»، في: تاريخ واسط، ص ٤٦، إلى الاختلاط في الكوفة والبصرة. ويتحدث المبرد عن عدد من العرب البارزين ممن عرفوا بكنيتهم الأعجمية (مثل عبيد الله بن زياد، وزياد الأعجم)، انظر: المبرد، الكامل، ج ٢، ص ٥٨٥ - ٥٨٦، والزبيدي، المصدر نفسه، ص ١٤. وكان زياد يقول: «إذا لم يجد أحدكم سعة لتزوج من يرغب فيه لموضة فليتزوج سبية». انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، ق ١، ص ١٨١.

(١٠٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٨٠٣ - ٢٨٠٤.

(١١٠) الزبيدي، المصدر نفسه، ص ١ - ٢.

Johann Fück, *Arabiya: recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, traduction par (١١١) Claude Denizeau, avec une préf. de l'auteur et une introd. par Jean Cantineau, Institut des hautes, études marocaines, notes et documents; 16 (Paris: M. Didier, 1955), pp. 26-30.

(١١٢) انظر: عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية (الكويت: مؤسسة علي جراح الصباح، ١٩٧٨)، ص ٤٨ وما بعدها؛ أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م)، ص ٥٥؛ الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص ١٣ - ١٤؛ السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج ٢، ص ٣٩٨، وعثمان بن سعيد بن عثمان أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، عني بتحقيقه عزة حسن (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٠)، ص ١٣٢ - ١٣٣، وينسب البعض نقط الإعجام إلى نصر بن عاصم (٨٩هـ/٧٠٧م)، انظر: السجستاني، كتاب المصاحف، ص ١٦٨، والذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ج ١، ص ٤٩ و٥٨. وجاء في الذهبي: «قال خلف بن هشام: كنت أحضر بين يدي الكسائي وهو يقرأ على الناس وينقطن مصاحفهم بقراءته عليهم» (ج ١، ص ١٠١ - ١٠٢)، وأبو الطيب اللغوي الحلبي، مراتب النحويين، ص ٨.

وكان زُؤاد علم النحو: من يحيى بن يعمر (١٢٩هـ/٧٤٧م) وعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (١١٧هـ/٨٣٥م) إلى الكسائي (١٨٩هـ/٨٠٥م) قراء^(١١٣)، فَفَهَّمُ القرآن يعني معرفة جيدة بلغته وبإعراب نصوصه. يقول الذهبي عن الكسائي: «وكان من أهل القراءة، وهي كانت علمه وصناعته»^(١١٤).

ونظر البعض إلى اللغة على أنها في الأساس تواضع واصطلاح، بينما ذهب البعض الآخر إلى أنها توقيف، وهما وجهتان متدرجتان، تعتبران عن نظرتين في النحو، فقد كان السماع من أسس الدراسات اللغوية، كما اعتُبر القياس مع التحليل قاعدة أخرى في النحو. وكان لكل من الاتجاهين مؤيدون في البصرة^(١١٥). ثم ساد القياس في البصرة (مهد النحو) والسماع في الكوفة. ويبدو أن بيئة الكوفة العربية السامية في الأساس أقرب إلى الاتجاه إلى السماع والسليقة، أما بيئة البصرة التجارية المختلطة فإنها تطلبت قواعد أكثر تحديداً لفهم اللغة. أكدت البصرة القياس لوضع قواعد عامة، أما الشواذ فإنها سُجلت وأُهملت، وأما الكوفة فإنها رأت في أن يُسارَ وفق السماع، وتجاوزت في وضع القواعد إلى حد الاستناد إلى النواذر عند الحاجة^(١١٦). وقد ورثت بغداد المدرستين، ولكنها كانت أميل إلى الاتجاه الكوفي. وأخيراً تفوق الاتجاه إلى السماع على وجهة القياس، وانتصرت بذلك المحافظة. وهذا يثير السؤال عن مدى تأثير القراءات المقبولة في تفوق السماع^(١١٧).

وسارت الدراسات اللغوية إلى جنب دراسة النحو، فالحاجة إلى فهم القرآن، والحديث أحياناً، دعت إلى الرجوع إلى الشعر وإلى عربية البادية. ذهب اللغويون

(١١٣) السيرافي، أخبار النحويين البصريين، ص ٢١ وما بعده؛ السيوطي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٠؛ الذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٣-٧٥، ٨٤، ١٠١ و ١٠٦؛ شوقي ضيف، المدارس النحوية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ١٨، و John A. Haywood, *Arabic Lexicography: Its History, and Its Place in the General History of Lexicography* (Leiden: E. J. Brill, 1960), p. 25 ff.

(١١٤) الذهبي، المصدر نفسه، ص ١٠١؛ الزبيدي، المصدر نفسه، ص ٢؛ أبو الطيب، المصدر نفسه، ص ٢٤-٢٦، ١٢٧ و ١٦٥، والسيوطي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٢.

(١١٥) وهكذا وقف أبو عمرو بن العلاء وتلميذه يونس بن حبيب إلى جانب السماع. انظر: السيرافي، المصدر نفسه، ص ٢٥ و ٣٣-٣٤، و ضيف، المصدر نفسه، ص ١٩-٢٠.

(١١٦) تمثل نظرة الكوفة في القول: «كل ما كان لقيلاً قيس عليه»، انظر: السيوطي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥٨؛ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص ٧، ج ٣ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٥)، ج ٢، ص ٢٨٣ وما بعدها، و ضيف، المدارس النحوية، ص ١٥٧-١٦١.

(١١٧) قال عاصم بن أبي النجود الأسدي القارئ «من لم يحسن من العربية إلا وجهاً واحداً لم يحسن شيئاً». انظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ص ٧٥، و ضيف، المصدر نفسه، ص ١٩ و ١٥٧-١٥٨.

إلى البادية، إلى الأعراب الفصحاء (وجاء بعض هؤلاء الأعراب إلى المدن) للأخذ عنهم^(١١٨). وكانوا - البصريون بخاصة - حذرين في بحثهم عن العربية الصافية، ولذا تجنّبوا في الغالب القبائل التي تأثرت بأهل الحواضر القريبة. ومع أن تأكيد الروايات الأخذ من الأعراب الباديين لا يخلو من مبالغة، فإن هذا الأخذ في عامته أدّى إلى تسجيل ما يتصل أساساً بالحياة البدوية.

كان أبو عمرو بن العلاء (١٥٤هـ/ ٧٧٠م) شيخ الدراسات اللغوية في عصره، يُعرّف بأنه أعلم الناس بالعرب وبلغتهم، وبالشعر والأيام، وبالقرآن. وكانت «عامّة أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية»، وكان أثره كبيراً في إعداد طلبة ناهين من الجيل التالي^(١١٩). وقامت أبحاث واسعة ومركزة على يد الجيل التالي في البصرة، وتَمَيَّز بينهم ثلاثة من تلاميذ أبي عمرو بن العلاء: أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١١هـ/ ٨٢٦م) وأبو زيد الأنصاري (٢١٥هـ/ ٨٣٠م) والأصمعي (٢١٧هـ/ ٨٣١م)، وهؤلاء أفادوا في بحوثهم من أساتذة آخرين ومن ثقات الأعراب، حتى قيل فيهم: «عنهم أخذ ما في أيدي الناس من هذا العلم، بل كلّهُ»^(١٢٠). وكان أعلام المدرسة اللغوية في الكوفة الكسائي (١٨٩هـ/ ٨٠٥م) والفراء (٢٠٧هـ/ ٨٣٢م) والمفضل الضبي (١٧٠هـ/ ٧٨٦م) وابن الأعرابي (٢٣١هـ/ ٨٤٤م). وهكذا نضج هذا الاتجاه في الدراسات في أوائل القرن الثالث للهجرة^(١٢١).

وكانت المجموعات الأولى للكلمات عفوية دون خطة، ثم تلتها مجموعات تدور حول موضوع أو مادة. وأخيراً جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ/ ٧٩١م) بفكرة أول معجم العين، وتحققت فكرته على يد تلميذ له بمشاركة

(١١٨) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ج ٢، ص ٨٣٦-٨٣٧، عن المفضل الضبي.

(١١٩) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٣١١؛ أبو عبد الله محمد بن عمران المزياني، كتاب نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء، اختصار أبو المحاسن يوسف بن أحمد ابن محمود الحافظ اليموري؛ عني بتحقيقه رودلف سلهايم، النشوات الإسلامية؛ ١: ٢٣ (فيسبادن: فرانس شتاينر، ١٩٦٤)، ص ٢٥ و ٣٥-٣٦؛ بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ج ١، ص ١٢٣، ونهاد الموسى، أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمي (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٥)، ص ٨٢، وما بعدها.

(١٢٠) أبو الطيب اللغوي الحلبي، مراتب النحويين، ص ٣٩-٤٠؛ الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ج ١، ص ٨٣ وما بعدها، والسيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج ٢، ص ٤٠١. يقول السيرافي عن يونس بن حبيب: «وقد سمع من العرب كما سمع من قبله... وكانت حلقة بالبصرة ينتابها أهل العلم وطلاب الأدب وفصحاء الأعراب والبادية». انظر: السيرافي، أخبار النحويين البصريين، ص ٢٣-٢٤.

(١٢١) انظر: مهدي الخزومي، مدرسة الكوفة (القاهرة: الباي، ١٩٩٨)، ص ٧٩ وما بعدها؛ ضيف، المدارس النحوية، ص ١٥٥ وما بعدها، وبروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٢، ص ١٢٨ و ١٧٩ وما بعدها.

آخرين، وسار علماء اللغة بعده على خطته، إلى أن وضع الجوهري (٣٠٨هـ/ ١٠٠٧م) خطة أخرى^(١٢٢).

جاءت القبائل بلهجاتها (لغاتها) إلى المراكز الجديدة^(١٢٣)، وهذا أكسب العربية حيوية وغنى، ثم إن استعمال العربية على نطاق واسع بين غير العرب، والاختلاط في البيئات الجديدة، وتطور الحياة في المدن، ترك آثاره وأدى بالتدريج، وبين الطبقات الدنيا، إلى ظهور عربية للتخاطب تتصف بالبساطة، ولا تلتزم بقواعد النحو^(١٢٤). وبدأ ذلك بوضوح في أواخر القرن الأول. ومع ذلك، فإن الحجاج كان يرى أن دور الهجرة (الكوفة، البصرة) هي «موضع الفصاحة والإعراب». وأثنى بحشل على أهل واسط لفصاحتهم، وعلل ذلك بأن الحجاج «كان لا يدع أحداً من أهل السواد يسكن واسط»^(١٢٥).

وفي القرن الثالث الهجري، والعربية لغة الثقافة، كانت الفصاحة ما تزال تُقرن بعربية الأعراب الأقحاح. وبجنب هذه اللغة يشير الجاحظ إلى لغة المولدين والبلديين بتركيبها وإعرابها^(١٢٦). وعلى كل، فبالإضافة إلى لغة التخاطب اليومية، التي لا تخلو من لون محلي، صارت العربية لغة الحضارة، وفيها المرونة التي تتطلبها الحاجات الثقافية والحضرية. ومع ذلك استمرت الجهود للحفاظ على صفاء اللغة، وعلى جعل النحو أداة فعالة تُمكن الجميع من إتقانها عن طريق التعلم^(١٢٧).

- ٨ -

وبدأت دراسة التاريخ وكتابه في خَطِّين، إسلامي وقبلي؛ ففي المدينة اتجهت الدراسات التاريخية إلى المغازي والجماعة الإسلامية الأولى، ثم شملت تاريخ الأمة.

(١٢٢) أبو الطيب اللغوي الحلبي، المصدر نفسه، ص ٣٠ - ٣١.

(١٢٣) المبرد: «قال معاوية يوماً: من أفصح الناس! فقام رجل فقال: قوم تباعدوا عن فرائية العراق وتيامنوا عن كشكشة تميم وتباسروا عن كشكشة بكر، ليس فيهم غمغمة قضاة ولا طمطمانيّة حِمِير». انظر: المبرد، الكامل، ج ٢، ص ٥٨١، و Haywood, *Arabic Lexicography: Its History, and Its Place in the General History of Lexicography*, pp. 24 ff. and 68 ff.

(١٢٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٣٦٨ و ج ٢، ص ٢٠٦.

(١٢٥) أسلم الواسطي الملقب بـ «بحشل»، تاريخ واسط، ص ٢٦.

(١٢٦) يقول الجاحظ: «ولم أجد في خطب السلف الطيب والأعراب الأقحاح ألفاظاً مسخوطة ولا معاني مدخولة ولا قولاً مستكراً، وأكثر ما تجد ذلك في خطب المولدين وفي خطب البلديين المتكلفين، ومن أهل الصنعة المتأدبين». انظر: الجاحظ، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨ - ٩.

Fück, *Arabiya; recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, p. 9 ff.

(١٢٧) انظر:

وفي الكوفة (ثم البصرة) اتجهت الدراسات إلى نشاط الخلافة، وإلى فعاليات القبائل وشؤون الأمصار. وكان المحدثون رواد المغازي، في حين نهض الإخباريون بالدراسات التاريخية في الكوفة، وشارك فيها إلى حد ما بعض النسابين واللغويين.

تناول الإخباريون في دراساتهم كل جوانب التاريخ الإسلامي في كتب يتعلّق كل منها بموضوع أو بفترة. وبينما يلاحظ أسلوب المحدثين في التدقيق والإنسناد في كتابة المغازي، فإن الإخباريين يشعرون باستمرار نواحي الاهتمام القبلية، وبأثر أسلوب قصص الأيام. وكان عروة بن الزبير (٩٤هـ/٧١٢م) رائد مدرسة المغازي، واستقرّ هيكل السيرة على يد تلميذه الزهري (١٢٤هـ/٧٤٢م) بينما كتّب الإخباريون في الجيل التالي له.

وهكذا نشأت الدراسات التاريخية في الإسلام، وتطورت في نطاق الثقافة العربية الإسلامية. أما الترجمات لسير الملوك من الفهلوية، والأخذ من الإسرائيلية، فإنها أدخلت مادة ضعيفة إلى الدراسات التاريخية، ولكنها لم تأت بفكرة أو بمنهج.

وشهد القرن الثالث الهجري تبادل التأثير بين مدرستي التاريخ في المدينة والكوفة، في الأسلوب والأفق والمفاهيم التاريخية، وبلي ذلك ظهور المؤرخين الكبار بعد منتصف هذا القرن، وهم يمثلون قمة التطور في الدراسات التاريخية في فترة التكوين^(١٢٨).

- ٩ -

وكانت الصلات بالثقافات الأخرى شفوية ومحدودة، فهناك الإسرائيلية، وبعض اللاهوت المسيحي، وبعض الأقوال القانونية التي تسرّبت عن طريق الداخلين في الإسلام، إضافة إلى قليل من الهلنية. وأثيرت أسئلة عن حرية الرأي، والصفات الإلهية، وخلق القرآن. ولا يخفى أن مسألة حرية الإرادة والاختيار - كما في كثير من القضايا الأساسية - بدأت كمشكلة سياسية في العصر الأموي، ولكن الاتصال قد يترك بعض الأثر. ويلاحظ تسلّل بعض الآراء

(١٢٨) انظر: الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، وفرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسين، سلسلة جب التذكارية (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣). انظر أيضاً: «التاريخ»، في: هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة وتحقيق عباس نجم زايد (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤).

الدينية الفارسية في بيئة الكوفة عن طريق بعض المسلمين الجدد، وهذا يلحظ عند الغلاة. ولكن هذه الصلات كانت أولية، ولا يوجد ما يدل على اقتباس متعمّد إلا في الحاجات المادية.

وأدّى تعريب الدواوين زمن الأمويين (من أيام عبد الملك بن مروان إلى أيام هشام بن عبد الملك) إلى إغناء العربية، وساعد على أن تصبح لغة الثقافة للمسلمين وغيرهم. وقد فتح التعريب الباب للشعوب الأخرى في المجتمع الإسلامي للمساهمة في الثقافة، وتؤكد ذلك بعد الثورة العباسية.

وكان للتراث المحلي، الإداري والمالي خاصة، أثره. وكان للمسلمين أن يأخذوا ما يرون ما دام لا يتعارض والمفاهيم الإسلامية. وقد أدخل المسلمون عليه ابتداءً تعديلاتٍ في ضوء المبادئ الإسلامية، ثم طوّروه وعزّبوه، وأخيراً تمثّلوه في مجرى الحضارة العربية الإسلامية.

وإن وُجدت إشارات إلى بدايات أولية وفردية للترجمة زمن الأمويين، فإن العباسيين نظّموا الترجمة وشجّعوها في العلوم والطب والفلك، وأخيراً - من أواخر القرن الثاني - في الفلسفة. وهذه الترجمات لم تُدخل عنصراً غريباً غير مؤتلف في الثقافة، عدا الفلسفة التي تضمّنت أحياناً آراء ومفاهيم لا تنسجم والمبادئ الإسلامية. وحاول العلماء المسلمون أن يفيدوا من المنطق اليوناني، وأن يوفقوا بين الفلسفة والإسلام في الشكل والمضمون.

وهناك حُطّ آخر للترجمة - عن الفهلوية بالدرجة الأولى - تبنّاه الكتاب وبعض رجال الأدب، وشمل مؤلفات أدبية وتاريخية ودينية. وكان لهذه الترجمات بعض الأثر في الآراء وفي بعض الحركات الدينية والسياسية الخارجة، وكانت تتّصل بالصراع الثقافي مع الشعوبية. وربما كان للاحتكاك والصراع الثقافي أثرٌ في تجديد الاهتمام بالتراث الأدبي العربي، وفي تأكيد العربية الجديد وصلتها بالإسلام، وفي تجديد تأكيد العربية أساساً للعروبة.

وفي هذه الفترة لم تُعد الرسالة الدينية التي حملها العرب ابتداءً قاصرةً عليهم، بل شاركهم فيها المسلمون من مختلف الشعوب، وأصبحت رسالة العرب ثقافة حضارية.

الفصل السابع

الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب^(*)

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى : القومية العربية والإسلام : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت : المركز ، ١٩٨١).

لقد نشأت في الحركة الإسلامية ظاهرتان بارزتان، أولاهما: انتشار الإسلام، وثانيتهما: ظاهرة التعريب وما رافقها من توسيع الحدود الجغرافية والبشرية للعرب.

ومع أن التلازم بين الظاهرتين واضح ابتداءً، إلا أن نطاقهما لم يكن واحداً، بل صار لكل مجاله وأثره، رغم استمرار التداخل والارتباط.

قامت خلال القرون الثلاثة الهجرية الأولى ثقافة عربية إسلامية، كانت قلب الحضارة الإسلامية وتطورت هذه الحضارة واغتنت حيث انتشر الإسلام، بينما رسخت الثقافة العربية الإسلامية حيث سادت العربية. وقد يربط التعريب في دلالته بانتشار العربية، ولكن سيادة العربية في ثقافة بعض الأقطار في فترات معينة (إيران) لم يفض إلى التعريب في ما بعد، وقد يقرن التعريب بانتشار العرب واستقرارهم في بلاد امتدوا إليها، ولكن هذا الانتشار لم يرافقه تعريب بعض البلاد (الأندلس). ولم يكن مفهوم التعريب واحداً، فقد يعني اتخاذ العربية لغة التخاطب (والكتابة)، وقد يتدرج إلى تمثل الثقافة العربية، وقد يتجاوز ذلك ليتخطى حدود الأنساب، وليعني الدخول في إطار العرب.

كل هذا يشير إلى أن التعريب لم يكن ظاهرة أفقية تستند إلى انتشار العربية وحسب، بل كانت ظاهرة مركبة.. لقد أسهمت عوامل متعددة، ثقافية واجتماعية واقتصادية، إضافة إلى الأوضاع السياسية في عملية التعريب لتغطية إطاره ونطاقه.

إن دراسة التعريب تتطلب دراسة وتتبع عناصر عدة، منها انتشار العرب والتمصير، وصلة العرب بالأرض، ومنها انتشار الإسلام وأثره في نشر العربية، ومنها انتشار العربية وتكوين الثقافة العربية، هذا مع ملاحظة اتجاهات الخلافة.

لقد اجتمع العرب بالإسلام لأول مرة في إطار دولة واحدة تضم عرب الشمال وعرب الجنوب بترائهم الحضاري، وتجمع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وحركة واحدة، وأنهى الإسلام بذلك حالة المجابهة والصراع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وحركة واحدة، لفترة تناهز قرنين.

وحمل العرب الرسالة إلى الخارج. ولئن كَوّن البدو عناصر قتالية فتية، فإن القيادة والتوجيه والبناء كانت لعرب المدن.

واتخذ الإسلام موقفاً سلبياً من البداوة ووجه إلى الاستقرار والحياة المدنية. وحث الإسلام على القراءة والتعليم واعتبرهما ضرورة للعقيدة الجديدة. وبذلت جهود واسعة منذ عصر الرسالة في التعليم، وكانت بداية وضع الأساس للحياة الثقافية.

وكان من سياسة الخلافة، تشجيع الهجرة من الجزيرة إلى الأمصار الجديدة، واعتبرت الهجرة أساساً للانتماء الكلي إلى الأمة، كما اعتبرت العودة إلى البادية بعد الهجرة مكروهة. وهذا أدى إلى انتشار العرب واستمرار تدفقهم من الجزيرة في صدر الإسلام خاصة. وكان ذلك وراء إنشاء عدد من المراكز والمدن العربية الجديدة.

وحدت الحركة الإسلامية العرب في الجزيرة في دولة واحدة إثر حروب الردّة، وكانت الأمة في هذه الفترة إسلامية عربية، إذ كان غير العرب فئة صغيرة بين الصحابة، وكانت هذه الأمة قاعدة الانطلاق بالفتوح. وكان خروج العرب إلى الفتوح طوعياً وبأعداد محدودة، ولعل مجموع من شارك في فتوح العراق والشام ومصر لم يَغْدُ الستين ألفاً. كان خروجهم تحت لواء الجهاد الذي أعلنته المدينة، وقد يكون بينهم من اندفع وراء الكسب، ولكن الواضح أن الإسلام أعطى العرب رسالة، وأنه جمعهم بدواً وحضراً في قضية واحدة. . وتوالى خروج العرب إلى الأمصار بعد الفتح. وإذا كانت الهجرة واجبة زمن الرسول (ﷺ) حتى فتح مكة، فإنها أصبحت سياسة ثابتة للخلافة لتزايد الحاجة إلى المقاتلة نتيجة اتساع الجبهات، وللرغبة في دفع القبائل إلى الاستقرار. وقُصِرَ التسجيل في الديوان (والعطاء) على من يخرج إلى الأمصار، وأما من بقي في

الجزيرة فليس له في العطاء نصيب (باستثناء المهاجرين والأنصار وأبنائهم في المدينة). وكرهت العودة إلى البادية وكأنها ضرب من الردة؛ قال الأحنف بن قيس إثر فتنة البصرة سنة ٦٤... :

«أما خروجنا من مصر فإننا لا ندع مهاجرنا ومركزنا وفيء الله علينا فتعرب بعد الفتنة»^(١).

واتخذت الخلافة سياسة ثابتة من الأراضي في البلاد المفتوحة. فقد ترك جلّ الأراضي بأيدي أصحابها، لم توزّع بين المقاتلة، كما أراد هؤلاء، بل اعتبرتها الخلافة وقفاً للأمة الإسلامية يصرف واردها على المقاتلة ونفقات الدولة الأخرى. وهناك أراض تعود إلى الأسر الحاكمة السابقة والنبلاء، وأراض لم يكن لها مالك أثناء الفتح، وهذه اعتبرت صوافي، تعود ملكيتها ابتداء إلى المقاتلة الفاتحين، ثم صارت بعدئذ لبيت المال، وللخليفة أن يتصرف فيها - بالإقطاع أو الاستغلال - حسب المصلحة. وتبقى الأرض الموات، وكانت ابتداء مفتوحة لمن يستغلها بإذن الخليفة أو من يمثله. واعتبر أهالي البلاد المفتوحة (في العراق والشام ومصر) غير محاربين، فلم يتعرض لهم أثناء الفتح، بسبي أو إجلاء. يقول المدائني أن عمر بن الخطاب «رفع الرق عنهم حين وضع عليهم الخراج في رقابهم وجعلهم أكرّة الأرض»^(٢). وكان لهم حق استغلال الأراضي وبيعها وتوريثها ورهنها^(٣). وإذا أسلموا أعفوا عادة من الجزية إلا أنهم يستمرون على دفع الخراج عن الأرض.

واعتبر أهل البلاد المفتوحة أحراراً، فساعد ذلك مع الظروف الاقتصادية

(١) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح سولومن غويتن، ٢ ج في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، [١٩٣٦ - ١٩٤٠])، ج ٤، ق ١، ص ١١٤.

(٢) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، كتاب فتوح البلدان، تحرير م. ج. دو غويه (لندن: مطبعة بريل، ١٨٦٦)، ص ٢٦٦ وبعدها؛ الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الأوائل، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، إحياء التراث العربي؛ ٤١ - ٤٢ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ج ١، ص ٢٤٥، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ١، ص ٢٣٧٠ - ٢٣٧١.

(٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٢ - ٢٤٣؛ أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ٤ ج (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م)، ص ٨٢، وأبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د.ت.ا.])، ص ٤٥ و ٥١.

والعامة على الهجرة إلى المدن. ولكن المفاهيم المحلية الموروثة التي تربط الفلاح بالأرض، والحاجة إلى الفلاحين للزراعة، جعلت الولاة يحدّون من حركتهم، حتى جاء عمر بن عبد العزيز وقرر أن لهم الحرية في ترك الأرض عند إسلامهم، ولكن أرضهم ترجع إلى القرية، وبغير ذلك تؤول إلى الدولة. وكانت الهجرة من الريف إلى المدن أمراً مألوفاً، وتوسعت في بعض الفترات، وهي ظاهرة ساعدت على التعريب. وأنزل المقاتلة في جماعات في البلاد المفتوحة في مراكز خاصة بهم إما في مدن جديدة أنشئت لهم - دور الهجرة كالبصرة والكوفة والفسطاط والقيروان - أو في مراكز بجوار مدن رئيسية، كما حصل في الشام وخراسان. وروعي في هذه المراكز توفر مراعي قريبة للماشية، ووقعها على طرق المواصلات إلى الجزيرة، وتوفر جو قريب من جو البادية. هذا إلى أن بعض هذه المراكز كانت قريبة من البوادي التي هي مسرح للقبائل (مثل بوادي الكوفة والبصرة التي تتجول فيها بكر بن وائل وتميم)، وبذلك كانت هذه البوادي تغذي المراكز باستمرار بمجموعات جديدة من القبائل. وساعد على ذلك استمرار الصلات والروابط والمسؤوليات الاجتماعية بين القبائل في الأمصار وأصولها البدوية.

استمرت حركة الفتح طيلة القرن الأول الهجري، مع فترات توقف، وهذا تطلب توجيه التنظيم والاقتصاد وجهة تخدم أغراض الجهاد. فلا ينتظر من المقاتلة أن يشتغلوا بالحرف أو بالفلاحة، بل كان الوضع يتطلب تجمعهم في المراكز وقلة اختلاطهم بالآخرين، فلم يشجعوا على الإقامة في الريف كما يبدو من الآثار^(٤). وهذا الانفصال الذي أملت ضرورات عسكرية اجتماعية، حفظ للمقاتلين هويتهم، وساعد على تكوين وحدة بينهم، ومكّنهم من تكوين ثقافتهم، كما أنه ساعد بالتالي على جذب الآخرين إلى مراكز المجموعات العربية في إطار الإسلام والعربية. وبقيت العشيرة (أو القبيلة) أساساً في تنظيم السكن وفي العلاقات الاجتماعية في الأمصار. ويلاحظ أنه استقرت في كل مركز مجموعات من قبائل متعددة، لأن المقاتلة الذين خرجوا إلى الفتوح كانوا بهيئة مجموعات صغيرة، وهذا يصدق على الجماعات التي هاجرت إلى الأمصار بعد الفتح، علماً بأن القادمين الجدد كانوا

(٤) في: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]، ج ٩ (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٤-١٩١٨)، ج ٧، ص ٢٩: «سمعت أبي يقول: نهاني رسول الله وسمعت رسول الله (ﷺ) ينهى عن التناوء، فمن أقام ببلاد الحجاز فقد تنأ وأنا أكره أن أقيم...». وجاء في اللسان: «من تنأ في أرض العجم، فعمل نيروزهم ومهرجانهم حشر معهم...». انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥-١٩٥٦)، مادة «تنأ».

ينضمّون إلى أقبائهم وعشائريهم. ولذا نجد جماعات من القبيلة الواحدة في أمصار مختلفة. وأدى الاستقرار إلى خلق ظروف جديدة ومصالح جديدة، فلم يبق مجال لأن تتخذ عشائر القبيلة الكبيرة موقفاً واحداً من الأمور العامة في الأمصار المختلفة، بل صارت الروابط بين العشائر والقبائل في المصر الواحد (كالكوفة أو الفسطاط أو دمشق) تتجاوز الرابطة بين عشائر القبيلة الكبيرة الموزعة.

أدى الاستقرار في مركز واحد، وتأثير الإسلام، والاختلاط والمصاهرة بين قبائل المصر الواحد، واشتراكهم في الغزوات، ومشاركتهم جميعاً في وارد البلاد التي يفتحونها، إلى تكوين روابط مشتركة قوية. هذا إضافة إلى تكوين ملكيات في الأراضي التابعة للمصر لقبائله، وبخاصة الأشراف، مما أكد وحدة مصالحهم الاقتصادية. ويمكن أن يضاف إلى ذلك تكوّن لهجة مشتركة في التخاطب تتميز ببعض المفردات (وربما بعض الاستعمالات الخاصة).

وقد اجتمعت في هذه الأمصار مجموعات قبلية من عرب الشمال وعرب الجنوب، بين بدو وشبه قارين وحضر، فأدى ذلك مع التطور الحضري إلى عملية توحيد بعيدة المدى، وإلى نوع من التكامل الثقافي، كان له أثره الكبير في تكوين الثقافة العربية وفي تركيز العربية.

وأدت هذه الأوضاع الجديدة إلى تطور مفهوم العصبية القبلية، إذ صار يتمثل بالتنافس على السلطة بحرص قبائل كل مصر على مصالحها المشتركة وطموحها إلى دور أكبر في الحياة العامة. وظهر بالتدرج تكتل جديد في بعض الأمصار، وهو التنافس بين عرب الشمال وعرب الجنوب على السلطة. ولكن يجب أن لا يبالغ في أهمية أو دور مثل هذه التكتلات، إذ لم يكن هناك موقف موحد لأي من المجموعتين، كما أنه لم يكن عاماً أو لفترات طويلة، ولم تظهر خطورته إلا في خراسان بنهاية الربع الأول للقرن الثاني للهجرة. ومع ذلك، فإن قبائل خراسان كانت تشعر بالخطر المشترك على الحدود الشرقية وتتمسك برابطة الإسلام في وجه الشرك، ولم تشتعل الفتنة إلا نتيجة التنافس الحاد بين الزعامات القبلية على السلطة واستغلال الدعوة العباسية لذلك. هذا وقد يجد الباحث عوامل حضارية واقتصادية وراء جوانب من هذا الخلاف.

بعد هذا، فإن حَمَلَ العرب لراية الإسلام ابتداءً، وتكوين دولة تتمثل سلطتها بالعرب، ثم نشأة الثقافة العربية الإسلامية؛ كل هذا أوجد لدى القبائل إحساساً بدور تاريخي واعتزازاً بالانتساب إلى العرب، وشعوراً بالتفوق على الشعوب

الأخرى. وربما كانت قلة عددهم ابتداء بالقياس إلى مجموع الشعوب في بلاد الخلافة، عاملاً في تأكيد الشعور بالرابطة وبالاستعلاء. وكانت القبائل تعتزّ بأنسابها وتحرص عليها، وترى صراحة النسب أساس الانتماء الكلي للعرب. وهي نظرة تنطوي على المحافظة وتحذّر من مجال التعريب الواسع. وكانت اللغة العربية مقياساً آخر للانتماء للعرب. لكن ذلك فهم في البيئات القبلية بأنه الفصاحة وسلامة اللغة طبعاً أو سليقة لا بالتعلم، وهي نظرة لا تخلو من سلبية بالنسبة إلى العربية.

وخرج العرب من الجزيرة بلغة متطورة وبشعر رائع، إضافة إلى بعض التراث الثقافي لعرب الجنوب. وكانت للقبائل لغاتها ابتداء، ولكن تجمّعها في المراكز أدى إلى ظهور لغة مشتركة في التداول، عزّزها جمع القرآن^(٥).

والعربية، لغة أولاً، وثقافة بعدئذ، تنجّه نحو التوسع وتتجاوز النظرة القبلية. لقد أكسب التنزيل العربية حرمةً ووسّع آفاقها بالإسلام وساعد على انتشارها. وأشار القرآن إلى العربية في أكثر من موضع، وصارت العربية أساساً للهوية العربية، فالناس عرب أو عجم بلغتهم. وبينما كان على العربية أن تواجه النظرة القبلية المحدودة قبل أن تحقق لها قاعدة ثقافية عريضة، كان الإسلام يتوسع باستمرار ويكسب العربية قاعدة أرحب ومجالاً حيوياً نشطاً. قال الحجاج لأهل الكوفة: «لا يؤمكم إلا عربي» فوثب البعض بالقارئ يحيى بن وثاب، وهو مولى كان يؤم في الصلاة ليمنعوه من ذلك، فأثبهم الحجاج قائلاً: «ويحكم إنما قلت: عربي اللسان»^(٦). وكان دخول الإسلام يعني تعلم العربية، وفتح المجال للمشاركة في الثقافة العربية، كما فعل الكثير من الموالى. ويقابل ذلك الشعور لدى جماعات من العجم أن دخول الإسلام يعني الانتماء إلى العرب، وتكاد العربية تكون مرادفة للإسلام في الفترة الأولى^(٧)، فلما سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك (١٣٢هـ) عن هويته قال: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه»^(٨).

(٥) يقول الجاحظ: «وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر». انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٠ - ١٩٦١)، ج ١، ص ١٨.

(٦) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ١٢٣٥.

(٧) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٥٠٥ - ١٥٠٦.

(٨) البلاذري، المصدر نفسه (خط)، ق ٢، ص ٧٥٠.

انتشر الإسلام طوعاً بين شعوب الخلافة، فأوجد مجالاً لانتشار العربية. وعزز ذلك نظام الولاء. ففي بيئة قبلية تتمسك بمفاهيم النسب، كان على غير العربي الذي يسلم أن يرتبط بشخص أو بجماعة ليجد مكاناً في المجتمع. وترجع جذور الولاء إلى الجزيرة العربية قبل الإسلام. وكان الولاء بين عرب الشمال يحصل بالعتق أو الحلف أو الحماية^(٩). ويمكن لجماعات أن ترتبط بقبائل قوية بالحلف^(١٠)، وقد يدخلون في نسبهم بمرور الزمن وتناسي الأصول.

وعرفت اليمن نوعاً من الولاء يتصل بالفلاحة والأرض. فلكل قبيلة أرضها (وتسمى شعباً). وتحتاج عادة إلى الاستعانة بجماعات خارجية لاستغلال الأرض، وهذه ترتبط بها وتعمل لقاء جزء من الحاصل. وقد تكون هناك جماعات أدنى منها تتمتع بحمايتها وتعمل في الأرض^(١١)، وقد يكون أثر مثل هذا الارتباط أقوى في الفترة الإسلامية في مراكز الاستقرار القبلي.

هذا الولاء/الحلف ينطوي على منافع متبادلة، ولكنه لا يعني عادة المساواة في المنزلة.

استمرت مفاهيم الولاء في صدر الإسلام. فعندما أنشأ عمر بن الخطاب الديوان، وضع القبيلة/العشيرة ومواليها في سجل واحد، وجعل لهم العطاء نفسه^(١٢).

وفي الكوفة والبصرة تحالفت كتائب فارسية: حمراء ديلم، والأساورة مع عشائر من تميم. ولما انتقل بنو العم من الأهواز إلى البصرة حالقوا بني تميم.

وكانت الجماعات الأولى من الموالى أرقاء أعتقوا وارتبطوا بمواليهم، وهم كثيرون في مراكز الأمصار كالكوفة. ولكن أعداد الموالى تضخمت بعدئذ بانتشار الإسلام بين أحرار انتقلوا إلى المراكز العربية. ويلاحظ أن عمر بن الخطاب أوقف سبي العرب، وحاول وقف استرقاقهم وعتق الأرقاء منهم. لذا صارت كلمة

(٩) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧ و ١٨١، عن وضع المستضعفين في مكة.

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧، ١٨٩ و ١٩٢، ومعمّر بن المنثى أبو عبيدة، كتاب النقائص:

نقائص جرير والغزدي، تحرير أنطوني أشلي بيغان (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٧)، ج ٣، ص ٤٢٤.

(١١) Jacques Ryckmans, *L'Institution monarchique en arabie méridionale avant l'islam (ma'in et saba)*, bibliothèque du musée, 28 (Louvain: Publications universitaires, 1951), pp. 67 and 71-72.

(١٢) انظر: البلاذري، كتاب فتوح البلدان، ص ١٩٢ - ١٩٣.

الموالي تشير إلى المسلمين من غير العرب، بينما استعملت كلمة «حليف» للإشارة إلى العرب.

واستمرت مفاهيم الولاء واتسع نطاقه في العصر الأموي. ويذكر أن عمر ابن عبد العزيز صنف الموالي إلى موالي عقد (اتفاق) وموالي عتاقة (أو عتق) وموالي رحم^(١٣).

وكان الموالي يتعلمون العربية، لغة القرآن، وبعضهم يتابع دراستها ويتقنها، وخاصة من يشتغل بالعلوم الإسلامية ويعلمون العربية. وقد اعتبر الحجاج المولى القارئ عربياً^(١٤)، وينتظر أن يرافق تعلم اللغة التأثير بالبيئة العربية. ويقال عن المولى الذي يحسن العربية (تعرب) و(استعرب)^(١٥)، ويشار إلى هؤلاء الموالي بـ «المستعربة» و«المتعربين»^(١٦).

ويلاحظ أن تعبير «المستعربة» أطلق على القبائل العربية الموجودة في الشام قبل الفتح، كما أطلق على العجم «الذين دخلوا في العربية فتكلموا بلسانهم وحكوا بلغاتهم وليسوا بصرحاء فيهم»^(١٧). وهذا يعني تأثر المستعربة بالسجاياء العربية، إضافة إلى تعلم اللغة.

لقد ساعد الولاء على انتشار العربية وعلى توسع التعريب. ومع أن رابطة الولاء لا تساوي رابطة النسب تماماً، فإنه أدى في بعض الأحيان إلى الاندماج في الجماعة العربية، كما يبدو من بعض الإشارات، ومن الاختلاف في نسبة بعض الأشخاص إلى العرب أو إلى الموالي^(١٨). وهذه الظاهرة المحدودة توسعت بعد

(١٣) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ١٤٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٥٠.

(١٥) في: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ - ١٩٦١)، ج ١٣، ص ١٧: «متى تعربت وكنت امرء...» وفي: ج ١٤، ص ٢٨٨، يقول زياد الأعجم عن الأزدي:

اختنق القوم بعدما همروا واستعربوا ضلة وهم عجم.

(١٦) يقول عمار الكلبي:

ماذا لقينا من المستعربين ومن قياس نحوهم هذا الذي ابتدعوا.

(١٧) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة «عرب».

(١٨) انظر مثلاً النقاش حول نسب إبراهيم النخعي في: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٦)، ج ٣، ص ١١٨٤.

القرن الأول للهجرة وصارت مألوفة. كان الولاء يحمل معنى الإسلام والعربية في آن واحد^(١٩)، لذا كان الأعاجم يرون أن من دخل الإسلام صار عربياً^(٢٠).

ولم يكن الموالي طبقة واحدة أو مجموعة إثنولوجية واحدة، بل كانوا من مختلف شعوب الخلافة، وبينهم الحرفيون والفلاحون (النازحون إلى المدن) والتجار المشتغلون بالعلوم الإسلامية والعربية، ويفترض أن تتأثر النظرة إليهم بمهنتهم وإمكاناتهم المالية.

وكان أسرع الموالي إلى إتقان العربية، وإلى المساهمة في الحياة العامة، ثقافية وغيرها، هم الموالي الذين ارتبطوا بشخصيات، سواء أكانوا موالي عتق أو موالي رحم. وكان جلّ من شارك في الدراسات الإسلامية في القرن الأول من هؤلاء أو من أبنائهم، ولكن هذا لا ينفي مشاركة الآخرين^(٢١).

ويبدو أن مجموعات من الموالي كانت مسجلة في ديوان الجند، وخاصة في الشام. كما يبدو أن الموالي اندمجوا في الحياة العربية، فقد كانت هناك التزامات متبادلة بين القبائل ومواليها، منها مشاركتهم لها في الغزوات والحروب، إضافة إلى التزامات أخرى^(٢٢)، مقابل الحماية وفوائد أخرى^(٢٣). وهذه الالتزامات توضح كثرة مشاركة الموالي في الثورات التي قامت بها القبائل العراقية، مثل ثورة ابن الأشعث.

وقد انضمت جماعات من الموالي إلى الأحزاب، وحتى في هذه الحالة يغلب عليهم الانضمام مع مواليهم^(٢٤). ولكننا لا نرى حركة خاصة بالموالي في العصر

(١٩) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ١، ص ٥٩٩.

(٢٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، ص ١٥٠٥-١٥٠٦.

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٥٤-١٨٥٥، وأبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ج ٢ (النجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧)، ص ٣٣٨ عن كتاب الدواوين؛ انظر: البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ج ٤، ق ٢، ص ١٣٢، وق ٢، ص ٧٥٠-٧٥١.

(٢٢) انظر: أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية، المعبر، تصحيح إيلزه ليخستن شتير، ذخائر التراث العربي (بيروت: دار الآفاق، [د.ت.])، ص ٣٤٢ و٣٤٦؛ أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر، ج ٤ (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، وعليهم نصرة مواليهم عند الحاجة، ج ٢، ص ١٢٥، وأبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨، ص ٣ (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٤-١٩١٨)، «وقد يجارون بدلاً عن مواليهم...» (ج ٦، ص ١٨٣).

(٢٣) محمد بن حسن الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، إملاء محمد بن أحمد السرخسي؛ تحقيق صلاح الدين المنجد، ج ٣ (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٧٥-١٩٧١)، ص ١٠٠-١٠١، «المدونة»، ق ٣، ص ٨١.

(٢٤) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٩-٦٥٠.

الأموي، بل إن الأحزاب العربية هي التي نادى ببعض المبادئ الاجتماعية التي تعنيهم.

ولكن القبلية بقيت تؤكد النسب وتجعله سبباً للاستعلاء، بل لتمييز العرب الصرحاء من الآخرين من العرب. ولذا كانت القبائل في حرصها على أنسابها تنكر الإصهار إلى الموالي، وترد إشارات أكثر إلى إصهار العرب للموالي، بل إن ذلك صار مألوفاً في الثلث الأخير من القرن الأول الهجري^(٢٥). وبلغت هذه الظاهرة في الكوفة درجة جعلت أميرها عبد الحميد بن عبد الرحمن يشكو ذلك إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز، ويقول: «إني وجدت الموالي يتزوجون إلى العرب والعرب إلى الموالي»، فلاحظ الخليفة أن الطمع من جانب بعض العرب والبطر من الموالي وراء ذلك، وقال: «ولا أحرم حلالاً ولا أحلّ حراماً»^(٢٦). ومع ذلك، فإن مفاهيم النسب بقيت مؤثرة في صدر الإسلام. وإذا كان الموالي اتخذوا نسب القبيلة التي ارتبطوا بها، وهو الشيء المعتاد، فإن التمييز بين الصريح وغيره بقي مألوفاً آنذاك^(٢٧).

وقد تمثلت الروح العربية بأسمى معطياتها في الإسلام الذي جعل اللغة سمة العرب، واعتبر الأنساب سبباً للتعارف ولتحديد بعض المسؤوليات. وكان منتظراً أن ترسخ المفاهيم الإسلامية بمرور الزمن ويتسع أثرها، وهذا مع التطور الثقافي والحضري يفضي إلى تخفيف أثر المفاهيم القبلية، وإلى توسع التعريب بصورة تتخطى مفاهيم النسب. يقول الجاحظ: «وإذا كان المولى منقولاً إلى العرب في أكثر المعاني، ومجوعولاً منهم في عامة الأسباب، لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والدأ والخليف من الصميم». ويلاحظ أن ظاهرة الولاء تضاءلت بعد العصر الأموي، ولكن التعريب اتسع وازداد قوة، حتى صارت اللغة والثقافة والسجيا أساس العروبة^(٢٨).

وكان لسياسة التعريب التي اتخذها الأمويون، والتي رسمها عبد الملك بن مروان، واحتاجت قرابة نصف قرن لتمامها، أثرها البالغ في نشر العربية. شملت هذه السياسة تعريب النقد وإصلاحه، وكان لذلك أثره في استقلال الخلافة

(٢٥) انظر: المبرد، الكامل، ص ٤١٦ - ٤١٧، وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٢٦) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ١٢٩.

(٢٧) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ١٩٨، والمبرد، المصدر نفسه، ص ٤٣٩.

(٢٨) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون

(القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ١، ص ١٢ - ١٣، ٣١ و٣٤.

اقتصادياً، وفي ارتفاع شأن الدينار العربي ليصبح بعدئذ عملة دولية في الشرق والغرب. ويهتم هنا تعريب الدواوين المالية التي كانت تستعمل الفهلوية في المشرق، واليونانية في مصر والمغرب، لتحل العربية محلها. ويعني تعريب الدواوين إغناء العربية، كما يعني حاجة العاملين في دواوين الدولة إلى إتقان العربية، أو تعريبهم. لقد أكد هذا مجال العربية لتصبح لغة الثقافة والحضارة بصورة شاملة، وللجميع في بلاد الخلافة، وتوسيع نطاق التعريب في المدن.

وقد بدأ دور الكتاب في الثقافة في أواخر العصر الأموي، ثم صار لهم دور كبير في الحياة الثقافية (والعامة) في العصر العباسي. ويلاحظ أن بعض هؤلاء الكتاب لم ينفصلوا عن جذورهم الثقافية، بل حرصوا على نقل التراث الفارسي إلى العربية، وحرصوا على تأكيد هذا التراث في ثقافتهم وعلى طبع الإدارة به، بل إن بعضهم اندفع إلى التقليل من شأن الدراسات العربية الإسلامية، وإلى محاولة رفع شأن التراث الفارسي.

ولا يخفى أن الكتاب ساهموا في إغناء الثقافة العربية بتشجيع النقل من الفارسية إلى العربية. كما أنهم باتجاههم إلى التقليل من شأن الثقافة العربية الإسلامية أثاروا رد فعل أدى إلى توسيع العناية بالدراسات العربية الإسلامية، وإلى العودة إلى تراث العربية، وتأكيد اتصال الثقافة العربية عبر التاريخ. وهكذا نرى تأليف مجموعات من الشعر العربي ابتداء بالعصر الجاهلي، كما في دواوين الحماسة وفي المفضليات للضبي. وتمثل الاتجاه أيضاً في توسيع الدراسات اللغوية، وفي محاولات لوضع مؤلفات موجزة نسبياً وشبه موسوعية تعرف بالثقافة العربية الإسلامية، وبالتاريخ العربي الإسلامي، مثل كتاب المعارف لابن قتيبة، أريد بها التيسير لمن يحتاجها من الكتاب وغيرهم.

وهكذا يلاحظ أن الجانب السلبي من نشاط الكتاب أدى إلى تعزيز العربية، وإلى إغناء الثقافة العربية الإسلامية التي اجتازت التحدي، وهي أشد رسوخاً وأرحب أفقاً، خاصة وأنها أخذت خير ما في التراث المنقول بعد أن تمثلته وطبعته بطابع العربية.

- ٥ -

وكان لانتشار العرب وصلتهم بالأرض دور كبير في نشر العربية والتعريب. كانت القبائل الرحالة تضغط باستمرار على السهول الشمالية المجاورة للجزيرة العربية، وقد تغلغل بعضها في الجزيرة الفراتية منذ فترة قبل الميلاد وتزايدت

أعدادها، وخاصة ربيعة وتنوخ، واستمر بعضها بدوياً يعيش على الرعي، بينما استقر البعض الآخر في القرى. وهناك قبائل أخرى على الفرات الأوسط والأسفل، مثل إياد وتغلب، بينما كانت مجموعة قبلية، في الغالب يمانية، في الحيرة (تنوخ والعباد والأحلاف). وما جاء القرن السابع الميلادي حتى كانت الأراضي على الفرات الأوسط والأسفل، وفي أجزاء من الجزيرة الفراتية، قد تعربت بصورة واسعة، ووجدت بكر بن وائل وتميم بوفرة في البوادي بين الأنبار والخليج، وانتشرت بعد الفتوح^(٢٩). وفي الشام تغلغت القبائل العربية بشكل أوسع وأكثر قبل الإسلام، وكانوا في عامتهم يمانية. وقد انتشروا في المناطق المحاذية لبادية الشام، وعلى شكل قوس يمتد من جنوبي سورية باتجاه الشرق والشمال الشرقي للبلاد، فكانت غسان في منطقتي دمشق وحوران، وقضاة في البلقاء وإلى الجنوب الشرقي من الأردن، وتنوخ وطي وسليح بجوار حلب وقنسرين، ولخم وجذام بفلسطين، بينما كانت كلب في تدمر والبادية جنوب شرقي سورية^(٣٠).

ورفعت الفتوح الحواجز أمام حركة القبائل إلى السهول الخصبة، وشجعت الخلافة الهجرة إلى الأمصار، وهي هجرة باتجاه واحد، إذ تكره بعدها العودة إلى البادية، فلا تَعَرَّبَ بعد الهجرة. وجاءت مجموعات قبلية جديدة بالفتوح وبصورة أوسع بعدها. ففي العراق كانت الكوفة والبصرة أبواب البادية إلى السهول، فاستقرت في البصرة أربع مجموعات قبلية كبرى: تميم، وبكر بن وائل، وعبد القيس، وربيعة، ونزلت الكوفة عند إنشائها مجموعات من قبائل وعشائر عديدة (تجاوزت ١٥ مجموعة). وبتوالي الهجرة كانت قبائل الكوفة الأساسية في منتصف القرن الأول للهجرة: همدان ومذحج (جنوبية) وطييم وأسد وربيعة

(٢٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠-١٩٦٨)، ج ١، ص ٨٢١-٨٢٢، ٨٢٧ و ٢٥٥؛ البلاذري، كتاب فتوح البلدان، ص ٢٤٨-٢٤٩، ١٧٧ و ١٨٢؛ أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواقع، عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه مصطفى السقا، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥-١٩٥١)، ق ١، ص ٢٣-٢٤، ٥٢-٥٣، ٦٩-٧٠ و ٨٥-٨٦، و Louis Dillemann, Haute Mesopotamie Orientale et pays adjacents: Contribution à la géographie historique de la région, du ٧^{ème} siècle avant ١^{ère} chrétienne au ٧^{ème} siècle de cette ère, bibliothèque archéologique et historique; t. 72 (Paris: P. Geuthner, 1962), pp. 34-38 and 88-89.

(٣٠) عبد العزيز الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام»، ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام (دمشق: الدار المتحدة، ١٩٧٤)، ص ٢٥ وما بعدها. [وقد نشرت في: عبد العزيز الدوري، أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)].

(شمالية). ويمكن ملاحظة استمرار الهجرة بعد الفتوح من ازدياد عدد المقاتلة في الديوان في البصرة من ١٠,٠٠٠ إلى ٩٠,٠٠٠، وفي الكوفة من ٢٠,٠٠٠ إلى ٦٠,٠٠٠ أواسط القرن الأول الهجري^(٣١).

وجاءت مجموعات من تميم وبكر واليمن (خولان، همدان، الأزدي) إلى الموصل في خلافة عمر بن الخطاب، ووردت قبائل أخرى إلى سنجار ورأس العين، وقدمت مجموعات من قيس وأسد إلى الجزيرة الفراتية، وتوالت الهجرة إلى الجزيرة الفراتية وأدت إلى تكوين ديار مضر وديار ربيعة^(٣٢). وجاءت قبائل جديدة إلى الشام في الفتح وبعده، جلّها يمانية. وقسمت الشام إلى أربعة أجناد، ثم خمسة (وهي قنسرين وحمص ودمشق والأردن وفلسطين)، وهي تقسيمات إدارية استندت إلى ظروف الفتح، ولعلها تأثرت بتوزيع القبائل. وفي صدر الإسلام كان اليمانية أغلبية في الشام، بينما كانت قيس الأكثرية في الجزيرة. وكانت القبيلة الواحدة موزعة بين جندين وأكثر، وينتظر أن تكون قبيلة ما أكثر من غيرها في أحد الأجناد (مثل تغلب وتنوخ في قنسرين وقيس في ترتيسيا، وغسان وقضاة في دمشق، وقضاة وكلب ومذحج في الأردن، ولخم وجذام في فلسطين^(٣٣)). وتبقى الصفة العامة هي اختلاط القبائل في الأجناد.

وفي الشام أعطيت القبائل أراضي قرب مراكز الأجناد، وخاصة في دمشق وحمص، وفي أماكن استراتيجية في الشمال (على نهر العاصي) وفي المناطق الساحلية، وكانت هذه الأراضي عادة خالية أو من الموات. وفي العراق والشام أعطي أشرف القبائل وشخصيات من المدن (خاصة قريش وأهل الطائف) إقطاعات من الأراضي الخصبة (الصوافي) ومن الموات. وكانت الأوضاع الجديدة توفر مجالات

(٣١) البلاذري: أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٢٠٥-٢٠٦، ج ٤، ق ٢، ص ١٧٦ و٥٢٢، وج ٤، ق ١، ص ١٩٠، وفتوح البلدان، ص ٢٧٦-٢٧٧ و٣٥٠؛ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ١٨٠٤، ٢٣٧٠-٢٣٧١، ٢٤٩٥، ٣١٧٤ و٣٤٥٥، وج ٢، ص ١٣١، ٤٣٣-٤٣٤ و٧٢٦، وصالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٣١٧ وما بعدها.

(٣٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٧٧-١٧٨ و٣٣٤؛ أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، تاريخ الموصل، شرح وتحقيق علي حبيبة، ج ٢ (القاهرة: [د.ن.], ١٩٧٦)، ج ٢، ص ١٨٣، ٣١٣-٣١٥ و٣٣٢-٣٣٣؛ شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق محمد أمين الخانجي، ج ٨ (القاهرة: جمالي وخنيجي، ١٩٠٦)، ج ٤، ص ٢٩١-٢٩٢، وأبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوخ (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٩٨٣؛ الرياض: دار اليمامة، ١٩٧٤)، ص ٢٧٥-٢٧٦.

(٣٣) انظر: الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام»، ص ٢٥ و٢٧.

للكسب والإثراء، استغلها أهل المدن، وعلى رأسهم القرشيون، وكان ذلك في مجال التجارة (تموين الجيوش، بيع الغنائم، وبيع الواردات النوعية من الضرائب)، وفي شراء الأراضي وبيعها. وفي الكوفة والبصرة والشام أفاد الأشراف من الإقطاعات ومن تحفيف المستنقعات وإحياء الموات، إضافة إلى الشراء، لامتلاك الأراضي.

وظهرت الضياع والملكيات الكبيرة زمن الأمويين، وكانت بالدرجة الأولى من الإقطاعات وإحياء الأرض الموات. بدأ إقطاع الأرض من أيام الرسول (ﷺ)، ومن أراض خالية، واستمر زمن الراشدين من أراضي الصوافي ابتداءً، كما في منطقة الكوفة. أما زمن الأمويين فاستمر الإقطاع من الصوافي، ولكنه كان في الأغلب من الأرض المتروكة والموات، وهكذا شقت القنوات وعمرت الضياع في منطقة البصرة.

ولعل إحياء الموات كان مباحاً في البدء، ولكن الإقبال على الأرض جعل الدولة تشرف على الإحياء وعلى منح الأرض الموات وعلى تحديد فترة للإحياء.

وكان الشراء سبيلاً للملكية، وبلغ الضغط على الأراضي حداً جعل المروانيين الأول يسمحون بشراء أرض الخراج. حتى جاء عمر بن عبد العزيز وحاول إيقاف التيار بمنع ذلك، ولكن المنع لم يفلح كلياً، حتى فرض الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن دين المالك وهويته.

وأدى الإقبال على الأرض إلى ظهور الملكيات الكبيرة (في السواد والشام والجزيرة وإلى قيام أرسقراطية ملائكة. وكان الأشراف والأمراء في طليعة الملاكين الجدد. أما عامة القبائل فلم يكن لهم الإدراك الكافي أو المال اللازم لاستغلال الأرض.

وكان الملاكون العرب يقيمون في المدن ويستخدمون وكلاء لإدارة ضياعهم وللإشراف على الزراعة. ومن مسؤولية الوكلاء جلب الفلاحين لزراعة الأرض وتشغيل فلاحين من قرى مجاورة، ويسر ذلك أن حركة الفتوح أدت إلى ضرب الإقطاع القديم وتيسير حركة الفلاحين حسب مجالات العمل. وقد أدى نشاط الملاكين العرب إلى خلخلة المجتمعات القروية، وإلى تعريضها للمؤثرات الخارجية، وخاصة لانتشار العربية.

وكانت مراكز الأمصار (أو المراكز العربية) هي الأسواق الرئيسية للقرى القريبة وللريف، وهذا يعني أن العربية هي لغة الأسواق الرئيسية، وإليها يقدم الفلاحون لبيع إنتاجهم وحاصلاتهم ولشراء حاجاتهم، فيتعرضون بذلك للتعريب. كما نشأت في جو التعايش الذي أحدثه الإسلام بين البدو والزراع، صلات بين

القرى والقبائل في البوادي المجاورة، أدت إلى انتشار العربية بصورة تدريجية ومتزايدة في الأرياف^(٣٤).

وكان الصنّاع وأهل الحِرَف، وهم عادة من غير العرب، يقدمون إلى الأمصار ويقومون بحاجاتها ويكوّنون مع الفلاحين النازحين عامة المدن. ويُنْتَظَر أن يتعلم هؤلاء العربية لغة المقاتلة. وكان العرب القادمون من الجزيرة يسجلون جميعاً في البدء في ديوان الجند، وتخصّص لهم الأعطيات (رواتب نقدية) والأرزاق (مخصصات عينية)، ومخصصات أخرى. وكان منتظراً بمرور الزمن أن تحدّد أعداد المقاتلة في المراكز المختلفة، وهذا ما حصل في فترة مبكرة أيام المروانيين. فاقْتَصَرَ التسجيل في الديوان على الابن الأكبر، وعلى أعداد محدودة من القادمين الجدد، حسب الحاجة والظروف. وهذا يعني، مع استمرار الهجرة من الجزيرة، أن أعداداً متزايدة من العرب تبقى خارج الديوان وبدون عطاء، فكان عليهم أن يبحثوا عن وسائل أخرى للعيش في التجارة أو الزراعة أو المهن^(٣٥)، بل إن بعض الأعراب الآتين إلى المدن (مثل البصرة) صاروا في عداد الفقراء (أو المساكين) والضعفاء الذين يعيشون على أطرافها. وكانت أعداد هؤلاء تتزايد بالبدو الذين ينزحون في أعوام الجفاف، وبالقرويين الذين يهجرون الريف إلى المدن نتيجة الظروف الصعبة أحياناً في القرى. وهذه الجماعات كانت تختلط وتتحرك بحرية بين غير العرب، وبذلك ساهمت بنشاط في توسيع التعريب^(٣٦).

ولم ينقطع العرب، خاصة عرب المدن عن التجارة في صدر الإسلام، ولكن انشغالهم بالفتوح والإدارة حدّ من نشاطهم، وكان البعض يستعين بالموالي، وحتى العبيد، في التجارة. ومع أن أكثر النشاط التجاري كان بين الموالي، إلا أنه بدت بوادر ظهور فئة من التجار قبيل نهاية العصر الأموي. ونمت الفعاليات الاقتصادية، وخاصة التجارة والصيرفة، ولكن ذلك لم يظهر بوضوح إلا في العصر العباسي. وتطورت المراكز العربية لتتحول إلى مراكز حضرية، وضعفت الروح الحربية، وكذا التماسك القبلي بالتدريج، واتجه العرب بصورة متزايدة إلى الفعاليات المدنية. وانتشر الإسلام، فكثرت الموالى عدداً وازدادوا أهمية، واستوجب ذلك إعادة النظر في

(٣٤) انظر مثلاً: المبرد، الكامل، ج ١، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٢ - ١٦٣، والبلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٣.

١٦٠.

(٣٦) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٨٢٢، خطأ؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢،

ص ١٦٨٣ - ١٦٨٤، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ق ١، ص ٢١.

بعض المفارقات الاجتماعية، التي نشأت عن النظرات القبلية الموروثة.

- ٦ -

وقامت الثورة العباسية نتيجة التحولات الاجتماعية وعدم حصول تغيير ملائم في المؤسسات والمفاهيم العامة. ويجب أن لا يفترض أن قيام الدولة العباسية يمثل تحولاً جذرياً، فالسلطة العليا بقيت للعرب، ولكن الاتجاه نحو تكوين كيان إسلامي يضم العرب والموالي كان على أساس المساواة والتعاون، مع رفض للقبلية في الحياة العامة. وقد اعتمد العباسيون في الواقع على أنصارهم ومواليهم من أشرف الفرس ومن الخراسانية بالدرجة الأولى، ومع اهتمام البعض من هؤلاء بالتراث الفارسي، فإنهم أولاً، وأبناءهم خاصة، تعربوا كلياً.

ولما أنشأ العباسيون جيشاً نظامياً، يكون فيه العرب عنصراً واحداً، فإن جماعات متزايدة من العرب اتجهت للحياة المدنية، وإلى المشاركة في الفعاليات الاقتصادية. وتؤكد هذا الاتجاه حين قلّص المأمون العرب المشاركين في الديوان، وثبت حين أسقط المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧هـ / ٨٣٣ - ٨٤٢م) العرب كلياً من الديوان. وهكذا اتجه العرب، وعلى نطاق ملموس إلى المساهمة الفعالة في التجارة وإلى الاستقرار في القرى والأرياف. كما عاد التوتر بين البدو وأهل القرى، يرافقه الغارات على السهول والإضرار بالاقتصاد الزراعي.

- ٧ -

وازداد الاهتمام زمن العباسيين بامتلاك الأرض، باعتبارها نوعاً مستقراً من الملكية ومصدر دخل ثابت. وبرزت ظاهرة الملكيات الكبيرة - من إقطاعات وضياع - في هذا العصر نتيجة توفر المال والنفوذ، وكان الأمراء والقادة والتجار بين كبار الملاكين. وبقي الإحياء والشراء وبدرجة أقل الإقطاع، من مصادر التملك، وساعد الإلجاء والاحتفاء بالأمراء والمتنفذين على توسيع الملكيات^(٣٧).

(٣٧) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشباري، الوزراء والكتاب، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ١١٨؛ أبو علي الحسن بن علي التنوخي، جامع التواريخ، تحقيق عبود الشالحي (بيروت: [د. ن.], ١٩٧١)، ج ٨، ص ٧٦؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٢٥، ١٧٨٦ و ١٨٠١؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٢٣ و ٣٧١؛ الأزدي، تاريخ الموصل، ج ٢، ص ١٥٨، وأبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الإنشاء، ١٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ - ١٩١٩)، ج ٣، ص ١٢٣، ١٣١ و ١٣٩ - ١٤١.

وأخذ العرب يستقرون بصورة ظاهرة في الريف. ففي العراق أنشئت مدينة واسط لتكون مركزاً للمقاتلة الشاميين، كما بنيت مدن أخرى أصغر مثل النيل وقصر ابن هبيرة، ولكن الأهم لغرضنا انتشار العرب في ريف السواد في بعض القرى منذ أواخر القرن الأول. ويتضح هذا من الإشارة إلى قرى تملكها قبائل أو مجموعات من عشائر، ومن ذلك قرى قرب الكوفة وفي سواد واسط. كما جاءت جماعات من البوادي المجاورة للسواد وسكنت فيه^(٣٨). ولم يقتصر انتشار القبائل على الريف بين دجلة والفرات، بل انتشروا في الأراضي شرقي دجلة حتى الجبال. وهكذا انتشر العرب في السواد كله، وكان ذلك شاملاً في القرن الثالث الهجري، حتى إن اليعقوبي (٢٨٤هـ/ ٨٩٧م) يؤكد وجود العرب في كافة القرى بين بغداد والكوفة^(٣٩).

وفي الجزيرة الفراتية استقرت المجموعات القبلية على نطاق واسع في القرى، بينما بقي بعضها بدوياً. وكانت هناك مجموعة كبيرة من القرى العربية في القرن الثالث الهجري، والكثير من هؤلاء العرب أخذ يعمل في الزراعة بعد إسقاطهم من الديوان، كما أنهم كوّنوا روابط اجتماعية وثيقة مع بقية الأهليين^(٤٠).

وفي بلاد الشام كانت الحركة نحو الانتشار في الريف والسكن في القرى أكثر اتساعاً، وخاصة بعد سقوط الأمويين. ويذكر ابن عساكر مجموعة واسعة من القرى العربية في منطقتي دمشق وحمص خاصة، والمألوف أن تكون القرية لعشيرة أو مجموعة من قبيلة واحدة^(٤١). وتكشف ثورة المبرقع اليماني (٢٢٧هـ) عن نطاق سكن العرب في القرى في الأردن وفلسطين واشتغالهم بالزراعة، ملاكين وفلاحين^(٤٢). وكانت الصراعات القبلية في القسم الأخير من القرن الثاني وما يليه، تقوم في

(٣٨) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٩٧٧ و١٦٤٨، والبلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٢٩٢.

(٣٩) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، ج ٣ في ١ طبعة دو غويه (لندن: بريل، ١٨٩٢)، ص ٣٠٩.

(٤٠) ديونيسيوس التلمحري، تاريخ (الترجمة الفرنسية)، ص ٤٧، ٨٩، ١١٤، ١٢٩ و١٩٤.

(٤١) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق صلاح الدين المنجد، ١٠ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ - ١٩٧٥])، ج ٦، ص ٣٩٥ و٤٠١ و٤٠٤ - ٤٠٨.

(٤٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٣١٩ - ١٣٢١ و١٣٢٣.

الأساس بين قبائل تعيش في القرى ويتصل بعضها بمشاكل الزراعة. ويبدو من اليعقوبي أن بلاد الشام كانت قد تعرّبت إلى حد بعيد في القرن الثالث للهجرة^(٤٣).

هذا الانتشار للعرب أثر في الحياة في الريف، إذ ساعد مع انتشار الإسلام على جعل العربية تشيع في الريف، وأدى إلى التعريب الشامل، كما أنه أدى إلى الشعور بوحدة المصلحة للجميع. وهذا يفسر قيام ثورات ومواقف اشترك فيها العرب وغيرهم، كما حصل في الجزيرة الفراتية في النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة، وفي مصر في أوائل القرن الثالث للهجرة. ويلاحظ أن عامة الفلاحين في العراق والشام والجزيرة الفراتية ترجع أصولهم إلى الجزيرة العربية، أما الفرس والروم فكانوا فئات حاكمة في المدن الرئيسية أو في مراكز الحاميات، وجلّهم خرج أثناء الفتوح. وشاعت كلمة «نبط» لتشير إلى الفلاحين. وقد نظر إليهم العرب أثناء الفتح وبعده نظرة خاصة، فلم يتعرضوا لهم بسبي أو أذى، بل تركوا على الأرض للفلاحة والري^(٤٤). وكانوا يتكلمون الآرامية و«السريانية»، وهي قريبة من العربية. ولعل هذا يفسر الإشارة إليهم بالعلوج تمييزاً لهم من العجم^(٤٥). وانتشر الإسلام بينهم، وعلى نطاق واسع، وخاصة في القرنين الثاني والثالث للهجرة في القرى، ورافقه تعليم العربية، كما أن انتشار الملكيات للعرب في القرى، إضافة إلى الصلات المتزايدة بين المدينة والريف نتيجة توسع المدن وازدياد حاجتها إلى المواد الغذائية، كل ذلك ساعد على انتشار العربية في القرى.

ومما ساعد على انتشار العربية في الأرياف، القرابة بين لغتهم والعربية، ويبدو أن جمهور الموالي في العراق مثلاً كانوا من النبط، ويتضح هذا من أحداث ثورة ابن الأشعث، فيذكر المبرد أن الحجاج «نظر: فإذا جلّ من خرج مع عبد الرحمن بن الأشعث من الفقهاء وغيرهم من الموالي... فقال: إن الموالي علوج، وإنما أتى بهم من القرى، فقراهم أولى بهم»، ولما سمح لهم بالعودة إلى المدن بعد ثلاث عشرة سنة «رجعوا في صورة الأنباط»^(٤٦). ومع ذلك، فالإشارات إلى الموالي النبط نادرة، ويبدو أن ذلك لصلتهم بالعرب في الأصول

(٤٣) اليعقوبي، البلدان، ص ٣٢٤ - ٣٢٩.

(٤٤) انظر: أبو هلال العسكري، الأوائل، ج ١، ص ٢٤٤ - ٢٤٥؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٢٦ و ٢٤٢ - ٢٤٣؛ الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٣٧٠، وابن سلام، الأموال، ص ١١٣.

(٤٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٠٥، والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٥٠.

(٤٦) انظر: المبرد، الكامل، ج ٢، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

والثقافة. ولعل هذا يوضح ظاهرة مهمة، هي أن التعريب لم ينجح كلياً وبسرعة إلا في بلاد يتكلم جلّ أهلها لغة قريبة من العربية.

هذا، وترد إشارات إلى أن عربية النبط لا تميّز أحياناً إلا بمخارج الحروف، بل وقد يشار إلى السحنة الريفية أحياناً للتمييز^(٤٧). وينتظر أن تكون عربية أهل الريف ضعيفة، وأن يكون فيها شيء من اللحن. ومع ذلك يذكر الجاحظ أن بعض الأهلين في سواد الكوفة يتكلمون بعربية حسنة وبألفاظ متخيرة^(٤٨).

- ٩ -

ونشأت صلات قديمة بين الجزيرة العربية ومصر. وكانت القبائل البدوية تضغط باستمرار على الحدود الشرقية لمصر، وحين تكون الدولة قوية توقفهم أو تسمح بهجرات سلمية بإشرافها، ولكن ضعف الدولة قد يؤدي إلى الغزو كما حصل للهكسوس. وكانت شبه جزيرة سيناء المعبر الطبيعي، ويبدو أنها كانت مأهولة بقبائل عربية منذ القدم.

ويبدو أن المنطقة الشرقية (بين النيل والبحر الأحمر) تخللت إليها مجموعات عربية منذ القرن الخامس قبل الميلاد، كما يبدو من كتابات الكلاسيكيين^(٤٩). وكانت الصلات التجارية قائمة بين السبئين، ثم الأنباط ومصر.

وقبيل الفتح العربي كانت هناك جماعات عربية من بطون خزاعة ومن غسان وجذام في جهة الإسكندرية وتنيس والمنطقة الشرقية^(٥٠).

وجاء الفتح، وشارك فيه حوالى اثنا عشر ألفاً جلّهم قبائل يمانية، مع قلة

(٤٧) أبو بكر محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ج ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ - ١٩٥٠)، ج ٢، ص ١٧٩.

(٤٨) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٦٦ وج ٢، ص ٧١.

(٤٩) جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام: يبحث في أصل العرب وتاريخهم... من أقدم زمانهم إلى ظهور الإسلام (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٧)، ص ١٩٤.

(٥٠) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها (القاهرة: مطبعة النيل، [د. ت.]، ص ٢٨٦؛ عبد المجيد عابدين، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب للمقرئ مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١)، ص ٨٢ وما بعدها؛ عبد الله خورشيد البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ٨ وما بعدها، وألفرد جوشيا بتلر، فتح العرب لمصر، تعريب محمد فريد أبو حديد (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣)، ص ٤٠.

مضرية^(٥١). وأنشئت الفسطاط ٢١هـ دار هجرة ومركزاً للمقاتلة، وخططت على أساس القبائل (الكوفة والبصرة)^(٥٢) ووضعت حامية في الإسكندرية وأخرى في خربتا إلى الغرب من الإسكندرية على طرف الصحراء. وتكاثر الأعداد بالهجرة المتصلة بعد الفتح، فقد اشترك في غزو أفريقيا في خلافة عثمان (٢٧هـ) ٢٠,٠٠٠ من المقاتلة. وتوضح الزيادة الكبيرة من التوسع في خطط الفسطاط ومن إسكان قسم من المقاتلة في الجانب الغربي من النيل^(٥٣). وكانت الخلافة تشجع الهجرة وتسجل كل قادم في الديوان. فقبيلة بلي التي شارك بعضها في الفتح نقلت إلى مصر بأمر عمرو بن العاص^(٥٤). واستمرت هذه السياسة بعد الراشدين، حتى بلغ عدد المقاتلة في ديوان الفسطاط أيام معاوية أربعين ألفاً، وفي الإسكندرية اثني عشر ألفاً، ثم زادوا إلى ٢٧,٠٠٠^(٥٥). وفي أيام مروان بن الحكم بلغ عدد المقاتلة في الفسطاط ثمانين ألفاً.

استمرت الهجرة، كما كان الولاة أحياناً يأتون بمجموعات جديدة عند توليتهم. ففي سنة ١١٠هـ ألحق أيوب بن شرحبيل خمسة آلاف مقاتل بأمر عمر بن عبد العزيز^(٥٦). وفي سنة ١٠٩هـ طلب عبيد الله بن الحبحاب عامل الشام الإذن من الخليفة بتسيير جماعات من قيس إلى مصر، وجاء بألف وخمسمئة بيت وأنزلهم في بلبس، وتابع سياسته المؤثرة بن سهيل الباهلي سنة ١٢٨هـ حتى بلغ عدد القيسية ثلاثة آلاف بيت بنهاية الفترة الأموية، وفي سنة ١٥٣هـ أحصى عددهم فبلغ خمسة آلاف ومئتي بيت^(٥٧).

(٥١) تختلف الأرقام بين ٨٠٠٠ و ١٢,٠٠٠ و ١٥,٥٠٠. انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٩ - ٢٥١؛ أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق شارلز كترل توري، سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣ (لیدن: مطبعة بريل، ١٩٢٠)، ص ٥٦ و ٦١، وأبو عمر محمد بن يوسف الكندي، الولاة وكتاب القضاة، مهذباً ومصححاً بقلم رفن كست (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٨ - ٩.

(٥٢) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٤٨ و ١١٦ - ١٢٦.

(٥٣) اليعقوبي، البلدان، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

(٥٤) المقرئزي، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، ص ٢٩، وابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٥٥) الكندي، الولاة وكتاب القضاة، ص ٣٦؛ أبو العباس أحمد بن علي المقرئزي، الخطط المقرئزية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٢ (بولاق: مكتبة المثنى بالأوفست، ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٤م)، ج ١، ص ١٥١، وابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٥٦) الكندي، الولاة والقضاة، ص ٦٨.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٧٦ - ٧٧؛ الأزدي، تاريخ الموصل، ج ٢، ص ٣٠ - ٣١، والمقرئزي، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، ص ٦٨.

وكانت خطة الخلافة ابتداء وضع المقاتلة في مراكز محددة لضرورات الجهاد والأمن. ولكنها فرضت سياسة «الارتباع» منذ البداية، أي توزيع القبائل على الأرياف في موسم الربيع، وذلك للعناية بخيولهم ومواشيهم. وكان الارتباع في الغالب في منطقة القسطاط وفي الخوف الشرقي، فكانت هذه السياسة خير تمهيد للاختلاط ثم التعريب. وقد استقر بعض القبائل في ما بعد في مناطق ارتباعهم. ويلاحظ أن القبائل أخذت تنتشر في البلاد قبيل نهاية القرن الأول الهجري، وأن بعضها بدأ يتجه إلى الإقامة في الريف منذ مطلع القرن الثاني. ولعل الخطوة الظاهرة في التوجيه إلى الزراعة هي ما فعله عبيد الله بن الحبحاب، حين طلب من القيسية الذين دعاهم إلى مصر «فلاحة الأرض»^(٥٨). ويعتبر المقرئ ذلك البداية الجدية لانتشار الإسلام في الريف^(٥٩).

وينتظر أن يتجه القيسية إلى الزراعة والمهن أكثر من اليمانية، لأن صلاتهم بالعباسيين كانت سلبية. ويتضح مدى استقرارهم في الريف من الثورات التي وقعت في الخوف في النصف الأول من القرن الثالث، وخاصة ثورة (٢١٦ - ٢١٧هـ)^(٦٠) التي اشترك فيها العرب والقبط، مما يدل على مدى الاختلاط، وعلى اشتراك المصالح في الريف.

وتوسعت حركة الاتجاه إلى الريف بعد أن أسقط المعتصم العرب من ديوان الجند سنة ٢١٨هـ، ويلاحظ أن ذلك الإجراء أدى إلى ثورة جماعة من لحم وجمام (يمانية) لا تتجاوز الخمسمئة في ٢١٩هـ^(٦١). وهذا يشعر بأن العرب اتجهوا إلى ملكية الأراضي والزراعة أو التجارة، ولم تعد للديوان تلك الأهمية لديهم.

ويلاحظ أن الهجرة إلى مصر لم تنقطع، فقبيلة طي لم تظهر في مصر إلا في أواسط القرن الثاني^(٦٢)، وكانت الهجرة المهمة لربيعة زمن المتوكل، وكان أن ذهب إلى أعالي الصعيد، نتيجة توزيع القبائل العربية في البلاد^(٦٣).

(٥٨) الأزدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠ - ٣١.

(٥٩) المقرئ، الخطط المقرئية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٤، ص ٢٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩.

(٦١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١، والكندي، الولاة وكتاب القضاة، ص ١٩٤.

(٦٢) الكندي، المصدر نفسه، ص ١١١ المقرئ، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، ص ٤١ و٦١، والبري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(٦٣) المقرئ، المصدر نفسه، ص ٣٨.

وهاجرت جماعات من كنانة من الحجاز في أواسط القرن الرابع، كما أن الموجة الهلالية التي عبرت في القرن الخامس الهجري تركت جماعات كثيرة منهم شرق النيل بين الخوف والصعيد. هذا إلى أن الانتشار التدريجي لا يسجل عادة^(٦٤).

انتشر العرب في مصر وخاصة في القرنين الثاني والثالث للهجرة بين الإسكندرية والصعيد الأعلى، بل وذهب بعض القبائل كجهينة إلى حدود النوبة، وساهموا في تحويلها إلى الإسلام، كما ذهبت ربيعة إلى أعالي الصعيد، وبلغوا وادي العلاقي، واستولوا على معادن الذهب^(٦٥). ولعل التركيز في السكن وفي التعريب كان في المنطقة الشرقية وفي بلاد الصعيد، إضافة إلى منطقة الفسطاط. ويتعذر تكوين فكرة واضحة عن سعة الجماعات التي دخلت مصر، ويكفي أن يذكر أن مجموع القبائل والعشائر بلغ حوالى التسعين^(٦٦).

ويلفت النظر الإشارات الكثيرة إلى موالي القبائل، وإلى دورهم الكبير في الحياة الثقافية خاصة، وهذا ما يشعر بنطاق التعريب. . وصار التعريب شاملاً في القرن الثالث، كما كان الامتزاج قوياً، فيذكر ابن عبد الحكم عن جذام، التي استقرت في الخوف الشرقي، أنهم «لم يحفظوا»^(٦٧). ويقول المقرئ: «اعلم أن العرب الذين شهدوا فتح مصر قد أبادهم الدهر وجهلت أكثر أعقابهم، وقد بقيت من العرب بقايا بأرض مصر فيمن بقي»^(٦٨). وهذه الإشارات تشعر بتحول القبائل إلى مجتمعات حضرية، وإلى انحسار القبلية إلى جهات أكثر ملاءمة، كما أنها تدل على شيوع اللغة العربية والثقافة العربية.

وانتشر الإسلام في مصر ببطء في البداية، ولكن الربع الأخير من القرن الأول الهجري شهد تسارعاً في انتشار الإسلام. ورغم إعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد، فإن التيار اتسع بشكل ملحوظ منذ أيام عمر بن عبد العزيز (الذي أعلن إعفاء من يسلم من الجزية)، وتأكد هذا الاتجاه بمجيء العباسيين،

(٦٤) البري، المصدر نفسه، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٢ - ٧٣؛ المقرئ، المصدر نفسه، ص ١٠١ و ١٠٥؛ ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١٤٢ - ١٤٣، واليعقوبي، البلدان، ص ٨٩.

(٦٦) انظر: البري، المصدر نفسه، ص ٢٣٥ وما بعدها؛ ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٤٢ - ١٤٣؛ الكندي، الولاة وكتاب القضاة، ص ١٥٣ و ١٦٢ - ١٦٣، واليعقوبي، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٦٧) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٦٨) المقرئ، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، ص ١٨.

وساعد على ذلك نزول العرب في الريف. يقول المقرئزي: «لم ينتشر الإسلام في قرى مصر إلا بعد المئة من تاريخ الهجرة، عندما أنزل عبید الله بن الحبحاب مولى سلول قيساً بالحواف الشرقي، فلما كان بالمئة الثانية من سني الهجرة كثر انتشار المسلمين بقرى مصر وضواحيها»^(٦٩). وما جاء القرن الثالث للهجرة حتى انتشر الإسلام ليشمل جلّ الأهلين، ويفهم من المقرئزي أن الإسلام غلب في عامة القرى بعد ثورة ٢١٦هـ^(٧٠).

ويلاحظ أن المناطق التي تركّز فيها انتشار العرب في الريف في فترة مبكرة، مثل الحواف الشرقي والصعيد، هي التي كان انتشار الإسلام فيها واسعاً وسريعاً، والإسلام بدوره ساعد على توسيع التعريب. ومع أن البدايات الثقافية في الفسطاط تأخرت قليلاً عن الكوفة والبصرة مثلاً، فإن مشاركتها في الحركة الثقافية كانت واضحة منذ القرن الثاني للهجرة.

- ١٠ -

إن الخطوط العامة للتعريب تصدق على المغرب، مع اختلافات في التفاصيل لها أهميتها. فهناك صلات قديمة بالشرق ارتبطت أساساً بنشاط الفينيقيين وحركة التجارة. وكانت حركة الهجرة بعد الفتح محدودة بالقياس إليها في المشرق. ثم إن الانتشار في الريف بدرجة واسعة حصل في القرن الخامس بتغريبة بني هلال وسليم. يقابل ذلك أن المسيحية لم يكن لها إلا وجود مدني، وأهم من ذلك عدم وجود ثقافة أو تراث، بل كانت اللاتينية لغة الكنيسة.

ويلاحظ أن انتشار الإسلام كان سريعاً كما كان شاملاً، وقد سبق التعريب زمنياً وفاقه في شموله. والإسلام أعطى أهل المغرب رسالة حين شاركوا في التوسع عبر البحر الأبيض، وحين قاموا بنشر الإسلام بين البدو في المناطق الصحراوية وعلى طريق التجارة عبر الصحراء.

ولعل ملاحظة عن التعريب تساعد على فهم دلالاته وانتشاره في المغرب. فالتعريب يعني قبل كل شيء اتخاذ العربية أداة للتخاطب ومصطلحاً للحضارة،

(٦٩) المقرئزي، الخطط المقرئزية المسماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٤، ص ٢٩.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩٤، و«The Conversion of Egypt to Islam»، Ira Marvin Lapidus، Israel Oriental Studies، vol. 2 (1972).

وهو بعد ذلك الأخذ بالثقافة التي تعبّر عن ذاتها بالعربية. والتعريب يعني رابطة بين وضع لغوي ومجموعة أساليب وأذواق وعادات فكرية لا علاقة لها بالتكوين البشري^(٧١).

ويلاحظ بعد هذا أن التعريب ارتبط بصورة وثيقة بالإسلام في المغرب. ومع أنهما لا يتطابقان لأن نطاق الإسلام هو الأشمل، فإننا لا نجد تعارضاً بينهما في المغرب، إذ لم تقم حركة ثقافية أو اجتماعية مضادة للتعريب أو للإسلام بعد انتشاره. ولئن قامت حركات في المغرب في القرن الثاني والثالث للهجرة خارجية أو علوية، فإنها قامت باسم المبادئ الإسلامية.

جاءت مع الفتح والبعوث جماعات من كل قبائل العرب. وترد أحاديث تشجع الهجرة إلى أفريقيا، وتجعلها جهاداً ومرابطة وتضعها في منزلة عالية^(٧٢). وهي تشعر بأهمية مجيء العرب إلى أفريقيا وجعلها دار هجرة. وأنشئت القيروان سنة ٥٥ هـ دار جهاد، كما ركزت حاميات في مراكز أخرى. وتوالى إرسال البعوث طيلة القرن الأول وإلى أواسط القرن الثاني للهجرة.. جاء عقبة بن نافع سنة ٥٠ هـ إلى أفريقيا في عشرة آلاف^(٧٣).

وفي سنة ٦٥ هـ أمّد عبد الملك زهير بن قيس البلوي بـ «الخيّل والرجال والأموال ووجوه العرب، وبعثهم إليه، فوفدت الجيوش على زهير»، وذلك لمواجهة كسيلة، ولا تذكر الأرقام^(٧٤). وبعد معركة وادي العذارى، «توافدت عليه (زهير) فرسان العرب ورجالها من قبل عبد الملك»^(٧٥). وفي ١٢٣ هـ بعث هشام بن عبد الملك كلثوم ابن عياض وعقد له على ١٢,٠٠٠^(٧٦)، وبلغ مجموع قواته ٣٠,٠٠٠، وفي سنة ١٢٤ هـ وجّه هشام حنظلة بن صفوان ومعه

William Marcais, «Comment L'Afrique du Nord a été Arabisée», *Annales de l'institut des études Orientales* (Paris) (1961), pp. 175-176.

(٧٢) أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، طبقات علماء أفريقية وتونس، تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، نفائس المخطوطات (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨)، ص ٣٥، ٤٨ و ٥٠-٥١.

(٧٣) أبو عبد الله محمد بن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار المغرب، ٢ ج (بيروت: مكتبة صادر، ١٩٥٠)، ج ١، ص ١٩.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.

٤٠,٠٠٠^(٧٧). وفي سنة ١٣٢هـ بعث أبو العباس، أول العباسيين، موسى بن كعب في ١٢,٠٠٠^(٧٨). وفي سنة ١٤٤هـ وليّ أبو جعفر المنصور محمد بن الأشعث فخرج إلى أفريقيا في ٤٠,٠٠٠^(٧٩). وفي سنة ١٥٥هـ ولي يزيد بن حاتم من قبل المنصور، فجاء مع ٦٠,٠٠٠^(٨٠). هذه الأرقام المبعثرة لا يمكن أن تحيط بالأعداد المرسلة بالبعوث ولا تشمل حركة القبائل بين مصر والمغرب، ولكنها تعطي فكرة عن الأعداد الكبيرة من العرب التي جاءت المغرب.

وتبرز الروايات تأكيد فكرة الجهاد في المغرب والاهتمام بنشر الإسلام. اقترح عقبة بن نافع إنشاء مدينة «القيروان»، «تكون عزاً للإسلام»^(٨١). وفي ولايته الثانية دخل كثير من البربر في الإسلام^(٨٢)، وحين توغل في المغرب، ترك «بعض أصحابه يعلمونهم القرآن والإسلام... ولم يعرف المصامدة غيره وقيل: إن أكثرهم أسلم طوعاً على يديه»^(٨٣). وعني حسان بن النعمان بالفتح، وحرص على تحويل البربر إلى الإسلام. فبعد انتصاره على الكاهنة سنة ٨٢هـ استأمن إليه جماعة من البربر، فلم يرض بذلك إلا أن يعطوه ١٢,٠٠٠ من قبائلهم يجاهدون مع العرب، فأجابوه وأسلموا على أيديهم^(٨٤). وتابع موسى بن نصير هذا الاتجاه، فبعد أن غزا المغرب الأقصى واستأمنوا إليه، «أمر العرب أن يعلموا البربر القرآن، وأن يفقهوهم في الدين، وترك مع مصموده سبعة عشر عربياً يعلمونهم القرآن وشرائع الإسلام»^(٨٥). وكانت فترة سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز فترة عدل واتباع للشرعة^(٨٦). وأكد عمر إعفاء من يسلم من الجزية وعلى نشر الإسلام، فأرسل عشرة من التابعين ذوي علم وفضل يعلمون الإسلام

(٧٧) إبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني، تاريخ أفريقية والمغرب: قطعة منه تبدأ من أواسط القرن الأول إلى أواخر القرن الثاني الهجري، تحقيق المنجي الكعبي (تونس: رقيق السقطي، [١٩٦٨])، ص ١١ - ١٢.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٧٩) المقرئ، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، ج ١، ص ٧٢.
(٨٠) Mohamed Talbi, *Emirat Aghlabide* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1967), p. 20 ff.

(٨١) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار المغرب، ج ١، ص ١٩.
(٨٢) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ، ١٢ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥١ - ١٨٧١)، ج ٣، ص ٢٣٠.
(٨٣) ابن عذارى المراكشي، المصدر نفسه، ج ١ ص ٣٧.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٢، والرقيق القيرواني، تاريخ أفريقية والمغرب: قطعة منه تبدأ من أواسط القرن الأول إلى أواخر القرن الثاني الهجري، ص ٦٩ - ٧٠.
(٨٦) الرقيق القيرواني، المصدر نفسه، ص ٩٣.

و«يفقهون أهل أفريقيا» في الدين^(٨٧). وحرص إسماعيل بن عبد الله بن أبي المهاجر عامل عمر على تنفيذ سياسته، «وكان خير والٍ وخير أمير. وما زال حريصاً على دعاء البربر إلى الإسلام، فأسلم بقية البربر على يديه»^(٨٨).

ويلاحظ أن الوثنية كانت غالبية بين القبائل عند الفتح، وأن مقاومة القبائل اتصلت وليس للوثنيين حقوق أهل الكتاب، وهذا يفسر كثرة السبايا والغنائم^(٨٩). وكان دخول الناس بصورة جماعية - نتيجة الوضع القبلي - مألوفاً، كما وتذكر أكثر من حالة انتقاص، ولذا كان إنشاء مركز مثل القيروان ضرورياً لنشر الإسلام. كما أن المسيحية تقلصت بسرعة بانتشار الإسلام.

وجاء عدد آخر من التابعين بعدئذ، واتسعت الصلات الثقافية وتوالت بين المغرب والمشرق، بين تلاميذ يذهبون إلى المشرق، وعلماء من المشرق يأتون إلى أفريقيا^(٩٠). وكان أثر ذلك ملحوظاً في نشر الإسلام والعربية، كما أن القيروان تحولت إلى مركز ثقافي نشط.

واتسع انتشار الإسلام بدعاية الخوارج من الصفرية والإباضية، وهي دعاية انطلقت من المشرق، خاصة البصرة. ويذكر أن أبا عبيدة مسلم التميمي شيخ الإباضية في البصرة أرسل أربعة من حملة العلم إلى أفريقيا لبث الدعوة. وكانت الدعوة للمساواة المطلقة التي بشروا بها مؤثرة، وأدت إلى التحام جماعات من العرب والبربر في الحركة الخارجية، ثم إلى ظهور إمارات خارجية (كالرستمية) في شمال أفريقيا^(٩١). . . ظهرت كيانات الخوارج على أطراف البلاد العربية، وفي بيئات قبلية، وهي تمثل العودة إلى الإسلام الأول، وترفض التمييز أو الظلم مما يتنافى ومبادئ الإسلام. ولا يمكن قبول المحاولات التي تعطي حركات الخوارج معنى قومياً أو ثقافياً. وبدأت ثورة الخوارج في المغرب نتيجة انحراف سياسة عبيد الله بن الحبحاب الذي اشتط في الجباية وتعسف، وكذلك بعض عماله في معاملتهم، وكأنهم غنيمة لا أحرار. ويذكر أن عامله على طنجة حاول تخميس البربر

(٨٧) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار المغرب، ج ١، ص ٤٨؛ التميمي، طبقات علماء أفريقية وتونس، ص ٤٨، وابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ٢١٣.

(٨٨) ابن عذارى المراكشي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨، والريق القيرواني، المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٨٩) الرقيق القيرواني، المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٩٠) التميمي، طبقات علماء أفريقية وتونس، ص ٩٣ وما بعدها.

(٩١) عوض محمد خليفات، نشأة الحركة الإباضية (عمان: مطابع دار الشعب، ١٩٧٨)، ص ١٣٦ -

«وزعم أنهم فيء للمسلمين، وهذا لم يرتكبه عامل قبله، وإنما كان الولاة يخمسون من لم يؤمن منهم ولم يجب إلى الإسلام»^(٩٢). . . ويرى ابن عذاري أن ذلك كان سبب الانتفاض^(٩٣)، كما يعطي الطبري صورة حية لشكوى البربر من سياسة هذا العامل على لسان وفدهم إلى دمشق برئاسة ميسرة (زعيم الثورة سنة ١٢١هـ)، الذي عدّد المظالم، وختم حديثه قائلاً: «فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنة ونحن مسلمون»^(٩٤)، ولما لم يجدوا من يستمع إليهم انفجرت الثورة بقيادة ميسرة^(٩٥).

ويبدو أن الإسلام عمّ المغرب في أواسط القرن الثاني للهجرة. فقد كتب عبد الرحمن بن حبيب إلى المنصور: «إن أفريقيا اليوم إسلامية كلها وقد انقطع السبي منها...»^(٩٦).

إن انتشار الإسلام كان يرافقه تعليم العربية كضرورة لقراءة القرآن وفهم مبادئ الإسلام. كما رافقه، في الفترة الأولى خاصة، توسع الحياة المدنية، ذلك أن جلّ المقاتلة الذين أرسلوا إلى أفريقيا كانوا من أهل الأمصار المستقرين.

ويبدو أن الإقطاعات أعطيت للقبائل أو لأشرافها، كما حصل لصالح بن منصور الحميري الذي استخلص نكور لنفسه أيام الوليد فأقطعه إياها عام ٩١هـ. كما أن جماعات وبيوتاً من العرب استقروا في نواحي المغرب وتملكوا الأراضي فيه. ويشار إلى جماعات عربية توزعت بين القبائل البربرية التي أسلمت لتعليم مبادئ الإسلام، فصارت الرئاسة لبعضهم وامتلكوا الأراضي. ويذكر هنا صالح ابن منصور الذي نشر الإسلام في قبائل عمارة وصنهاجة وولي أمرهم وخلفه ابنه^(٩٧). ويفهم من أخبار ثورة الخوارج سنة ١٢٢هـ وجود جماعات عربية استقرت

(٩٢) الرقيق القيرواني، تاريخ أفريقية والمغرب: قطعة منه تبدأ من أواسط القرن الأول إلى أواخر القرن الثاني الهجري، ص ١٠٥.

(٩٣) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار المغرب، ج ١، ص ٤٨، والتيمي، طبقات علماء أفريقية وتونس، ج ١، ص ٥٢.

(٩٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٨١٥-٢٨١٦، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٩٢.

(٩٥) ابن عذاري المراكشي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢ وما بعدها، والحبيب الجناحاني، «حركات الخوارج في المغرب الإسلامي»، الفكر (كانون الثاني/يناير ١٩٧٨).

(٩٦) ابن عذاري المراكشي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٧.

(٩٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج ٧ (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧١)، ج ٦، ص ٢١٢.

في نواحي مختلفة من المغرب^(٩٨). ويبدو أن الخلافة كانت واعية لأهمية انتشار الجماعات العربية «فلما أصيبت القوات الأموية في الثورة المذكورة، أقسم هشام ابن عبد الملك أن يرسل جيشاً كبيراً»، وأضاف: «ثم لا تركت حصن بربري إلا جعلت إلى جانبه خيمة قيسي أو تيممي»^(٩٩).

إن الكثير من المقاتلة اهتموا بامتلاك الأرض واستغلالها، كما أن بعضهم اتجه إلى التجارة^(١٠٠). وتحولت المراكز العسكرية، خاصة القيروان، إلى مراكز حضرية، وصارت محوراً للنشاط الثقافي وللحياة الاقتصادية. وهي تعتمد في توفير موادها الغذائية على الريف وصارت أسواقاً رئيسية للريف. ويتصل بذلك الحاجة إلى أعداد كبيرة من الحرفيين والصناع للخدمات الضرورية. كما أن الهجرة من الريف كانت ظاهرة مألوفة، إضافة إلى هجرة جماعات بدوية في سنوات الجفاف خاصة، وكل هذا يقضي إلى توسع الولاء وإلى نشر التعريب^(١٠١).

وكان نظام الولاء يوفر للأفراد وللجماعات مجال الانتساب إلى قبائل عربية. فيكون ذلك بداية ضم أو تعريب. وكان لنفوذ العرب وثقافتهم واحترام لغة القرآن دور واضح في تعريب جماعات من البربر^(١٠٢).

هذا التعريب حصل حول المراكز العربية وتأثير الجماعات العربية في المدن، وإلى درجة محدودة نسبياً في الريف، ولم يكن في الأساس نتيجة هجرات واسعة تغير الوضع السكاني، بل بانحاذ ثقافة القادمين، ومن أبرز عناصرها الإسلام ثم العربية. لقد طمست العربية اللغة اللاتينية في المدن، وكانت لغة الثقافة والإدارة، في حين إن لغة البربر لغة تخاطب تناسب بيئة ريفية. وكان انتشار العربية شاملاً في المدن عن طريق المقاتلة والفقهاء، يضاف إليهم التجارة. وكان للتجار ولنشاط المراكز التجارية في القرنين الثاني والثالث للهجرة أثر محدود في نشر العربية في مناطق القبائل^(١٠٣).

وجاءت الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري، فأثرت في ظروف

(٩٨) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ٢٢٢ - ٢٢٤.

(٩٩) الرقيق القيرواني، تاريخ أفريقية والمغرب: قطعة منه تبدأ من أواسط القرن الأول إلى أواخر القرن

الثاني الهجري، ص ١١٠ - ١١١.

Marcais, «Comment L'Afrique du Nord a été Arabisée», pp. 160-161.

(١٠٠)

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٨٢ - ١٩٢، وابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١٢٤.

(١٠٢) الجنحاني، «حركات الخوارج في المغرب الإسلامي»، ص ٣٧ و٧٥.

W. Marcais, *La Berbérie orientale*, p. 185.

(١٠٣)

الحياة في شمال أفريقيا، فشملت تونس والقسم الأكبر من ولاية قسنطينة، وامتدت إلى سهول جنوب شرقي الجزائر، وبلغ أمدهم الغربي وادي الساحل جنوب منطقة القبائل. وكان دور الهجرة الهلالية كبيراً في نشر العربية في الأرياف. وهكذا يمكن الإشارة إلى خطين لنشر العربية: الأول موروث عن عرب المدن ويرجع إلى الفترة بين القرنين الأول والثالث للهجرة، والثاني خط الهجرة البدوية الذي حمل العربية إلى الأرياف والسهول.

- ١١ -

لقد كانت العربية منطلقاً للتعريب، ولكن الثقافة العربية كانت بالغة الأهمية في الحقيقة. وكانت الثقافة العربية التي تكوّنت في الإسلام خير تعبير عن التوثب العربي في إطاره.

خرج العرب بالإسلام إلى مناطق حضارية عريقة، ولكنهم لم يذوبوا فيها، بل كوّنوا ثقافة وحضارة، وهذه ظاهرة جديدة بالدراسة والتحليل، ويكفي أن نذكر أن للإسلام والعربية دوراً أساسياً في ذلك. ويلاحظ أن فترة نشأة الثقافة العربية الإسلامية، وهي الثلاثة قرون الأولى توافق فترة التعريب في المشرق، مما يشعر باتصال وترباط. وقد بدأت الحركة الثقافية بين العرب ونشطت في المراكز العربية، ابتداء بالمدينة، وبدور الهجرة، الكوفة والبصرة، ثم الفسطاط والقيروان، فكانت تعبيراً عن الطاقات العربية في الحقل الثقافي. أما مراكز الثقافة القديمة المعروفة عند الفتح (كالإسكندرية وحِرّان وجنديسابور) فلم يكن لها أثر يذكر إلا في فترة تالية في العصر العباسي حين بدأت الترجمة.

انطلق العرب من روح الدعوة الجديدة ومن أصولهم الثقافية، فبدأت الدراسات الإسلامية من قراءات وتفسير وحديث ومغازي وفقه، كما ظهرت الدراسات العربية، لغوية وأدبية وتاريخية، وتفتحت فنون الشعر والنثر، وأدت هذه الدراسات إلى تكوين طابع ثقافي متميز للمجتمع الجديد، توجهه المبادئ والمفاهيم الإسلامية وتخلله الروح العربية.

وقامت الفعاليات الثقافية بين العرب، ثم شارك فيها المستعربة من الموالي. ويبدو من استعراض أسماء من ذكر في بعض كتب التراجم والطبقات للقرنين الأولين^(١٠٤).

(١٠٤) انظر مثلاً: الطبقات الكبرى لابن سعد، وتذكرة الحفاظ للذهبي، وأخبار القضاة لوكيع، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء للأنباري، وطبقات الفقهاء للشيرازي.

أن نسبة المستعربين كانت ملموسة (بين ٢٥ - ٣٠ بالمئة) وأن جلهم كانوا موالي لبعض الشخصيات العربية.

ابتدأت الدراسات نتيجة الرغبة في فهم القرآن والاهتداء بسنة الرسول (ﷺ)، كما واجهت الأمة الناشئة حاجات ومشاكل مباشرة، مثل معاملة المغلوبين وأراضي البلاد المفتوحة، وتطبيق المبادئ والمفاهيم الإسلامية في الحياة العملية في الأمصار، هذا إضافة إلى إنشاء الخلافة وما رافقها من اختلاف في الاجتهاد. وفي الوقت الذي بدأت فيه الفعاليات الثقافية عربية إسلامية، ولم تلتفت إلى الثقافات القديمة إلا في ما بعد، فإن العرب أفادوا من التراث الإداري والمالي في إطار المفاهيم الإسلامية، ثم عرب وطور، ووضعت له الأسس الفكرية ليكون جزءاً من الكيان الثقافي والحضاري العربي - الإسلامي. وكانت الدراسات المختلفة تتطور في خطوط متماثلة - رواة لأحاديث وأخبار فردية، ثم شيوخ يكونون حلقات يأخذ الطلبة عنهم - ويتميز بينهم من يضيف أبحاثه إلى علم أستاذه، ثم توالي وتراكم الدراسات الذي يؤدي إلى ظهور مدارس (فكرية، أدبية، فقهية، تاريخية) محلية، وأخيراً تبادل المعرفة والأساليب والتأثير بين المدارس أو المراكز المحلية (في القرن الثاني للهجرة)، بما يؤدي إلى ظهور علماء أئمة في حقولهم، يرسمون خطوط التطور المقبل، ويتمثل خط التطور هذا في مختلف الدراسات، ومنها الفقه. فقد أدت الجهود المشتركة للفقهاء إلى قيام مدارس فقهية في مطلع القرن الثاني للهجرة، وتلا ذلك ظهور أئمة في الفقه في القرن الثاني وأوائل القرن الثالث، ثم إلى ظهور المذاهب الفقهية على يد تلامذتهم.

ويجدر أن يلاحظ أن الفقه وضع الأسس الشرعية للجماعة الإسلامية ومؤسساتها، وهياً على المدى الأبعد إطار المجتمع الإسلامي، رغم اختلاف البيئات والتراث المحلي.

خرجت القبائل من الجزيرة وكانت لها لغات (لهجات) خاصة، وأقامت مجتمعة في الأمصار الجديدة، مما أدى إلى ظهور عربية تخاطب مشتركة في مصر^(١٠٥). ولكن القرآن الكريم أكسب العربية حرمة وأعطى المثال للكتابة العربية وضمن الفصحى الواحدة والاستمرار عبر العصور. وكان منتظراً أن تظهر بدايات النشر، إضافة إلى الخطابة الرائعة. وقد وصلتنا آثار مبكرة من النشر، وهو نشر سلس ومباشر نراه في الكتابات التاريخية والفقهية الأولى وفي الرسائل. وبدت بوادر نشر في أواخر القرن

(١٠٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ١٨ - ٢٠.

الأول للهجرة، واتسع في القرن الثاني، واحتاج إلى أكثر من قرن ليزدهر.

وبدأت الدراسات اللغوية في وقت مبكر، لأهمية اللغة في قراءة القرآن وفهمه. وأوجب ذلك أيضاً استعمال العربية من قبل أعداد متزايدة من الموالى، واختلاط العرب في الأمصار بغيرهم وأثر السبايا في البيوت العربية وظهور اللحن بتأثيرهن، مما أدى إلى رد فعل قوي في دوائر العرب وبعض المستعربين، لحماية العربية والحفاظ على نقائها^(١٠٦).

وتتصل بداية دراسة النحو بقراءة القرآن، وكان رواد علم النحو كالكسائي قرّاء، وكانت البصرة المركز التجاري سبّاقة في ذلك. وبان اتجاهاً لدى الدارسين: الأول يعتبر اللغة توقيفاً، وهو اتجاه ساد في الكوفة القريبة من البادية (التي تختلط فيها لهجات سامية)، ولذا فهي تعتمد السماع. والثاني اتجاه إلى أن اللغة اصطلاح وتواضع، وقد ساد في البصرة التي تختلط فيها العربية بلغات الأعاجم، وتتطلب قواعد لغوية أكثر تحديداً. وقد ورثت بغداد الاتجاهين، ولكن الاتجاه إلى السماع تفوق فيها. ولعلّ القراءات القرآنية كان لها أثرها في ذلك. وكان النحو علماً عربياً في أصوله، وليس هناك ما يقرر اقتباسه من اليونانية أو السريانية. وقد استقرت مناهج الدراسة النحوية ونطاقها خلال القرنين الأولين.

وتطلب فهم القرآن والحديث، والحرص على العربية في بيئة الحواضر المختلطة القيام بدراسات لغوية، بالرجوع إلى الشعر، وإلى الأعراب الفصحاء بحثاً عن العربية الصافية. وشملت هذه الدراسات شعر العرب وأخبارها وأيامها ومفردات لغتها، وكان دورها قوياً في إحياء الإنسانيات العربية. وأدت هذه الدراسات إلى جمع المفردات اللغوية، وبصورة عفوية ابتداء، ثم بمجاميع تتعلق بمادة أو بموضوع، وأدت إلى وضع المعاجم، بدءاً بالخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ/٧٩٥م) وحتى لسان العرب لابن منظور، علماً بأن الأسس استقرت خلال القرون الثلاثة الأولى.

ونشط الشعر في صدر الإسلام متأثراً بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة في الأمصار، وبالمفاهيم والقيم الجديدة. ومع أنه استمر للشعر القديم في أساليبه، فإنه شهد منطلقات جديدة وموضوعات جديدة وتطوراً في الأساليب، كما استمر الشعر البدوي جنب شعر الحاضرة. وقامت حركة تجديد

(١٠٦) الجاحظ: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩ - ٢١، ورسائل الجاحظ، ج ١، ص ١٠ - ١١.

في العصر العباسي، وظهر شعر أكثر رقة وأوثق بالحياة الحضرية وأغنى في الموضوعات، ومع ذلك بقي الشعر القديم مثلاً وبقيت له منزلة رفيعة.

وبدأت دراسة التاريخ في المدينة أولاً، واتجهت إلى سيرة الرسول (ﷺ) وأخبار الجماعة الإسلامية الأولى، ثم تاريخ الأمة، وكانت هذه الدراسة وثيقة الصلة في بدئها بدراسة الحديث. وظهر في الكوفة ثم البصرة اتجاه لدراسة أخبار الفتوح (والخلافة) والقبائل وشؤون الأمصار. وبالتالي ظهرت، وخاصة في القرن الثاني للهجرة، مدرستان للتاريخ: مدرسة المغازي في المدينة، ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة. ولم تكن دراسات المدرستين منفصلة، بل كان هناك تبادل تأثير متزايد في الأسلوب والمفاهيم التاريخية. وفي القرن الثالث أدى هذا التبادل مع التطور إلى ظهور المؤرخين الكبار (مثل اليعقوبي والبلاذري والطبري) ليمثلوا استقرار الأساليب والمفاهيم والأطر في الدراسات التاريخية.

كانت الفعاليات الثقافية في البدء محلية، ثم جاءت فترة الرحلة في طلب العلم والتبادل الثقافي وجمع الأحاديث والأخبار والدراسات من الأمصار المختلفة، في القرنين الثاني والثالث. وعزز هذا الاتجاه نشاط حركة التدوين التي مكّن لها إدخال صناعة الورق في أواخر القرن الثاني للهجرة. وهذا مكّن من تثبيت خطوط الثقافة العربية الإسلامية وحفظ تراثها.

- ١٢ -

ولم تكن النظرة منغلقة في فترات تكوين الثقافة العربية الإسلامية، بل تلاحظ الحيوية والانفتاح على الثقافات الأخرى، بالاتصال الشفوي كما في صدر الإسلام، أو بالأخذ المباشر عن طريق الترجمة، كما حصل بعد مجيء العباسيين. وكانت الترجمة في اتجاهين رئيسيين: اتجاه رسمي شجعه الخلفاء (في العلوم والطب والفلسفة) وأنفقوا عليه بسخاء، ومصدره الثقافة اليونانية بالدرجة الأولى، واتجاه غير رسمي تبناه الكتاب وبعض الأدباء وأصحاب الديانات الفارسية القديمة، وهو بالدرجة الأولى عن الفارسية، ونقل مؤلفات دينية وأدبية وتاريخية في الغالب. . وكان القرنان الثاني والثالث للهجرة فترة ترجمة واسعة، رافقها إلى حد ما وتلاها، تطوير علوم الأوائل والإضافة إليها والتقدم فيها، وتمثل ذلك في الرياضيات والطب والفلك والكيمياء، وفي تكوين الجبر. وكانت النظرة التجريبية التي طوّرها المسلمون في العلوم والطب ذات أهمية كبيرة في التطور الثقافي. وشهد القرن الرابع (ثم القرن الخامس) فترة نشاط جديد ونضج في علوم الأوائل.

إن فترات الخصب والازدهار الثقافي تقترن بصورة واضحة بالانفتاح الثقافي. وقد شارك العرب والمستعربون من مسلمين وغيرهم في الحركة الثقافية.

وكان التعليم في المجتمع العربي الإسلامي في الأساس أهلياً ومفتوحاً، وهذا ساعد إلى حد بعيد على إعطاء الثقافة العربية الإسلامية دواماً واستمراراً وجواً من الانفتاح مصحوباً بالوحدة رغم التجزئة السياسية. ثم تدخلت الدولة في شؤون التعليم العالي وتنظيمه، وتمثل ذلك في تأسيس الأزهر من قبل الفاطميين يقابلة إنشاء المدارس (الكليات) في المشرق من أيام نظام الملك. ومع أن المدارس تقدمت بالمعرفة إلى حد ما، إلا أنها لم تكن محل إبداع لظهورها في فترة نضج ثقافي، مما جعل دورها يتركز في جمع المعرفة وتهذيبها. ولكن المدارس ساعدت على نقل مركز الثقل في الحركة الثقافية من الكتاب (في الدواوين) إلى فئات تمتد جذورها في الدراسات العربية الإسلامية.

ولعل ما ذكر يوضح النشأة الذاتية للثقافة العربية الإسلامية ويكشف عن طابع الوحدة والاستمرار فيها، وهي وحدة تنطوي في الوقت نفسه على تنوع أكسبها سعة وحيوية.

وكانت العربية وحدها لغة هذه الثقافة لثلاثة قرون، واستمرت اللغة السائدة بعد ذلك لفترة طويلة.

تناول هذا العرض عناصر التعريب وظروفه وتقدمه في العراق والشام ومصر والمغرب (الشمال الأفريقي). ويلاحظ أنه رغم وجود العامل البشري (انتشار العرب في المدن والريف)، فإن اللغة والثقافة العربية كانا محوره. وهذا ينسجم والنظرة التي برزت بوضوح منذ القرن الثالث الهجري، وترى أن اللغة والأخلاق والسجاياء والشمال التي هي أساس العروبة، وهي عناصر تتمثل في الثقافة العربية^(١٠٧). ومع وجود صلة وثيقة بين الإسلام والعربية، فإن التعريب لم يحصل في بلاد أخرى من بلاد الخلافة رغم دخولها في الإسلام، وانتشار جماعات من العرب فيها مثل إيران وما وراء النهر (التركستان) ومنطقة البنجاب. وليس هذا

(١٠٧) انظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ١، ص ١٠ - ١١.

مجال التحليل التفصيلي لتوضيح ذلك، وتكفي الإشارة إلى بعض العوامل الأساسية في إيران وما وراء النهر:

أ - اقْتِصَار العرب على التجمع في مراكز مدنية متباعدة، بين مقاتلة وملاكين وتجار وعدم انتشارهم في الريف.

ب - وجود تراث ثقافي وحضاري مع ذكريات تاريخية قوية ولدت نوعاً من الوعي في فترة مبكرة.

ج - قيام لغة أدبية بدت بوادرها في أواخر القرن الثالث بصورة محدودة في الشعر والنثر، ثم سادت وصارت لغة ثقافة. وكانت هذه الخطوة أساسية في تحديد نطاق التعريب ثم إيقافه.

وأكد ذلك أن أهالي هذه المناطق لم يقتصروا على دخول الإسلام، بل حملوا في ما بعد رايته ونشروه شرقاً إلى الهند. كما أن السلطة بدأت تنتقل إليهم، فرساً ثم أتراكاً بعدئذ، منذ القرن الرابع الهجري، وكان لذلك أثره في تأكيد الذات وتوقف التعريب.

وتكرر بعض هذه العوامل في جهات أخرى، وبالتالي تحدد نطاق العروبة جغرافياً وبشراً في التاريخ.

الفصل الثامن

مسألة الوحدة العربية منذ ظهور الإسلام
وحتى الحرب العالمية الأولى:
أصول الوحدة العربية في تاريخ العرب^(*)

(*) في الأصل ، ورقة قدمت إلى : الوحدة العربية : تجاربها وتوقعاتها : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩).

يفترض هذا الفصل أن المفاهيم والمصطلحات، بما فيها مفهوم الوحدة، لها تاريخ يتطلب فهمها في ضوءه، وأن العرب عرفوا الوحدة الشاملة في تاريخهم بعد ظهور الإسلام مع مؤشرات لها قبل ذلك. وإذا كانت الوحدة تعني الآن وجود دولة واحدة على رقعة أرضية، وأن الأمة قد تكون تالية لها أو سابقة عليها، فإن العرب عرفوا الوحدة السياسية ووحدة الأمة في إطار التطور التاريخي. هذه الوحدة كانت نتيجة تطور تاريخي، فقد هيأ الإسلام قاعدة العقيدة، كما كانت العربية وعاءها وعنصراً أساسياً فيها، فكانت الوحدة بين دائرتي الإسلام والعربية.

وجاء الإسلام بمفهوم الأمة، المستندة إلى عقيدة واحدة، بل وأقامها ابتداءً (دون أن يوقف مفاهيم أخرى للأمة مثل الجماعات الإثنولوجية) مثلما أقام الدولة. وكان مفهوم الأمة الإثنولوجي لدى العرب يستند إلى مفهوم النسب، ولكن القرآن جعل النسبة إلى العرب لغوية، ونتيجة للتطورات العامة ساد هذا المفهوم، وبذلك ربط بين الدائرتين (العربية والإسلامية)، فتكوّن مفهوم موسّع للأمة العربية استقر عبر التاريخ.

وإذا كان الخليفة (رأس الدولة) رمز الوحدة السياسية، فإن الضعف والتجزئة زعزعا المؤسسة السياسية، في حين بقي مفهوم الأمة قوياً لم تزعزعه التجزئة.

ولكن الدراسة تفترض أن الوحدة متعددة الجوانب والعناصر. هناك تكوين ثقافة عربية إسلامية مشتركة، إضافة إلى تكوين فقه إسلامي بقاعدة عامة وجوانب، بعضها خاص بفئة وبعضها مشترك.

وهناك التطور الإداري الذي أفضى إلى خطوط موحدة ومفاهيم مشتركة في الإدارة والنظام المالي والآداب الإدارية.

ويمكن الإشارة إلى تكوين نطاق اقتصادي مشترك وشبكة مواصلات موحدة، واتصالات دائمة وحركة واسعة للبضائع والأدوات والتقانة، إضافة إلى تحرك بشري

واسع، بتأثير الفتوحات أولاً، ثم بحركة الهجرة، وإضافة إلى أثر النشاط العلمي والتجاري والاقتصادي الذي يساعد على الاختلاط والتمازج، ويسر تكوين وحدة اجتماعية وحضارية.

وأخيراً، تفترض الدراسة أن التطور التاريخي للعرب أوجد عناصر راسخة للوحدة بمفهومها الشامل. ورغم التجزئة السياسية، فإن هذه العناصر يمكن أن تؤكد ذاتها وتساعد على تكوين الوحدة.

وهناك عامل آخر له أثره، وهو التحديات التي واجهت العرب وأثارت فيهم روح التماسك والوحدة، وتحديات خارجية كالخطر والغزو، أو داخلية تهدد الهوية. هذه هي العناصر التي تبين خلال المسيرة التاريخية التي تناولها الدراسة لإلقاء ضوء على مفهوم الوحدة. فلننظر إلى البدايات والتطورات.

- ٢ -

إن أول تطور لمفهوم العرب كان قبل الإسلام، وكان يستند إلى النسب ويتدرج من الأسرة إلى الفخذ - البطن ثم إلى العشيرة، ثم القبيلة - الشعب، وهذا يعني وجود رابطة الدم، حقيقية أو فرضية. ومثل هذه الرابطة، وفي بيئات الجزيرة العربية، يتجه نحو التجزئة المستمرة في البوادي، نتيجة التكاثر من جهة، والمجالات المحدودة للعيش من جهة أخرى. فالواحد يكون أسرة، والأسرة تصبح بطناً أو عشيرة، وهكذا نحو القبيلة، وهذه لن تستطيع الحفاظ على التحرك الواحد، بل تصبح العشيرة هي الوحدة الفعالة، أي أن الوضع يتجه نحو التجزئة.

يوازي ذلك، التدرج في درجة الالتزام والتماسك بحسب تقادم النسب. ومع ذلك فقد تتداخل الأنساب نتيجة الخلف أو الحاجة المادية (مثل العمل في أرض القبيلة - الشعب في اليمن)، ويبقى النسب هو الأساس.

بالإسلام جاءت فكرة اللغة وحدها رابطة وفكرة عدم تأكيد الأنساب إلا لبعض الضرورات الاجتماعية (الدية، الفدية، وجزئياً مسألة التكافؤ الاجتماعي). وممرت فترة تقابل أو توازن بين الفكرتين، وجاء التحضر والتطور الاجتماعي - الاقتصادي، وتأكيد العمل لا الأصل في الفضل، وبروز أثر التباين المالي، والأثر الضار للعصبية القبلية أو عصبية النسب، والتطورات السياسية، لتؤدي بالتالي إلى انتصار فكرة العربية لتكون أساس العروبة.

كان نطاق العروبة في الحالة الأولى الجزيرة العربية وأطرافها التي شهدت

هجرة القبائل إلى الجهات الحدودية، مثل حوض الفرات والجزيرة الفراتية وبلاد الشام (الجهات الشرقية من الشمال إلى الجنوب). أما الحالة الثانية فتعني الجهات التي بلغها العرب، وصارت العربية لغة التخاطب والثقافة أو إحداهما، والتي ساهم في تكوينها انتشار العربية والتعريب (نتيجة حركة العرب وانتشارهم إلى الريف خصوصاً، وانتشار الثقافة العربية، وسيادة العربية، وغيرها). وهذه حددت رقعة البلاد العربية في آسيا وأفريقيا وأعطت العروبة مرونة ومجالات قابلة للتوسع.

ونرى لعروبة النسب الأثر في الروابط الثقافية المتمثلة خصوصاً في ظهور لغة أدبية وانتشارها لتغمر اللهجات - دون أن تطمسها - ولتكون لغة الشعر والأمثال، وذلك في أنحاء الجزيرة، ومنها العربية الجنوبية وأطرافها. ويلاحظ هنا أنه كانت هناك لغات للقبائل (أو لهجات) في الجزيرة، إضافة إلى بعض المناطق المستقرة، وبخاصة اليمن، إذ تعرضت لتوسع العربية الشمالية حتى قبل ظهور الإسلام.

استخدمت اللغة الأدبية في الشعر الجاهلي الذي يمثل تطوراً رائعاً، والذي صار يشكل جانباً أساسياً في تراثنا الأدبي ومثلاً للشعر في القرون التالية. ويمكن الإشارة هنا إلى الأمثال كرابطة ثقافية.

وتتصل بهذا (اللغة، الشعر) الأسواق الأدبية التي ساعدت على التبادل بمعناه الواسع، وعلى تأكيد مفاهيم اجتماعية وثقافية ودينية مشتركة، وعلى توسع انتشار اللغة الأدبية.

وساعدت حركة التجارة بين جنوب الجزيرة والشام، وجهة الخليج والبحر الأبيض عبر الجزيرة والهلال الخصيب، على تأكيد الروابط والمصالح المشتركة، وعلى تكوين صلات إلى حد ما بين البدو والمستقرين. كما ساعدت على انتشار بعض المفاهيم الدينية بما فيها فكرة التوحيد. وهنا تلزم ملاحظة دور قریش التجاري وأثرها في تأكيد حرمة البيت وفكرة آل البيت في الجزيرة، وربط نشاطها الواسع في التجارة بحرمة البيت والحج إليه.

وهناك شعور، لا يخلو من الإبهام، برابطة بين الجماعات العربية، وربما ظهر في مواجهة الخارج وبشكل شبه عفوي، مثل رد الفعل تجاه الفرس (ذي قار، وقبله موقف النعمان)، وربما تمثل في الموقف من الغزو الحبشي (حملة أبرهة على الحجاز) والروماني (حملة إيلیوس غالوس عام ٢٥ - ٢٤ ق.م.). وربما كان هناك موقف للغساسنة أحياناً في وجه الروم. وربما كان الموقف من الديانات الرسمية للدول المجاورة - فارسية وبيزنطية - تعبيراً عن النظرة

السياسية لهذه الدول التي كانت تهدد أهل الجزيرة العربية.

ولكن توجد الفجوة بين البدو وبين الحضار والمستقرين، وهو وضع طبيعي تفرضه البيئة الجغرافية للجزيرة. فالناطق الصحراوية والبادية تفرض حياة الرعي وتربية الماشية والتنقل وراء الماء والمرعى. وحيث تتوافر المياه والأراضي الخصبة يمكن الاستقرار. وكانت المواجهة بين البداوة والحاضرة ظاهرة تاريخية مستمرة رغم أن البادية كانت تفيض على الأراضي المجاورة بشكل متصل أو متقطع، سلمى أو غير ذلك.

وقد يشار إلى محاولات لتكوين كيان سياسي قبلي مركب أو إطار تعايش سلمى واسع. من ذلك تكوين دولة كندة وسط الجزيرة العربية من تحالف مجموعات قبلية يرأسه بيت واحد وتجمع قبائل بدوية مستقرة.

وقد يشار إلى محاولات في العربية الجنوبية لإدخالها في إطار دولة واحدة، وتمثل ذلك بصورة خاصة في الدولة السبئية.

ويمكن الإشارة إلى ما يشبه الرابطة الاقتصادية في جهود قريش المتصلة بتجاريتها وبكونها صاحبة البيت، لتوسيع نطاق حرمة البيت والحج إليه بين القبائل في الجزيرة، ولعقد الإيلافات مع القبائل على طرق تجارتها إلى الشام والعراق واليمن وجهات أخرى، وقيام ما يمكن تسميته بالسلم المكّي في نواح من الجزيرة يشمل جماعات بدوية وحضرية. لكن هذه جهود محدودة تقتصر على مناطق من الجزيرة ولا تعدو أن تكون إرهابات بالنسبة إلى ما حصل بعد ذلك.

- ٣ -

ظهر الإسلام، وهنا لا نريد أن نفرض مفاهيم حديثة على فترات من التاريخ لم تتمثلها، ولكننا على كل حال لا نملك إلا أن نتكلم ونفكر بلغة عصرنا ومفاهيمه. لقد أحدث الإسلام عقيدة ومفاهيم وتطورات بعيدة الأثر في حياة العرب يمكن الإشارة إلى بعضها.

وضع الإسلام قاعدة العربية بنزول القرآن بها وأكسبها حرمة ودواماً في وجه التحديات، وحين جعلها أساس النسبة إلى العرب رسخ هذه الرابطة المشتركة. ويتصل بذلك الاهتمام بالقراءة والكتابة ونشر الخط العربي.

وجاء بفكرة الأمة وجعلها الإطار الواسع. ومفهوم الأمة يشير ابتداءً إلى الذين تجمعهم رابطة الإسلام وجهادهم في سبيل العقيدة الجديدة وتجاوز القبيلة

والرابطة القبلية. وقد تعني كلمة «الأمة» الجماعة من الناس يجتمعون على شيء، وبهذا المعنى يمكن أن يكون النسب، أو بصورة أعم اللغة رابطة لهم. وكان الاتجاه الأول أن ما يجمع بينهم هو رابطة الإسلام، وأن الوحدة الكبرى هي الأمة الإسلامية. أما المفهوم الثاني فتلور بعد تطور طويل.

والإسلام في حركته للفتوح جمع البدو والحضر في قضية واحدة هي الجهاد وحمل راية الإسلام، وأزال لفترة (حوالي القرنين) الصراع التاريخي بين البادية والحاضرة. وتلا ذلك توطين جماعات من البدو والحضر في مراكز واحدة (دور هجرة)، لتكون أوطاناً مشتركة، كانت البداية نحو التكوين الحضاري ونحو تكوين الأمة العربية الواحدة في الواقع.

وكان الفاتحون الأولون في فترة الخلفاء الراشدين من العرب، فربط ذلك الرسالة الإسلامية ابتداء بالعرب، وعزز الاقتران بين الإسلام والعربية الذي نلاحظه في صدر الإسلام، وهو اقتران استمر في أذهان الشعوب المغلوبة خلال القرنين الأولين بعد الهجرة.

وشكّل العرب جلّ المقاتلة في موجة الفتوحات الثانية في العصر الأموي، وأشركت جماعات من الموالي في الحروب على الحدود الشرقية للخلافة، إلا أن دورها لا يكاد يحسّ به لأنه جاء متأخراً نسبياً، وكانت المشاركة الجادة للبربر في فتح الأندلس والاستقرار فيها. ومع ذلك استمر الاقتران قوياً بين الرسالة الإسلامية والعرب. وأكد هذا كون القبائل العربية عماد الجيش وقاعدته في صدر الإسلام. والحركة الإسلامية ضمت العرب جميعاً في دولة واحدة، ولأول مرة في التاريخ. وهذا إنجاز كبير تم في فترة الرسالة والسنتين التاليتين بعدها، بل إن حركة الفتوحات لم تنطلق خارج الجزيرة إلا بعد توحيد العرب في هذه الدولة.

وتلا الفتوحات انتشار العرب من جهة، ودخول جماعات من الشعوب الأخرى، وبالتدريج، في الإسلام، وتوسع قاعدة الأمة الإسلامية من جهة أخرى.

وأحدثت الخلافة، المؤسسة السياسية، بعد فترة الرسالة وبعد تكوين الأمة. وهنا بداية فترة تتطابق فيها الدولة والأمة (الإسلامية) كلياً، وبقيت كذلك حوالي قرن ونصف القرن، ولتستمر كذلك مع بعض التجزئة الداخلية البسيطة حوالي ثلاثة قرون، كانت فيها الخلافة (أموية/عباسية) الرمز الخارجي لهذه الوحدة، ثم كانت أكثر من خلافة، وكان ذلك إيذاناً بما يمكن أن يتعرض له هذا الرمز السياسي من تحديات أو رفض.

تؤكد المبادئ الإسلامية (في القرآن والحديث) على مفاهيم الشورى والمساواة والعدالة. فكان مفهوم الشورى معروفاً لدى العرب كما يتمثل في مجلس القبيلة (في المجتمعات البدوية) وفي الملأ أو مجلس الشيوخ في بعض المجتمعات الحضرية (مكة، واليمن قبل الإسلام).

وجاء الإسلام بفكرة الأمة (التي تربطها العقيدة) وجعل الولاء الأول لها، ووضع الرسول (ﷺ) دستوراً عملياً للأمة، وبقيت العشائر وحدات اجتماعية في إطارها. وبعد وفاة الرسول أحدثت الخلافة، وهي المؤسسة السياسية. وكانت الشورى مبدأ أساسياً في فترة الراشدين، وتمثلت في أساليب اختيار الخليفة من جهة، وفي مشاور الخليفة مع كبار الصحابة في الأمور العامة من جهة أخرى. وتمثلت الشورى في اختيار الخليفة بأكثر من صورة، فهي باختيار عام للمهاجرين والأنصار، كما في حالة الخليفة الأول، وهي كذلك (بدرجة أضيق) في حالة الخليفة الرابع، أو باستشارات فردية وتسمية كما في حالة الخليفة الثاني، وهي بتسمية مجلس ممثلي المهاجرين كما في حالة الخليفة الثالث، وهي شورى عمر التي صارت مثلاً للأجيال التالية ومحور الفكر السياسي السني في الاختيار. ويلاحظ أن الشورى كانت شورى المهاجرين والأنصار في المدينة وحدها. ولم تنجح التجربة، ولعل ما كان يصلح في إطار مدينة ابتداء، لا يفي بمتطلبات دولة كبرى، عصفت بها الفتنة والحرب الأهلية التي انتهت بانتقال المركز من المدينة إلى الأمصار وانتقال السلطة إلى الأمويين.

حاول الأمويون مواجهة مشكلة الحكم بإدخال فكرة الوراثة، بدءاً بمعاوية، ولكن هذا الاتجاه لم يجد قبولاً لدى المسلمين الأولين، كما وجد معارضة من القبائل في الأمصار. وإذا كانت القبائل ترفض الوراثة المباشرة، فإنها تعرف بقاء السلطة في بيت متميز، ومن هنا سعي معاوية إلى إيجاد فكرة «البيت» السفيفاني وبثها، ثم سعي المروانيين في الاتجاه نفسه، وكان لهذا أثره في الشام فقط. ولكن مفهوم الشورى كان قائماً، بل كان يزداد قوة، وكان شعار أبناء المهاجرين الأولين في المدينة، وتمثل في ثورتين (ثورة الحسين وثورة ابن الزبير)، كما تمثل لدى بعض الأحزاب الإسلامية كالخوارج، بل وأثر في الأمويين أنفسهم. لقد خرج يزيد بن الوليد باسم الشورى ومبادئ الإسلام، وفي ذلك خروج عن الخط الأموي. وقد أخذ الأمويون بالشورى في بلاد الشام، وهي شورى أشرف

القبائل؛ ففي أثناء الفوضى التي تلت وفاة معاوية الثاني، اجتمع ممثلو القبائل اليمانية في الشام مع رؤوس البيوتات الأموية في «ملا» حيث انتهى الاجتماع باختيار مروان بن الحكم.

حاول الأمويون أن يجدوا في بعض المفاهيم الإسلامية دعماً لحكمهم، فأكدوا أن الملك لله يعطيه لمن يشاء، وبالتالي، فإن سلطانهم كان بقدر، وأن الوقوف ضده مخالفة للمشيئة الإلهية. ومن هنا نفهم اتخاذ عبد الملك بن مروان لقب «خليفة الله» وسكه على نقوده، وتأكيد هشام بن عبد الملك أن الخليفة هو خليفة الله في أرضه.

كما أكد الأمويون فكرة الالتزام بالجماعة جماعة المسلمين، وحاولوا بثها، واعتبروا الخروج على الخليفة مروقاً. وقد استمرت هذه الفكرة بعدهم واكتسبت قوة في العصر العباسي، وكانت عاملاً في الاتجاه نحو الاستبداد.

كانت القبائل قاعدة الجيش. فمن يسجل منهم في الديوان يكون في الجيش، وقد تُدعى أعداد أخرى من رجال القبائل ويفرض لهم العطاء عند الحاجة (للفتوح، أو لإخماد ثورات)، ويبقى الكثيرون خارج الديوان مع أنهم مسلحون ولهم القدرة على القتال كغيرهم. كما كان للقبائل دورها في السياسة العامة، وخصوصاً بعد أن تكوّنت الأحلاف القبلية الكبرى وأصبحت تتنافس على السلطة، وكان لها دورها في اختيار الولاة، بل وأثرت أحياناً في الترشيح للخلافة. وكل هذا أبقى للرأي العام دوراً في الحياة العامة، وأخر ظهور الاستبداد، رغم ما نرى من قوة بعض الأمويين كعبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك. كما أن فكرة الوراثة المباشرة وجدت بعض القبول، إلا أنها لم تثبت رغم جهود معاوية وعبد الملك والوليد وهشام، إذ إن ثلث الأمويين فقط أعقبهم أبناءهم والباقيون إخوة وأبناء عم، هذا علماً بأنهم كانوا من بيتين: السفياي والمرواني.

وانتقلت السلطة إلى العباسيين نتيجة دعوة سرية استمرت حوالي ثلث قرن، انتهت بثورة مسلحة، ويتصل هذا بأسباب عدة منها: ظهور أحزاب وحركات معارضة تستند إلى المبادئ الإسلامية، ومنها الدعوة العباسية؛ وحصول تناقضات اجتماعية ناشئة عن تحول المجتمعات القبلية في المراكز العربية الجديدة إلى مجتمعات حضرية، في وقت اشتد فيه تأثير العصبية القبلية الممزقة في الحياة العامة، وتراجع الروح القتالية لدى القبائل. ويمكن الإشارة إلى انتشار الإسلام وتوسع عدد الموالي ووضعهم الاجتماعي المتواضع في وقت أكدت الأحزاب

والجماعات المعارضة فكرة المساواة. هذا، إضافة إلى التطور الاقتصادي الذي أدى إلى تحول أشراف القبائل وبعض عرب المدن إلى فئة ملاكين كبار مقابل عامة القبائل المحرومين، ونشاط التجارة وظهور بدايات فئة تجارية طموحة تسعى إلى أن يكون لها دور. كل هذا ساعد على نجاح الحركة العباسية التي دعت إلى المساواة والعدالة والسير على هدي الكتاب والسنة.

وإذا كان الإسلام يهيئ الفكرة الجامعة والموحدة، فإن المبادئ الإسلامية كانت عاملاً في قيام أحزاب وحركات ثورية أدت إلى انقسامات داخلية، كالخوارج الذين دعوا إلى الشورى وصلاح أي عربي (ثم أي مسلم) تتوافر فيه المؤهلات للخلافة، والشيعية الذين حصروا الإمامة في آل علي، وذهب جلهم إلى النص والتعيين، أو الاختيار في نطاق ذلك، وظهروا في عدة خطوط، كما يمكن الإشارة إلى دعوات وحركات إصلاحية أخرى.

وجاء العباسيون وأكدوا فكرة العائلة المختارة، وأن سلطة الخليفة من الله، فهو ظل الله في الأرض، وليس للأمة دور في اختياره، واتجهوا منذ البداية نحو الوراثة ونحو السلطة المطلقة. وهكذا تراجعت فكرة الشورى عند العباسيين، وتلاشت في الواقع في القرن الثالث الهجري. ورافق ذلك الانكماش فترة الاستناد إلى القبائل العربية في تكوين الجيش، بإحداث الجيش النظامي المختلط. وكان هذا جزءاً من الاتجاه نحو مشاركة المسلمين من غير العرب في السلطة، متمثلاً في التعاون بين العرب والفرس في العصر العباسي الأول، وتكوين الجيش من وحدات عربية وإيرانية. ثم فشل هذا التعاون أمام تحديات وثورات جديدة، فكان الاتجاه منذ الربع الثاني للقرن الثالث إلى فئات جديدة من أواسط آسيا، وخصوصاً الترك، الذين لم يكونوا جزءاً من الحضارة الإسلامية بعد، ثم إسقاط القبائل العربية من الديوان أيام المعتصم، وفي هذا عزل للسلطة عن الجماعات العربية. وهذا التطور أدى بدوره إلى انقطاع بين القبائل العربية في البوادي والسلطة، وإلى عودة المواجهة بين البدو والحضر.

كانت وحدة الأمة الإسلامية ودار الإسلام (ومحورها العرب) واضحة في القرن الأول وعلى رأسها الخليفة. وفي القرن الثاني كانت بدايات الانقسام، إذ انفصلت الأندلس عن الخلافة، ليلي ذلك انفصال أجزاء من الشمال الأفريقي كلياً كما هو شأن المغرب تحت حكم الأدارسة. وتلا ذلك في القرن الثالث انفصال أجزاء من الجزيرة في اليمن (زيدية)، وعمان (إباضية)، والحجاز (علوية). هذا إلى ظهور إمارات لها حكم ذاتي وتبعية اسمية للخلافة في الجهة الشرقية، في

إيران وأواسط آسيا (الطاهرية، والصفارية، والسامانية)، وكما هو شأن الأغلبية في تونس. وهكذا بدأت التجزئة عملياً في دار الإسلام.

ويلاحظ أن هذه التجزئة نشأت عن تحرك أحزاب سياسية معارضة (علويون، خوارج) في الأوساط (البلاد) العربية، أو عن طموح يتصل بنوع من الوعي المحلي (في إيران).

وإذا كانت الأمة إطار الوحدة بين المسلمين، فإن الخلافة كانت رمز هذه الوحدة (السياسية) من جهة، والمؤسسة التي تسهر على تطبيق الشريعة من جهة أخرى. وهذا يعني أن التجزئة تتصل أساساً بالمؤسسة السياسية ولا تعني الانفصال عن الأمة. وفي الحالة التي يمثل الانفصال فيها رفضاً للخلافة العباسية، كما هي الحال بالنسبة إلى الأدارسة أو الخوارج، فإن ذلك يمثل الانفصال الكلي عنها. أما إذا كان الغرض التمتع بالحكم والاستقلال بالسلطة، فقد يؤدي ذلك إلى الاعتراف الاسمي بالخليفة - رمز الشرعية - والتفويض منه بالسلطة على أساس أنه المسؤول عن تطبيق الشريعة، كما هي الحال بالنسبة إلى الإمارات الإيرانية، وإلى دول قامت في القرن الرابع وبعده (مثل البويهيين والسلاجقة).

إن تأكيد الشريعة كان عاملاً أساسياً في نظرية الإمامة عند أهل السنة، فمن المهام الأساسية للإمام حفظ الشريعة وتطبيقها. وحين ضعفت الخلافة، وظهر المستبدون من الأمراء، قال الفقهاء: إنه يجوز للخليفة أن يفوض السلطة إلى الأمير مع بقاء الولاء له، على شرط تطبيق الشريعة. وهذا أعطى الخلافة سلطة معنوية - وخصوصاً بنظر الجماهير - وسيادة شرعية لفترة طويلة بعد تقلص سلطتها، وبقيت رمزاً للوحدة ولسيادة الشريعة.

- ٥ -

في هذه الفترة رسمت خطوط التنظيمات الإدارية والمالية والمؤسسات الرئيسية للدولة. فسار العرب على مفاهيم عامة في الإدارة، منها أنهم أفادوا من التراث الإداري في البلاد المفتوحة، ولكنهم راعوا الاعتبارات الاستراتيجية وبعض المفاهيم الإسلامية التي استقروا عليها في معاملة البلاد المفتوحة، ولاحظوا ابتداء أن تكون نفقات الجيش الذي يفتح بلداً من وارده، وأن يتبع إدارياً مركز ذلك الجيش.

ومع أن حركة الفتوحات كانت بإشراف المركز وتوجيهه، فإن أمراء الجيوش أعطوا حرية واسعة في التحرك والتدبير. فقد قاموا بالفتوحات وأعطوا عهود

الصلح للمناطق المفتوحة، ثم اتخذوا التدابير التي تحدد معاملة الأرض وأهل البلاد، وهي تختلف في التفاصيل من قطر إلى آخر، إلا أنها تنتظمها توجهات عامة. فاعتبرت عامة الأراضي المفتوحة وقفاً على الأمة، واعتبرت الصوافي - ابتداء - فيئاً للمقاتلة، وفرضت الجزية إلى جنب الخراج. وحددت المناطق الإدارية في ضوء ظروف الفتح، إذ إن كل جهة تفتح تكون تابعة إدارياً لمركز المقاتلة الذين فتحوها، ويرسل واردها إليه. ووضع المقاتلة في مراكز، قديمة أو حديثة، صارت مراكز إدارية للأممصار. وهكذا أنشئ في العراق مركزان للمقاتلة (دور هجرة) الكوفة والبصرة. وقسمت الشام إلى أربعة أجناد: دمشق والأردن وفلسطين وحمص. وأنشئ في مصر مركز جديد هو الفسطاط. وكان لكل مصر (ولاية) أمير للحرب والخراج عادة، وديوان للجند وديوان للخراج وقاض وصاحب شرطة.

ومع أن كلاً من هذه المراكز كان مركزاً إدارياً ابتداء، فإنه كثيراً ما جُمع مركزان أو أكثر وما يتبعهما من أقطار إلى أمير واحد. فمثلاً جُمعت الأجناد الأربعة في الشام لمعاوية بن أبي سفيان زمن عثمان بن عفان. ومع أنه كان لكل من الكوفة والبصرة فتوحات في إيران، ولكل منهما أمير، فإنهما كثيراً ما جُمعتا لأمر واحد في العصر الأموي، يتولى العراق والمشرق كله. وهذا الوضع يجعل التقسيمات الإدارية مرنة وغير مستقرة. وساعد على ذلك وجهة الإدارة، إذ كانت لامركزية ابتداء، وللأمراء صلاحيات إدارية ومالية واسعة، بل إن القاضي على استقلاله يعين عادة من قبل الأمير. وهكذا نرى أن فتوحات الشمال الإفريقي كانت بإشراف أمير مصر ابتداء، وفتوحات إيران والسند كانت من قبل أمراء الكوفة والبصرة (العراق) وتابعة لهم إدارياً في الغالب.

وكان للأمراء/الولاة مجال الإشراف على حركة الهجرة العربية، وعلى إنزال القبائل القادمة في مراكز الأممصار أو في مناطق رعي أو سكن في غيرها من الأماكن، وكان لهذا أهمية في انتشار العرب وتجمعهم. وللأمير بمعرفة الخليفة أن يقطع من الأرض الموات أو المهملة للأفراد وللقبائل العربية، وله أن يقوم بالأعمال العمرانية مثل استصلاح الأرض وشق القنوات (مثل زياد والحجاج)، وله، بإذن الخليفة، أن ينشئ مركزاً جديداً للمقاتلة (دار هجرة) مثل القيروان (من قبل قتيبة) وواسط (من قبل الحجاج).

ويتولى الأمير دفع النفقات كافة في الولاية (من أعطيات وأرزاق للمقاتلة والموظفين ومتطلبات الري والأعمال العمرانية، ونفقات الحملات العسكرية)، وذلك من وارد الولاية، ويرسل الباقي إلى العاصمة (يتراوح بين ١٠ بالمئة و٢٠

بالمئة). وكان المقاتلة والموظفون عادة من أهل الولاية، إلا في حالات قليلة (مثل الأمير وعامل الخراج والقاضي أحياناً). ومع ذلك، فقد يفصل الخليفة الإدارة المالية عن الأمير، ويعين لها عاملاً مستقلاً عنه، فيقلص بذلك صلاحياته.

هذا الوضع أعطى الولاية شخصيتها في نطاق دار الخلافة. ولكن حدود الولايات/ الأمصار في فترة الراشدين والأمويين كانت تتصل بظروف الفتح، وكانت مرنة، إلا أنها في نهاية الفترة الأموية وأوائل العصر العباسي شهدت الاتجاه إلى تحديد الولايات، كما يتطلب التراث الإداري والأوضاع الجغرافية والبشرية. فبدل وجود مركزين إداريين في العراق وتبعية العراق والمشرق لأمير أو أميرين، صار هناك مركز واحد في العراق (واسط)، ثم صار العراق وحدة إدارية والمشرق أكثر من وحدة، وبعد أن كان الشمال الأفريقي تابعاً لمصر صار وحدة إدارية.

أدى مجيء العباسيين وإحداث جيش نظامي والاتجاه إلى تأكيد السلطة المطلقة والتطور الاقتصادي - الاجتماعي، إلى الاتجاه نحو المركزية. وأفضى ذلك إلى تحديد أوضح وأكثر استقراراً للولايات المتصلة بالمركز. وبعد أن كان الولاية من أشرف القبائل في الفترة الأموية، أصبحوا في العصر العباسي الأول من الأسرة الحاكمة أو من كبار الموظفين. وكانت هذه المركزية ممكنة مع قوة الدولة والسيطرة على الجيش. ولكن هذا لم يغير السمة العامة، وهي بقاء شخصية كل ولاية، إذ بقيت لها قواتها وإدارتها التفصيلية وواردها. فالأمير يمثل الخليفة ويخضع لإشرافه وإشراف الوزير، وهو مسؤول عن الأمن ويشرف على الشؤون الإدارية والمالية (إلا إذا عين عامل خراج من المركز للحد من سلطانه)، وله قيادة الجيش المحلي الذي يمكن أن يصبح قوة كبيرة. ولكن الاتجاه إلى المرتزة الأتراك بدل الجيش النظامي، وضعف السلطة المركزية، أدباً إلى ظهور اتجاهات انفصالية وقيام كيانات شبه مستقلة، إلا أن اعتبار الخلافة رمز الشرعية كان عاملاً مهماً في حفظ وحدة رسمية أو رمزية حتى القرن الرابع حين ظهرت خلافات أخرى. وكان الانقسام الأوسع في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر)، حيث تلاحظ بداية تطورات انتهت بعد فترة ليست قصيرة بتحديد كيانات سياسية توميء إلى العصر الحديث.

ومن ناحية ثانية، فإن التطورات الإدارية التي حصلت خلال قرنين أو يزيد ساعدت على نوع من الوحدة. فالجهاز الإداري وهيكल التنظيم والدواوين في الولايات صارت متماثلة، كما أن نفقات كل ولاية كانت تعتمد على واردة، ولا يرسل إلى المركز إلا ما يقرره المركز أو ما يزيد على نفقاتها.

ولعل خير مثل للتطور المفضي إلى نوع من الوحدة، أنظمة الضرائب الموروثة

(بيزنطية وساسانية)، التي كانت متباينة بين المناطق. فقد وضع العرب المسلمون بعض المبادئ العامة ابتداءً، مثل اعتبار الأرض في البلاد المفتوحة فيناً، أو وقفاً عاماً على المسلمين، وفرض الخراج عليها والجزية ضريبة رأس على غير المسلمين، ولكن الاختلافات في التطبيقات الإدارية العملية احتاجت إلى أكثر من قرن لنشوء نظام ضريبي موحد في أراضي الخلافة. وتلا ذلك وضع فكر فقهي مشترك لتنظيم الضرائب؛ إسلامي في إطاره ووجهته، غني في تفاصيله، وبذلك تكوّن نظام ضريبي موحد في بلاد الخلافة.

ويمكن القول إن المسلمين طوّروا الإرث الإداري عامة، عدلوا وأضافوا وأعطوه طابعاً إسلامياً، ووضعوا له الأسس الفكرية، وجعلوه بذلك جزءاً من تراثهم الحضاري عامة. وكان هذا سبيل وحدة في النظام الإداري.

ويمكن الإشارة هنا إلى اتجاه الخلافة منذ أيام عمر بن الخطاب إلى إنشاء دور هجرة، ومراكز للمقاتلة العرب لتكون مقرات لهم ومنطلقات في الفتوحات. واستمر هذا الاتجاه في فترات تالية لإقامة مراكز إدارية جديدة، وقد تحولت هذه المراكز إلى مجتمعات مدنية متطورة، وفي الغالب مراكز حضارية نشطة، وتكفي الإشارة إلى الكوفة والبصرة والفسطاط/القاهرة، والقيروان والمهديّة وفاس وواسط وبغداد للتنويه بذلك.

هذه المدن الجديدة بصورة خاصة، أو مدن أخرى عربية أو متعربة، كوّنّت مراكز إشعاع للحضارة العربية الإسلامية، وملتقى جماعات بشرية مختلطة لتعرب ولتصبح عاملاً في نشر التعريب إلى الأرياف المحيطة. ولا يخفى أن هذه المدن في المشرق والمغرب كانت تجذب الجماعات العربية، كما كانت تجذب العلماء وطلبة العلم. فقد كانت محطات أولى ومهمة في طريق تكوين الأمة العربية في التاريخ.

لقد برزت المدن في دار الإسلام، وجعلت الحضارة الإسلامية حضارة مدنية موحدة، مع حركة واسعة للناس والتجارة والآراء في داخلها، ويلاحظ أن هذه المدن كانت متماثلة في أسس تخطيطها وفي طابعها، وهو ما عرفت به المدينة العربية الإسلامية في التاريخ. وبدت وكأنها مراكز تنبض في جسم الأمة العربية تربطها شرايين المواصلات، وتساهم في تكوين وحدة حضارية شاملة.

- ٦ -

كانت الشريعة عاملاً أساسياً في وحدة الأمة، ويتمثل ذلك في نمط حياتها ونظرتها إلى الأمور.

كان على الأمة الإسلامية الناشئة أن تبني حياتها وتواجه حاجاتها القائمة والمستجدة في ضوء الإسلام. واتجه القراء والعلماء ابتداءً إلى القرآن والسنة. كما أن قيام الخلافة ومعاملة البلاد المفتوحة تطلبت الاجتهاد، إضافة إلى أن الاتجاه العام كان نحو اعتماد المفاهيم والقيم الإسلامية في مختلف نواحي الحياة، وإلى تطوير العرف والتراث المحلي ليلآئم الإسلام.

بدأ الاجتهاد فردياً أو بالشورى منذ زمن الصحابة، ورافقه الاهتمام بالحديث والتحري فيه. وكان لظهور خطين في الفقه - فقه الرأي والأثر - دور في شمول الفقه ومرونته.

بدأت الدراسات الفقهية محلية، وأدى التباين في الظروف المحلية إلى أن تظهر، وبالتدرج، سنن محلية. وتلا هذه البدايات ظهور الإجماع بمفهومه العام ليكون بدوره من أصول الفقه. وأدت هذه الجهود العلمية في الفقه إلى قيام مدارس فقهية في أوائل القرن الثاني. وبعد أواسط القرن الثاني، بدأت تتكون جماعات في نطاق هذه المدارس حول فقهاء متميزين، مثل «أصحاب أبي حنيفة» في إطار مدرسة الكوفة، و«أصحاب مالك» في إطار مدرسة المدينة. ولم يكد ينتصف القرن الثالث حتى حلت المذاهب مكان المدارس الفقهية.

نشأت المذاهب الفقهية في بيئات مختلفة، وكان صلب إنتاجها الفكري بالعربية. وقد تأثرت هذه المذاهب أحياناً بالمشاكل والشؤون المحلية، مثل تأثر المذهب الحنفي بالبيئة العراقية (الكوفية)، ومذهب مالك ببيئة المدينة ومن ثم شمالي أفريقيا.

ويلاحظ أن المبادئ والأسس الفقهية لدى الفئات الإسلامية التي اختلفت مع أهل السنة، مثل الشيعة والخوارج، إنما تختلف حول مسألة الإمامة وما يتصل بها. أما في الأمور الأخرى، فإن التباين بينها لا يختلف عن التباين بين مذاهب أهل السنة في أمور تفصيلية. وهكذا كان الفقه عامل توحيد وقاعدة مشتركة للأمة.

- ٧ -

ويمكن الإشارة الآن إلى نشأة الثقافة العربية، ولدورها الكبير في الوحدة، ولأنها كوّنت التراث الثقافي الذي يشكل أساس الهوية العربية والإطار العام للعروبة. ارتبطت الفعاليات الثقافية أساساً بحاجات الأمة الناشئة، وكانت ابتداءً تتصل بالقرآن (قراءة وتفسيراً) وبالحديث (رواية وجمعاً ونقداً). بدأ التفسير مبكراً،

في قراءة القرآن وتفسيره، وذلك بتقديم شروح لغوية للنصوص، وأفيد من الشعر الجاهلي في ذلك. كما استند إلى المأثور من أقوال الرسول والصحابة، إلى جانب الاستعانة بأهل الكتاب لتوضيح بعض الإشارات القرآنية. وهكذا ظهر خطن في التفسير: تأكيد المأثور، والرجوع إلى الرأي.

وعني بجمع الحديث وحفظه في فترة مبكرة. وأدى الوضع في الحديث، لأسباب متباينة، إلى نقد المتن والرواة، وإلى نشأة الجرح والتعديل. واستخدمت الكتابة لحفظ القرآن أولاً، ثم لتسجيل الحديث وحفظه. وتعود المجموعات الأولى للحديث إلى أواسط القرن الثاني، ثم تطورت إلى كتب الصحاح في النصف الثاني للقرن الثالث، وهي على أبواب الفقه.

وعند الفتوحات، كانت للعرب لغة راقية وشعر رفيع. كما كانت للقبائل لغاتها (لهجاتها)، ولكن سكنائها في المراكز الجديدة أدى إلى ظهور عربية مشتركة في التخاطب في كل مصر (مركز ولاية). ولكن القرآن الكريم رسّخ العربية الفصحى وحفظ لها وحدتها واستمرارها.

وعني العرب بالدراسات اللغوية، وذلك لقراءة القرآن بشكل سليم، وحرصاً على نقاء العربية. وتأكّدت الحاجة، بالاختلاط بالأعاجم وبانتشار الإسلام، الأمر الذي أدى إلى اللحن، وإلى جهد النحاة لوضع قواعد للعربية.

وطبيعي أن ترتبط بدايات النحو بقراءة القرآن، وأن يكون رواد علم النحو قراء في الوقت نفسه. وهنا نلاحظ وجهتين في الدراسة: الأولى تؤكد السماع وترى اللغة في الأساس توقيفاً، وأخرى ترى أنها أصلاً تواضع واصطلاح. فإذا كانت الأولى تعتمد على السماع، فإن الثانية تؤكد القياس.

وأدت الدراسات اللغوية إلى الرجوع إلى عربية البادية، وإلى العودة إلى الشعر - ديوان العرب - وأفضت هذه الجهود إلى جمع مفردات اللغة، ثم إلى وضع المعاجم.

أدى نزول قبائل متعددة بلغاتها المختلفة في المراكز الجديدة إلى إغناء العربية من جهة، وإلى استعمالها بتوسع بين غير العرب من جهة أخرى، ومع الاختلاط أدى هذا إلى ظهور عربية مبسطة بين العامة في التخاطب. ومع ذلك بقيت المراكز العربية «موضع الفصاحة والإعراب».

وبدأت العناية بالتاريخ في الإسلام، واتجه إلى دراسة السير والمغازي، ثم إلى

فعاليات القبائل عن الفتوح في الأمصار، وإلى أخبار الأمة الإسلامية.

وشارك في الدراسات التاريخية رجال المغازي (المدينة) والإخباريون واللغويون والنسابون (الكوفة). وكان طبيعياً أن يتأثر أسلوب الدراسة التاريخية بأسلوب مدرسة الحديث في تدقيق المتن والعناية بالإسناد (في المدينة) من جهة، وبالأسلوب القبلي في الرواية، الذي شارك فيه الإخباريون واللغويون والنسابون (في الكوفة) من جهة أخرى. وكان طبيعياً أيضاً أن تظهر مدارس محلية في البداية، ثم يحصل تبادل في التأثير بين المدارس نتيجة الرحلة، ليتضح ذلك في القرن الثالث بظهور المؤرخين الكبار. ومع التنوع الواسع في الكتابة التاريخية، كان التركيز في اتجاهين: الكتابة في تاريخ الأمة، والكتابة في خط التراجم والسير.

ونشط الشعر بعد الفتوحات، وتنوعت أغراضه، وتأثر بالظروف والأوضاع الجديدة بدءاً بالدعوة الإسلامية وحركة الجهاد. وكان منتظراً أن تظهر موضوعات جديدة، وخصوصاً الشعر السياسي وشعر النقائض، وأن يظهر شعر حضري إلى جنب شعر البادية. وحصل تطور في الأسلوب، دون انقطاع عن أساليب الشعر القديم. وازدهر الشعر في فترة صدر الإسلام، لتليها فترة تجديد في العصر العباسي في الأسلوب والموضوعات.

ويلاحظ أن الدراسات الإسلامية والعربية كانت محط اهتمام المسلمين في صدر الإسلام (إلى أواسط القرن الثاني)، وبذلك وضعوا أسس ثقافتهم قبل أن يلتفتوا جدياً إلى نتاج الثقافات الأخرى لينقلوها منها ما تقتضيه حاجاتهم وما يلائم ثقافتهم.

لقد حصل اتصال شفهي ومحدود بالثقافات الأخرى في صدر الإسلام، مع إشارات قليلة إلى بدايات قليلة وفردية في الترجمة العلمية. ولعل تعريب الدواوين بين أيام عبد الملك بن مروان (ت ٨٦هـ/ ٧٠٥م) وهشام بن عبد الملك (١٢٥هـ/ ٧٤٣م) كان الحدث البارز في الترجمة، وكان فيه إغناء للعربية لغة للإدارة. ووجدت الترجمة تشجيعاً وتنظيماً من قبل الخلفاء في العصر العباسي الأول، وكانت في موضوعات علمية مثل الطب والرياضيات والهيئة والهندسة والفلسفة. هذا إلى ترجمات أدبية وتاريخية عن الفهلوية بالدرجة الأولى. وكانت هذه بداية حركة نشطة من الترجمة، ثم الكتابة والبحث العلمي، وتطوير أسلوب علمي تجريبي.

وقد وضعت هذه الثقافة في فترة التكوين بالعربية، وصارت أساساً للهيوية العربية.

ويمكن الحديث عن دور التعليم ومؤسساته في صياغة الوحدة. فمن الواضح أن المسجد كان المركز الأول للتعليم. واستمر دوره أساسياً في فترة التكوين الثقافي وبعدها، كما كان انتشار التعليم مرافقاً لانتشار الإسلام. وكانت الدراسات في المسجد تمثل العلوم الإسلامية في الأساس (دراسة القرآن، علوم الحديث، الفقه)، وعلوم العربية (النحو خصوصاً) لصلتها الوثيقة بها، وقد تشمل موضوعات أخرى مثل التاريخ. وتكون الدراسة على هيئة حلقات ومجالس.

وكان الكتاب يمثل مرحلة التعليم الأولى، وقد انتشر وعم بعد ظهور الإسلام. وكان يعلم الصبيان قراءة القرآن وحفظ بعض سوره، والخط والحساب وأوليات النحو، وربما اهتم بتعليمهم السباحة والرمي. وكان دوره كبيراً في تكوين القاعدة التعليمية العامة، ويمثل مرحلة أساسية بالنسبة إلى الدعوة الجديدة.

وتنوّعت المؤسسات لطلب العلم، من المساجد والربط والزوايا ودور العلم، وأخيراً المدرسة. وكانت المارستانات تُعنى أحياناً بتعليم الطب، كما أن دور العلم كانت تعنى بعلوم الأوائل. وقد يكون التعليم في دور الشيوخ أو في المحلات العامة.

كان التعليم حراً للجميع، وكان الدفع ابتداءً من المركز لضرورة التعليم بالنسبة إلى الدعوة الإسلامية، ثم شارك فيه الأغنياء والتمولون، وكان مفتوحاً وعماماً دون أية سيطرة. ولئن كان التعليم في المرحلة الأولى (الكتاب) بأجرة، فإنه في المرحلة العالية (طلب العلم) مجاني.

وحين نتبع محتوى التعليم في الكتاب أو المسجد وغيره من مؤسسات، نجد، على ما فيه من تنوع وغنى، يسير وفق أسس واتجاهات متماثلة، لأنه يستقي من منابع واحدة ويتجه إلى أهداف متماثلة.

ولعل بدايات التدخل الرسمي في التعليم جاءت حين كان المذهب (أو الحزب) أساس حركة أو دولة، إذ ينتظر منه أن يشجع الدراسات المتصلة بالمذهب لنشره ولإعداد الدعاة له، وهذا يعني توفير مجالات الدراسة ووضع المخصصات للمدرّسين والطلبة. وكان هذا واضحاً في القرنين الرابع والخامس للهجرة لدى الفاطميين والإباضية، ثم السلاجقة في أيام نظام الملك. ومع ذلك، فإن التنوع في المذاهب كان سبيل غنى في التعليم، ولم يكن هناك تباين، إلا في ما يتصل بالناحية السياسية (الإمامة/ الخلافة).

وكانت المدرسة أوج التطور في مؤسسات التعليم، في أنها وفرت السكن

والنفقات للطلبة، إضافة إلى الأساتذة، ولم تقتصر على الدراسات الإسلامية، بل شملت أحياناً الطب والنحو وعلم الهيئة والحساب. وإذا كان تأسيس المدرسة أصلاً لفقه مذهب واحد، فإنه سرعان ما صارت المدرسة شاملة لفقه المذاهب الأربعة.

وقد مثلت المدرسة حفظ التراث الثقافي وجمعه وتبويبه وتوفيره. وكان جلّ هذا التراث الثقافي مشتركاً بالنسبة إلى المذاهب الكبرى. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يكون جلّ الإنتاج الموسوعي في فترة ازدهار المدرسة.

وهكذا كان دور المؤسسات التعليمية كبيراً في وضع القاعدة الثقافية، وفي توفير التراث الثقافي. ويتصل بهذا ظاهرتان: الأولى الحركة الدائبة للشيخ ولطلبة العلم وانتقالهم بين المراكز الحضارية المختلفة في المشرق والمغرب، وهي ظاهرة لازمت الحركة الثقافية عبر العصور وإن اختلفت الدرجة. والثانية أن بعض المؤسسات العلمية الكبرى كانت مركز جذب وإشعاع ثقافيين، بدءاً بجامع المدينة المنورة إلى جامع دمشق والمسجد الأقصى وجامع عمرو بن العاص، إلى جامع المنصور في بغداد وجامع القيروان والزيتونة، ثم المدارس الكبرى من نظامية بغداد إلى المستنصرية إلى الأزهر. وكان كل منها قبلة لطلبة العلم والعلماء من مختلف البلاد.

- ٩ -

يلاحظ أن الإسلام لم يبلغ هوية الأمم التي دخلته، بل تمثلت فيه مرونة وقدرة على استيعاب تلك الأمم وتطوير تراثها في إطار مبادئه ومثله، ومع أنها تعرّضت لتحول كبير فيه، إلا أنه لم يطمس هويتها الاجتماعية.

وبالنسبة إلى العرب، فإن الوحدة الاجتماعية الموروثة كانت القبيلة، ثم فرعها العشيرة، وبقيت القبائل وحدات اجتماعية في الأمة (لها مسؤوليات اجتماعية)، وفي الجيش، وفي السكن في الأمصار.

وكانت القبائل تعتزّ بدورها في الفتوحات، وتفتخر بأنسابها، وترى لنفسها التفوق على الشعوب الأخرى، بما فيها الموالي، بل إن الولاء نفسه يبدو ضرورياً للهوية الاجتماعية في مجتمع وحدات القبائل.

ومع أن هذه ظواهر للواقع الاجتماعي، فإنها لا تأتلف والمفاهيم الإسلامية في المساواة، كما أنها لا تدوم مع الاستقرار والتطور الحضري ومع استعلاء رسالة الإسلام.

وهكذا كانت الثورة العباسية ضربة للقبيلية وما تمثل في الحياة العامة،

وإعلاناً للمساواة والسير على الكتاب والسنة وتحقيق العدل. ولعلها كانت مؤشراً للتجاه الذي ازداد قوة مع الأيام، والذي أفضى إلى تأكيد العروبة نسباً ورابطة، وإلى تكوين جديد للأمة العربية.

وفي فترة التكوين الثقافي رسمت الخطوط الرئيسية للتعريب، وكانت في الأساس لغوية وثقافية.

وقد ساهم في التعريب، إرث العرب الثقافي المتمثل في اللغة بالدرجة الأولى، وانتشار الإسلام، وخروج العرب من الجزيرة إلى الأمصار، وتكوّن الثقافة العربية. وقد تجمّعت ظروف وعوامل عدة عبر فترات امتدت حوالى ثلاثة قرون، لتظهر فكرة الأمة العربية على أساس لغوي وثقافي.

فقد قويت، وبالتدريج، فكرة اللغة نسباً ورابطة لدى العرب لتحل مكان فكرة النسب، نتيجة تطورات عدة منها تأثير المفاهيم الإسلامية، إذ إن القرآن والحديث اعتبرا اللغة أساس النسب للعرب. وهناك استقرار للقبائل العربية في الأمصار، وبالتالي تراجع فكرة النسب، إضافة إلى التطور الاقتصادي الذي أعطى المال قوة في الحياة الاجتماعية، وأدى إلى تكوين فئات اجتماعية جديدة تقوم على المال، ورافق ذلك طمس فكرة النسب. ويمكن أن يضاف إلى ذلك التخلي عن فكرة المقاتلة المستندة إلى القبائل، والاعتماد على جيش نظامي.

ويمكن التنويه بأثر الإسلام في انتشار العربية لضرورتها في فهم الدين الجديد، ولافتقار الإسلام بالعربية ابتداءً ولعدة قرون. وعزّز ذلك فكرة الولاء، أو ارتباط المسلمين الجدد بأفراد أو أسر أو قبائل عربية كضرورة اجتماعية وتعرّضهم للحياة العربية بشكل واضح.

إن تعريب الدواوين في العصر الأموي جعل العربية لغة الإدارة، كما هي لغة الثقافة، وأدى بالتالي إلى تعريب العناصر الطموحة من غير العرب. كما أن المشاركة في الثقافة العربية (وبخاصة حيث لا توجد ثقافة قومية) كانت تتطلب تعلم العربية. هذا إلى أن حيوية الثقافة العربية الإسلامية وازدهارها كان لها أثرها في توسيع نطاق التعريب في المراكز الحضرية.

وهناك عامل انتشار العرب واستقرارهم في مراكز الأمصار في البلاد المفتوحة. وكان ذلك مهماً في التعريب في المدن التي تطورت إليها هذه المراكز، وفي نشر التعريب في الأرياف القريبة المتصلة بها. ثم إن إقبال العرب على امتلاك الأراضي على نطاق واسع، ثم انتشارهم إلى الأرياف، منذ أواخر القرن الأول

للهجرة، كما حصل في العراق والشام ومصر، أدى بالتالي إلى تعريب الأرياف، إضافة إلى المدن، وهذا ما لم يحصل في المغرب العربي إلا بعد الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري.

ومن الواضح أن تحديد أعداد المقاتلة من العرب في الديوان في القرن الأول، ثم تقليصهم، وإسقاطهم أخيراً من الديوان بنهاية العصر العباسي الأول، جعل العرب يتجهون إلى الفعاليات الاقتصادية، ومنها الزراعة. إضافة إلى التسوية بينهم وبين غير العرب في الضرائب على الأرض الخراجية منذ نهاية القرن الأول، الأمر الذي ساعد على الاختلاط وتوافق المصالح وتوسيع التعريب.

وكان انتشار العربية وانتشار العرب، إضافة إلى الصلات التجارية والبشرية، عوامل في تعريب البلاد التي تكوّن الوطن العربي في آسيا وأفريقيا. وتؤكد ذلك بتكوين الثقافة العربية الإسلامية (بما فيها الفقه) الذي ساعد على تكوين إطار حضاري واحد، ونظرات ونفسية مشتركة. وما يستر ذلك اتجاه العرب (في إطار الإسلام) إلى قبول التنوع الغني في إطار عام للوحدة.

وقد يكون ظهور الفارسية لغة أدب وثقافة منذ أواخر القرن الثالث الهجري بداية لانفصال شعوب أخرى ثقافياً، ولرسم حدود أوضح للتعريب، وتمهيداً لأن تكون العربية رابطة بين الناطقين بها. ولا يعني ظهور الفارسية توقف الكتابة والإنتاج العلمي بالعربية في إيران وما وراء النهر، ولكنها صارت وبصورة متزايدة، وبتشجيع من الكيانات السياسية التي ظهرت في إيران، لغة الأدب والثقافة. وبصرف النظر عن السلطة الحاكمة، فإن الفارسية استمرت في إيران، كما بقيت العربية في الجزيرة العربية والهلل الخصب وشمال أفريقيا لغة الثقافة، بصرف النظر عن أصول الحكام. أما التركية، فلم تصبح لغة الإدارة والثقافة إلا في الدولة العثمانية.

جاء تكوين الأمة العربية عملياً بصورة تدريجية، وعلى أساس من روابط اللغة والثقافة. وبدا هذا التكون واضحاً في الفكر منذ أواسط القرن الثالث الهجري، ويتمثل في كتابات أدباء (مثل الجاحظ، وابن قتيبة) وفلاسفة (الفارابي، وابن سينا)، ومؤرخين (المسعودي، وابن خلدون)، وفقهاء (الشافعي، وابن تيمية).

ولكن التفكير بأمة عربية لديهم لم يقتصر بضرورة وجود دولة أو كيان سياسي خاص بهم. وهذا لا يقلل من الاعتزاز بالعرب وبدورهم في الإسلام. ومثل هذه النظرة مفهومة إذا تذكرنا فكرة الأمة التي بدأ تنظيمها زمن الرسول (ﷺ) في

المدينة، فاستمرت الأساس، وفكرة الخلافة التي تعرضت للتجزئة وللانحدار.

إن فكرة الأمة العربية إذاً هي ما وصل إليه مفهوم الوحدة، وهي تستند إلى اللغة العربية وإلى الثقافة العربية (الإسلامية). إن الكيان السياسي الواحد يرد في الفكر السياسي، لكنه ليس لازماً لوحدة الأمة. وقد ترد فكرة النسب بالنسبة إلى العرب، أو فكرة البيئة الجغرافية وأثرها، ولكنها ليست روابط دائمة، بل قد يكون لها أهمية في فترة ما من حياة الأمة أو في مرحلة من مراحل تطورها.

وحين بدأ الوعي العربي في العصر الحديث، كانت اللغة أهم ما أشار إليه الكتاب رابطة بين العرب وقاعدة لتحديد الهوية القومية.

- ١٠ -

أدت الفتوحات من الناحية السياسية إلى تكوين وحدة سياسية كبرى تمثلت بالخلافة، ومن الناحية الدينية إلى انتشار الإسلام، ولغوياً إلى انتشار العربية، وفي الحقل الاقتصادي إلى تكوين منطقة اقتصادية كبرى.

وهيأت الفتوحات الوسط المناسب للاختلاط بين الشعوب والثقافات، وللتفاعل في إطار من الإسلام والعربية، وكانت هناك حركة كبيرة في دار الإسلام من الناس والبضائع والمعلومات والأفكار. كما شارك في الحركة الثقافية العرب والمستعربون من الشعوب الأخرى، وساهموا في تكوين تراث غني بالعربية.

وكان جهاز الدولة عاملاً في توحيد جوانب من حياة المجتمعات، ويتمثل ذلك في إيجاد نظام نقدي عام موحد، وفي تهيئة الأوزان والمقاييس المشتركة، وفي خدمات البريد.

أنشأت الدولة شبكة من وسائل الاتصالات، كالطرق وخطوط القوافل والموانئ وأدوات الاتصال السريع. وكانت العناية مستمرة بالطرق لحاجات الجيوش والتجارة والمسافرين والحجاج، إضافة إلى وضع الأميال على الطريق لبيان المسافات، وإنشاء الآبار والبرك للمياه، وإقامة الخانات والمحطات على الطرق لتوفير الراحة والأمن. وكانت الدولة تعنى بصورة خاصة بحفظ الطرق والمواصلات ومراقبتها، وتعطي الأولوية في ذلك للحاجات العسكرية والاقتصادية.

وكان للتجارة أهمية كبرى في الحياة الاقتصادية وفي تكوين مصالح وروابط مشتركة.

فكان للعرب مشاركة ودور وساطة في التجارة الدولية قبل الإسلام، بحكم موقعهم بين الشرق الأقصى وعالم البحر الأبيض المتوسط. وبعد الفتوحات دخلت خطوط التجارة الدولية في نطاق السيادة الإسلامية، وصار مركز العالم الإسلامي يقع في برزخ يحده الخليج العربي والبحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط، ثم البحر الأسود وبحر قزوين. فكان على محل تقاطع وحدتين اقتصاديتين كبيرين: منطقة البحر الأبيض المتوسط، ومنطقة المحيط الهندي. وبعد أن كانت الوجدتان منقسمتين بين عالمين متنافسين: الروماني - البيزنطي، والفارسي - الساساني، تم توحيدهما بالفتح الإسلامي لتكوين منطقة اقتصادية واحدة.

واستندت هذه الوحدة الاقتصادية إلى علاقات تجارية واسعة عبر طرق القوافل والطرق البحرية، وعملة نقدية أساسية واحدة (الدينار الإسلامي)، ولغة دولية تجارية واحدة هي العربية. فالطريق البري عبر آسيا الوسطى إلى البحر الأبيض صار في نطاق دار الإسلام، وخطوط التجارة الصحراوية من شمالي أفريقيا إلى بلاد السودان كانت مجاًلاً رحباً لنشاط العرب في تجارة الذهب والرقيق. هذا إلى جانب أن الطريق البحري من الشرق الأقصى والهند إلى عالم البحر الأبيض تغلب عليه هيمنة العرب والمسلمين.

ويحسن التنويه بحركة التجارة الداخلية بين البلاد العربية، وتنقل التجار بينها، فنجد التجار في بغداد أو القاهرة مثلاً من مختلف البلاد العربية، ونجد التجار من البصرة في مصر وشمالي أفريقيا واليمن وغيرها. وكانت التجارة الدولية سبب اتصال اجتماعي وثقافي وعامل رخاء للبلاد العربية، كما كانت عاملاً مهماً في النشاط الاقتصادي.

ولم يكن مركز النشاط التجاري واحداً، فقد كان جهة الخليج والعراق حتى القرن الرابع، وساعد على ذلك نشاط المؤسسات الصيرفية، ولكنه انتقل جهة اليمن والشام ومصر أيام الفاطميين، وكذلك أيام المماليك نتيجة الاستقرار والسياسة المشجعة فيها، بينما اضطرب الوضع في العراق بعد تسلط البويهيين. واستمر دور العرب في التجارة الدولية حتى القرن السادس عشر، حين توقف نتيجة الغزو الأوروبي (بدءاً بالبرتغال) الذي شمل سواحل الجزيرة الجنوبية والشرقية، وشرقي أفريقيا، والهيمنة على طريق الهند.

كما أن خطوط التجارة بشرت الاتصال البشري والهجرة بين البلاد العربية. ولم تكن الحدود السياسية عائقاً يذكر لحركة التجارة أو الأفراد والجماعات بين

البلاد العربية باستثناء فترات محدودة - مثل الفترة التي تلت الغزو المغولي - ويعود ذلك أساساً إلى الشعور بالانتماء إلى دار الإسلام ابتداءً، ثم إلى العربية.

- ١١ -

اقتربت فكرة السلطة بالخلافة، حقيقة أو شكلاً، بل اعتبرت الخلافة مصدر الشرعية في نظر أهل السنة، وربما عند غيرهم.

ولكن الخلافة لم تعد واحدة في القرن الرابع، بل كانت هناك ثلاث خلافات: العباسية، والفاطمية، والأُموية في الأندلس. ولم تدم هذه الحالة، إذ بقيت الخلافة العباسية وحدها في أواخر القرن السادس الهجري. وظهرت السلطنة في القرن الخامس الهجري لتأخذ السلطة الفعلية (وإن بقيت شكليات التفويض) وليبقى للخلافة شكل باهت. وتدرج فقهاء أهل السنة في مجارة الأمر الواقع، إلى حد أن جعلوا القوة تكسب السلطة شرعيتها، خصوصاً إذا التزمت بتطبيق الشريعة. وهذا زاد في مجال التجزئة السياسية.

هكذا صارت السلطنة المؤسسة السياسية السائدة، وشهد العالم الإسلامي في مطلع القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) ثلاث سلطنات: العثمانية والصفوية (في إيران) والمغولية (في الهند). وفي القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) أدخلت البلاد العربية في آسيا ومصر في نطاق الدولة العثمانية بالفتح، وانتهت معها الخلافة القرشية الشكلية في مصر، كما دخلت بلاد المغرب العربي (عدا مراکش) في إطار هذه الدولة التي جاءت لنجدة أهلها وتصدت للغزو البرتغالي والإسباني.

وهكذا ولأول مرة بعد قرون، دخلت البلاد العربية في إطار دولة واحدة. واستمرت البلاد العربية قرابة أربعة قرون في ظلّ كيان سياسي واحد، وشريعة واحدة، وإدارة عامة، وتواصل بشري وتجاري مستمر. ولهذا - مع اللغة والإراث الثقافي - أهمية في حفظ قدر من مفهوم الوحدة.

وفي ظروف ليست واضحة، اتخذ السلطان العثماني لقب الخلافة، دون أن تُنسئ فكرة النسب القرشي، وأعلن ذلك اللقب لأول مرة مع فترة التراجع العثماني الأول أمام الغرب في معاهدة «كوجك كينرجي» (١٧٧٤م). وإن وجدت إشارات إلى السلطنة، فهي عادة في إطار إسلامي حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكان للوقوف في وجه الأخطار والتحديات الخارجية دوره الكبير في تأكيد

الأساس الإسلامي للسلطة، وفي العودة إلى الإسلام كقاعدة للمواجهة. فغزو الإفرنج للبلاد العربية في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) أدى بعد فترة المفاجأة إلى ردّ في إطار الجهاد الإسلامي، وإلى بذل الجهود لتكوين جبهة من البلاد العربية محيطة بمنطقة الغزو الإفرنجي من الجزيرة الفراتية إلى الشام، إلى مصر، وإلى رفع راية الجهاد في الدعوة إلى القتال، وفي الإعداد الفكري والنفسي له (بقيادة الزنكيين ثم صلاح الدين)، وكان وراء قيام الأيوبيين في بلاد الشام ومصر.

والغزو المغولي الذي دمر الخلافة العباسية، وهي في منطقة صغيرة من دار الإسلام وفي فترة انهيار، وجد مجابهة من المماليك تحت راية الجهاد، وكان الرد عاملاً حاسماً في قيام دولتهم.

وحركة الاسترداد (كما يسمونها) في إسبانيا، تمثل جناحاً آخر للحركة الصليبية، وكانت سبباً لعبور المرابطين إلى الأندلس لمواجهة التوسع الإسباني (في الزلاّقة)، ثم كانت سبباً لعبور الموحدين وإعادة الوحدة المغربية الأندلسية، وكان التحرك في الحالين تحت راية الجهاد.

والغزو البرتغالي الإسباني للشمال الأفريقي في القرن السادس عشر يمثل امتداداً آخر للحروب الصليبية، ووجد الردّ من المغرب العربي تحت راية الجهاد، وتعزّز الرد بإسناد من الدولة العثمانية باسم الجهاد.

ولا يخفى أن الدولة العثمانية بدأت إمارة جهاد وتوسعت إلى دولة كبرى في جهادها ضد الدولة البيزنطية ودول شرقي أوروبا، قبل أن تتوسع إلى البلاد العربية في أوائل القرن السادس عشر. ولم تقتصر على ذلك، بل حاولت التوسع شرقاً، وربما كانت تحلم بالوحدة الإسلامية، ولكنها وجدت الدولة الصفوية الناشئة عقبة كبرى أمامها.

ومع أن مركز الدولة العثمانية كان خارج البلاد العربية، ومع أنها لم تتخذ العربية لغة رسمية كالدول السابقة (وبالتالي لم تتعرّب)، فإنها كإمارة جهاد، وجدت قبولاً حيناً وترحيباً حيناً آخر في البلاد العربية.

يلاحظ في جميع الحالات أن الغزو الخارجي أدى إلى رد فعل إسلامي تحت راية الجهاد، وإلى نوع من توحيد القوى والبلاد، كما أن حركة الجهاد أورثت من يقوم بها منزلة رفيعة. وهنا يذكر أن الاقتران واضح بين الإسلام والعروبة، كما أن الثقافة العربية في جوهرها عربية إسلامية.

ومن ناحية ثانية، بقيت فكرة الأمة العربية قائمة في الفكر وفي الضمير الشعبي، ولعلها تكون أوضح تجاه التحديات الداخلية. فالحركة الشعبية التي تصدّت للعرب وركزت هجماتها على العروبة في الإسلام، أدت إلى رد فعل في إطار العربية، وتمثل ذلك في الدفاع عن اللغة والثقافة العربيتين، وإلى العناية بالتراث الثقافي العربي - وبخاصة الشعر - وإلى تأكيد المزايا الخلقية والأدبية للعرب، الأمر الذي أهّلهم لحمل الرسالة، كما رافق ذلك تأكيد الاستمرار الثقافي للعرب قبل الإسلام وبعده. وفي نطاق هذا الردّ جاء تأكيد العربية رابطة أساسية. وساعد هذا التحدي على توضيح مفهوم الأمة العربية وتحديد في الفكر.

هذا، ونجد صدى لمفهوم العروبة في القصص الشعبي، في ألف ليلة وليلة، في إطار شبه تاريخي وفي نطاق المواجهة بين العرب وغيرهم. وفي فترة الحروب الصليبية، والتعبئة للجهاد، نجد عودة إلى دور العرب في الفتوحات، وإلى حملهم الرسالة، وتمثل ذلك في إنتاج أدبي (شعبي) بين القصة والتاريخ لدفع الهمم للجهاد، كما في كتب الفتوح المنسوبة إلى الواقدي، وفي قصة الأميرة ذات الهمة، وقصص السيد البطل.

واستمر مفهوم الأمة العربية أو العرب في الشعر وفي الأدب. وفي الفترة الحديثة، وبانتشار الآراء الحديثة، إضافة إلى حالة التخلف، عاد تأكيد رسالة العرب ودورهم في التاريخ الإسلامي، واقتران العروبة بالإسلام. واتجهت الدعوات ابتداء إلى نهضة العرب، وتأكيد رابطة اللغة والثقافة مع الإشارة إلى روابط أخرى، دون الدعوة إلى كيان سياسي خاص، وذلك لوجود الخطر الغربي وللترباط بين العروبة والإسلام.

ولكن التحدي الداخلي الذي تمثل في سياسة الاتحاد والترقي، التي نهجت منهجاً تركياً، واتخذت سياسة التتريك التي تعرّضت للعربية، ولّد رد فعل قوياً لدى العرب. ولما عجز الاتحاديون عن حماية بعض البلاد العربية من الغزو الغربي، ودخلهم الحرب في صف دولة غربية، فإنهم نكصوا عن فكرة الجهاد التي قامت عليها الدولة العثمانية، وكان على العرب أن يتدبروا أمرهم، وأن ينظروا إلى المستقبل.

وجاء الردّ في حركة عربية شرقية تقرن بين العروبة والإسلام، وتسعى إلى نهضة العرب ووحدتهم، وترى في ذلك عزّاً للعروبة والإسلام.

الفصل التاسع

حول الحوار القومي — الديني^(*)

(*) نُشر في: المستقبل العربي، السنة ١٢، العدد ١٣٠ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩)، ص ١٤ - ١٨.

إن الأمة العربية (في عامتها) عربية بلغتها، إسلامية في تراثها ووجهتها. وقد تكوّنت في مسيرتها التاريخية على أساس لغوي ثقافي، وعروبته تقوم على ذلك.

إن فكرة «العربية» رابطة، فكرة إسلامية تجد أصولها في القرآن والحديث، وهي فكرة حيّة تعطي الأمة مجالاً غير محدود للامتداد. أما الفكرة السابقة، فكرة النسب (أو الجنس) فهي قبلية محدودة، وقد تراجعت نتيجة التطور الاجتماعي الاقتصادي وانتشار المفاهيم الإسلامية عبر فترة تتجاوز القرنين.

وكانت العربية لغة بلاد الإسلام لفترة تتعدى الثلاثة قرون، فهي لغة الإدارة وهي لغة الثقافة والآداب والعلوم. وقد شارك في التكوين الثقافي المسلمون من عرب ومستعربة، كما ساهم فيه غير المسلمين من أهل العربية، سليقة أو تعلماً.

ثم اتخذت لغات أخرى في دار الإسلام، الفارسية أولاً (منذ نهاية القرن الثالث)، والتركية في ما بعد. وبذا صار التراث المكتوب بالعربية تراث الناطقين بها، بصرف النظر عن أصولهم أو عقيدتهم أو اتجاهاتهم (وتراث بقية المسلمين في الدراسات الإسلامية).

هكذا تمثلت فكرة الأمة العربية على أساس لغوي ثقافي في كتابات المفكرين العرب المسلمين منذ القرن الثالث الهجري. وقد تبلورت الفكرة في فترة التجزئة السياسية لتبقى الأمة (لا الدولة) الإطار القائم للوحدة. وهذا واضح في كتابات أدباء ومؤرخين وفقهاء وفلاسفة ومفكرين آخرين من العرب المسلمين حتى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وفي الشعر عبر العصور.

دخل العرب في المشرق والمغرب في الدولة العثمانية، في القرن السادس عشر، وهي أول مرة يكونون فيها في إطار سياسي واحد منذ قرون. وكانت هذه

الدولة في مؤسساتها وثقافتها إسلامية، ولم تختلف عن الدول السابقة إلا في اتخاذها اللغة العثمانية بدل العربية، وهذه أول مرة يفصل فيها بين الإسلام والعربية على نطاق رسمي.

حملت الدولة العثمانية راية الجهاد، وواجهت الغرب في أوروبا الشرقية، كما ساهمت بفعالية في رد غاراته عن المغرب العربي، ثم حملت الراية في الدفاع عن دار الإسلام.

وحين بان تراجعها العسكري في القرن الثامن عشر، اتجهت إلى إعادة النظر في بنيتها ومؤسساتها لتكتسب القوة التي تواجه بها الغرب، وبدأت جهودها الإصلاحية، رغبة أو مدفوعة بضغط الغرب. وهكذا جاءت التنظيمات في القرن التاسع عشر، واستغرقت حوالى ثلثي القرن. حاولت الدولة أن تحافظ على صفتها الإسلامية، وأن تدخل التعليم الحديث والقوانين والمؤسسات الحديثة، وبالتالي أحدثت ازدواجية في هذه الحقول حين تركت القديم على حاله وأدخلت الجديد. وأكد هذه الحال في البلاد العربية سياسة محمد علي ومشاريعه في مصر التي اتخذت اتجاهاً مماثلاً. أدت هذه التنظيمات إلى ازدواجية في الفكر والثقافة، تأكدت بإعداد نوعين من المثقفين.

وباستثناء مصر التي بدأ التجديد فيها منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر، فإن خط التنظيمات أثر في البلاد العربية الأخرى في النصف الثاني للقرن التاسع عشر.

بدأ التنبه والوعي في البلاد العربية لمواجهة الانحلال الداخلي والغزو الخارجي، في إطار الإسلام والعربية.

ففي الاتجاه الإسلامي، يلاحظ ظهور حركات إحياء أو تجديد، ومواجهة لموجات الغزو الخارجي تحت راية الجهاد. يلاحظ ظهور حركات إصلاحية في العصر الحديث، مثل الوهابية ثم السنوسية والمهدية، التي اصطدمت بالتوسع الغربي. ونرى حركة رد فكري على الخطر الخارجي الغربي - كما يبدو لدى الأفغاني الذي ركّز على مواجهة الغزو السياسي الغربي وعلى إيقاف الأفكار، أو محمد عبده الذي أراد الإصلاح بالتركيز على التعليم، ثم رشيد رضا الذي سار على خط محمد عبده، وذهب أبعد منه في تأكيد الإسلام السلفي.

وظهر الوعي في خط الوطنية في مصر، وأكد وحدة أبناء الوطن والمساواة

بينهم، وحرية الوطن، واتجه إلى تأكيد العربية قاعدة؛ ظهر في مصر ابتداء، ثم في الشام، وهو خط يتصل بالتراث من جهة، ويتأثر بفكر الثورة الفرنسية. والفكرة الوطنية هنا تتصل بظروف البلاد وتواجه الطائفية في مصر وبلاد الشام.

والوجه الآخر للوعي وجهة العروبة/القومية، وجذور الفكرة في التراث، وتأكيد العربية (لغة وثقافة) رابطة. وجدت هذه الواجهة بداياتها في نطاق الخط الإسلامي، أو بين من نشأوا في الثقافة العربية الإسلامية وتعرضوا للأفكار الحديثة. وهنا تفتقر العروبة بالإسلام، وهذا واضح في الخط العربي في بلاد الشام وفي العراق. وعلى العموم كان الاتجاه العربي/القومي قبل الحرب العامة الأولى اتجاهاً عربياً إسلامياً، وإن تأثر بالآراء الغربية. ولذا كانت الدعوة إلى الإصلاح والنهضة بالعربية في إطار العثمانية. وكان الخطر الغربي عاملاً أساسياً في الالتزام بالعثمانية رغم اتجاه الاتحاد والترقي وجهة طورانية، وأخذها بسياسة التتريك وبالمركزية القوية. وحين سلبت جمعية الاتحاد والترقي الخلافة دورها، وحين تخلت عن مفهوم الجهاد، وعجزت عن حماية البلاد العربية من الغزو الغربي، اتجهت الحركة العربية/القومية وجهة استقلالية، وخرجت على الاتحاد والترقي، مع تأكيد الصلة العضوية بين الإسلام والعربية.

- ٢ -

أفضت الحرب العامة الأولى إلى شمول الهيمنة الغربية البلاد العربية، وإلى التجزئة وقيام كيانات إقليمية. كان التحدي في بلاد الهلال الخصيب قبل الحرب داخلياً، مع وجود التعدد الديني، وكان الاتجاه إلى العروبة. أما في مصر وشمال أفريقيا فكان التحدي خارجياً، فجاء تأكيد الإسلام والعربية.

والآن صار الغزو الغربي شاملاً والتحدي مباشراً.

ويلاحظ في المؤسسات والتعليم والقوانين والحياة الاجتماعية متابعة خط التنظيمات أو نجاحه في الأخذ من الغرب، في ظروف الهيمنة الغربية، وتأكيد الازدواجية الفكرية والثقافية وتعميق الفجوة في المجتمع.

وأدت ظروف التجزئة إلى قيام حركات وطنية، دون أن تهمل الأفكار الحدودية. فالفكرة العربية/القومية كانت قائمة ولا ينتظر أن يبرز دورها الحدودي إلا بعد أن تتخلص البلاد من الهيمنة الأجنبية.

وأخذت الفكرة العربية/ القومية (في المشرق) تؤكد الآن اللغة والثقافة والتاريخ، ولم تكن امتداداً عفوياً لما كانت عليه قبل الحرب. ولم تكن للفكرة أو الحركة العربية/ القومية نظرة شاملة أو برنامج متكامل، إنما هي دعوة إلى العمل على تحرير كل بلد من التبعية، والدعوة إلى الوحدة العربية، وتأكيد التاريخ والتراث في الثقافة.

واتجه الفكر العربي القومي إلى إطار أو محتوى، في التراث، أو في الليبرالية، أو في الاشتراكية، دون قبول للتقليد. وتنوّعت الخطوط بين رومنطيقية ومحافظة وتقدمية، وهذه اجتهادات رهينة بظروفها. وقد تعرّضت للانتكاس أو التراجع، وبخاصة بعد عام ١٩٦٧، لتبدأ في التفكير بالمراجعة والالتفات إلى طبيعتها العربية والإسلامية.

- وفي الفكر الإسلامي، كان تأكيد مواجهة الاستعمار بأشكاله، واستعادة الهوية الإسلامية. وهنا يأتي دور حسن البنا - حركة الإخوان المسلمين - في ظروف طغيان الغزو الغربي، ثم تطور الحركة في ظروف المجابهة الداخلية، وفشل الأنظمة العربية بأنواعها في مواجهة العدوان الصهيوني الاستعماري، وبخاصة بعد عام ١٩٦٧، واتساع الحركة الإسلامية، والاتجاه المتزايد إلى الأصولية، وأحياناً إلى العنف لدى بعض الجماعات الإسلامية.

- ٣ -

بعد هذا نتساءل عن مجال الخلاف والالتقاء بين الحركة الإسلامية والحركة العربية، في إطار الحدّ الأدنى المشترك بين الاتجاهات في الخط الإسلامي وفي الخط العربي القومي.

ابتداء لا تناقض بين الفكرة العربية/ القومية والإسلام، لأن الأولى تقوم على رابطة لغوية ثقافية وراء تكوين الأمة (في الإسلام)، فهي رابطة طبيعية، بينما الإسلام عقيدة وشرعة ونظام حياة.

ولكن الاختلاف يرد في المقابلة بين الحركة العربية/ القومية والحركة الإسلامية (الصحة).

ويلاحظ أن التباعد والحدّة في الحركات الإسلامية يتناسبان بصورة عكسية مع درجة الحرية والمشاركة في الحياة العامة. ولا مجال للحوار إذا كانت القوة والعنف طريق التغيير.

ثم يأتي تحديد القضايا الأساسية للحوار. ويمكن الإشارة إلى الأمور التالية:

- نحتاج ابتداءً إلى تحديد بعض المفاهيم الأساسية وتوضيحها. ما طبيعة القومية العربية؟

هل هي مستوردة أم هي العروبة بشكلها الحديث؟ هل القومية عنصرية استعلائية أم أنها ثقافية؟ هل هي عدوانية أم أنها تحريرية؟ ما طبيعة الحركة الإسلامية (الصحوة)؟ وما وجهتها، وهل لها نظرة مستقبلية؟

- الوحدة: هل فكرة الوحدة العربية مشروعة؟ هل هي ضرورية في نظر الحركة الإسلامية؟ هل يلزم تأييد الخط الإسلامي لتحقيق الوحدة العربية؟ هل الوحدة العربية ضرورية لنهضة الإسلام؟ ماذا يفهم بالوحدة الإسلامية: فكرة الأمة الواحدة؟ أم الوحدة السياسية أم كلاهما؟ هل للعرب رسالة فيها؟ هل يسند الاتجاه القومي التعاون الإسلامي؟ وبالتالي هل يفترض تعاون الاتجاهين في تحقيق الهدفين؟

- نظام الحكم - الديمقراطية/الشورى: الحديث عن النظام الإسلامي يتناول بعض الخطوط العريضة ويشير إلى المبادئ والقيم دون الدخول في التفاصيل، ربما لأن الوقت لم يحن بعد، وربما لأن ذلك يؤدي إلى تباين في الاجتهاد وإلى اختلاف ليس هذا وقته.

ولن نناقش الشورى أو الديمقراطية، فالشورى لم تطبق إلا في فترة قصيرة، والديمقراطية لم تجد التطبيق المنشود، ولم ننجح في تكوين المؤسسات في الماضي والحاضر، وتبقى الإشارة إلى المفاهيم العامة والفكر.

ونتساءل: كيف يأتي الحاكم؟ بالانتخاب؟ أم بغيره؟ من يشارك في انتخاب الحاكم؟ الأمة؟ ممثلو الأمة؟ ما طبيعة الصلة بين الحاكم والأمة؟ هل هي صلة عقد، أم ماذا؟ هل الحاكم مسؤول أمام الأمة؟ هل لها مراقبته وعزله؟ وكيف يعزل؟ بالثورة أم عن طريق المؤسسات؟ هل الحاكم ملزم برأي ممثلي الأمة أم لا؟ ومن يمثل الأمة وكيف؟ ومن هم ممثلو الأمة وكيف يصبحون كذلك؟

قد تلتقي في الإجابات أو في كثير منها آراء المنادين بالشورى وآراء القائلين

بالديمقراطية، ولكن المشكلة الأولى في تاريخ الجماعات الإسلامية هي مشكلة تكوين مؤسسات، فهل تفيد من تجارب الغير؟ هل نأخذ متطلبات العصر والتطور في الاعتبار؟

- وهنا تبرز قضية الحرية: هل نؤمن جميعاً بحرية التفكير والتعبير والنشر؟ وبحرية التنظيم السياسي؟ هل تتجزأ الحرية أم أنها واحدة للجميع؟ هل يمكن أن تكون حرية دون مساواة؟

- ويتصل بنظام الحكم مسألة التعددية: قد يشار إلى تعدد الأحزاب/المذاهب في الإسلام، أو إلى الأحزاب في الديمقراطية، لتبرير التعددية، وقد يقال: يكفي حزب إصلاح واحد ببرنامج يعبر عن قاعدة الدولة أو نظامها. هل يمكن أن تتحقق الحرية أو الشورى أو الديمقراطية بحزب واحد؟ هل يكون الحزب الواحد سبيلاً إلى الفرض أو القمع؟

هل تعدد الأحزاب ضروري للتعبير عن الاتجاهات والاجتهادات في المجتمع؟ هل من حدود أو شرائط للتعددية؟ وإن وجدت حدود، فهل تفضي إلى ضرب التعددية وشلّ الاجتهاد؟ هل التعددية سبيل إغناء الفكر والحركة أم سبيل فرقة؟ هل في تجارب هذه الأمة وغيرها ما يعزز وجهة أو أخرى؟ هل توجد تعددية (مذهبية أو بشرية) في الشعب الواحد أو الأمة الواحدة؟ هل تتمثل هذه في تعدد الأحزاب أو الهيئات؟ هل يمكن أن تكون تعددية دون مساواة تامة شاملة؟

هذا يقودنا إلى معاملة غير المسلمين في البلاد: في النظر إلى غير المسلمين، هل يكفي النظر إلى أوضاع تاريخية وإلى حالات سابقة فردية، أو إلى جماعات، لتقدير الموقف؟ ألا يلزم فهم طبيعة الأوضاع الحالية وروح العصر؟

فرضت الجزية على غير المسلمين، لكنها لم تؤخذ منهم حين شاركوا في القتال مع المسلمين. الدولة العثمانية رفعت الجزية عمّن يدخل الجيش منهم، واعتبرت «الجهادية» بدل الخدمة العسكرية لمن لا يدخل. وهم الآن في الجيش كغيرهم، كما شاركوا في الحركات الوطنية والاستقلالية. وكانت الدولة الإسلامية توفر لهم الحماية (وهم غير مسلحين)، وهم الآن يشاركون في الدفاع عن البلاد وحمايتها.

ماذا تعني عبارات «المساواة التامة» و«لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، في

أدبيات الحركة الإسلامية في الحديث عن غير المسلمين؟ هل هي المساواة في الحقوق السياسية والمدنية؟

ماذا نفهم بالقول: إن «الذمة» تعطي أهلها ما يشبه في عصرنا الجنسية السياسية التي تعطيها الدولة لرعاياها، فيكتسبون بذلك حقوق المواطنين؟ المواطنون سواء في منظار المواطنة.

هل يشارك غير المسلمين في المجالس النيابية والوظائف بنسبة عددهم، أي على أساس طائفي؟ أم نأخذ بالمساواة، فنفتح الباب وفق الكفاءة في كل الوظائف عدا الوظائف الدينية؟ ألا نجد السبيل في إعطاء الحريات والمساواة للجميع والتمثيل في المجالس والهيئات؟

- في حقل التفكير الاقتصادي يقدم الإسلام مبادئ عامة ويقرر مبادئ أخلاقية وقيماً توجه الاقتصاد إلى العدالة: المال لله والإنسان مستخلف. مصادر الثروة الطبيعية ملك للأمة. الربا حرام. الاحتكار ممنوع. هذه وغيرها من القيم والتوجيهات يمكن أن تساعد على نظام اقتصادي جديد. ولكننا في عصر شهد تطوراً ضخماً في الآراء والمؤسسات الاقتصادية، ولا بد من الانفتاح الذي يفيد من الفكر والممارسات في نطاق تحقيق أهدافه وتطلعاته، بما في ذلك التنمية والخلاص من التبعية الاقتصادية. والمهم أن لا تكون الوجهة التقليدي، إذ جرب ذلك في نظام اقتصادي اجتماعي أو آخر دون جدوى.

- الموقف من الحضارة الغربية: إن المواجهة مع الغرب وعدوانه (في القرنين الأخيرين) وما يبدو من روح صليبية منه أحياناً، وما تعرّضنا له من استغلال وتبعية اقتصادية، وما لذلك من نتائج سلبية، كله أثر ويؤثر في النظرة إليه. ولكن قضية الحضارة أساسية في المجتمعات الحديثة.

ما هي النظرة إلى الحضارة الغربية؟ أهي تجزئية أم شاملة؟ ماذا يراد بأخذ أفضل ما في الحضارة الغربية، وماذا يعني ذلك؟ هل يمكن التجزئة أم يراد الأخذ والردّ الواعي؟ وهل يكون ذلك بالفرض من جهة، أم يكون حراً؟

وهل تكون الوجهة الانفتاح على الفكر؟ ماذا يراد بالاستقلال الفكري والثقافي؟ ما المراد بالغزو الفكري؟ هل المقصود ما يؤدي إليه الفرض أو التقليد؟ ماذا عن التفاعل الثقافي الحر؟ ألا يلزم الاطلاع والفهم في حالتي الأخذ والرفض؟

ما الموقف من العلوم والتقانة؟ هل يمكن أن تؤخذ هذه دون الأساس النظري والنهج الفكري فيها؟ هل حرية الفكر تعطي المجال للآراء والأيديولوجيات الأخرى أن تعرض وتبحث؟ هل في تجارب الأمة الحضارية في الماضي ما يساعد على وضوح الموقف الآن؟

بعبارة عامة، هل نفيد من تجارب وفكر الآخرين في شتى المجالات، أم نحذر ذلك؟

الفصل العاشر

هوية الأمة العربية في مواجهة التحديات^(*)

(*) في الأصل محاضرة أُلقيت في الموسم الثقافي العاشر لمجمع اللغة العربية الأردني ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

تواجه الأمة العربية في الفترة المعاصرة تحديات خارجية وتحديات داخلية.

وقد نبدأ بالغزو الغربي لهذه الأمة لنشير إلى ما مثله من تحدٍ حضاري وتهديد للهوية، وإلى استعمار رافقه تمزيق البلاد ومحاولة للاستحواذ على الثروات وسعي إلى فرض التبعية.

وقد نصل إلى أزمة الخليج وما أحدثته من دمار وتمزق. حدث هذا والأمة في حالة تخلف، تسعى إلى بناء نفسها، والغرب في تقدم متسارع. كل هذا معروف.

وقد نشير إلى محاولات للتحديث والنهضة، بدءاً بتحديث الجيش والسلاح، إلى إنشاء المدارس وتحديث التعليم لمواجهة الغرب بأسلحته دون استيعاب لعلمه، وإحداثازدواجية فكرية وثقافية.

كما قد نشير إلى السعي إلى الإحياء والنهضة بحركات إسلامية: سلفية أو تحديثية إصلاحية، أو أصولية كما يقال، أو عربية قومية.

ثم نلتفت، فنرى من بدأ في هذا الاتجاه لبناء المجتمع بعدنا، مثل اليابان، قد تجاوز التخلف وامتلك عناصر القوة. وقد يكون أدرك سبيل تطبيع العلم قبل أن ندركه، ولكننا نراه وقد امتد به الزمن في تحركه، في حين تألب الغرب علينا في بداية المسيرة وبذل كل جهد ليقطع الطريق أو ليحرفه . . . وإذا كان غيرنا حافظ على وحدته، كان علينا أن نسعى في سبيل الوحدة لنجد الغرب يقف في وجهنا كلما قامت حركة بيننا تتجه نحو الوحدة لقرن أو أكثر، إسلامية المنحى أو عربية الاتجاه.

كما ساند إسرائيل لتحديث نرفاً دائماً في القوى والثروة، ولتسهم في كيل الضربات لبوادر التحرك والنهضة، ولتؤكد التمزق.

ولا أريد أن أنسب ما نعاني إلى التحديات الخارجية وحدها، فلدينا تحدي التخلف، والتجزئة، وغياب المؤسسات، وانعدام الحرية وغيرها، ولكنني أريد أن أبين الطريق.

وهبت رياح التغيير في الغرب؛ اتجه نحو الإصلاح في طريق الديمقراطية في روسيا ليمتد إلى الكتلة الشرقية بكاملها، وتحرك في طريق الكيانات الإثنية أو القومية، واتجه نحو تفرد قوة عظمى في الساحة الدولية. وكان تساؤل: هل نحن خارج الإطار العالمي أو ستتحرك في وجهة مصير نختاره، أو ننتظر أن يغير غيرنا وضعنا؟

وجاءت أزمة الخليج لتعصف. وكان واضحاً أن ما يسمّى بالنظام العربي فقد فاعليته وتخطته الأحداث، وأنه بحاجة إلى إعادة النظر، أو إلى إقامة نظام عربي جديد.

جاءت أزمة الخليج تهزّ الأمة بعنف، ولن نسأل إن كانت نتيجة لانقسام البلاد العربية ولعجز النظام العربي، أو كانت سبباً لتدهور النظام العربي.

ولكنها تمثلت في كسر بواذر الإرادة العربية المستقلة، وفي السيطرة على الثروة الطبيعية الأساس (النفط)، وفي ضرب أي تطبيع للتقانة والانتقال من نمط الاستهلاك في العلم إلى الاتجاه نحو المشاركة فيه، وإلى تعميق الانقسامات لتتجاوز الحكومات والأنظمة إلى المثقفين، وإلى تحويل تجربة المجتمع العربي إلى صورة جوفاء... كما كشفت عن عجز الجامعة العربية، وانتهت إلى التشكيك بوجود الأمة إن لم نقل الهوية. ولكنها في الوقت نفسه أثارت فكرة التضامن العربي والإسلامي على المستوى الشعبي، وكشفت عن وحدة الشعور العربي الإسلامي في المغرب والمشرق، وفتحت الباب بشكل أوسع أمام حوار أكبر بين النخب الإسلامية والقومية.

- ٢ -

يرى البعض أن الدور الحضاري للأمة قد يتحدد بالتحديات التي تتعرض لها، والردّ على هذه التحديات.

والتحدي الأكبر في العصر الحديث كان وما يزال يتمثل في المواجهة مع الغرب، في الماضي القريب والحاضر.

تمثل التحدي أولاً في الغزو الغربي الاستعماري الذي بدأ بالأطراف، ثم اتجه إلى المركز، ورافقته التجزئة السياسية والعمل على فرض التبعية الاقتصادية، وكان الصراع لتحرير الأوطان، ولتحرير الإرادة العربية والإسلامية، ولتجاوز

التبعية، ولكننا جوبهنا بركيزة استعمارية استيطانية توسعية في قلب الأمة حتى صارت التحدي الأخطر.

وانتقلنا من الاستعمار التقليدي إلى الجديد الذي يسخر البشر والموارد لخدمة مصالحه ويربط الاقتصاد به، وكانت الولايات المتحدة طليعته ورائدته.

وبعد انهيار الشيوعية، وما رافق حرب الخليج من تعبئة عربية، بدت بوادر التحول إلى وضع جديد، تتفرد فيه بالعالم قوة عظمى هي الولايات المتحدة، تنادي بالشرعية تحت مظلة الأمم المتحدة، وبحقوق الإنسان، وبالدعوة إلى الحلول السلمية للمشكلات الإقليمية، لتفرض السلام الذي تريد، الذي يخدم مصالحها بالقوة أو بغيرها، ولتتخذ ما يناسبها من مقاييس لا تخلو من ازدواجية وغياب القيم في التعامل الدولي.

ووجدت الأمة نفسها في حالة ضعف وفرقة، إن لم نقل حالة عجز عن مواجهة مشكلاتها الرئيسية، وتركت الأبواب مفتوحة للتدخل والهيمنة الخارجية.

إن هذا الوضع يتطلب جهوداً كبيرة للارتقاء إلى مستوى التحديات للإصلاح ولتخطي الخلافات مع السعي إلى المزيد من التلاحم بين البلاد العربية.

وما يلاحظ في النظام العربي توزع عناصر القوة بشكل يحول دون قدرة أي قطر عربي بمفرده على قيادة النظام العربي، فتعدد القوى والتنافس بين بعضها البعض يمنع القدرة على المواجهة.

والجامعة العربية التي أقيمت لتنظيم التعاون بين البلاد العربية وتنسيقه في إطار المحافظة على سيادتها، لم تتمكن أو تمكّن من الجمع والتوحيد، وفقدت مجال الفاعلية الذي كان لها.

ومن هنا ظهرت أزمة النظام العربي في أواخر الثمانينيات، أو اختلال العلاقات العربية، الأمر الذي أدى إلى غياب إرادة عربية واحدة، وقوى الاتجاه إلى تأكيد الدولة القطرية، وتغليب المصالح القطرية والجزئية على العربية.

ولكن الدولة القطرية في عصر التكتلات أو القوة الطاغية لا توحى بالأمن أو الثقة (وقد ثبت فشلها). لذا هُدد الأمن العربي من أكثر من مصدر.

هذا إلى التقلص المتزايد لاستقلاله النظام العربي (قدرته على الحركة إزاء النظام الدولي). وكان من أثر الثروة النفطية (المقترنة بالقطرية) مزيد من دمج

اقتصاد عدد من الأقطار العربية بالنظام الرأسمالي العالمي وتعاضم المصالح الاقتصادية الغربية في البلاد النفطية.

كل هذا يتطلب التفكير في تكوين نظام جديد في مستوى التحديات. التحدي الرئيسي هنا هو التجزئة المضادة للاتجاهات الموحدة. وقد وقف الغرب دائماً في وجه المحاولات الموحدة، تحت راية إسلامية أو عربية. وكل حركة نحو الوحدة قاومها الغرب في الماضي والحاضر. وقد تلتقي المصالح الإقليمية مع وجهة المصالح الغربية عمداً أو دون عمد، كما حصل غير مرة، مما يزيد في خطر التجزئة.

وفي فترات الأزمات الكبرى، يظهر اتجاه الشعوب الموحدي بصورة عفوية.

إن التهديد الأخطر هو إسرائيل، التي تسعى إلى تقسيم المنطقة العربية وبلقتها.

وسعت إسرائيل من مفهومها الأمني لكي تشمل منطقة الشرق الأوسط باكستان شرقاً وأوغندا جنوباً (الهجوم على المفاعل النووي العراقي، حزيران/يونيو ١٩٨١، والغارة على تونس في الأول من تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦). الخطر العسكري الإسرائيلي استهدف تحقيق التفوق العددي والنوعي على أي قطر عربي على حدة (ومن هنا أهمية التجزئة لها) مع التفرد (الآن) في المجال النووي، وتقدم واضح في مجال الصناعة العسكرية.

وإسرائيل مشروع لم تكتمل ملاحه النهائية بعد، برأي أصحابه، إنه مشروع قابل للامتداد والتوسع والسيطرة. وهي قبل دخولها مرحلة التفاوض وبعدها تتطلع إلى تكثيف الاستيطان في الأراضي الفلسطينية والعربية المحتلة عام ١٩٦٧، لتكريس الواقع الذي تريده، في ما يفترض أن يكون فترة (انتقالية)، فلا يبقى على أرض الواقع ما يتفاوض عليه عملياً. كما أنها تعمل على متابعة الهجرة لليهود السوفيات وتنشيطها.

وفي هذا الوضع، فإن قدرة الطرف العربي على التأثير في العلاقات الأمريكية - الإسرائيلية ضئيلة.

ولكن الانتفاضة في الضفة الغربية وقطاع غزة من فلسطين المحتلة (بدأت في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧) تمثل تحدياً جديداً وغير تقليدي لإسرائيل، مما يبين أهمية دعمها (التلاحم معها وتصعيدها). وعلى كل، وبصرف النظر عما يجري للتسوية، فإن الخطر الإسرائيلي باق، وتهديده مستمر.

لست بصدد المبالغة في تصوير الأخطار، أو في كشف حالة الضعف العربي، بل أقول: إننا بحاجة إلى إعادة نظر في التفكير والنظرة إلى المستقبل.

- ٣ -

إن التحدي الأول للأمة هو تحدي الوحدة أمام التجزئة. فالوطن العربي يتعرض كمجتمع، وثقافة، وحضارة، لمواجهة شاملة، ولن يستطيع تجاوز الأزمات أو تحرير إرادته إن لم ينجح في العمل باتجاه الوحدة بشكل أو بآخر.

هذا يثير تساؤلات: هل الخيار بين الوحدة/الاتحاد، وعدمها، أو أن هناك خطوات ومراحل يمكن اتخاذها، مثل تشجيع أية خطوات توحيدية أو مؤسسات ومخططات عربية؟ كيف تعالج مسألة الانتماء المزدوج بين القطري والعربي؟ هل يدخل عنصر القوة في مجال العمل الوحدوي؟ هل يتجه العمل الوحدوي إلى الجماهير لدعمه؟ وهل يكون الأسلوب الديمقراطي سبيل إقرار الوحدة/الاتحاد؟

ألم تكشف الجماهير بصورة عفوية في الأزمات عن تحدي الهيمنة الاستعمارية، أمريكية وغربية؟ ألم تتخذ وجهة وحدوية وتناصر استقلال الإرادة العربية؟

كيف تعالج مشكلة الأقليات والجماعات الإثنية (البشرية) المختلفة في الوطن العربي؟ كيف يمكن تجاهل الاختلاف في الظواهر الاجتماعية والاقتصادية السائدة في الوطن العربي؟ كيف نتعامل مع الاختلاف بين أسس شرعية النظم السياسية العربية القائمة؟

ألا توجد حاجة إلى وضع رؤية متكاملة أو شبه ذلك بالنسبة إلى موضوع الوحدة/الاتحاد من حيث الاتجاه والمؤسسات، وربما الآلية؟ ألا نفحص جهودنا السابقة في هذا الاتجاه لتبين الثغر، ولننقد الفرضيات، ولنقوم الخطوات، ونقف على أرضية أصلب للمستقبل؟

قد يشار إلى خطوات على الطريق، مثل إقامة نوع من الاتحادات الإقليمية، أو تعزيز الجامعة العربية ومحاولة إصلاح نظامها لتكون أداة توحيد لا أداة تحييد، أو إقامة تنظيمات ومؤسسات عربية عامة، تبدأ متواضعة وفعالة. ثم ألا يعتمد كل هذا على توافر الإرادة السياسية الفاعلة؟

ألا نلاحظ هنا غياب القاعدة الشعبية للتضامن العربي، إذ الشعوب العربية هي بحق البعد الغائب في تجارب التضامن والتكامل العربي؟

ألا نلاحظ - كما حصل أثناء الأزمة - أنه لم تسلم مجموعة أو تيار سياسي من تحليلات ومواقف متناقضة داخل الكيان السياسي أو الحزبي الواحد؟ ألم تظهر الأحداث انعدام الرؤية المستقبلية الجادة مع انفصام عن الواقع؟

وإذا أريد للعمل الوجدوي ألا يكون مشروعاً فردياً، بل مشروعاً يستند إلى القواعد الشعبية وإلى إسناد الجماهير، فلتذكر أن الشعوب ليست لديها مؤسسات للتعبير عن تطلعاتها؛ إذ كانت تكتفي عادة بالتعبير العفوي عن وجهتها ورغباتها.

وهذا يأخذنا إلى التحدي السياسي الآخر، تحدي الديمقراطية أو الشورى، بما يتطلبه ذلك من توفير الحريات واحترام حقوق الإنسان.

لقد دلت الخبرات والتجارب على أن الديمقراطية يجب أن تأتي في مقدمة الأولويات. إن التاريخ المعاصر للمنطقة يؤكد أن معظم الأزمات فيها - بما فيها أزمة الخليج - تتصل بغياب الديمقراطية. ففي نطاق أنظمة سلطوية قد يتمتع الحاكم بصلاحيات غير محدودة تسمح له باتخاذ قرارات مستعجلة أو خطيرة قد لا تكون دائماً في صالح الأمة.

وفي هذه الحالة تبقى الأنظمة ضعيفة بنيوياً وعاجزة عن مجابهة التحديات، وبخاصة الخارجية دون مشاركة الشعب السياسية.

إن المستقبل للشعوب الحرة، وحرية الإنسان ضرورية لتفجير طاقاته، وشرط الحرية هو طرد المحتل الأجنبي. ثم إن الحرية مع التعددية السياسية، وحرية المجتمع المدني في تنظيم نفسه.

فلا بد من الاعتراف بحقوق الإنسان وبحرياته السياسية؛ حقه في التعبير عن آرائه ومعتقداته بمختلف الوسائل، وحقه في المعرفة وفي تشكيل الأحزاب والمنظمات والجمعيات، وحقه في المساواة، وحقه في المشاركة السياسية. والديمقراطية أو الشورى لا تكون دون مؤسسات تجسّد الفكر السياسي، وتنتقل بالديمقراطية/ الشورى من إطار النظرية إلى واقع الممارسة.

ولدينا في تاريخنا الكثير من الفكر المتميز في الشورى، ولكن المشكلة التاريخية عندنا تتصل بغياب المؤسسات السياسية، ولا بد من معالجة هذه الثغرة إن أردنا أن يكون للفكر معنى.

إن التحدي الأكبر للثقافة العربية الإسلامية، ولللهوية، يتمثل في المواجهة مع الحضارة الغربية، وما يتصل بذلك من آثار.

وكان في طليعة هموم الأمة بعد موجة الغزو الثقافي والحضاري الغربي مسألة الهوية وما قد تتعرض له من تحريف أو طمس، والعمل على الحفاظ عليها وتثبيتها. وواضح أن الغرب - أوروبا وأمريكا - يتجه إلى طمس الشخصية الثقافية للأمة وقيمها، وإلى التحدث عن ثقافة واحدة هي الغربية، وإلى الترويج لثقافة عالمية واحدة انتهت إليها البشرية.

- ٤ -

وكان السؤال: ما الموقف من الحضارة والثقافة الغربية؟

ابتداءً، المشكلة في الأساس، كما عرضت، تخلف العرب والمسلمين تخلفاً واضحاً عن إنجازات الغرب في الفكر، في العلم والتكنولوجيا، في المؤسسات، بل قد ذهب بعضهم إلى الإشارة إلى قواعد السلوك ونمط التفكير، وليس في نظر هؤلاء من مشكلات لدى الأمة ما لا يحلّه العلم والعقلانية والتكنولوجيا. هل الحل، إذن، في تقليد جديد؟

رأى آخرون أن المشكلة تتلخص في إهمال التراث، وفي تخلي المسلمين عن أصول الدين ومبادئه وقواعده، وهي صالحة للتطبيق أبداً، وفي اتباعهم لفكر مستورد غريب عليهم ولثقافة بعيدة عنهم. هل الحل، إذن، في العودة إلى الأصول أو إلى فترة الإسلام الأولى؟

وبين الاتجاهين مسلك توفيقى يرى الالتفات إلى التراث مع الأخذ من خير ما جاء به الغرب. ويأتي السؤال: هل يمكن التجزئة في الثقافة والفكر؟ وهل يمكن فصل العلم والتكنولوجيا عن نواحي الفكر الأخرى، بل عن القيم والمثل؟

لن ندخل في جدل استمر طويلاً. ولكن هل يمكن البناء الثقافي دون قاعدة ثقافية أصيلة؟ هل يمكن استيعاب التكنولوجيا دون تطبيع؟ هل يستطيع التحرك والتقدم في الثقافة من لم تكن له هوية؟ هذه قضايا تستحق كل عناية وتفحص.

ولكن ما أسس هوية الأمة أو مقوماتها؟ أماننا أكثر من اجتهاد: بين من يرى الإجابة في الإسلام عقيدة ونظاماً للحياة، وبين من يرى الإجابة في العربية لغة وثقافة، وفي التراث.

وفي مواجهتنا للتحديات الخارجية والداخلية في العصور الحديثة وقبلها، كانت الهوية تتحدد بالعربية لغة وثقافة، وبالإسلام قاعدة ومحتوى.

هذا ويلاحظ أن جماهير الأمة العربية تحفظ في وجدانها هذا الترابط بين الإسلام والعربية، كما يتبين في فترات التأزم الحاد أو الشعور بالأخطار التي تهدد الأمة.

ويرتبط بهذا مباشرة تأكيد أهمية العلاقات بين الوطن العربي ودول الجوار الإسلامية لانتمائها جميعاً إلى دائرة العقيدة والحضارة الإسلامية. والعلاقات القائمة معها الآن تمثل تحدياً جانبياً، له جذور تاريخية واختلافات حديثة. ويجدر بنا تأكيد الدائرة الإسلامية لانتخاذ موقف يعزز وضع الجهتين.

عقدة الخلافات العربية - التركية، المسؤولية عن انهيار الدولة العثمانية، والإسكندرونة، ومياه الفرات، والاتجاه الغربي. وعقدة الخلافات الإيرانية - العراقية، نظرة كل طرف إلى دور الآخر في التاريخ، ومشاكل الحدود، وشط العرب، والجزر العربية الثلاث.

لا تعدو هذه الملاحظات أن تكون مؤشرات عامة. ولكن هذا المجال ما يزال تحيطه عموميات ويعوزه الوضوح، ويتطلب جهداً مركزاً ومتصلاً يتعدى المفاهيم العامة والشعارات.

- ٥ -

ويكفي أن نشير هنا إلى اللغة العربية والتراث بملاحظات عامة:

فالعربية ليست مجرد وعاء للثقافة والتراث، على أهمية ذلك وخطورته، بل هي أيضاً أسلوب تفكير، ووسيلة اتصال واستمرار لوجود الأمة. واللغة تعني نظام القيم الجماعية والفردية من خلال تعابيرها ومفرداتها.

والعربية تعبر عن المستوى الفكري والثقافي لأهلها - وهي بعد وقبل رابطة أولى بين أهلها - وهي التي ترسم إطار الهوية العربية.

والعربية لغة الثقافة، والثقافة ليست أدباً وحسب، كما يفترض، بل تشمل حقول المعرفة بما فيها العلوم، ويجب تأكيد هذه الناحية لئلا تكون ثقافة عرجاء. ومن هنا كان لازماً التدريس والبحث والكتابة في كافة الحقول بالعربية.

لقد ارتفعت الدعوة إلى التدريس بالعربية في جميع المراحل، بوصفها رابطة بين أبناء الأمة وأداة تربوية فعالة في ترسيخ قيمها ومعالم شخصيتها، ولتسهم في تعميق وحدة الفكر بين أبنائها.

وإذا كان القرار السياسي لازماً لتعميم التعليم في مراحل المختلفة بالعربية، فيجب أن يتحمل أعضاء هيئة التدريس مسؤوليتهم بالمبادرة إلى التدريس بالعربية دون انتظار القرار، وربما ساعد ذلك على اتخاذه في وقت أقرب.

ويجب أن يكون البحث والكتابة بالعربية، فالبحث أساس للتقدم العلمي، كما هو لإغناء الثقافة. وبعد هذا فلن نتمكن من الإبداع والمساهمة في التقدم العلمي إن لم نكتب أبحاثنا بالعربية. ويجب أن تؤكد الجامعات ومراكز البحوث استعمال العربية في الأبحاث، فالتحدي الأكبر الذي يواجهنا في العلم والتكنولوجيا هو في هذا المجال.

وبعد هذا يجب التوسع في نشر العربية الفصيحة وإيجاد الوسائل اللازمة لذلك، لأن اللهجات العامية تبعد العامة عن الفكر وتضعف الصلة بين قادة الفكر والجمهور، وقد تعني الانقطاع عن جذور الثقافة وأصالتها، كما أنها تساعد على الفارقة بين أبناء البلاد العربية.

والتراث في صلب هوية الأمة، وفيه مقومات شخصيتها. هل لدينا مفهوم واحد للتراث؟ قد يفهم بالتراث كل نتاج المسيرة التاريخية للأمة من علوم (عربية، وإسلامية، وعلوم الأوائل)، وصناعات وفنون وقيم، وقد يُفهم به الإنتاج الفكري للأمة أو جانب منه، كأن يشار إلى الأدب أو الفقه والتشريع.

وقد يفكر بما هو حي من التراث أو الجوانب التي ما تزال تؤثر في حياتنا ونظرتنا. كل هذا يتطلب موقفاً ونظرة واضحة إلى التراث.

والحديث عن التراث يتصل بالاتجاه السائد عن «الأصالة» و«المعاصرة» أو الجمع بين ما يفهم بـ «التراث»، وما يفهم بـ «المعاصرة».

وهذا يثير نقطة أخرى: كيف نتعامل مع التراث؟ هل المراد إحياء التراث؟ إن هذا ييسر التعرف إلى التراث، ولكنه يمثل مرحلة أولية. لا بد بعد ذلك من تحليله وفهمه إذا أريد الاستفادة منه في حياة الأمة.

وهنا نتساءل: هل نبحث في التراث لتسويق مفاهيم وأمور وقيم حديثة بشكل انتقائي لإضفاء شرعية عليها؟ وهل يمكن أن تكون لنا أصالة عن هذا الطريق، أو نبحث في التراث عما يمكن أن يفيد في مواجهة مشاكلنا وحاجتنا لصلته بتكويننا الحضاري والخلقي والنفسي والفني؟ قد يكون ذلك بصورة إيجابية أو يكون لتلافي سلبيات فشل، كما في «الشورى» و«المؤسسات».

ثم هل ندخل التراث في تكويننا الثقافي، وفي بناء الشخصية، وذلك بتمثل التراث أو جوانب منه وتقديمها إلى الناشئة ولغيرهم؟ إن هذه ناحية مهمة. وقد يكون ذلك بعرض نصوص وقراءات من الإنتاج الفكري والأدبي المتميز للأمة.

والتراث في فترات التجزئة له أهمية خاصة، ففي تمثله والاستناد إليه تأكيد المشترك الذي يعزز الاتجاه إلى الوحدة. التراث يمكن أن يكون عامل توجيه ثقافي ونفسي وأخلاقي وفني.

وبعد، فالتعرف إلى إنجاز الأمة الحضاري في فترات ازدهارها، في مثل فترات القلق أو الضعف، فيه بعث للهمم واستعادة للثقة وإثارة للطموح، على أن يكون ذلك على أساس من الوعي والأمانة.

ويحسن أن نلاحظ أن العناية بالتراث يجب أن تكون بعيدة عن التعصب أو الانغلاق أو التقليد. إن أزهى فترات الحضارة العربية الإسلامية كانت فترات الانفتاح والحيوية.

الفصل (الحاوي) عشر

دور اللغة العربية في توحيد الأمة العربية ونهضتها^(*)

(*) في الأصل محاضرة أُلقيت في مجمع اللغة العربية الأردني السبت ١٨ شوال ١٤١٣هـ - ١٠ نيسان/

أبريل ١٩٩٣م.

- ١ -

الحديث عن دور العربية في توحيد الأمة العربية ونهضتها يتطلب النظر إلى تكوين هذه الأمة في التاريخ، ودور اللغة في ذلك، ومفهوم المفكرين لأسس توحيد الأمة ومكان اللغة فيها.

كما يتطلب ملاحظة مدى صمود اللغة في وجه التحديات التي هددت وحدة الأمة، هذا إلى ملاحظة دورها في النهضة.

وهذه موضوعات واسعة طالما تناولتها، ولا أجد مناصاً من الإيجاز، ومن تكرار آراء ومعلومات سبق أن أوردتها، وآمل أن يكون فيها بعض الجديد.

- ٢ -

أبين ابتداء أن الأمة تكونت عبر تطور طويل، وأنها لم تظهر بصورة عفوية أو مفاجئة.

وهناك عوامل متعددة تساهم في تكوين الأمة وتوحيدها، فالموقع الجغرافي له دوره، والبيئة الجغرافية، من أرض ومياه ومناخ لها تأثيرها، والمصالح الاقتصادية لها مجالها، واللغة والثقافة لهما أهميتهما.

وحين نتحدث عن اللغة نستطيع الافتراض أنها كانت دائماً واحدة، بل الفرضية الأقرب أنها كانت لها أصول أولية عامة، تتمثل في لغات أو لهجات، ثم تكونت لغة أدبية مشتركة مع الزمن، صارت لغة الشعر العربي. واللغة العربية من أقدم اللغات العروبية وأنقاها، وترجع بدايات المعرفة عنها إلى ما يتجاوز الألفي سنة ق.م. ولن نسأل: هل اللغة نُسبت إلى القوم الذين تحدثوا بها كما نُسبت البلاد في شبه الجزيرة إلى سكانها أو أن الذين تحدثوا بهذه اللغة نسبوا إليها. فنسبة اللغة إلى القوم تجعل الأنساب، حقيقة أو وهماً، أساس الأمة، ونسبة القوم إلى اللغة تجعل أساس الأمة ثقافياً، وتعطي اللغة الدور الأساسي في تكوين الأمة وتوحيدها.

والاتجاه أن الجزيرة العربية عموماً كانت فيها منطقتان لغويتان: الشمال والجنوب، وفي الوقت نفسه نسمع بوجود لغات (لهجات) في الشمال.

ولدينا كتابات عربية من القرن الخامس عشر قبل الميلاد، ونلاحظ تداخل لغات الشمال والجنوب حتى تعمّ لغة الشمال في الجنوب. ونقوش قرية الفاو (جنوب غرب الرياض) تشير إلى تداخل لغات الشمال والجنوب فيها في القرن الثاني قبل الميلاد. ومعجم اللغة السبائية - الذي أنجز حديثاً - يشير إلى أنها عربية في عموم محتواها.

ولعل البعض يقرن الخط العربي الحالي زمنياً بالعربية، والواقع أنه آخر الخطوط التي استعملتها العربية بدءاً بالقرن السادس الميلادي، وهو سرياني الأصل، بينما الخطوط العربية موجودة قبل ذلك: لحائية، وثمودية، وسبائية، إلا أن مكّة اختارت هذا الخط ليعمّ ويصبح الخط العربي.

وقد وصلتنا قصيدة بالمسند منذ القرن الأول الميلادي، وهي بتركيبيها، وقافيتها، تشعر أن الشعر العربي قام قبل ظهور الإسلام بقرون، لا بحوالى قرن ونصف كما هو شائع.

ويلاحظ مع ظهور اللغة الأدبية بقاء لهجات القبائل أو لغاتها، وإن كانت جميعاً تنطوي على أصول عامة واحدة.

ونزل القرآن الكريم بالعربية، وكان ذلك انطلاقة كبرى للعربية، كما كان حاسماً في حفظها وتطورها. القرآن الكريم أكسب العربية حرمة، وأغناها بمصطلحات ومفاهيم جديدة، ووسّع أفقها.

إن التنزيل جعل العربية اللغة الأم في الإسلام، ووعاء ثقافته الجديدة، ومستودع مفاهيمه وقيمه، ولغة تراثه. كما أنه هياً مجال فهمها عبر التاريخ، وبالتالي اتصال الثقافة بهذه اللغة.

واللغة تنمو وتزدهر بتقدم أصحابها في الثقافة والحضارة، كما تكون اللغة عوناً على النهضة. بدأت الدراسات العربية والإسلامية بهذه اللغة، واستمرت كذلك في فترة التكوين. وصارت العربية لغة الإدارة، ثم كانت حركة الترجمة والاتصال بالثقافات الأخرى منذ القرن الثاني الهجري، مما أغناها بالأخذ والإضافة وصارت العربية لغة الحضارة عامة.

ثم إن الحركة الإسلامية وحدّت العرب ابتداء في دولة واحدة وأنهت الصراع

التاريخي بين البدو والحضر، وجمعهم في حركة الجهاد تحت راية الإسلام.

والعربية خرجت مع الفاتحين، فاستقرت بالتالي في أقاليم اتخذتها لغتها، ولم تستقر في أخرى. بعض هذه البلاد استعاض سكانها عن العربية بإحياء ما بقي من لهجاتهم، وفي أخرى بقيت العربية لغة العلم فحسب.

أدى الفتح إلى بث روح من الفتوة في صميم العربية وإلى توحيد لهجات (لغات) البدو أنفسهم. فلم تكن لهجات القبائل البدوية في الجزيرة كبيرة الاختلاف حتى بين القبائل المتباعدة بالسكن.

وكان لسياسة عمر أثر في وحدة اللغة وإنشاء لسان مشترك بين القبائل البدوية. فقد أسكن العرب في مراكز أو معسكرات خيام، حيث أقامت قبائل متعددة في جوار قريب، فنشأت لغة بدوية (فصيحة) وضعت الأساس للعربية الفصحى في القرون المتأخرة.

وقبل الإسلام كان هناك شعور بوجود عناصر نسب مشتركة بين العشائر والقبائل، بل وظهرت نظرة ترى في النسب أساس الانتماء إلى العرب، فكانت العناية بالأنساب لذلك كبيرة، وهذا يعني تمييز الصليبة (العرب الأصل) من الموالي والأحلاف.

ولكن النسب لم يكن جامداً، والخلف قد يؤدي مع الزمن إلى الدخول في النسب، أي يتجاوز مسألة المصلحة والالتزامات المتبادلة.

وهناك القبائل، الشعوب اليمنية، حيث كانت للقبيلة أرضها الزراعية، وقد تستخدم جماعات من قبائل أخرى أو من غير العرب في أراضيها موالي مقابل شيء من الحاصل. وهذا قد يؤدي إلى التداخل في النسب.

وفي الإسلام مؤثرات جديدة، فالحياة السياسية والتكتلات إلى قيس/يمن، مضر/الأزد... إلخ أدت إلى التأثير في النسب، بتحويلات من يمن إلى مضر، وبالعكس، حسب المصلحة والظروف السياسية، ولاحظت كتب الأنساب ذلك (البلاذري، عن قضاة). وكان الموالي يسجلون في الديوان مع قبائلهم، وقد يُنسب الأصل ويدخل الشخص في نسب القبيلة.

والولاء بذاته قد يعني ابتداء تعلّم العربية، والتعرّف إلى المفاهيم والنظرة العربية، والدخول في الحياة العربية. كل هذا يعني التعريب.

والإسلام يوجب تعلّم العربية، وأثره كبير في نشرها. والموقف يتراوح بين

التعلّم لضرورات العقيدة والصلاة، والمشاركة في الحياة العلمية، وبخاصة للموالي الشخصيين.

بعد هذا، يلاحظ نوع من التصنيف على أساس جغرافي: بين عرب الجنوب وعرب الشمال، أو بشري: بين عدنان وقحطان، أو حضاري: بين غالبية مستقرة (جنوب) وأخرى بدوية أو شبه مستقرة (وسط وشمال/عدنان).

ولكن لا بد أن تداخلت الخطوط بين عرب اليمن وعرب الشمال بالهجرات، هجرات يمانية إلى الشمال بسبب تغيّر الظروف والأوضاع (الأوس والخزرج/الأزد، قضاة... إلخ)، أو شمالية إلى الجنوب، وهي أقل (سبأ إلى اليمن).

وربما ساعد هذا على تأثر لغة هؤلاء العرب باللغات المحلية، ولا سيما القريبة من العربية، وأطلقت عليهم تسمية العرب المستعربة.

ولعل هذا يتصل بتأكيد انقسام العرب إلى حضر (عرب) وبدو (أعراب)، وربما كانت هذه الحالة وراء شيء من العصبية في القرن الأول الهجري بين القارين في الأمصار والقادمين الجدد.

كل هذا يدل على وجود فجوات مبكرة في النسب كرابطة، ويشير إلى مجالات للغة في تكوين الأمة (لاحظ ابن خلدون أن التداخل في الأنساب يحصل بطرق مختلفة: بالهلف، والولاء، والالتحاق أو الادعاء بقراءة).

استعمل القرآن لفظ «عربي» نسبة إلى اللغة: ﴿قَرَأْنَا عَرَبِيًّا﴾^(١) وَهَذَا لِسَانُ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ^(٢) ولم ترد أية إشارة نسبة إلى العرب.

وفي الحديث الشريف ورد تعبير «عربي»: «لا فضل لعربي...»، ويبدو أنه للغة أيضاً، لأن المقابل «أعجمي»، أي لغة مقابلة للعربية.

وفي الحديث الشريف أيضاً: «ليست العربية منكم بأب ولا أم إنما العربية اللسان». وهذا تأكيد واضح أن اللغة رابطة. وفي هذا توجيه جديد نحو أساس الانتماء إلى العرب، اللغة مقابل النسب عند القبائل.

هنا نجد التقابل بين المفهوم القبلي، وهو مفهوم قديم ثابت، والمفهوم الإسلامي المتوسع للغة.

(١) القرآن الكريم، «سورة الزمر»، الآية ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، «سورة النحل»، الآية ١٠٣.

وفي الفترة الأموية صراع بين المفهومين: مفهوم الانتساب إلى العرب بالنسب ومفهوم الانتساب إلى العرب باللغة. والمفهوم القبلي يزيد في تأكيد النسب بإضافة أن العربي الصريح لغته العربية، ولادة لا اكتساباً، لوضع قيد إضافي على الانتساب باللغة؛ يقول عمار الكلبي^(٣):

كم بين قوم قد احتالوا لمنطقهم وبين قوم على إعرابهم طبعوا
وكان هذا خط جديد، ولكنه في الواقع تسليم بأهمية اللغة كرابطة.

من جهة ثانية، ظهر في الواقع ترابط بين العربية والإسلام، أو اقتران في الأذهان، من هنا قول المولى - مولى هشام: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه».

وبيّن الشافعي (٢٠٤هـ) أن العربية لسان العرب: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها»^(٤)، ولذا «فعلى كل مسلم أن يتعلم لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله ويتلو به كتاب الله»^(٥).

ويقول ابن تيمية (٧٢٨هـ/١٣٢٨م): «وأيضاً فإن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان وصارت معرفته من الدين»^(٦).

ولاحظ ابن خلدون ٨٠٨هـ أن انتشار الإسلام يقضي إلى انتشار العربية، وزاد على ذلك أثر السلطان العربي في انتشار العربية. يقول: «فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب»^(٧). ونتج من ذلك في فترة ما أن

(٣) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأدياء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، ٧ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ج ٤، ص ١٥٩٥.

(٤) محمد بن إدريس الشافعي (الإمام)، الرسالة (القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٤٠)، الرقم ١٧٣، ص ٥١.

(٥) المصدر نفسه، الرقم ١٦٧، ص ٤٨.

(٦) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط مخالفة أصحاب الجحيم، حققه وخزج أحاديثه وعلق عليه عصام فارس الحرساني ومحمد إبراهيم الزغلي (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ص ١٤٦.

(٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دراسة وتحقيق علي عبد الواحد وافي، ٣ ج (القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ٢١٧.

«هجر الأمم لغاتهم وألستهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أقطارهم».

ويتحدث عن علوم اللسان العربي، ويضيف: «ومعرفتها ضرورية لأهل الشريعة، إذ تؤخذ الأحكام كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب، ونقلتُها من الصحابة والتابعين عرب، وشرحُ مشكلاتها من لغاتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة»^(٨).

المهم أن اتخذ العربية رابطة أو نسباً للعرب يعني توسع العرب عن طريق التعريب.

ويستظر مع تراجع القبلية بعد مجيء العباسيين، ومع تطور الحياة الحضرية في المدن، ومع استعلاء المفاهيم الإسلامية، أن تقوّي فكرة اللغة أساساً في العروبة.

وهناك مفهوم آخر جاء به الإسلام وهو مفهوم الأمة، الذي كانت وجهته ابتداءً، وكما ورد في الصحيفة التي وضعها الرسول (ﷺ) في المدينة، الجماعة التي تربطها العقيدة - الأمة الإسلامية - ولكن ترد معانٍ أخرى للأمة، منها الجماعة التي تربطها رابطة خاصة أخرى، ومنها اللغة. وهذا مؤشر إلى ما صار عليه الشائع في استعمال «الأمة العربية»، في حين استعمل تعبير «المِلَّة» للجماعة الدينية. قال ياقوت^(٩): قال ثابت بن قرة: «ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس»، «ولسنا نهمل مع ذلك فضل غير هؤلاء من السلف الطاهر والخلف الصالح»، وبعد أن يورد قوله، يضيف: «ولكن عجبنا فضل عجب من رجل ليس منا ولا من أهل ملتنا ولغتنا يقول هذا القول... ويحسد أمتنا بهذا الحسد».

وابن منظور يقول: «أمة الرجل قومه»، كما أنّ: «كل جيل من الناس أمة على حدة».

إن مفهوم العروبة المستند إلى النسب يلائم مجتمعاً وحداته القبائل (كما لاحظ ابن خلدون). ولكن التطور الحضري والفكري، وانحسار المفاهيم القبلية، وتغلغل المفاهيم الإسلامية في المجتمعات العربية، واتساع التعريب، وقيام تيارات مناهضة للعربية، وتراجع دور الأنساب؛ كلها أدت إلى أن تنحسر القبلية في الحياة العامة، وأن يبرز مفهوم الأمة العربية على أساس ثقافي، الأمة التي ترى العربية أساس الانتساب إليها دون نظر إلى الأصول البشرية.

(٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٦٤.

(٩) ياقوت الحموي، معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج ٦، ص ٩٥.

وإذا كانت العربية قاعدة الانتماء، فإن الثقافة العربية الإسلامية وتراثها يمثلان مادة هذا الانتماء.

وإذا حصل هذا التطور تاريخياً، خلال ما يزيد على قرنين، منذ ظهور الإسلام، فينتظر أن يتمثل في فكر الأدباء والمؤرخين والمفكرين... وهذا ما نراه من القرن الثالث الهجري - الشافعي والجاحظ - حتى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي - ابن خلدون. فهم يرون العربية أساس النسبة إلى العرب، ومع أنهم يرون للبيئة أثراً، وللنسب دوراً، في بعض الأحيان إلا أن الرابطة الثابتة هي العربية (تذكر الشيم والسجيا، وهي ذات صلة بالثقافة).

وهذا يعني أن تكون الأمة العربية اعتمدت وإلى درجة كبيرة على التعريب. فالهوية العربية ثقافية وليست عنصرية، وقد استمرت هذه النظرة في التراث والوعي العربي حتى العصر الحديث.

فالشافعي يرى أنه إذا كانت العربية لسان العرب، فهي أساس النسبة إليهم «ومن تعلم العربية دخل في العرب»^(١٠).

والجاحظ يرى أن إسماعيل أبا العرب الشماليين ولد لأبوين أعجميين. ولكنه لما نشأ بين العرب (جرهم) «فتق الله لهاته بالعربية المبينة دون تلقين، وفطره على الفصاحة دون تنشئة، وحياه من طبائع العرب، ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم أكرمها وأعلاها، فصار بذلك أحق بالعروبة من النسب»^(١١).

ويعتبر المسعودي العربية الرابطة الأولى بين العرب، واستعمل كلمة «أمة» للعرب على أساس بشري^(١٢).

وبين ابن منظور في اللسان (٧١١هـ/١٣١٤م): «أن العربية (في الإسلام) أساس النسب إلى العرب. وهو يعرف المستعربة بأنهم «عندي قوم من العجم دخلوا في العرب، فتكلموا بلسانهم وحكوا حياتهم وليسوا بصرحاء فيهم»^(١٣).

(١٠) الشافعي، الرسالة، ص ٤٤.

(١١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٣١.

(١٢) انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته ميخائيل جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٨ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٣)، ص ٧٥-٧٨ و٨٠.

(١٣) أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥-١٩٥٦)، مادة «عرب».

أما ابن تيمية (٧٢٨هـ/١٣٢٨م) فيشير إلى الحديث: «إن العربية ليست لأحدكم بأب ولا أم، إنما هي لسان. فمن تكلم بالعربية فهو عربي»^(١٤). واللسان عند ابن تيمية «تقاربه أمور أخرى من العلوم والأخلاق» فهو يشمل الثقافة، إذ «إن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً»^(١٥). وهو يتوسع في رأيه ليؤكد دور العربية، فيبين:

أنه لما جاء الإسلام وانتشر العرب في دار الإسلام من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب «انقسمت هذه البلاد إلى قسمين: منها ما غلب على أهله لسان العرب، حتى لا تعرف عامتهم غيره، أو يعرفونه وغيره، مع ما دخل على لسان العرب من اللحن. وهذه غالب مساكن الشام والعراق ومصر والأندلس ونحو ذلك. وأطن فارس وخراسان كانت هكذا قديماً. ومنها ما العجمة كثيرة فيهم أو غالبية عليهم كبلاد الترك وخراسان وأرمينية وآذربيجان ونحو ذلك»^(١٦)، «فهذه البقاع انقسمت إلى ما هو عربي ابتداءً وما هو عربي انتقالاً إلى ما هو عجمي»^(١٧).

وهكذا فبعد أن كانت الدار والنسب واللغة عنده مقومات العرب قبل الإسلام، صارت اللغة أساس العروبة بعد الإسلام عنده.

وتستقر المفاهيم عند ابن خلدون. فهو ينظر إلى الروابط حسب التطور التاريخي، ويلاحظ أن النسب رابطة أساسية بالنسبة إلى جيل البدو «لأن النسب قاعدة العصبية»^(١٨)، «ولكنه يختلط في الحواضر بل ويتعرض للجهل والخفاء»^(١٩).

وهو يرى العربية رابطة شاملة للأمة، فيرجع لفظ عرب ابتداءً إلى اللغة العربية، ويقرنها بالبيان^(٢٠) والإفصاح.

وهو في تصنيفه العرب إلى أجيال أو طبقات في التاريخ يستند أصلاً إلى اللغة العربية. «فالعرب العاربة سمّوا بذلك لرسوخهم في العربية»^(٢١). ومع

(١٤) ابن تيمية الحارثي، اقتضاء الصراط مخالفة أصحاب الجحيم، ص ١٥٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٤٤ - ١٥٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٨) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٠٨ و ١١٠.

(١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧ - ٢٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥ و ٩.

(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩.

إشارته إلى قرابة في النسب بين العرب العاربة والمستعربة «من حمير وكهلان وأعقابهم من التبابعة - قحطان»^(٢٢)، إلا أنه يرى العربية الأساس في النسبة. ويسمي أولاد إسماعيل «العرب التابعة للعرب» على أساس تعرب إسماعيل^(٢٣). وأخيراً يسمي عرب عصره (العرب المستعجمة) لما تعرضت له العربية من فساد نتيجة الاختلاط بالأعاجم «لما كانت لغتهم مستعجمة على اللسان المصري الذي نزل به القرآن»^(٢٤).

واللغة عنده ليست مفردات وحسب، بل ثقافة تقترب بها الخصائص والسمات. والعربية بعد هذا لغة تتمتع باستمرارية لحوالى الألف والخمسمئة عام بشكل فعال، ولما يبلغ ضعف ذلك إذا رجعنا إلى الجذور.

هذا ولم نتطرق إلى جانب آخر للتعريب. فالتعريب لا يعني نشر العربية فحسب، بل نقل كلمات من لغات البلاد ومصطلحاتها والحضارات التي اتصلت بها إلى العربية بتعديل لفظها أو بإيجاد مقابلات لها، مما عزز قوة العربية ووسع نطاقها. فهذا التعريب يشكّل ظاهرة واضحة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة أو القرنين التاسع عشر والعشرين للميلاد، وليس هذا محل التوسع فيه، ويكفي أن نبين أنه أظهر قدرة العربية على استيعاب المفردات والمصطلحات الأجنبية عن طريق الترجمة أو عن طريق الاتصال بالثقافات والشعوب الأخرى.

- ٤ -

ولنرجع إلى التطور التاريخي لنرى أثره في رسم نطاق البلاد العربية، كما نرى ذلك لدى الجغرافيين، ونكتفي هنا باثنين منهم: اليعقوبي (أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) أول الجغرافيين العرب، والمقدسي (الربع الثالث للقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) شيخهم.

فاليعقوبي يقتصر على ذكر القبائل والجماعات العربية في قطر ما، دون أن يضيف عليه صفة العروبة، مثل قوله: «وفي جميع مدن خراسان قوم من العرب

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦ - ٤٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١.

(٢٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ٧ ج (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧١)، ج ٢، ص ٢٦.

من مضر وربيعة وسائر بطون اليمن إلا بأشروسنة»^(٢٥). ومثل قوله عن حماة: «وأهل هذه المدينة قوم من يمن والأغلب عليهم بهراء وتنوخ، وتدمر وأهلها كلب»^(٢٦) ودمشق والأغلب عليها أهل اليمن، وبها قوم من قيس ومنازل بني أمية»، «والظاهر ومدينتها عمان، والغور ومدينتها أريحا، وهاتان المدينتان أرض البلقاء وأهلها قوم من قيس وبها جماعة من قریش»^(٢٧)، «وأهل جند فلسطين أخلاط من العرب من لحم وجذام وعاملة وكندة وقيس وكنانة»^(٢٨).

وهو يذكر القبائل العربية، ولا يشير إلى بقية السكان؛ مثلاً: العريش: «ويسكن العريش قوم من جذام وغيرهم»، ويقول في القسقاط: «واختطت قبائل العرب في المواضع المنسوبة إلى كل قبيلة»^(٢٩)، ويقول: «وجعل عمرو لكل قبيلة محرساً وعريقاً»^(٣٠).

ولكنه حين يأتي إلى المغرب، يشير إلى البربر والعرب وغيرهم، يقول: «... ثم يصير في عمل لوبية... ثم الرمادة وهي أول منازل البربر يسكنها قوم من مزاة وغيرهم من العجم القُدُم، وبها قوم من العرب من بلي وجهينة وبني مدلج وأخلاط».

ويأتي إلى برقة ويقول: «ولبرقة جبلان أحدهما يقال له الشرقي فيه قوم من العرب من الأزد ولحم وجذام وصدف وغيرهم من أهل اليمن، والآخر يقال له الغربي فيه قوم من غسان وقوم من جذام والأزد وتجيّب وغيرهم من بطون العرب وقرى بطون البربر من لواتة من زكودة ومفرطة زنارة... ولبرقة من المدن برنيق على ساحل البحر المالح... وأهلها قوم من أبناء الروم القُدُم الذين كانوا أهلها قديماً، وقوم من البربر... إلخ»^(٣١).

ولكنه يلاحظ تأثر بعض قبائل البربر بالعرب واتخاذهم أنساباً عربية؛ يقول مثلاً:

(٢٥) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، طبعة دو غويه، ٣ ج في ١ (لیدن: بريل، ١٨٩٢)، ص ٢٩٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٤٢ - ٣٦٢.

«وبطون لواتة يقولون: إنهم من ولد لواتة بن بتر بن قيس بن عيلان، وبعضهم يقول: إنهم من لحم كان أولهم من أهل الشام فنقلوا إلى هذه الديار»^(٣٢).

ويقول: «وتزعم هواره أنهم قوم من اليمن جهلوا أنسابهم، وبطون هواره يتناسبون كما تتناسب العرب... ومنازل هواره من آخر عمل سرت إلى أطرابلس»^(٣٣). ويستمر في إشاراتِهِ إلى العرب حتى بلاد الزاب، وهي عشر مراحل من القيروان. ويبيّن أن مدينة الزاب العظمى (طُبنة) وهي التي ينزلها الولاة وبها أخلاط من قريش والعرب والجند والعجم والأفارقة والروم والبربر وغيرهم^(٣٤). ويشير إلى عرب في بعض مدن الزاب مثل مقرّة أهلها قوم من ضبة وبها قوم من العجم وحولها قوم من البربر.

وبعد عمل الزاب لا إشارة إلى قبائل عربية، بل إلى قبائل بربرية^(٣٥).

وحين نصل إلى المقدسي (ت ٣٨٧هـ) فإنه يتحدث عن أقاليم العرب وأقاليم العجم في دار الإسلام، وينبّه بصورة خاصة إلى اللغة، وكأنه يرى في شيوع اللغة أساساً للعروبة أو العجمة.

وهو يدخل الجزيرة العربية والعراق والشام والجزيرة الفراتية ومصر وبلاد «المغرب» في الأقاليم العربية. وهو بذلك يحدد نطاق الأمة العربية من ناحية أرضية/جغرافية.

أما أقاليم العجم فأولها المشرق (دولة آل سامان في خراسان وما وراء النهر، ثم الديلم - مناطق بحر قزوين، ثم الرحاب، ثم الجبال ثم خوزستان، ثم كرمان).

وحين يتحدث عن جزيرة العرب «يذكر أنها تشمل الحجاز كلها واليمن بأسرها وبلد سبأ والأحقاف واليمامة والأشجار وهجر وعمان... وحجر صالح وديار عاد وثمود... وديار كندة وجبل طي... وجبل سينا ومدين وشعيب»^(٣٦). وهو ينوّه باللغة ويقول: «أهل هذا الإقليم لغتهم العربية إلا بصحار فإن نداهم وكلامهم

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٢ وما بعدها.

(٣٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، حققه ميخائيل جان دوغويه، ط ٢ (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٥)، ص ٦٧.

بالفارسية». ويتوسع في اللغة: وأكثر أهل عدن وجدة فرس إلا أن اللغة عربية . . .
«وجميع لغات العرب موجودة في بوادي هذه الجزيرة، إلا أن أصح (لغة) بها لغة
هذيل ثم النجدين ثم بقية الحجاز إلا الأحقاف فإن لسانهم وحش»^(٣٧).

ويتحدث عن إقليم العراق ويقول: «والقراءات السبع المستعملة في
الإقليم . . . ولغاتهم مختلفة أصحابها الكوفية لقريهم من البادية وبعدهم عن
النبط»^(٣٨). ويتحدث عن إقليم آقور (أو الجزيرة الفراتية)، فيقول: «وقد قسمنا
هذا الإقليم على بطون العرب لتعرف ديارهم وتمييزها، وجعلناه ثلاث كور على
عدد بطونهم أولها من قبل العراق ديار ربيعة ثم ديار مضر ثم ديار بكر»^(٣٩).

وعروبة الشام بديهة عنده.

ويأتي إلى إقليم مصر ويبين أن ألسنتهم عربية غير أنها ركيكة رخوة،
وذمتهم - يقصد النصارى - يتحدثون القبطية»^(٤٠).

ويتحدث عن المغرب «ويشمل برقة، ثم أفريقيا، ثم تاهرت، ثم
سجلماسة، ثم فاس، ثم السوس الأقصى، ثم جزيرة صقلية، ثم الأندلس».
ويبدأ باللغة «ولغتهم عربية غير أنها منغلقة مخالفة لما ذكرنا في الأقاليم،
ولهم لسان آخر يقارب الرومي».

ولكنه يلاحظ أن وضع البوادي مختلف «والغالب على بوادي هذا الإقليم
البربر، أكثرهم بكورة السوس، وهم قوم على عمل الخوارزمية لا يفهم لسانهم
ولا ترضى طباعهم مع خسة وشدة».

ويختتم المقدسي حديثه عن الأقاليم العربية بذكر بادية العرب، ويقول: «اعلم
أنها بادية واسعة كثيرة العرب . . . وهم يقطعون الطريق ويؤوون الغريب ويهدون
الضال ويخفرون القوافل»^(٤١).

وهو يضع خوزستان - أو الأهواز قديماً - بين أقاليم العرب ويلاحظ أنهم
«كثيراً ما يمزجون فارسيتهم بالعربية . . . وأحسن ما تراهم يتكلمون بالفارسية

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٦ - ٩٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

حين ينتقلون إلى العربية، وإذا تكلموا بأحد اللسانين ظننت أنهم لا يحسنون الآخر^(٤٢). ويروي حديثاً عن أبي هريرة، «قال رسول الله (ﷺ): أبغض الكلام إلى الله الفارسية. وكلام الشياطين الخوزية، وكلام أهل النار البخارية، وكلام أهل الجنة العربية»^(٤٣).

ويرى ابن خلدون صلة بين انتشار العربية وسيادتها، وبين انتشار الإسلام وتوسع السلطان العربي، وهو بالتالي يلاحظ الانتشار الواسع للعربية في الفترات الأولى في الأمصار الإسلامية في المشرق والمغرب، إلى بلاد مثل إيران وخراسان، وهجر الأمم لغاتهم وسيادة اللسان العربي.

ثم يلاحظ تراجع اللسان العربي بعد تملك العجم من الديلم والسلجوقية في المشرق، وزناتة والبربر في المغرب، مما أدى إلى أن فسد اللسان العربي. ولكنه لا يخشى أن تزول العربية بسبب عناية المسلمين بالكتاب والسنّة اللذين بهما حفظ الدين^(٤٤). وبلغ فساد اللغة أقصاه بعد أن ملك التتر والمغول ولم يكونوا على دين الإسلام. يقول ابن خلدون: «وربما بقيت اللغة العربية المضربة بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الدين طلباً لها، فانهفظت بعض الشيء. وأما في ممالك العراق وما وراء النهر، فلم يبق أثر لها ولا عين حتى إن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي»^(٤٥).

وابن خلدون بهذا التحليل يشعرنا بالبلاد التي ثبتت فيها العربية فاستقرت عروبتها، والبلاد التي لم ترسخ فيها العربية وسادت فيها لغة / لغات أخرى (العراق العجمي - ما وراء النهر) وكاد بذلك أن يرسم نطاق العروبة أو البلاد العربية.

وتستمر مفاهيم العروبة في الشعر عند شعراء مثل الأبيوردي وصفى الدين الحلبي، مقرونة بالسجاياء أو بالماثر ومتصلة باللغة، وفي النثر كما في عريضة علماء العرب إلى الصدر الأعظم وإلى شيخ الإسلام (١٥١١هـ / ١٧٣٨م)، التي تقارن بين موقف كل من العرب والعجم تجاه الطرف الآخر في سلطانه. والأساس في التمييز اللغة.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤١٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤١٨.

(٤٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٩٠٠ وما بعدها.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٠٣ - ٩٠٤.

ويمكن أن نلاحظ خطوات في النهضة، للغة دور محوري فيها، تتمثل في التطور الذي أدى إلى قيام لغة أدبية قبل الإسلام، ثم دور العربية في النهوض بعلوم العربية والعلوم الإسلامية في فترة التكوين، ثم دور العربية في النهوض بمتطلبات الأخذ من الحضارات والثقافات الأخرى، في نطاق المؤسسات، وفي نطاق العلوم والفلسفة. وهي خطوة أخرى مهمة لنصل إلى عصر الازدهار الثقافي في القرنين الثالث والرابع للهجرة. وأخيراً دور العربية في النهضة الحديثة.

وفي العصر الحديث بدأ الوعي في البلاد العربية لغوياً/ثقافياً، تمثل في إحياء التراث الفكري وفي العناية بالعربية وتجديدها.

وكان لمصر دور ريادي في تحديث اللغة العربية وإغنائها، وفي تطوير النشر والكتابة بأسلوب عربي حديث، وفي إحياء الشعر القديم وتجديده بدءاً بالبارودي، ثم التجديد في البحث اللغوي، والتأليف في علوم العربية، وفي إعداد مدرّسين للعربية، وإنشاء دار العلوم.

وكانت الدعوة ابتداءً، كما عند الطهطاوي، إلى التيسير والبساطة في أسلوب الكتابة وتطويره، وإلى مهمة تطويع العربية للأفكار والتطورات الجديدة في حركة الترجمة، وإلى إيجاد مقابلات عربية أو تعريب ما تحتاج إليه من مصطلحات.

ودعا محمد عبده إلى تطوير أسلوب الكتابة، وإلى إصلاح أساليب العربية، وقام بتطوير أدب المقالة النقدية الإصلاحية، وقام بتجديد أسلوب الكتابة في الموضوعات الدينية.

واتجه الاهتمام إلى نشر كتب التراث، وبخاصة أيام الخديوي إسماعيل، وقد تجاوز ما نشر منها الألفين في أواسط القرن.

وبدئ بوضع معاجم لخدمة العربية وأبنائها، مثل محيط المحيط للبستاني، أو لحث العرب على لغتهم الشريفة، مثل الجاسوس على القاموس للشدياق.

وكانت العناية باللغة والأدب بدورها صدى لظاهرة أهم هي الاتجاه إلى إبراز مقومات الأمة العربية وإثبات هويتها أمام التحديات الخارجية.

وتتجلى ظاهرة الدفاع عن العربية في كتابات بعضهم - إضافة إلى وضع المعاجم - وأكدوا أن العربية تتسع لمتطلبات العلوم والحضارة، كما فعل محمود شكري الألوسي وجبر ضومط.

ولم يقتصر تأكيد العربية على حركة الإصلاح الإسلامي، بل ظهر في الحركة الوطنية؛ فالنديم يرى أن اللغة العربية دليل الهوية: «اللغة هي أنت، إن كنت لا تدري من أنت». ويرى أن «من سلم في لغته سلم وطنه ونفسه». وبين أن اللغة العربية أساس لاجتماع الكلمة ووحدة الرأي.

وكان للغزو الغربي، بأشكاله، أثره في اتجاه الوعي، وتأكيد الهوية بالإسلام، ثم العربية، كما في مصر وشمال أفريقيا، أو بتأكيد العروبة المتصلة بالإسلام، كما في المشرق العربي.

ومن هنا تشديد المفكرين على العربية كقاعدة موحدة؛ فالكواكبي يرى في العربية الرابطة الأولى بين العرب.

والزهراوي يرى العربية الجامعة للعرب «فللعرب اليوم جامعة عظيمة من لغة يشرفها الدين والاجتماع».

ورفيق العظم يلاحظ أن العرب لم يبق لهم جامعة غير هذه اللغة.

وأكدت جمعية دمشق العربية عام ١٩٠٧ العربية كرابطة أساسية وقاعدة للنهضة.

وفي فترة سياسة التتريك التي انتهجتها جمعية الاتحاد والترقي، دار الحديث واسعاً في الصحف والكتابة عن أهمية اللغة العربية، فهي أساس الجنسية، وهي الرابطة والعهد، وهي لغة الإسلام الجامعة، وهي قاعدة النهضة.

وكانت خطة التتريك محور المواجهة بين العرب والأتراك بعد قرون من الارتباط.

يقول صلاح الدين القاسمي عام ١٩١٦: «ليس أدعى لإبادة حياة الأمة من السعي وراء إماتة لغتها»، كما يقول: «وبقدر محافظة الأمم على لغتها وعنايتها بأدائها تزداد قوى جامعته صلابة».

وفي جريدة المفيد - التي اتخذت خط العروبة - يرى عبد الغني العريسي أن العربية قاعدة العروبة، وقد نزل القرآن بالعربية وثبت ذلك. وأكد في مقالات أخرى أن العربية «وسيلة لجماع النهضة»، وأن «حياة العرب بحياة لغتهم»، «وإذا اندرست اللغة زالت الهوية، وعفي على القوم».

وبين عمر فاخوري عام ١٩١٣ أن الذي يحدد الجنسية هو اللغة. فباللغة تتكيف نظرة الإنسان وفق نظرة شعبية، وفيها يصبح ابن الشعب وارث مفكره

ومؤدبيه وقادته، وبها يتأثر بأدبيات الشعب وتاريخه، التي تجعل الشعب «سواء في الشعور والعمل».

وهكذا تستمر النظرة إلى العربية قاعدة، وتأكيداً رابطاً الأمة الواحدة.

ويتبين أن النهضة الحديثة بدأت في إطار الإسلام، سلفياً أو إصلاحياً، وفي العربية. وفي الحالين كان تأكيد إحياء العربية، والعناية بتراثها، ضرورة للنهضة، وقاعدة للوحدة. ويلاحظ تلازم الإسلام والعربية في المشرق من القرن التاسع عشر وحتى العقد الثاني من القرن العشرين، وذلك في الاتجاه العربي، وهما أساس الهوية في مواجهة الموجة الغربية، ثقافية، ثم سياسية وعسكرية.

ولعل سياسة الاتحاد والترقي في التتريك والعلمنة أدت إلى أن نرى وضوحاً أكبر في اتخاذ الإسلام والعربية اتجاهاً أكثر استقلالية لكل منهما.

ويلاحظ في الاتجاه العربي في عصر النهضة في المشرق تأكيد العربية والتعريب، وتكرار الاتجاه بأن العربية هي أساس وحدة الأمة وقاعدتها المشتركة. ويظهر ذلك لدى مجموعة المفكرين في خط العروبة. في المشرق العربي، العربية تقترب بالتعريب، ويبدو ذلك في أمرين:

أ - تطوير العربية، بالنسبة إلى العرب، نحو التبسيط والمرونة وتمكينها لتكون لغة الناس أو لغة العصر في المدارس والأعمال والدوائر، وتمكينها من التعبير عن الحاجات الجديدة.

ب - الاتجاه إلى التخلص من الثنائية التي فرضت نفسها في النواحي العلمية والتقنية والفكرية. والغرض جعل اللغة تستوعب متطلبات العصر، علمية وأدبية وفنية.

والتعريب متمثلاً بالنقطة الأولى كان لازماً للنهضة. ولكنه صار، بسبب المحاولات لضرب العربية أو طمسها عن طريق التتريك أو الفرنجة، وجهاً للمقاومة الوطنية، وسيلاً إلى مقاومة التغريب الثقافي.

- ٦ -

العربية والتعريب في المشرق مسألة لغوية ثقافية، وفيها بالتالي تأكيد الهوية. أما في المغرب العربي فالعربية والتعريب هما أولاً قضية هوية وقضية تحرر وطني في آن.

فالذات العربية تتمثل في الوحدة الفكرية والثقافية للشعب في المغرب العربي، ويدعم هذه الوحدة الإسلام واللغة العربية.

في المغرب العربي الإسلام يلزم العروبة ويمتزج بها ولا فصل.

والهجمة الاستعمارية في المغرب لم تتجه إلى الاستغلال الاقتصادي والهيمنة السياسية والاستراتيجية فحسب، ولكنها أرادت تكوين شخصية مغربية تابعة، منقطعة الصلة بأصولها التاريخية أيضاً.

واللغة الأجنبية في المغرب العربي لم تكن في عهد الاستعمار أداة تثقيف أو تنمية للمعرفة، بل كانت وسيلة لمحو الشخصية العربية الإسلامية المغربية. وكان مفكرو الاستعماريين يؤكدون أن الإسلام والعربية ركيزتا هذه الشخصية، فحاولوا أن يضربوا الإسلام بما سمي بالسياسة البربرية في الجزائر والمغرب، وأن يهدموا العربية بإحلال الفرنسية والإسبانية محلها.

في المغرب، إذن، كانت مسألة العربية والتعريب من صميم تأكيد الذات العربية الإسلامية، ومن صميم معركة التحرر للتخلص من التخلف ومن الاستعمار.

فالنضال الوطني ضد الاستعمار اقترن بالنضال ضد الغزو الفكري والتغريب في التعليم والإدارة والحياة العامة.

ولذا فالدافع الأهم للتعريب يتمثل في مواجهة اللغة الأجنبية المسيطرة، وفي طلب العلم باللغة القومية (تعريب التعليم وإثبات الهوية والشخصية الوطنية).

في تونس يؤكد مناصرو التعريب أن اللغة وطن عقلي، وأن اللغة العربية قادرة على استيعاب مهامها الحضارية، وأنها قابلة للتطور ومواكبة العصر، وأن التعريب وجه من وجوه الاستقلال وتصفية الاستعمار.

وفي الجزائر ربط بومدين في قراره السياسي التعريب أول الأمر بالعقيدة الإسلامية وبالهوية الذاتية للشعب.

فالقضية ليست قضية لغة وحسب، والمقصود هنا هو ردّ الهجمة الثقافية الاستعمارية. القضية قبل كل شيء قضية سياسية على أساس أنها مطلب شعبي نابع من الانتماء الحضاري والإحساس بضرورة استرجاع الذات، وهي ثانياً قضية ثقافية اجتماعية.

ولذا، فإن النضال الوطني ضد الاستعمار اقترن بالنضال ضد الغزو الفكري والتغريب في التعليم والإدارة والحياة العامة.

هكذا يتبين أن العربية في الماضي والحاضر كانت قاعدة الأمة ومحور الاستمرار فيها. نعم، هناك مؤثر أو آخر في فترة أو أخرى مثل النسب، والبيئة، والأوضاع الاجتماعية والسياسية، ولكن الرابطة المستمرة هي اللغة.

والعربية، حيث صارت اللغة الأم، رسمت إطار الأمة العربية وحدودها، وحيث تراجعت العربية تقلصت الأمة، أي أن تكوين الأمة ووحدها استندت في الأخير إلى قاعدة ثقافية. وهذا يبين أن وحدة الأمة لا ترتبط بالوحدة السياسية، ولذا تبقى فكرة الأمة حية بصرف النظر عن التجزئة.

وهنا تجدر ملاحظة الصلة العضوية بين الإسلام والعربية. فالعربية لغة الإسلام الأولى ولغة الثقافة التي تكونت في إطار الإسلام لقرون عدة، واستمرت اللغة الأساسية للعلوم الإسلامية.

إن العربية لغة التراث وقاعدة الهوية ومفاهيمها الرئيسية إسلامية.

والعربية بعد هي القوة الماثلة الفاعلة في اتجاه الوحدة العربية. وإن أي تخطيط باتجاه الوحدة يجب أن ينطلق من الاستناد إلى العربية والتعريب.

الفصل الثاني عشر

العلاقات العربية — الإيرانية العلاقة التاريخية(*)

(*) في الأصل، ورقة قُدِّمت إلى: العلاقات العربية — الإيرانية: الانجازات الراهنة وآفاق المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

نريد دراسة العلاقات لفهم أفضل وفي الاتجاه إلى مستقبل أفضل. والرجوع إلى الناحية التاريخية يراد بها البحث عن الحاضر في الماضي، لا فهم الحاضر من الماضي.

والتاريخ هو فعالية الإنسان على أرض معينة في فترة/ فترات زمنية. وهذا يعني النظر بعناية إلى طبيعة الأرض، وإلى الموقع الجغرافي لإيران والبلدان العربية المجاورة.

فالوضع الجغرافي له أثره، بين الهضبة الإيرانية وحافتها الغربية الجبلية (منطقة الجبال) ووادي الرافدين، بسهوله الخصبة ومياهه الوفيرة، تليه البوادي والصحاري. نحن بين هضبة وجبال مشرفة ومنيعه وبين سهول مفتوحة.

ولم تقتصر العلاقات على وادي الرافدين، بل شملت منطقة الخليج التي تطلّ عليها الهضبة الإيرانية. الجوار الجغرافي هذا يعني صلات سياسية وحضارية وبشرية اعتيادية، وقد يعني التصادم والتغلب، فالدول التي تقوم في الهضبة الإيرانية كثيراً ما تغزو السهول الغنية. وهذا ما فعله الكيانيون والفرثيون والساسانيون قبل الإسلام، والبويهيون والسلاجقة والمغول، والصفويون بعد الإسلام.

وتتكون دولة في وادي الرافدين كالأشورية، وتلتفت شرقاً لوقف الغارات على أراضيها أو طمعاً في التوسع، ولكنها لا تتجاوز غرب إيران وشمالها الغربي. أما القوى التي غزت إيران كلها، فجاءت من خارج بلاد الجوار، مثل غزو الإسكندر المقدوني.

والوضع الجغرافي له أثره في الوضع البشري. فعمامة سكان وادي الرافدين من الجزيرة العربية، والتوسع البشري من الجزيرة، كان نتيجة التكاثر الطبيعي في بيئة صحية وقليلة الموارد ليتجه نحو الشمال الشرقي والغربي.

والهجرات التي خرجت من الجزيرة قبل الإسلام جاءت إلى السهول المجاورة، ولم تبلغ الجبال، وهذا يصدق على حركة الهجرة التي تلت الفتح الإسلامي. وبقيت الجبال الحد الشرقي لانتشار الجماعات العربية. أما سكان الهضبة الإيرانية، فقد جاؤوا عادة من الشرق والشمال الشرقي من أقوام أخرى.

وصارت الجبال الحد بين شعوب عروبية وأخرى آرية.

هذا الوضع الجغرافي والبشري أفضى إلى تكوين ثقافتين/ حضارتين متميزتين، ولكل لغتها - الفهلوية في إيران، واللغة/ اللغات العروبية في وادي الرافدين والجزيرة العربية - إلا أنها لم تكن معزولة، بل كانت الصلات التجارية والثقافية والحضارية قائمة عبر العصور، ولكنها كانت محدودة نسبياً حتى جاء الإسلام، فكانت التأثيرات الواسعة.

قبل الإسلام كانت هناك علاقات عامة مباشرة بين إيران ووادي الرافدين ومنطقة الخليج. وفي الفترة الساسانية توسع الفرس إلى العراق والقسم الشرقي (شرق الخابور) من الجزيرة الفراتية، كما امتدت الهيمنة في فترات إلى غرب الخليج وبعض سواحل عُمان.

وفي المقابل، فإن ضغط البدو على وادي الرافدين بالهجرة أو الغزو لم ينقطع، ومن هنا قيام مملكة الحيرة. وبينما كان المناذرة يشعرون بصلات بالقبائل العربية في الجزيرة، فإن الفرس أرادوا بهم أن يكونوا سداً أمام هذه القبائل.

كان تغلغل القبائل العربية يقتصر على العراق والجزيرة الفراتية، وما عدا ذلك فقد تحصل غارات على أطراف وادي الرافدين، ونادراً ما تكون على الساحل الشرقي للخليج. أما انتشار الإيرانيين إلى العراق، فقد كان محدوداً نسبياً، وتمثل في الحاميات العسكرية ورجال الإدارة، وملاكي الأراضي، ولم تكن هناك حركة استيطان تذكر.

وفي الثلث الأخير للقرن السادس الميلادي مدّ الفرس هيمنتهم إلى اليمن، إثر استنجد أحد أقبال اليمن بهم لطرد الأحباش منها. ولعل العلاقات الثقافية/ الحضارية كانت أوسع. فالخط السماري ثم الآرامي، مع كثير من المصطلحات الحضارية، انتقلت إلى الفهلوية. ولعل دراسة المؤسسات تكشف عن تأثير الحضارات القديمة في العراق.

ولعل لإيران دوراً في الديانة، فقد انتشرت الزرادشتية بنطاق محدود في العراق (والجزيرة الفراتية) وفي الخليج، وربما في جهات أخرى. ولكن المانوية انطلقت بداياتها من العراق، واستمر تأثيرها حتى بعد الفتح. ولعلّ المزدكية لها جذورها هناك.

- ٢ -

وجاء الفتح الإسلامي فغيّر الأوضاع السياسية بصورة جذرية وأثر بعمق في الأوضاع الحضارية.

أسقط الفتح الدولة الساسانية وأزال نظام الطبقات وهيمنة الزرادشتية. وتلا الفتح مجيء جماعات من القبائل العربية، وخصوصاً من الكوفة والبصرة إلى المراكز الإدارية في إيران (مثل أصفهان ومرو وبلخ)، وهي من المقاتلة ابتداءً، ولم ينتشروا إلى الريف. وكانت الأعداد متواضعة عموماً قياساً بخروج العرب إلى جهات أخرى.

تأثرت العلاقات ابتداءً، خلال القرنين الأولين بالموقف من الإسلام، فقد ترك غير المسلمين ذمة، لهم حقوقهم وشرائعهم وحرياتهم الدينية مقابل دفع الجزية والخراج.

انتشر الإسلام، بقوته وانفتاحه، من دون جهد يذكر من أية من المؤسسات الرسمية، وكان دور الأحزاب والفرق المعارضة كبيراً في ذلك. هذا في وقت فقد الدين الزرادشتي تأييد الدولة، ووجدت الديانات المجوسية الأخرى، كالمانوية والمزدكية، حريةً وتسامحاً لم تجدها من قبل.

ولا إشارة لدينا إلى زيادة في الضرائب في إيران، ولكن هناك إشارات إلى تلاعب الجباة - وجلّهم من الرؤساء المحليين - بمقادير الجباية وباتخاذ أساليب غير محمودة أحياناً.

أما من دخل الإسلام من غير العرب، فيفترض أن يكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وقد أطلق على هؤلاء اسم الموالي. ولم تكن كلمة مولى تشير إلى أي تصنيف اجتماعي، بل إنها وفي نطاق مجتمع يتألف من العشائر والقبائل، تعني «حليف»، فالولاء يعطي المسلم الجديد محله في المخطط الاجتماعي، ولكنه لم يحقق المساواة الاجتماعية الكاملة.

والموالي لم يكونوا فئة واحدة، فمنهم الكتاب ثم الوزراء، ومنهم الفقهاء والعلماء، ولهؤلاء منزلة عالية، ومنهم التجار، وأثرهم كبير في الحياة الاجتماعية، كما إن منهم الصناع والفلاحين، وينظر إلى هؤلاء نظرة متواضعة. ولذا فالحديث عن الموالي على أنهم فئة اجتماعية واحدة فيه الكثير من المجازفة والتبسيط المخل.

ويلاحظ أن النظرة القبلية كانت العامل الأول في ما يبدو من تمييز أو تعال في النظرة إلى غير العرب، وفي مقاومة تسجيلهم في الديوان وإعطائهم الأعطيات، بخلاف النظرة الإسلامية. وكان للخلاف بين النظرتين، القبلية والإسلامية، دور في الحياة العامة، وكان الزمن والتطورات في جانب تأكيد النظرة الإسلامية.

وترد إشارات إلى فرض الجزية أحياناً زمن المروانيين على المسلمين الجدد، وشمل هذا بعض المناطق الإيرانية، الأمر الذي ولد ضجة بين المسلمين حتى أبطلها عمر بن عبد العزيز لتظهر ثانية وتنتهي في آخر سني هشام بن عبد الملك.

أما بالنسبة إلى المقاتلة، فتشير البحوث الحديثة إلى وجود فرق بين المقاتلة من غير العرب في الشام، وفي ما وراء النهر نتيجة الحاجة، هذا في حين إن أعداد المقاتلة العرب بدأ تحديدها من أيام عبد الملك.

إن المساواة الكلية في الإدارة والجيش والعطاء والنواحي المالية احتاجت إلى بعض الوقت للتحقق، وكان ذلك موازياً لاستعلاء المفاهيم الإسلامية في الحياة العامة.

وفي الفترة الأموية قامت عملية ترجمة واسعة بتعريب الدواوين المالية في الولايات الشرقية، وهي عملية أنجزت خلال نصف قرن، فأغنت العربية ومكنتها من أن تصبح لغة الإدارة لا لغة الثقافة وحسب.

وفي هذه الفترة وضعت أسس العلوم الإسلامية وعلوم العربية، وبدأت مساهمة غير العرب - وخصوصاً الفرس - فيها. كما شهدت الفترة اختلاطاً واسعاً في المراكز العربية الجديدة، كالبصرة والكوفة، بما في ذلك مصاهرات واسعة بين العرب والموالي، وهو الجانب الذي لم يجد ما يستحقه من عناية. هذا إلى أن نطاق الولاء كان له أثر واسع في الاتصال الفكري والاجتماعي للإيرانيين بالعرب.

وفي إيران - وخصوصاً خراسان - كان اختلاط العرب بأهل البلاد ملحوظاً، فتأثروا بعاداتهم وأزيائهم حتى تعذر التمييز أحياناً بينهم. وكان هناك تعاون وثيق بين الأشراف الفرس (كالدهاقين والمرازية) والعرب، ولكنه تعرض للتوتر نتيجة انتشار الإسلام والتطور الاجتماعي.

وكانت خراسان (وبعض جهات من إيران) مسرح نشاط الدعوة العباسية التي بشرت بتطبيق الكتاب والسنة وتحقيق المساواة والعدالة. ولم تكن الدعوة العباسية أول من نادى بهذه المبادئ، بل سبقتها إلى ذلك حركات أخرى باسم المبادئ الإسلامية.

ولم يكن لغير العرب حزب أو أحزاب خاصة بهم، فالأحزاب إسلامية، مثل الخوارج والشيعة والمرجئة، بدأها العرب وانضم إليها الموالي، كما انضموا إلى الحركة العباسية، وشاركوا في بعض الثورات، بما فيها الثورة العباسية، مع العرب.

- ٣ -

ومن الممكن اعتبار مجيء العباسيين بداية مرحلة جديدة، إذ كان العصر العباسي الأول (١٣٢ - ٢١٨هـ) عصر التعاون الواسع بين العرب والفرس.

أخذت العلاقات العربية/الإيرانية شكلاً جديداً، فقد أشرك الفرس في السلطة والإدارة والجيش، وألغيت القوات القبلية، ليحل محلها جيش نظامي من العرب والفرس أساساً.

وأنشئت عاصمة جديدة (بغداد) تمثل وجهة الدولة الجديدة، وتجمع عناصرها السكانية العرب وغيرهم، وتتكون من مجموعة أحياء وأرباض ينزل في كل منها مجموعة من أصول واحدة أو مهنة واحدة، ومنها أحياء لجماعات من مناطق إيرانية.

واستمر تعاون الأشراف الفرس مع العرب، كما كانت خراسان أوثق المناطق الإيرانية صلةً بالعباسيين. وبرز دور الكتاب في هذا العصر، وكان أثرهم كبيراً في الإدارة والثقافة. وظهرت بعض العائلات الإيرانية في الحياة العامة (البرامكة، بنو سهل، بنو طاهر)، ولعبت دوراً بارزاً فيها. وكانت خراسان سبب انتصار المأمون على أخيه الأمين وبلوغه الخلافة عنوة. وكانت عامة قوات المأمون من خراسان إيرانية.

ولكن هذا التعاون الواسع لم يستمر. فهناك مشكلة العلاقة بين الخليفة والوزير، يرافقها التكتلات في القصر. وهناك الأثر السلبي لغزو بغداد من قبل الخراسانية، إضافة إلى أثر الحرب الأهلية، وهو ما أضعف جيش الخلافة. وهذا أدى إلى إدخال المرتزقة/ المماليك الأتراك في الجيش، وإلى تحولات بعيدة في المركز، أبرزها إضعاف الخلافة.

وقامت في العصر العباسي الأول ثورات في إيران لأول مرة. ولعل الدعوة العباسية أثارت شيئاً من الوعي وحركت بعض الآمال في إيران. ويلاحظ أن هذه الثورات قامت بين العامة، واتخذت طابعاً دينياً، وأثارها أناس من أتباع المزدائية (زرادشتية، مزدكية) الذين تأثروا بالإسلام، ولم يكن بين قادتها أحد من الأشراف.

وكان أخطر الثورات ثورة بابك الخرمي في آذربيجان، وجلّ أتباعه من الخرمية. فلم تكن هذه ثورات للمسلمين الإيرانيين، بل كانت لأناس من أصحاب الديانات الثنوية حاولوا المزج بين عقائدهم وبعض المفاهيم الإسلامية، وقامت ضد الخلافة وممثليها بمن فيهم أصحاب الأملاك الكبيرة.

وتكشف هذه الثورات عن أن العامة في إيران لم تفد بشكل ملموس من عود الدعوة العباسية، كما تدل هذه الثورات على أن الإسلام لم ينتشر بعد بتوسع في إيران. لقد كانت هذه الفترة فترة نشاط ثقافي واسع، وفترة التقاء ثقافات وعقائد لا ينتظر أن تخلو من إغناء، كما لا تخلو من تصادم.

لقد نشطت المانوية الآن في العراق، موطن ماني، واكتسبت من مفهومها للتأويل قوة، وجاءت بمفاهيم اجتماعية تناقض المفاهيم الإسلامية أحياناً. وإذا كانت كلمة «زنديق» في الكتابات الزرادشتية تعني المانوي، فإنها اتسعت الآن لتعني كل من يحمل عقائد ثنوية (غير الزرادشتية) أو أية اعتقادات مضادة للمفاهيم الإسلامية. وانبرى أصحاب علم الكلام متسلحين بالمنطق للردّ على الزنادقة، إضافة إلى الإجراءات التي اتخذتها الخلافة.

وكان هناك نقاش أدبي وثقافي بين حملة الثقافة العربية الإسلامية (من عرب وفرس) وجماعة تريد إحياء تراثها الساساني في الإنسانيات والإدارة. وشارك الكتاب في هذا بنشاط، كما يتضح من ترجمات ابن المقفع وكتابات مثلاً، ومن رسالة الجاحظ في الكتاب، التي تشعر بنظرة سلبية لدى بعضهم إلى القاعدة

الثقافية الإسلامية. وليس غريباً أن يرى بعضهم في إحياء تراثهم سبيلاً إلى تأكيد الذات، والاعتزاز بأجداد سابقة، وإلى اتخاذ موقف من الأوضاع القائمة.

والثقافة قد تنطوي على قيم ومثل تختص بها، أدبية اجتماعية، وربما دينية، وقد يتعدى الموضوع الحوار الثقافي إلى بحث مفاهيم وآراء تتعارض والقيم الإسلامية أو تتجاوز ذلك إلى النيل من العربية وأصحابها، وهكذا فقد يختلط الحوار الأدبي بالسياسي والديني. إن الجماعة المشاركة تتمثل في قلة من غير العرب، وهي بطبيعتها لا صلة لها بالأحزاب أو الفرق الإسلامية من خوارج أو شيعة أو غيرهم.

وقد أصبحت بغداد المركز الأول للثقافة. وكان مفهوماً أن يأخذ المسلمون من الثقافات القديمة، فبعد أن وضعوا الخطوط الأساسية لثقافتهم، متمثلة في الدراسات العربية والإسلامية، اتجهوا إلى إغنائها بالترجمة والنقل عن اليونان والفرس والهند.

لقد بدأ النقل من التراث الساساني منذ الفترة الأموية المتأخرة، ثم قامت حركة واسعة للترجمة بعد مجيء العباسيين، وكان للكتاب دور في الترجمة عن الفارسية وفي محاولة نقل التراث الساساني.

وكانت العربية لغة الثقافة في دار الإسلام في القرون الأربعة الأولى. والحديث عن العلاقات العربية - الإيرانية يجد صفحاته اللمعة في الثقافة. إن إسهام الشعوب من أصول غير عربية، وخصوصاً الفرس، في الثقافة كان واسعاً، بل إن هذا الانفتاح كان عاملاً مهماً في ازدهار الثقافة العربية الإسلامية، وفي إغنائها، وذلك يتمثل في الأساليب وفي المحتوى الأدبي والفني والفكري عموماً.

لا يمكننا تناول هذا الحقل الواسع، بل تكفي إشارات بسيطة. يمكننا العودة إلى البداية لنرى دواوين الكتابة المالية (الخراج والنفقات) في المشرق بالفهولية، حتى تمّ تعريبها في زمن عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك. وكان للتراث الإداري الساساني أثر في العصر العباسي بصورة خاصة، كما كان لبعض الوزراء والكتاب دورهم أيضاً.

وبدأت الترجمة من الفارسية، في التاريخ (الخدائنامة) والأدب، في العصر الأموي. وربما كانت الترجمات الأوسع في العصر العباسي في التاريخ والأدب،

ويكفي ذكر قليلة ودمنة وهزار أفسان. كما إن الكتب العلمية لم تترجم إلى العربية من السريانية فحسب، بل ترجم بعضها من الفهلوية. وأفادت العلوم الطبية من مدرسة جنديسابور بالترجمة والكتابة.

ومن الممكن الإشارة إلى فنون العمارة والرياضة والموسيقى والغناء الفارسية وأثرها في المجتمع الإسلامي.

وكانت بغداد تجذب العلماء من أرجاء العالم الإسلامي، وخصوصاً من إيران وما وراء النهر. إن تقديرنا دور اللغة والثقافة في نشاط الحركة العلمية لن يحجب أثر البيئة والموطن.

وأمامنا أسماء لامعة، مثل أبي معشر الفلكي من بلخ، والخوارزمي الذي خَلَفَ كتابات قيّمة في الحساب والجبر، والفلكي المشهور أحمد الفرغاني من فرغانة، والفارابي الفيلسوف، والزنخشري صاحب الكشف، ومسكويه المؤرخ، والمرء بعد هذا بأصغريه قلبه ولسانه.

وكان أثر هذا الواقع الثقافي كبيراً في الثقافات التي ظهرت بعدئذ بلغات إسلامية، كالفارسية والتركية وغيرها.

- ٤ -

وفي القرن الثالث الهجري كانت البدايات الأولى للتحرك الذاتي في إيران. ويتصل بذلك جزئياً التعاون بين الأشراف الفرس والعباسيين إثر تخلص المأمون من وزيره الفضل بن سهل، وبخيبة أمل الجماهير الفرس بعود المأمون حين تَخَلَّى عن مرو وعاد إلى بغداد.

إنها فترة قيام الإمارات الإيرانية الأولى في خراسان وما وراء النهر وسجستان: «الطاهريون» (٢٠٥ - ٢٥٩هـ)، و«الصفارون» (٢٤٧ - ٢٨٧هـ)، و«السامانيون» (٢٦١ - ٣٨٩هـ).

وإذا كانت الإمارات الطاهرية والسامانية تمثلان تحرك ولاية من الأشراف الفرس، فإن الإمارة الصفارية كانت نتيجة حركة شعبية أساساً. ولئن حافظ الطاهريون والسامانيون على ولائهم للخلافة ووقفوا ضد الحركات المناوئة للعباسيين في مناطقهم، علوية وغيرها، فإن الصفارين كانت علاقتهم بالخلافة سلبية أحياناً إلى حد التصادم.

وكانت العربية لغة الثقافة والحضارة في هذه الإمارات، ولكن بدايات الشعر باللغة الفارسية الجديدة ظهرت الآن، وهي بدايات متواضعة، ولم يصلنا منها إلا شذرات قليلة. ويذكر عدم قدرة يعقوب بن الليث الصفار على فهم العربية سبباً لتطوير الشعر الفارسي في سجستان. وربما كان الشعراء الفرس هنا من الأوائل لوضع الفارسية في بحور الشعر العربي.

وفي ظلّ الإمارة السامانية كان الازدهار للفارسية الجديدة، وللأدب والثقافة، فظهر شعراء مثل الرودكي السمرقندي والدقيقي وشهيد البلخي. وفي زمن السامانيين أفتى بعض العلماء بجواز الصلاة بالفارسية، كما ترجم تفسير الطبري إلى الفارسية. وفي زمنهم كانت الفارسية لغة البيروقراطية السامانية بتأثير الكتاب الذين كان باستطاعتهم استعمال العربية، وكتبت الفارسية بحروف عربية.

وفي أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي قامت حركة كبيرة وأربكت الوضع في وسط إيران وغربها. هذه هي «الفترة الإيرانية» التي نشأت عن تحرك من مناطق بحر قزوين. ويلاحظ أن العرب لم يفتحوا هذه المناطق تماماً، وجيلان بصورة خاصة كوّنت منطقة لها كيائها، معادية للخلافة، ويحكمها أمراء لهم استقلالهم وذكريات أمجاد قبل الإسلام. وقد نجح الأئمة الزيدية في تحويل الناس - وخصوصاً الديلم - إلى التشيع بعد سنة ٢٥٠هـ، في حركة لها طابع شعبي، وأكد الأئمة العدالة.

ونجح آل بويه من الديلم في تكوين كيان سياسي، شمل غرب إيران (الري) وجنوبها (شيراز)، ثم توسع إلى بغداد وسيطر على الخلافة العباسية. وحقق البويهيون (٣٣٤ - ٤٤٧هـ) أول فترة سيادة إيرانية منذ الفتوح الإسلامية. واستأثر الأمراء البويهيون بالسلطة الفعلية، وشاركوا الخلافة في شاراتها الرسمية، ولم يبق للخليفة إلا الشؤون الدينية، وحق إصدار عهود التولية للأمراء بصفته مصدراً للشرعية. ومن هنا كان تفويض السلطة الكلية للأمير من قبل الخليفة.

ومن الممكن الإشارة إلى السياسة المالية للبويهيين وإدخالهم الإقطاع العسكري في العراق بدل الرواتب للجند، وعودة البلاد إلى الاقتصاد الزراعي بدل الاقتصاد التجاري النقدي.

شجع البويهيون التشيع، من دون أن يفرضوه، ولم يلغوا الخلافة العباسية لاعتبارات سياسية عملية، ومراعاة لولاء الناس لها. وكان لهم دور في تكوين

الوحي عند الفرس، ورجعوا إلى بعض مراسيم الأكاسرة، كما ادعوا النسبة إليهم. ولكن اللغة العربية استمرت لغة الثقافة، بل ونشطت الحركة العلمية والثقافية في مختلف الحقول في الفترة البويهية.

وقبل القرن الثالث هـ/التاسع م، كان الإسلام سائداً في المدن والمراكز الحضرية في إيران، بينما كان الريف في الغالب مجوسياً، ولكن وبجهود الدعاة بين عامي ٨٥٠ و ٩٥٠م أدخل الريف بدوره في الإسلام. وفي زمن السامانيين كانت حركة الدعوة الإسلامية قوية بين القبائل التركية في أواسط آسيا، ومنها انطلقت الموجة التركية.

حكمت إيران بعد البويهيين أسر تركية: الغزنويون (٣٥١ - ٥٨١هـ) ومركزهم خراسان وما وراء النهر، والسلاجقة (٤٢٩ - ٥٤٠هـ) الذين سيطروا على إيران وامتدوا إلى العراق والشام، ثم غمرهم الغزو المغولي لتأتي فترة الإيلخانيين (٦٥٤ - ٧٥١هـ/١٢٥٦ - ١٣٥٣م). وجاء تيمور فكسح الإمارات التي تكوّنت من حكم الإيلخانية (التيموريون ٧٧١ - ٩١٢هـ/١٣٧٠ - ١٥٠٦م). وفي النصف الثاني للقرن الخامس عشر للميلاد أقام التركمان كياناتهم في غرب وشمال غرب إيران والعراق بدولتي القره قويونلو (٧٨٢ - ٨٧٣هـ/١٣٨٠ - ١٤٦٨م) والآق قويونلو (٧٨٠ - ٩١٤هـ/١٣٧٨ - ١٥٠٨م).

فالغزنويون تأثروا كلياً بالإيرانيين، ولم يغيّروا في تركيب المجتمع والثقافة التي وجدوا. وحركة الغزو كانت هجرة قبلية، وبرز السلاجقة رؤساء لهم وصاروا حكام دولة بين أواسط آسيا إلى سوريا والأناضول. وعلى الرغم من تواضع أعدادهم مبدئياً، فإنهم أثروا في توازن السكان، وصارت العناصر الأساسية الآن الفرس والترك. وحلّ محلّ المقابلة بين العرب والعجم المقابلة بين الفرس والتاجيك.

وفي زمن السلاجقة أوجد الغزالي علاقة جديدة بين الخليفة والسلطان، فأعطيت سلطة السلاجقة (السلطان) قاعدة شرعية، وترتب على ذلك تطورات تالية في الفكر السياسي.

وغيّر الغزو المغولي توازن السكان بإدخال قبائل تركية جديدة، وأدى إلى توسيع البداوة، وإلى تدمير الزراعة والحياة المدنية، وإلى تعميق الثنوية بين «الترك» و«التاجيك». وحاول الإيلخانيون التوسع غرباً، ولكنهم لم يستطيعوا مدّ هيمنتهم وراء وادي الرافدين.

وجاء الصفويون، وبدأت فترة جديدة (١٥٠١ - ١٧٢٢م)، وينظر إليها بحق «أنها نقطة التحول الكبرى، التي حققت الأمة الإيرانية خلالها ذاتها وأكدت أصالتها».

ويمثل ظهور الصفويين قيام أول دولة فارسية تحكم إيران كلها منذ الفتح، وهي الدولة التي وُحِّدَت إيران ابتداء ورسمت الحدود التي تمثل بصورة عامة حدود الدولة الإيرانية الحديثة.

ينتسب الصفويون إلى الشيخ صفي الدين (ت ١٣٣٤م) رأس طريقة صوفية في أردبيل.

ومن المعروف أن شيوخ أردبيل كانوا من أهل السنة، وقد كثر أتباعهم بين قبائل التركمان، بدءاً بأردبيل ثم آسيا الصغرى حتى سورية. ولكن أيام الجد الأكبر للشاه اسماعيل خواجه علي (ت ١٤٢٧هـ) حصل تغيير باتخاذ التشيع، ثم حاول الشيخ جنيد (ت ١٤٦٠م) وابنه حيدر (ت ١٤٨٨م) تأكيد الغارات ضد الكفار في القفقاس، وأعطيا الطريقة طابعاً عسكرياً، وقتلا في المعارك فأضافا الشهادة.

أما النسبة العلوية إلى الأسرة الصفوية فظهرت في ما بعد، وأكدوها فانتسبوا إلى الإمام السابع، وليس هناك ما يدل على نسبتهم إلى الترك لأن القصائد الأولى لصفى الدين كتبت بالفارسية وبلهجة محلية. إلا أن أردبيل، مهد الطريقة، أثرت فيهم وتعلموا لغتها، كما نرى من شعر الشاه اسماعيل المكتوب بتركية آذربيجان.

عرفت إيران التشيع من قبل، زيدياً بالدرجة الأولى، وإمامياً بدرجة محدودة، ولكن جلّ سكان إيران كانوا من أهل السنة. إلا أن الشاه اسماعيل (الذي تولى رأس الطريقة سنة ١٤٩٤م)، وبعد أن انتصر على شيروان شاه، ثم على الآق قويونلو التركمان، دخل تبريز سنة ١٥٠١م وأعلن التشيع مذهباً رسمياً، ولم يكن تحت سلطته إلا آذربيجان، ثم سيطر على بقية إيران. وفرض الشاه التشيع في البلاد، ويبدو أنه وجد قبولاً دون مقاومة قوية.

اعتمد الشاه اسماعيل في جيشه أساساً على القبائل التركمانية التي قبلت

الدعوة الصفوية (القرلباش)، كما كان للدعوة الصفوية أتباعها في الأناضول. لقد ميّز الشاه إسماعيل الدولة الصفوية من العثمانية وأعطائها هوية سياسية. كما استمر دعاء الصفويين بين التركمان في شرق الأناضول، وقام أحدهم (شاه قولي) بثورة في الأناضول في ربيع ١٥١١م وأتعب العثمانيين قبل القضاء عليه في تلك السنة.

وكان قيام دولة شيعية قوية على حدود الأناضول تتمتع بولاء أعداد كبيرة من رجال القبائل الذين يعيشون داخل الدولة العثمانية يشكل تهديداً للعثمانيين، خصوصاً وأن الدولة العثمانية كانت تطمح إلى زعامة العالم الإسلامي، فقد اتخذ السلطان سليم لقب الخلافة في رسالة وجهها إلى الشاه إسماعيل قبل أن يغزو مصر.

وقبل هذا لم يكد الشاه إسماعيل يتغلب على تركمان الآق قويونلو في سنة ١٥٠٧ حتى وجّه قوته إلى بغداد وضمها إلى دولته في سنة ١٥٠٨، وزار العتبات المقدسة في النجف وكربلاء.

وكانت وجهة العثمانيين التوسع غرباً، ولكن السلطان سليم اتجه الآن شرقاً لمواجهة الصفويين. ولحماية مؤخرته قام السلطان بتتبع الشيعة في أراضيه ونكّل بأعداد كبيرة منهم. وفي سنة ١٥١٤م قام السلطان بهجوم على إيران، تبين أنه الأول في سلسلة من الغزوات العثمانية، وانتصر على الشاه في جالديران (آب/أغسطس ١٥١٤م)، ودخل تبريز عاصمة الشاه. وكان على السلطان سليم أن ينسحب بعد فترة قصيرة، فعاد الشاه إلى تبريز، ولكنه فقد بعض نفوذه في الداخل، ولم يرجع إلى القتال، كما نتج من انتصار جالديران أن ضم العثمانيون ديار بكر (سنة ١٥١٦م) وأنهوا أسرة «ذو القدر» في مرعش والبستان.

واتجه السلطان سليم إلى الشام (سنة ١٥١٦م) ومصر (كانون الثاني/يناير ١٥١٧م) وضمهما إلى دولته، وجاءته بيعة شريف مكة وأصبح حامي الحرمين الشريفين.

توفي الشاه إسماعيل (سنة ١٥٢٤م) وخلفه ابنه طهماسب (ت ١٥٧٦م) الذي واجه انقسامات داخلية وتحكم أمراء القرلباش. وتعرضت البلاد الإيرانية لأربع حملات بين عامي ١٥٣٣ و ١٥٥٣م من جانب العثمانيين وهم في أوج سلطتهم زمن السلطان سليمان القانوني.

تقدم السلطان على بغداد، وبحلول كانون الأول/ديسمبر سنة ١٥٣٤م أخذها وبقيّة العراق، ثم ضم البصرة سنة ١٥٣٨م. وفي سنة ١٥٤٧م احتل السلطان سليمان آذربيجان دون صعوبة، ولكن طهماسب تابع سياسة الأرض المحروقة، وانسحب إلى الداخل، ثم عاد ليسترجع أراضيّه حال عودة القوات العثمانية في الشتاء إلى استانبول، ولم يحصل العثمانيون إلا على بعض الحصون في جورجيا وحصن وان الذي نظم ولاية خاصة. وفي سنة ١٥٥٢م جاء ييري ريس بأسطوله وطرد البرتغاليين من مسقط. ونظراً إلى تعرض تبريز للاحتلال أكثر من مرة نقل طهماسب عاصمته إلى قزوین. وبعد آخر حملة سنة ١٥٥٣م وانسحاب الشاه كالمعتاد، وقّع الطرفان صلح أماسيا سنة ١٥٥٥م، ودامت الهدنة أكثر من عشرين سنة.

وشهدت إيران خلافات داخلية بعد وفاة طهماسب. وتجددت الحرب مع إيران وتوسّع العثمانيون في أراضيها، فثبتوا حكمهم في شيروان وداغستان، واحتلوا آذربيجان، وأكدوا وجودهم في القفقاس.

وجاء الشاه عباس (١٥٨٨ - ١٦٢٩م) وواجه تجاوز الأوزبك في الشرق، والتوسع العثماني في الغرب، فعقد هدنة مع العثمانيين (سنة ١٥٩٠م) وتنازل لهم عن مناطق مهمة، مثل آذربيجان وشيروان وكردستان. وبعد أن أعاد تنظيم جيشه بدأ بالأوزبك، فاستعاد هراة ومشهد ومرو (سنة ١٥٨٨م)، ثم التفت غرباً فاستولى على البحرين (سنة ١٦٠٢م)، ثم استعاد آذربيجان والقفقاس (سنتا ١٦٠٣م و١٦٠٤م)، وبحلول عام ١٦٠٧م كان قد أخرج العثمانيين من الأراضي الصفوية. وأخيراً اتفق الجانبان على التفاوض على أساس معاهدة أماسيا (سنة ١٦١٢م).

وتلت فترة ركود على الرغم من عدم الاتفاق، وذلك حتى سنة ١٦٢٣م حين استغل الشاه عباس الخلافات الداخلية في ولاية بغداد، فتقدم واستولى عليها (كانون الثاني/يناير ١٦٢٤م)، الأمر الذي ولّد ضجة في استانبول.

وجرت محاولات عثمانية لأخذ بغداد (سنتا ١٦٢٥ و١٦٢٩م) من دون جدوى. وأخيراً توجه مراد الرابع إليها وحاصرها، ثم استولى عليها في ٢٥ كانون الأول/ديسمبر ١٦٣٨م، وتلا ذلك عقد معاهدة زهاب في ١٧ أيار/مايو ١٦٣٩م، وبموجبها عيّنت مناطق الحدود (لا تحديد الحدود)، ووعدت إيران بوقف دعايتها أو هجماتها في الأناضول.

واحتل الأفغان أصفهان (العاصمة منذ زمن الشاه عباس)، ومع أنهم لم يخضعوا الشمال والغرب تماماً، فقد حكموا سبع سنوات (١٧٢٢ - ١٧٢٩م) مع بقاء الصفويين في تبريز.

وفي سنة ١٧٢٦م خرق العثمانيون السلام واضطر الحاكم الأفغاني إلى أن يعترف بسيطرتهم على كل غرب إيران والقسم الأكبر من القفقاس. وفي هذا الوقت برز نادر خان شيخ الإفاشار (قبيلة تركمانية) يؤيد الصفويين ممثلين بطهماسب الثاني، وطرد الأفغان من أصفهان سنة ١٧٢٩م وأعاد الحكم الصفوي.

تحرك نادر واستعاد نهاوند وهمدان وتبريز (سنة ١٧٣٠م)، ثم اتجه شرقاً صوب خراسان. وفي غياب نادر بدأ طهماسب الثاني عمليات ضد العثمانيين سنة ١٧٣١م، فكان فشله ذريعاً، إذ فقد تبريز وهمدان، ثم عقد العثمانيون صلحاً مع الإيرانيين سنة ١٧٣٢م، واحتفظوا فيه بالأراضي جنوب أراكس. وسخط نادر للمعاهدة، فعزل طهماسب وعيّن الطفل عباس الثالث ملكاً (تموز / يوليو ١٧٣٢م). ثم تحرك ضد العثمانيين فاحتل زهاب وحاصر بغداد (سنة ١٧٣٣م)، ثم خسر المعركة بعد مجيء نجدة إلى بغداد، ثم تحرك ثانية بعد تجديد قواته وانتصر على العثمانيين، فتخلوا عن آذربيجان.

ثم عاد نادر وهاجم العثمانيين سنة ١٧٣٥م، وانتصر عليهم قرب أريفان. وفي كانون الثاني/يناير ١٧٣٧م جاء إلى موغان حيث اجتمع بولاة وأشرف البلاد، فقرروا تنويجه. فاشتراط ترك ممارسات الشاه إسماعيل المذهبية، وأن يكون الشيعة في إيران مذهباً خامساً مع مذاهب أهل السنة، ووضعت وثيقة وقّعها الحاضرون بأن يعترف العثمانيون بالمذهب الجعفري مع مذاهب أهل السنة.

وفي سنة ١٧٤٢م جاءت رسالة من السلطان يرفض الاعتراف بالمذهب الجعفري. وتحرك نادر شاه في شباط/فبراير ١٧٤٢م واحتل كركوك ثم أربيل. ثم حاصر الموصل وفشل الحصار. وأقام نادر علاقات طيبة مع والي بغداد، وقام بزيارة الأماكن الدينية، سنّة وشيعية في العراق. وفي ١٤ كانون الأول/ديسمبر ١٧٤٣م عقد مؤتمراً للعلماء في النجف (من شيعة وسنة) واعترف العلماء بالمذهب الجعفري، كل ذلك سعياً وراء التوفيق بين المذاهب. وفسرت المصادر هذا التوجه بأنه لدوافع دينية.

وشغل نادر بالقلق الداخلي، ثم وجه حملة ضد العثمانيين، وحاز نصراً مؤزراً، وكتب للسلطان يسعى إلى التوفيق بين المذاهب ويسميه «خليفة أهل الإسلام»، وفي ٤ أيلول/سبتمبر ١٧٤٦م، عقد معاهدة مع السلطان، وأعيدت الحدود إلى ما جاء في معاهدة زهاب سنة ١٦٣٩م.

وبعد مقتل نادر شاه سنة ١٧٤٧م كانت فترة فوضى وحرب أهلية في إيران، ثم برز كريم خان زند (١٧٥٠ - ١٧٧٩م)، وكان العمل العسكري الرئيسي له الاستيلاء على البصرة من العثمانيين سنة ١٧٧٦م بقيادة أخيه صادق خان الذي استمر يديرها حتى وفاة أخيه سنة ١٧٧٩م، ثم تحلى عنها ليدخل في الصراع العائلي على العرش. هذه الخلافات أعطت القاجار في استرداد الفرصة. والقاجار قبيلة من التركمان وإحدى قبائل القزلباش، وتمكن آقا محمد قاجار من فرض سلطته وأن يغلب الزند بحلول سنة ١٧٩٥م.

وشهد حلول القرن التاسع عشر بدايات التنافس الغربي في إيران، وهو ما أثر في الحياة العامة في البلاد، وفقدت إيران في الحرب مع روسيا بعض مناطقها بما فيها مقاطعات القوقاز. والأدهى فرض روسيا الامتيازات التي منحت حقوق إيران كدولة ذات سيادة وأشرت مرحلة جديدة في العلاقة بين إيران والدول الكبرى، إذ سارعت أقطار أخرى مثل بريطانيا إلى الأخذ بخط روسيا.

وبدأ فتح علي شاه (١٧٩٧ - ١٨٣٤م) يتحرش بشمال العراق سنة ١٨١٨م، وبعد مفاوضات وتعهد إيران بعدم التدخل تجددت الحرب (١٨٢١ - ١٨٢٣م)، وبعد اتصالات بين الدولتين عقدت معاهدة أرضروم الأولى سنة ١٨٢٣م، واتخذت معاهدة زهاب أساساً لها. وسرعان ما عاد التوتر، وبقيت مشاكل الحدود، إذ احتلت إيران الفلاحية والمحمرة (١٨٤٠ - ١٨٤٢م). وتدخلت بريطانيا وروسيا بسبب مصالحهما في المنطقة وشكلت لجنة رباعية لتخطيط الحدود.

وبعد فترة من المداورات عقدت معاهدة أرضروم الثانية سنة ١٨٤٨م، وتنص على أن تترك للحكومة العثمانية الأراضي المنخفضة إلى الغرب من منطقة زهاب، وأن تترك للحكومة الإيرانية الأراضي الجبلية إلى الشرق منها، وأن تتخلى إيران عن ادعائها بمدينة السليمانية ومنطقتها، مع الوعد بعدم التدخل في الشؤون الكردية في المنطقة، وأن تعترف الدولة العثمانية بسيادة إيران على مدينة

المحمرة ومينائها، وعلى جزيرة خضر (عبادان) وعلى الرسو والأراضي على الضفة الشرقية لشط العرب، التي كانت لقبائل تعتبر من رعايا إيران، وللسفن الإيرانية حق الإبحار بحرية في شط العرب من رأس الخليج إلى نقطة التقاء حدود الدولتين. واتفقت الحكومتان على تعيين مفوضين ومهندسين يمثلونهما لرسم الحدود المشار إليها في المعاهدة.

وبعد هذا، فإن تنفيذ المعاهدة أدى إلى حوادث عديدة وخلافات على تفسير المواد المتعلقة بالحدود، وهو ما أصرّ التحديد لأكثر من نصف قرن. ولما دخلت الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى لم تكن لجنة الحدود قد أتمت مهمتها وبقي جزء صغير نسبياً من المنطقة لم يكتمل.

وعلى الرغم من الاتفاق لحلّ المسائل في بروتوكولين: الأول وقّع في طهران سنة ١٩١١م، والآخر في استانبول سنة ١٩١٣م، فإن عمل هيئة ترسيم الحدود لم يتم عندما قامت الحرب العالمية الأولى. وبعد الحرب العالمية الأولى أنهت تركيا الخلاف التاريخي مع إيران، لأن الحدود الجديدة بينهما لم تكن موضوع خلاف.

أما العراق، فكان القطر الذي ورث مشاكل الحدود بين إيران والدولة العثمانية، ومنها ذلك الجزء من الحدود الذي لم يرسم بصورة تامة، وكذلك إرث الخلافات التاريخية بين إيران والدولة العثمانية.

أما بعض المشاكل، وخصوصاً التي تعود إلى الحدود، فقد نشأت من الاختلاف في تفسير بنود عدة من معاهدة أرضروم الثانية، وأخرى نشأت عن الظروف الجديدة التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى.

- ٦ -

لكن، وبعد هذا العرض، هل نتحدث عن صراع أو حروب بين العرب والإيرانيين؟ من العسير الحديث عن صراع بهذا الإطلاق في فترات الخلافة. من الممكن الإشارة إلى ثورة محلية ضد السلطة مثل ثورة بابك الخرمي، أو إلى خروج متغلب مثل يعقوب بن الليث الصفار، أو إلى غزو من منطقة إيرانية مثل تحرك البويهيين وسيطرتهم على بغداد.

وقامت دول في إيران منذ القرن الحادي عشر وحتى الخامس عشر للميلاد،

وكانت على العموم تركية، حكمت إيران، كما توسعت إلى الغرب وشملت العراق في الغالب.

ومنذ قيام الدولة الصفوية، تبلور الوضع في المنطقة في دولتين عظميين. وبدأ الصراع بين الفرس والعثمانيين منذ أيام الشاه إسماعيل واستمر بين الجهتين أيام الدولة الصفوية والدول التي خلفتها في إيران حتى الحرب العالمية الأولى. وطيلة أربعة قرون، وحين يظهر سلطان قوي أو شاه طموح كان يبدأ بغزو أراضي الجوار أو يحاول استعادة أراضي أخذت منه.

ولم يكن العرب فاعلين في هذا الصراع، ولكن ساحته الرئيسية كانت في بلادهم، وادي الرافدين، وتعرض أهل العراق للأذى والضرر من الجهتين، باسم المذهبية أحياناً، وورثوا الكثير من الماراة نتيجة الصراع المتصل.

قد يفترض أن يكون للاختلافات الإثنية دور في الصراع، ولكننا نعرف أن الصفويين استندوا عسكرياً في الفترات الأولى إلى قبائل التركمان. وقد يشار إلى اللغة في تأكيد الهوية، ولكن الشاه إسماعيل نظم الشعر بلهجة تركمانية وتراسل بها، في حين كان السلطان بالمقابل يستعمل اللغة الأدبية الفارسية. ولكن هذه العناصر صار لها تأثيرها مع مرور الزمن.

وكان للاختلاف في المذاهب الذي ميّز هوية الجانبين ابتداءً أثره الواضح. فحين اتخذت إيران التشيع مذهباً، فإن ذلك كان مهماً في تأكيد هويتها واستقلالها في وجه جيرانها من الشرق (الأوزبك) ومن الغرب (العثمانيون).

ولكن التشيع لم يميّز إيران من العرب. فالتشيع بدأ عربياً ووجد مركزه الأول في العراق، وكانت غالبية أتباعه قبل الصفويين من العرب. فهل يكون المذهب صلة وسبب تعاون وبناء بين أمتين في العصر الحديث، أم يتخذ سبيلاً إلى القطيعة والأذى؟ لقد رجع المشرّعون في الحاضر، وفي الأحوال الشخصية، إلى مذهب الإمامية، كما رجعوا إلى المذاهب الأربعة، وفي هذا مؤشر لمجالات التعاون والإغناء. وقد يعزى الخلاف إلى جغرافية المنطقة، ولكن الحواجز الجغرافية (الجبليّة) لم تعد لها أهميتها التاريخية في العصر الحديث.

ويلاحظ أن لإيران - كما للعرب - شخصية تاريخية حضارية، وأنها استمرت عبر العصور مع كل التطورات والأحداث. وبعد قرون من الصراع بين الإيرانيين والعثمانيين بقيت إيران في حدودها التاريخية تقريباً، وزالت الدولة

العثمانية وبقي العراق على هويته العربية الإسلامية. فهل نرضخ لتراث من الماراة لم نكن طرفاً فاعلاً فيه، أم ننظر إلى الظروف الإقليمية ونتطلع إلى مستقبل أفضل؟

وتبقى الصفحات المشرقة في الجوانب الثقافية والجوانب الحضارية عموماً، في إسهام الإيرانيين مع العرب، في إغناء تلك الجوانب وتوسيع آفاقها بالعربية في فترة التكوين، ثم بالعربية والفارسية بعدئذ. فهل ننظر إلى التاريخ الحضاري كخلفية إيجابية في نظرتنا إلى التاريخ ودراستنا له أم نتطلع إلى جزئيات سلبية سياسية وغيرها؟ وهل نريد التاريخ شداً إلى الوراء وإعاقة للحركة، أم نريده سبيل انطلاق إلى مستقبل أفضل؟

الفصل الثالث عشر

الهوية الثقافية العربية والتحديات التي تواجهها^(*)

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في منتدى مؤسسة عبد الحميد شومان، حوار الشهر، ١٩٩٩. ونشرت في: المستقبل العربي، السنة ٢٢، العدد ٢٤٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩)، ص ٦ - ١٥.

يحسن ابتداءً تحديد بعض المصطلحات والمفاهيم، في سبيل الوضوح: فالهوية، هي ما يحدّد الذات ويميّزها، والثقافة تعني شؤون الفكر والأدب والفن والقيم، كما قد تعني الحضارة، والعربية تشير إلى اللغة، أو الأمة العربية.

ما هي الهوية الثقافية العربية؟ إنها الهوية العربية.

فتكوين الأمة العربية في التاريخ استند أساساً إلى اللغة والثقافة. قد يذكر النسب في فترات، لكنه، وكما رأى ابن خلدون، اقتصر على جيل البداوة، وقد يذكر أثر الجغرافية، كما رأى المسعودي.

وكان دور الإسلام محورياً في تكوين الأمة والثقافة العربية وتحديد هويتها. فالإسلام رسّخ العربية أفقاً وثقافة، وكان دوره كبيراً في أن تكون العربية قاعدة العروبة.

والعربية لغةٌ ووعاءٌ للتراث، والعربيةٌ تعريبٌ. ومنذ القدم كان العرب، واستمروا عبر التاريخ، عاربةً ومستعربةً، فأسس العروبة ثقافية، والهوية العربية هي هوية ثقافية.

وقد يكون للأمة أكثر من تعريف، فالمفهوم السائد لدى الغربيين هو أن الأمة هي الدولة، ولكن هذا لا ينفي وجود الأمة رغم التجزئة أو تعدد الكيانات، وهذه هي الأمة الثقافية التي تسعى إلى تحقيق نوع من الوحدة السياسية، كما هو شأن الأمة العربية.

والتحديات ليست جديدة على الأمة العربية، وأهمها ليست طارئة. فالأمة العربية بدورها التاريخي الممتد وبموقعها الجغرافي، كانت وما تزال، عرضة لتحديات خارجية وداخلية.

ونحن نلتفت عادة إلى التحديات الخارجية، ولا نركّز على التحديات

الداخلية رغم خطورتها بالنسبة إلى التحديات الخارجية، بل وإلى الهوية.

لقد مثلت المواجهة مع الغرب في العصر الحديث، الردّ على التحدي الخارجي الأكبر، فمع الأخذ من الثقافة الغربية طوعاً، ومع فرضها أحياناً، كانت هناك عادة خوف على الهوية.

كان الغرب يرى أن ثقافته وحضارته تمثل نهاية التطور، وأن الحضارة البشرية انتهت إليها، وما عداها ركود وتخلّف. ومع ذلك لم يغيب عن الأذهان أن هناك تعدداً، وأن لكل أمة ثقافتها ولغتها. وجاءت الحركات الوطنية والقومية في آسيا وأفريقيا، وبخاصة منذ أواسط القرن العشرين، لتؤكد ثقافتها الموروثة، ولتسعى إلى إحيائها وتطويرها. وشهد العالم - وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية - بروز قوتين عظيمتين، يرافقهما اتجاهان في الثقافة: الاتجاه الاشتراكي والاتجاه الليبرالي الرأسمالي، ومع انطلاق الاثنين من حضارة واحدة فإن شيئاً من التعددية الثقافية ظل قائماً.

قد نشير إلى ما قدمه الغرب من تحدّ حضاري بإيجابياته وسلبياته، وإلى ما يراه البعض من تهديد للهوية وسعي إلى فرض التبعية بأنواعها وتصفية لحسابات تاريخية مفترضة.

وقد نشير إلى محاولات للنهضة والتحديث في البلاد العربية والإسلامية على صعيد رسمي، بدءاً بالجيش، ومروراً بإنشاء المدارس وتحديث التعليم لمواجهة الغرب بأسلحته. لكن، هناك فرق كبير بين انطلاقة ذاتية للنهضة وردود الفعل لتحديات خارجية مفروضة.

وقد نشير إلى السعي إلى الإحياء والنهضة الذاتية بحركات إسلامية سلفية أو إصلاحية تحديثية، أو أصولية (كما يقال)، أو عربية ثقافية. قد تكون هذه الحركات أو بعضها ذاتية، تواجه التدهور الداخلي وتسعى إلى إحياء الفكر والتراث (أو بعضه)، وقد تكون في الأساس رداً على التهديد الغربي بتجديد المفاهيم الإسلامية والفكر الإسلامي. وقد تأتي في إطار من المفاهيم الحديثة، وفي الأخذ من الفكر والثقافة الغربية ليتبين لنا أن استمرار الاقتباس بحد ذاته قد لا يحقق ما نريد من نهضة ذاتية، بل قد يبعد عن الهدف.

إننا الآن أمام ظاهرة (العولمة) وتفرد دولة بالهيمنة السياسية. والعولمة تعني هيمنة اقتصادية وسياسية واتجاهاً إلى الهيمنة الثقافية، وتمثل مرحلة أبعد من

النظرة الأوروبية السابقة التي ترى أن التاريخ ينتهي عند التاريخ الأوروبي، وأن الحضارة الأوروبية هي قمة تطور البشرية، فهي الآن تقترب من القطب الواحد.

وقد بات من الصعب التمييز بين الحَدّ الذي ينتهي عنده النفوذ الأمريكي والحَدّ الذي تبدأ معه العولمة، سواء أكانت العولمة مجرد شكل من أشكال الأمركة العالمية أم ظاهرة مستقلة فعلاً، بل إن الرأي يتجه إلى أنها الهيمنة الأمريكية.

والعولمة في الحقل الثقافي تتجلى في شبكات المعلومات، والاتصالات، وقنوات البث الفضائي ودور الإنترنت، وجلّ هذه أمريكية. ويسترعي الانتباه المدى الذي بلغته الثقافة الأمريكية من حيث الانتشار والسيطرة على أذواق الناس في العالم، وغلبة الثقافة الشعبية عليها، لا ثقافة النخبة، ونمط الحياة الأمريكية اليومية في اللباس والأطعمة السريعة وغيرها من السلع الاستهلاكية. إن الصادرات الثقافية الأمريكية لا تعكس إلا المستوى المتدني من الأنشطة الثقافية الأمريكية.

ويمكن إضافة أثر الجامعات ومراكز الأبحاث الأمريكية وانفتاحها أمام الطلاب الأجانب. إنها ليست النظرة العالمية التي تعترف بوجود ثقافات يمكن أن تتبادل التأثير، لكنها تعترف بالتعدد، فالعولمة تمثل الاختراق الثقافي وتأکید شيوع ثقافة واحدة وطمس الثقافات والهويات الأخرى. وتصور العولمة - بما فيها الثقافية - وكأنها قدر محتوم، وأن ليس للشعوب والثقافات الأخرى إلا أن تدخل فيها، ولا تستطيع أن تعزل نفسها، وهذا جزء من دعايتها لا يمكن قبوله.

ومن جهة أخرى ثمة صلة بين العولمة وإثارة المخاوف من الإسلام واعتباره الخطر الأول. ولا ننسى أن التحدي الإسلامي أكثر التحديات جدية للسيطرة الغربية الثقافية وغيرها، منذ انهيار الاتحاد السوفياتي. ولعل الحديث عن صراع الحضارات، والحديث عن نهاية التاريخ يسير في الخط نفسه.

كما يشار إلى دور الصهيونية وتنظيماتها الكثيرة، على الموجة نفسها في مواجهة الإسلام والعروبة، وتشويه صورتها وإظهارها بمظهر مصدر العنف، ثم الجمود والتخلف. ومن ذلك محاولات تصوير المسخ والتزييف للتاريخ والثقافة على أنه تطبيع، وتصوير الفرض والقسر على أنه تعايش. إن البعض يدعو إلى تأكيد

الوعي والإفادة من التكنولوجيا والعلم المتدفقين مع العولة وتحاشي الخطير منهما. وهي الدعوة السابقة نفسها إلى أخذ ما يفيد من الموجة الغربية ونبد السلبي والضار. وهي دعوة لا تخلو من تبسيط وسذاجة، فموجة العولة لا تريد لهذه البلاد تطبيق العلم وامتلاك التكنولوجيا، بل تقاوم ذلك أو تضربه، وهذا ما رأيناه عبر التاريخ المعاصر.

- ٢ -

لقد كانت التحديات في الماضي البعيد والقريب عاملاً في تقوية الهوية الثقافية العربية، وسبباً مباشراً من أسباب تماسكها.

إن مواجهة التحديات الخارجية تبدأ من الداخل، بتعزيز مقومات الهوية الثقافية من لغة وتراث ثقافي وتطويرها، وبالارتفاع بالقاعدة العلمية إلى مرحلة تطبيق التكنولوجيا. إن مواجهة التحديات الخارجية ضرورة أولى لمواجهة العولة، وسنشير إلى جوانب منها.

لقد كان من أثر الاحتكاك والمواجهة مع الغرب، الازدواجية الثقافية التي تعود ابتداءً إلى حركة التحديث في الدولة العثمانية، وفي مصر في القرن التاسع عشر، وإدخال التعليم الحديث والاعتناء به وترك التعليم الموروث لحاله. فتكوّن خطان من التعليم لا اتصال بينهما، وهي ازدواجية ما نزال نواجهها، بين من ينحاز إلى التراث ومن ينحاز إلى التحديث والأخذ من الغرب. وبين الفئتين من يرى الجمع بين التراث والحداثة دون تبيين سبيل واضح لذلك، وقد بدت بوادر محدودة لتبيين هذا السبيل، ولكننا ما نزال بحاجة إلى تبيين واضح.

ثمة جانب آخر لأثر الاتصال بالغرب، يتمثل في ازدواجية لغوية/ثقافية بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، دراسة وبحثاً بالعربية في الجامعات والمعاهد والمراكز المتخصصة، وبين العلوم والتكنولوجيا دراسة وبحثاً بلغة أجنبية.

لم تكن العربية لغة الأدب والشعر فحسب، بل هي أيضاً لغة العلم، ولا مجال للإبداع في العلم كما في الآداب إلا إذا كانت العربية لغة التعليم والكتابة والبحث فيه. ولنتذكر هنا أن العربية هي وسيلة الاستمرار والتراكم، وهي تنطوي على أسلوب التفكير، وعلى مجموعة القيم والمفاهيم، وهي وعاء الثقافة.

إن ما يكتب ويبحث في غير العربية يبقى خارج إطار الثقافة العربية، وليس جزءاً منها. وهذا يعني أن العلوم والتكنولوجيا التي تدرّس وتكتب وتبحث بلغة أجنبية تكون بعامتها غريبة على الثقافة العربية.

كيف نتحدث بعد هذا عن نقل العلوم والتكنولوجيا وتطبيقها؟ قد ننادي بتعريب العلوم، وهذا ما لم نتقدم فيه. والتعريب لن يقتصر على نقل الكتابات في هذا الحقل إلى العربية، بل يتطلب التعليم وكتابة البحوث بالعربية، إضافة إلى تمثّل أساليب البحث العلمي. إن التعليم والبحث والكتابة في العلوم في إطار العربية، إضافة إلى أن العناية بالتعريب ضرورة للتقدم العلمي، وأساس لمستقبل يمكن أن نضيف فيه إلى الإنتاج العلمي.

ولذا فالمفروض أن تكون الثقافة العلمية جزءاً هاماً من الثقافة العربية.

إن من أسس ترسيخ الهوية الثقافية نظام التعليم وفلسفته. والنظر إلى المجتمعات العربية الإسلامية في الفترات التاريخية يشير إلى وحدة عامة في الثقافة، تنطوي على تنوع غني، وحين ننظر في ما وراء ذلك نرى ثمة في الأساس نظام التعليم ومفاهيمه وفلسفته، بدءاً بالكتاتيب، فالمساجد، فمؤسسات التعليم الأخرى.

ولا يعنينا هنا تبين أسس ذلك التعليم ونظريته، بل أردنا الإشارة إلى أهمية وجود فلسفة وإطار للتعليم اليوم. إننا لم نضع في البلاد العربية نظرية للتعليم الحديث، ولا نجد مثل هذه النظرية في أي بلد عربي. ومع أن الجامعة العربية فكرت في هذا الاتجاه، فعقدت عدة مؤتمرات للثقافة العربية، إلا أنها لم تتابع محاولتها، وسار كل بلد عربي في طريقة، وإن وجدت أمور مشتركة فهي تتصل عادة بالاقتباس من الغرب.

إن التجزئة والازدواجية في التعليم تشكّل تحدياً هاماً للهوية الثقافية العربية التي هي أساس الهوية العربية.

- ٣ -

إن الموقف من التراث له أهمية خاصة في الثقافة. فالتراث في صميم الهوية الثقافية ومن مقوماتها المهمة.

وقد يعني التراث كل نتاج المسيرة الحضارية للأمة من علوم ومعارف

ومؤسسات وفنون وقيم وفكر، وقد يعني الإنتاج الفكري أو بعضه كأن يشار إلى الأدب أو إلى الفقه والتشريع في رأي بعضهم.

وقد يفكر بما هو حي من التراث، أو بالجوانب التي تؤثر في حياتنا، مما يتطلب موقفاً وتقييماً، أي كيف نتعامل مع هذا الجانب أو ذاك.

وللتراث في فترات التجزئة السياسية أهمية خاصة. ففي تمثله والإفادة منه تأكيد المشترك الذي يعزز الاتجاه إلى الوحدة.

ولكن كيف نتعامل مع التراث؟ هل يراد إحياء التراث بنشر آثاره من مخطوطات ووثائق وإنجازات فنية؟ قد يساعد هذا على التعرف على أهمية التراث، لكن هذا يمثل الجانب المادي أو الكمي من التراث. وهل نبحث في التراث لتسويغ مفاهيم وأمور وقيم حديثة بشكل انتقائي ولإضفاء شرعية عليها؟ وهل يمكن أن تكون لنا أصالة عبر هذا الطريق؟ أم أنه تأكيد للتقليد؟

ليس الغرض أن نحكم التراث في أمورنا، بل الغرض أن نخضع التراث للتحليل والفهم والتقييم، وأن نفيد منه في حياتنا الحاضرة.

هل نبحث في التراث، إذن، عما يمكن أن يفيد في مواجهة مشاكلنا وحاجتنا لصلته بتكويننا النفسي والخلقي والاجتماعي؟ قد يتم ذلك لغايات إيجابية أو قد يكون لتلافي سلبات ونواحي فشل، مثل: لماذا فشلنا تاريخياً في تطبيق الشورى وفي إيجاد مؤسسات لها؟

وقد ننظر إلى التراث لنقده من قبل المختصين لتمييز الحي منه مما كان دوره مؤقتاً. وقد نجد أن بعضه، كالفكر السياسي والمؤسسات السياسية، بحاجة إلى تحليل وتقييم، وإلى نظرة جديدة. وقد نجد مثلاً أن المؤسسات الإدارية لا دلالة لها في عصرنا، إلا أن الفكر الإداري فيه قيم حسنة. إن توطین المؤسسات والنظريات، بل وحتى توطین التقنية، قد لا يتم إلا بوجود أرضية طبيعية لدينا، والتطبيق قد يجد مجاله في عموم التراث.

وقد ننظر إلى التراث من زاوية أخرى لنقول: إن المهم تقديمه إلى الناشئة ليكون جزءاً من ثقافتهم. فالتراث عادة لا تُعنى به إلا فئة من المختصين وفي نطاق اهتمامهم. والمفروض عرض مفاهيمه للناشئة ليدخل في تكوين ثقافتهم.

وقد يرد تساؤل ها هنا: هل نواجه التحديات الثقافية بوجهتين منفصلتين، عربية وإسلامية؟ ألا تبدو إشارات البعض إلى وجود تناقض بين الإسلام والعروبة بعيدة عن الدقة؟ وألا تبدو إدانة الدعوة القومية باعتبارها عصبية ينكرها الإسلام دعوى خالية من الصحة؟

إذا نظرنا إلى الجذور بدءاً بظهور الإسلام، نرى أن العرب أول من حمل رسالته، وبالإسلام توحدوا، وأنهم تحت رايته انتشروا في الأرض، وبالإسلام انتشرت العربية ابتداءً، وبه رسخت وأصبحت قاعدة العروبة، وبالعربية وضعت أسس الثقافة العربية الإسلامية وتوسعت وازدهرت. وبعد ظهور لغات إسلامية أخرى في الثقافة، فقد ظلت العربية لغة العلوم الإسلامية عبر العصور، إضافة إلى كونها لغة الثقافة العربية.

واقترن الإسلام في فتراته الأولى بالعربية، حتى كانت الشعوب غير العربية لا تميز بين العروبة والإسلام، وقد رسخت هذه الصلة في وعي الجماهير، كما يتضح في المغرب العربي حتى الوقت الحاضر، حيث العروبة مرتبطة بالإسلام. ويظهر مثل هذا الارتباط في أوقات الأزمات في البلاد العربية وفي التحرك الشعبي بصورة عفوية.

والفكرة العربية أو العروبة تعبر عن الانتماء إلى أمة. وهذه الأمة تكوّنت في الإسلام في إطار التاريخ، وعلى قاعدة اللغة والثقافة، فأساس القومية العربية ثقافي، فهي ليست عنصرية أصلاً، وهي ترفع صوتها في وجه الإقليمية من جهة، وفي موقف الدفاع عن العروبة والحضارة العربية الإسلامية في مواجهة حملات غريبة. والحركة القومية في الأساس سياسية هدفها أن تحقق للأمة العربية كياناً سياسياً موحداً. أما الإسلام فدعوة شاملة ونظام حياة.

وإذا رجعنا إلى أوائل القرن العشرين لنرى الصلة بين الحركة العربية وسياسة الاتحاد والترقي، نرى أن هؤلاء اتخذوا وجهة طورانية مثلت تهديداً للعربية والعروبة في سياسة التتريك والهيمنة، فاتجه بعض العرب ضد الاتحاد والترقي، ورأى آخرون أن الخطر الأكبر هو الخطر الغربي، واتخذوا وجهة عثمانية، ولكن هذا الاعتبار تلاشى حين تحالفت الدولة العثمانية مع جانب غربي.

كما يلاحظ أن الفكرة العربية في القرن التاسع عشر والعقود الأولى للقرن العشرين، وفي تيارها الرئيسي، عربية إسلامية بجوار كونها وطنية في مصر (ثم في الشام) تتخذ العربية قاعدة مشتركة لمواجهة مشكلة الطائفية مع التزام واضح بالإسلام، وكان منتظراً أن يلتقي الخطان بعد الحرب العالمية الأولى.

وكانت النظرة الغربية تروج لفكرة أن القوميات في المشرق صورة منقولة عن القومية في الغرب. ولكن الأبحاث الحديثة انتهت إلى أنه بالإضافة إلى الهوية القومية بالمفهوم الغربي، فإن ثمة هوية قومية إثنية أو ثقافية توجد في المجتمعات غير الغربية خاصة.

إن فكرة الأمة العربية التي تربطها اللغة العربية بالثقافة، لم تكن نتاج القرن التاسع عشر أو العشرين، بل هي ممتدة في التاريخ وتكوّنت بعد تطور تاريخي نتيجة عدة عوامل، في مقدمتها انتشار الإسلام وأثره، وانتشار العربية لغة القرآن، وتحولها إلى لغة الإدارة والثقافة في دار الإسلام لقرون، وخروج العرب من الجزيرة بالفتوح وبعدها.

إن فترات الأزمة تدعو إلى فحص أعمق للواقع. وهذا يدعو إلى النظر إلى جانب مهم من الثقافة العامة هو التاريخ، التاريخ الحي في النفوس والأذهان، وإلى إعادة بحث التاريخ. وليس الغرض العودة إلى فترة من الماضي أو السعي إلى إحياء ظاهرة فيه، بل المراد تحقيق فهم أعمق لمكونات وضعنا، ولإطلاق الطاقات في الحاضر.

لقد رحنا ندرس التاريخ أحياناً ونكتبه كما يوافق أهواءنا ويدغدغ عواطفنا، لنذهب مزهوين بما وصلنا إليه في فترة ماضية. وبدل أن نحلل وندقق لفهم، نحاول أن ننتقي من الروايات ما يناسب، بل ونقرأ النصوص ونكسبها المعنى الذي نريد لا الذي تحمله. وحين نواجه الأزمات نتساءل، كما تساءل مؤرخ فرنسي بعد سقوط باريس: «هل خاننا التاريخ؟»

إننا نجد في الشورى - كما طبقت أحياناً - فكرة الانتخاب، وفكرة تقييد الحاكم، ويصار إلى أنها الديمقراطية. ولا نلتفت إلى أن استشارة الحاكم ليست ملزمة، وأن القرار الأخير له. وتنتهي الشورى عند جل الفقهاء إلى قبول الشخص الذي يسميه الخليفة دون أية استشارة.

وقد نتجاهل التطور الذي انتهى إليه الفكر السياسي لدى أهل السنة، الذي

لا يجوز الخروج على السلطان مهما استبد وظلم مخافة الفتنة. ونجد تأكيد الطاعة، فنأخذ بعض الكلام ونترك بعضه، فنقرأ «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»^(١) وننسى أن: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، أو كما قال أبو بكر: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم».

وبعد هذا، فإن الآراء الجميلة عن الشورى لدى بعض الفقهاء لم تجد المؤسسة أو المؤسسات التي تجسدها، فبقيت آمنيات لا أكثر.

- ٥ -

لقد عاملنا التاريخ معاملة انتقائية، كتبنا عن فترات وأغفلنا عامدين فترات أخرى. اعتنينا بفترات نعتبرها لامعة أو متقدمة، وأهملنا فترات اعتبرناها مظلمة أو متخلفة. والتاريخ مجرى متصل، متى أهملت فترات منه لن نتمكن من فهم دلالته، أو من إدراك حركته.

ألا ترون أننا مثلاً أغفلنا أو أهملنا الفترة العثمانية من تاريخنا وهي تمتد حوالى أربعة قرون؟ هل يمكن أن نفهم الحاضر إن تجاوزنا مثل هذه الحقبة الطويلة؟ أليس الحاضر امتداداً لتلك القرون إلى حد بعيد؟

وتقابل هذه النظرة نظرة أخرى تجد بحث فترة أو أخرى مسألة شائكة، إذ لا يجوز فيها تقييم الأفعال، وتحديد التطورات ونقدها، بل إننا نخلط التاريخ بالعقيدة أحياناً، والعقيدة لا تقبل النقاش، في حين إن التاريخ لا يمكن كتابته دون تحليل ونقد. ومثل هذه النظرة تؤدي إلى الإرباك، إذ تمنع النظرة الموضوعية، وقد تفضي إلى سوء الفهم.

ألا يتكرر في كتابة التاريخ تمجيد الأفراد وإغفال الأمة؟ ألا يتكرر في التراث تمجيد عدل أو تقوى خليفة أو سلطان؟ أليس هذا هو المثال الذي نتطلع إليه؟ ألا يتكرر التنديد بالعامية - وبكل من لا ينتمي إلى فئة صغيرة من الخاصة - فيوصفون بكثير من نعوت التحقير، فهم الغوغاء والجهال؟ أين مواقف الأمة في الأزمات وفي مواجهة الهجمات؟

بل لقد ذهب المؤرخون إلى نسبة الحركات الكبرى في التاريخ إلى أفراد،

(١) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٥٩.

وأغفلوا أو أهملوا دور الجماعات التي عملت وضحت لفترة من الزمن؟ فالدعوة العباسية مثلاً، التي استمرت حركة سرية حوالى ثلث قرن تنسب إلى شخص مثل أبي مسلم الذي انضم إليها في الأربع سنين الأخيرة ليمثل الإمام في خراسان. وينسى ما سبق من دعاة ونقباء ومجالس وتضحيات. ألا يؤدي كل هذا إلى تأكيد فكرة الحاكم الفرد، عدل أو لم يعدل؟

ألم يكن لهذه الأمة أو لفئات منها أدوار في التاريخ ومواقف تعبر عن توثبها؟ ألم تمر فترات أخذت فيها الأمور بيدها حين انهارت السلطة، أو غابت، لتنظيم وضعها، ولتوقف أية فوضى تترتب على ذلك؟

والتاريخ يتناول نشاط الإنسان في الزمان والمكان، أي أن الجغرافية تكون العنصر الثالث، ولكننا في دراساتنا نهمل الجغرافيا إهمالاً واضحاً. ويندر أن توجد خرائط في كتب التاريخ، وإن وجدت فهي صورية لا تفيد في شيء. أما الأطلس التاريخي فهو في مرحلة أولية جداً.

نعم.. إن الدراسات التاريخية تهمل الجغرافية عادة، وهذا يفقد التاريخ وضوحه ويقلل من شأن الأرض في وعي الدارس، وهو ما نشكو منه في كثير من المناسبات. وقلة الخرائط وندرة الخرائط التفصيلية مشكلة يشكو منها السياسي والعسكري والاستراتيجي، وهي ثغرة في ثقافتنا العربية.

إن الجغرافية تمثل عاملاً هاماً للاستمرار في التاريخ، فهي عنصر ثابت ومستمر في تأثيره، وها هنا تتبدى أهميته الكبيرة في الماضي والحاضر. وقد تثير الجغرافية أسئلة حديثة، كما أثارت في الماضي. ما طبيعة المنطقة الجغرافية لبلادنا بما فيها من سهول وجبال وصحاري وبحار، وبما لمصادر المياه من أهمية في حياة الناس؟ ما أثر الموقع الجغرافي في النشاط الاقتصادي، وفي العلاقات بالشعوب المحيطة والقريبة وغير ذلك؟ ما أثر البوادي والصحاري؟ هل هي سبب ترابط أو فصل؟ هل بقي لها دور المخزن البشري في الحاضر، كما كان في الماضي؟

هذه مشاكل تتصل بالتاريخ، ولكنها تهمننا هنا لتأثيرها في الهوية الثقافية العربية.

إن دور التاريخ في الثقافة العربية كبير، ودوره في بلورة الهوية الثقافية كبير، ومن هنا تتبدى أهمية مناقشة آثاره وتصويبها.

- ٦ -

ومن التحديات للهوية الثقافية دعوة البعض أو حديثهم عن أدب ينسب إلى قطر عربي أو آخر، تعبيراً عن نعرات إقليمية أو تأكيداً لوطنية معينة. وينسى هؤلاء أن الأدب ينسب إلى لغته أولاً. وهناك من يدعو إلى العامة ويشجع الأدب الشعبي، وكأنه يريد الأدب أدين.

إن العامة تومئ إلى تجزئة أخرى في حقل الثقافة، وهي الأمية المنتشرة في البلاد العربية. ونحن أمام عاميات عديدة، وأمام مستوى متدن من الثقافة أو من الجهل، وهذا سيربك الهوية الثقافية ويضعفها. ولا أضيف جديداً حين أقول إن مكافحة الأمية هدف لكل بلد عربي، ولكن أين نحن من تحقيق الهدف؟

ومع أننا نرحب بالتنوع الذي قد يتصل بالبيئات، أو ببعض التراث، في إطار الوحدة الشاملة ويكسبها حيوية وغنى، إلا أننا نخشى دعم التجزئة التي تشكل بذاتها تهديداً قوياً للهوية الثقافية. إن خطر العولمة يفرض أهمية المواجهة الثقافية الشاملة، وإذا كنا نزداد بعداً عن الوحدة السياسية الشاملة، فإن الهوية الثقافية العربية تتطلب محوراً من الوحدة الثقافية لتخفيف آثار التجزئة السياسية ولتكون في وضع أفضل لمواجهة التهديدات الخارجية. وهنا لا بد من التنويه بالمؤسسات والجمعيات الثقافية العربية العامة والدعوة إلى تنشيطها لتقوم بدورها في الثقافة العربية.

- ٧ -

إن الثقافة لن تزدهر إلا في جو مفتوح من الأخذ والعطاء، ومن الاختلاف والاتفاق، وذلك يتطلب توافر الحريات. وتشير مسيرة البلاد العربية الحديثة إلى أن الشرط الرئيس للنهضة هو التحرر من الهيمنة الخارجية وتوفر الحريات العامة.

الأحرار وحدهم يستطيعون الصمود أمام التحديات الخارجية، وهم وحدهم يستطيعون رفض التبعية، والجو الحر لازم للنهضة الفكرية والثقافية. وفي الحرية والتعددية حيوية للثقافة وإغناء لها. إلا أن الآراء والنظريات عن الحرية لا تتحقق إلا عن طريق المؤسسات، أما الاعتماد على الأفراد فلن يورث استقراراً، بل سيكون عرضة للأهواء والنزوات.

إن الحرية لا تتجزأ، ومتى توافرت فسوف ينفتح الطريق للتنوع في الإنتاج الفكري وللإبداع، وحتى الأخذ من الغير لن يكون سليماً ونافعاً حقاً إلا مع توافر الحرية.

أما فرض أنواع من الثقافة والنظم، فإنه لن يفضي إلى إغناء الثقافة، بل قد يؤدي إلى الإضرار بها، وربما إلى طمس جوانب منها وإلى إرباكها. ولا فائدة في خير ترافقه عبودية.

الفصل الرابع عشر

ساطع الحصري في الفكر القومي^(*)

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى : ساطع الحصري : ثلاثون عاماً على الرحيل : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد البحوث والدراسات العربية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٩).

تفترض هذه الدراسة أن ساطع الحصري هو أول من حاول وضع نظرية للقومية العربية، وأنه جعل اللغة العربية أولاً، والتاريخ ثانياً، عنصري القومية الرئيسيين، ومع إشارته إلى مؤثرات أخرى إلا أنه اعتبرها جانبية أو محدودة الأثر.

وقد التفت ساطع الحصري إلى الأوضاع والتطورات التي مرت بها البلدان العربية وأخذها في الاعتبار في صياغة نظريته.

فقد أخذ بنظرية المشيئة والإرادة في تكوين الدولة القومية حين كان عثمانياً (شأن كثيرين من المفكرين العرب)، إلا أن سياسة الاتحاد والترقي، وانهيار الدولة العثمانية، وربما ما شهد في البلقان من الحركة القومية، جعلته يتجه نحو الفكرة العربية.

وبعد هذا فلنشأته أثرها. فقد درس في المدارس الحديثة، وعمل في التعليم والإدارة في البلقان، كما عمل، وبخاصة في التعليم، في اسطنبول، وعني بالعلوم، وركز على التربية الحديثة، وصار له اجتهاده وفكره فيها.

ولكن هل كانت له - قبل الحرب - صلة بالحركة أو الفكرة العربية؟

كانت له صلة بعبد الكريم الخليل، ويبدو أنه حاضر في المنتدى العربي في اسطنبول، وكان ملتقى أصحاب الفكرة العربية. ويشير الحصري إلى الكواكبي إشارة عارف بفكره.

وقيل: إنه انتمى إلى «العربية الفتاة»، وهو يؤكد أنه لم ينتسب إلى أي حزب أو تنظيم، ولكنه كان على صلة بها، فهل اطلع على صحيفة «العربية الفتاة» - المفيد - التي مثلت الفكر العربي المتقدم؟

لن أشير إلى الفكر الإسلامي المتصل بالجامعة الإسلامية، فمع أنه اطلع على جوانب منه، ولكنه اتخذ وجهة أخرى.

ولم يكن ساطع الحصري بعيداً عن الحركة القومية التركية بعامة، وبخاصة

فكر داعيتها ضياء جوق ألب الذي اشتبك معه في جدال في الفترة العثمانية.

ألقى الحصري خمس محاضرات في دار الفنون خلال حرب البلقان (طُبعت سنة ١٩١٣) عنوانها «في سبيل الوطن»، ويقصد الوطن العثماني، يظهر فيها عمق فهمه للأفكار القومية الأوروبية وانتقائية في الإفادة من مفاهيمها، وبخاصة الفرنسية (المشيئة) والألمانية (اللغة).

وفي ضوء الأوضاع في الدولة اختار فكرة العثمانية، ويَبين أن العثمانيين لهم دولة مستقلة لها روابط روحية قائمة تتجاوز الاختلافات اللغوية، ولهم وطن يشمل كل الأراضي العثمانية، وهو اتجاه يتمشى وفكرة المشيئة الفرنسية.

يلاحظ أن الفكرة العربية حملها مفكرون من الخط الإسلامي الإصلاحي، مثل الكواكبي والزهراوي، ومفكرون في الاتجاه العربي، مثل عبد الغني العريسي وغيره من كتّاب المفيد.

ويلاحظ أنهم في تكوينهم الفكري لهم خلفية ثقافية إسلامية، كما أنهم لم يكونوا بمعزل عن الفكر الغربي الحديث.

يعود نشاط الحصري القومي إلى الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى، إلى الحرب العالمية الثانية وبعدها، ويمكن الإشارة إلى معاصريه من مفكرين قوميين وأحزاب مثل علي ناصر الدين وزريق وحركة القوميين العرب وميشيل عفلق.

ولكن هل يمكن تبين أثر مفكر في غيره من معاصريه أو ممن تلاه مباشرة؟ سواء أكان الحديث على تأثر ساطع أو تأثيره؟ قد يتيسر ذلك حيناً، ولكن يتعذر أحياناً، كما أن التشابه في الآراء قد لا يكون دليلاً على الاقتباس. وقد يكون تلمس الأثر أعقد عند الحديث عن حركة أو جهة حزبية.

- ٢ -

لننظر إلى شيء من الخلفية الفكرية.

فالكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٣م) يرى أن العرب قوم متميزون في غنى لغتهم وخصائصهم، ودورهم في الإسلام. وهم أحفظ الأقسام على جنسيتهم، ورابطتهم الأولى العربية، بصرف النظر عن مذاهبهم وأديانهم. وعلى هذا الأساس يعتبر العرب أمة وموطنها الجزيرة العربية والعراق والشام ومصر وشمال أفريقيا.

وهو يرى أن العرب وحدهم المؤهلون لقيادة المسلمين وإصلاح أمورهم. إنه

يقرن مجد الإسلام بالعرب، فلم يبدأ الخلل إلا حين تسلط الأعاجم، وهذا يتمشى مع دعوته إلى أن تكون الخلافة في العرب، كما كانت أصلاً.

ويرى الكواكبي أن الأمة قد يجمعها النسب والوطن وحقوق مشتركة، وكأنه يفكر بكيان سياسي، فهو يناشد قومه (الناطقين بالضاد) في أن يهيئوا لوسائل الاتحاد - كما فعلت أمم أخرى راقية بالعلم - للاتحاد الوطني والوفاق الجنسي والارتباط السياسي.

أما الزهراوي (١٨٥٥ - ١٩١٦م) فإنه تَمَثَّل الفكرة العربية، ورأى أن اللغة هي الرابطة الأساسية بين العرب، بصرف النظر عن مذاهبهم وأديانهم واتجاهاتهم ومساكنهم، وهي جامعة عظيمة للعرب. وهو لا يرى الجامعة الإسلامية مقبولة كنظام سياسي أو قابلة للتحقيق. ولكن الفكرة العربية/ القومية هي الإطار الصحيح، وهي ما يجب الأخذ به.

والمتكلمون بالعربية يشكّلون أمة. والبلدان العربية تشمل الجزيرة العربية والعراق والشام ومصر والشمال الأفريقي. وهو يشير إلى تنبه العرب إلى حرصهم على تأييد اللسان.

ولعل الفكرة العربية/ القومية أكثر وضوحاً عند عبد الغني العريسي (١٨٥٠ - ١٩١٦م). وهو أحد مؤسسي المفيد (جريدة «العربية الفتاة») ومن أبرز كتابها. وقد كتب في المفيد مقالات عن دور العرب في التاريخ وعن الأمة ومقوماتها.

أكد العريسي على فكرة الأمة العربية، وهو يقرر أن اللغة العربية قاعدة العروبة، وأن القرآن رَسَخها. وهو يؤكد أهميتها ويعتبرها «وسيلة لجماع النهضة»، بل ويرى أن «حياة العرب بحياة لغتهم»، فإذا اندرست اللغة اندرس العنصر وعفي على القوم، ويكرر «وإذا ماتت اللغة فالسلام على هذه الأمة».

وهو يرى أن العرب يرتبطون بروابط الجنس واللغة والوطنية (١٩١١م). وبعد أن درس في باريس واطلع على الفكر الغربي مباشرة، كتب يقول: «العربي من وصلته رابطة من نسب، ووحدة من لغة، وكان توافاً إلى العرب نزاعاً إليهم». وكرر أن العرب أمة، وأن العربي «كل من ربطته بهذه الأمة وحدة اللغة وصلة النسب ونزعة العرب»، ويضيف: «إن هذا مذهبنا». وكأنه تأثر هنا بفكرة المشيئة.

ويتضح اطلاعه على الفكر الغربي في كلمته التي ألقاها في المؤتمر العربي الأول في باريس (٢٠ حزيران/ يونيو ١٩١٣) إذ قال: «إن الجماعات في نظر

علماء السياسة لا تستحق هذا الحق إلا إذا جمعت، على رأي علماء الألمان، وحدة اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب ساسة الفرنسيين وحدة عادات ووحدة مطمح سياسي. فحق العرب بعد هذا البيان أن يكون لهم، على رأي علماء السياسة دون استثناء، حق جماعة، حق شعب، حق أمة»، وأول حق لجماعة الشعوب حق الجنسية، أي القومية.

ويفترض أن الحصري اطلع على العاصمة، الجريدة الرسمية لسورية الفيصلية وهي تتحدث عن الأمة العربية (العدد ١) وتحدث عن مقوماتها فتبدأ بوحدة اللغة، وتشير إلى رابطة الدين، وإلى الوطن، وتشترط قيام روح عام يتكون في التاريخ، وأخيراً الرغبة في العيش المشترك (العدد ٣).

وتورد «العاصمة» أقوال الملك فيصل بأن البلدان العربية وحدة لا تتجزأ وتسكنها أمة واحدة (العدد ٢٥). وتقترح أن يكون الاتحاد الشكل الذي يناسب أوضاع البلدان العربية (العدد ٢٦). وتحدث عن اللغة باعتبارها رابطة لا تضاهيها رابطة، وأن «سقوطنا بسقوطها ونهوضنا بنهوضها».

وتشير إلى خطاب للأمير فيصل جاء فيه: «نحن جسم واحد... لا أديان ولا مذاهب، فنحن قبل موسى ومحمد وعيسى وإبراهيم» (العدد ٣٥). وفيها ردّ على الإقليميين الذين يتحدثون عن دماء مختلفة: فينيقية وآرامية مع امتزاج بدماء أخرى، فتوضح أن هذه الشعوب جاءت من الجزيرة، وأن أصولها اللغوية والبشرية واحدة، وأنها ذابت في الأمة العربية وأصبحت العربية لغة الجميع (العدد ٤٨).

يلاحظ، إذن، أن بعض المفكرين العرب تناولوا مفهوم الأمة، وأكدوا أهمية اللغة رابطة أساسية، وأن البعض تحدث عن نطاق البلدان العربية، هذا إلى أنهم دعوا إلى القومية رابطة جديدة وسبيلاً إلى النهضة.

ولعل الحصري اطلع على بعض كتابات وآراء المفكرين العرب، ولكنها لا تعدو تقديم آراء متفرقة دون توسع...

- ٣ -

ولعل الحصري كان أول من حاول وضع نظرية للقومية العربية، وأول من دعا إلى وحدة عربية شاملة.

لقد درس الحصري الحركات القومية في أوروبا، ودرس الفكر القومي الأوروبي في القرن التاسع عشر، وبخاصة لدى الفرنسيين والألمان والإيطاليين،

وهو كثيراً ما يستشهد لتوضيح آرائه أو تأييدها بأمثلة من التاريخ الأوروبي، كما أخذ الأوضاع العربية في الاعتبار. ولعله وجد في فكر الألمان وظروفهم ما هو أكثر إفادة لحاجات العرب.

يلاحظ الحصري أن الأمم تتميز من بعضها البعض باللغة، وأن أول من نبه إلى ذلك الألمان، واللغة مخزن التراث، وروح الشعب تكمن في لغته. ولعله أفاد أيضاً من ابن خلدون الذي يرى العربية الرابطة الدائمة للعرب.

وهكذا عرف الحصري الأمة وحدة ثقافية أولاً، وليس وحدة سياسية. كما يرى أن الوحدة القومية شيء طبيعي. ولاحظ أن العروبة وجدت في التاريخ، وأنها قديمة، ولكن الوعي بها واتخاذها وجهة سياسية هو الجديد.

ولكن الحصري رفض فكرة التفوق العنصري لدى المفكرين الألمان، واكتفى بالاعتزاز بالحضارة العربية. وإن كانت فكرة المشيئة أو الإرادة في تكوين القومية/ الأمة (كما عرضها رينان) تناسب العثمانية، فإنها مرفوضة في الأمة العربية.

والحصري حريص على تحديد مفرداته، وأهمها الوطنية، وتعني حب الوطن وارتباطاً باطنياً به، والقومية وتعني حب الأمة وارتباطاً باطنياً بها. وهناك صلة بين الوطنية والقومية حيث إن حب الوطن يعني حب الناس الذين يسكنونه، والعكس وارد.

وهو يسأل عن العناصر التي تتكون منها القومية وتتألف منها الأمة.

مبدئياً يرفض الحصري وحدة الأصل والمنشأ، لأن الأبحاث العلمية عامة لا تترك مجالاً للشك في أنه لا توجد على وجه البسيطة أمة تنحدر من أصل واحد. ويؤكد أن وحدة الأصل والدم في أية أمة من الأمم إنما هي وهم من الأوهام.

ومع ذلك، يلاحظ أن الاعتقاد بوحدة الأصل يؤثر كثيراً في النفوس، وأن الشعور بالقرابة يؤثر فيها. ويبين أن أهم العوامل التي تدفع إلى الاعتقاد بوحدة الأصل، وإلى الشعور بالقرابة في الشعوب، هو وحدة اللغة والاشتراك في التاريخ.

وهكذا يصل إلى أن اللغة والتاريخ هما المقومان الأهم لتكوين الأمة والقومية، يقول: «إن أهم العوامل الأساسية في تكوين الأمة هو اللغة والتاريخ. إن اللغة بمثابة حياة الأمة والتاريخ بمثابة شعورها». ويقول: «أكرر ما قلته مراراً، إن الأمة كائن اجتماعي، واللغة هي أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد بغيره، لأن اللغة هي: ١ - واسطة التفاهم بين الناس، ٢ - آلة التفكير عند

الفرد، و٣ - واسطة نقل الأفكار والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء، ومن الأسلاف إلى الأَخلاف. ولهذا، فإن وحدة اللغة توجد نوعاً من الوحدة في الشعور والتفكير، وتكون أقوى الروابط التي تربط الأفراد بالجماعات». لهذا يرى أن حياة الأمم تقوم قبل كل شيء على لغاتها.

يقول الحصري: «لا نغالي إذا قلنا إن اللغة هي روح الأمة وحياتها، وإنها بمثابة محور القومية وعمودها، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها». وهو لذلك يؤكد اتخاذ الفصحى وتعليمها، وضرورة استخدامها في الحياة اليومية، ويدعو المفكرين إلى الابتعاد عن استخدام اللهجات العامية. ويلج في الوقت نفسه على إدخال إصلاحات على الفصحى في اتجاه تبسيطها لجعلها في متناول الجميع، ولتكون وسيلة اتصال فعالة بين أبناء البلاد العربية كافة.

وأما التاريخ، فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها. والذكريات التاريخية تقرب بين النفوس، وتوجد بينها نوعاً من القرابة المعنوية.

وهو لا يقصد بالتاريخ ما سطر في الكتب، بل التاريخ الذي يعيش مع الناس، التاريخ المعروف في الأفكار، الذي هو تراث. وهو يقدر أنه لا توجد أمة لها وحدة تاريخية في كل فترات وجودها، فالوحدة في التاريخ يجب أن تفهم على أنها الوحدة النسبية التي تظهر في أهم صفحات التاريخ، الصفحات التي أنتجت ثقافة الأمة وأعطتها لغتها الحاضرة وطبعتها بخصائصها المميّزة.

وهو يرى أنه يمكن تعليم التاريخ بمنهجية علمية في المدارس العالية، ولكن لا يتيسر ذلك في المراحل الابتدائية والثانوية، إذ لا بد من الانتقاء، ولذا يجب أن يدرس التاريخ من وجهة قومية.

وهكذا، فإن اللغة والتاريخ هما العاملان الأصليان اللذان يؤثران أشد التأثير في تكوين القوميات. إن اللغة بمثابة روح الأمة وحياتها، والتاريخ بمثابة وعي الأمة وشعورها.

والأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها وأصبحت في حالة سبات، وتستطيع أن تستعيد وعيها بالعودة إلى تاريخها القومي، ولكن الأمة إذا فقدت لغتها تكون عندئذٍ قد فقدت الحياة.

حاول الحصري تقليل أهمية العوامل الجغرافية في تكوين القومية/الأمة. وهو يقرّ أن الانفصال الجغرافي قد يؤدي إلى التجزئة، وربما مع الزمن إلى التمايز

اللغوي والتاريخي. ومع ذلك، فهو يرفض القول بأن الأمة يجب أن تكون لها رقعة أرضية لتسمى أمة. وذهب إلى أن الأمة لا يكون لها أرض مشتركة أو أرض معلومة الحدود إلا إذا كوّنت دولة قومية. ووضح أن حالة التجزئة العربية وراء ذلك. وهذا طبيعي، فهو يرى أن الحدود القائمة مصطنعة، فهي حيلة المساومات والمصالح الاستعمارية.

وفي مناقشة علاقة الإسلام بالقومية، يبدو الحصري متأثراً مبدئياً بموقف العثمانيين من الحركة العربية، فهو يرى أن الولاء للسلطان باسم الإسلام آخر بدايات الفكرة القومية. وبيّن أن علماء الدين زمن العثمانيين عارضوا الفكرة القومية معارضة شديدة، وزعموا أنها تخالف أحكام الدين، وقالوا: إن إطاعة أوامر الخليفة واجب على المسلمين. ولما قام بعض مفكرى العرب يدافعون عن حقوق أمتهم ويطلبون اعتبار اللغة العربية لغة رسمية، قام رجال الإدارة العثمانية بتحريك طائفة من رجال الدين لتقديم عرائض وإرسال وفود لاستنكار حركة هؤلاء المطالبين.

ولكنه يلاحظ ناحية تاريخية، وهي أن الإسلام أعطى الدافع للفتوح التي نشرت الدين ووسّعت نطاق العروبة. والإسلام لا يحتم على أهالي البلاد المفتوحة اعتناق الدين الجديد، لذا استعربت جماعات كبيرة من سكان تلك البلاد دون أن تعتنق الدين الإسلامي، وأن العروبة لم تبق مرتبطة بالدين الإسلامي، فقد تكوّنت أمة إسلامية غير عربية من ناحية، وجماعات عربية غير مسلمة من ناحية أخرى.

ومن ناحية ثانية، فإن العربية تعرّضت لمحن خطيرة منذ قرون نتيجة التفكك السياسي والجمود الفكري والانحطاط الثقافي في الوطن العربي. وذلك يؤدي إلى ارتقاء الروابط بين الأقطار العربية ويفسح المجال لتغلب العامية ويعرّض العربية لخطر التفكك، ولو حدث ذلك لأدى حتى إلى انشطار الأمة العربية إلى أمة مختلفة، ولما بقي شيء يستحق التسمية باسم القومية. ولكن القرآن حال دون استئراء التفكك، وحفظ العربية وصان العروبة من خطر الانشطار: «إن الديانة الإسلامية لعبت دوراً هاماً في تقدم العربية وتوسّعها».

والحصري في هذا التحليل يسير في خط ابن خلدون.

وبعد هذا، فالحصري يقدر أن الأديان العالمية كالإسلام لا تنظر إلى القوميات. والحصري لا يقف ضد الدين، بل ضد تدخل رجال الدين في الحياة العامة. ونظرته أن الدين لله والوطن للجميع.

ورفض الحصري النظرية التي تعتبر وحدة الحياة الاقتصادية من الأمور الضرورية لتكوين الأمة. والنظرية تقول: إن الأمة تقوم على أربعة أركان أساسية، هي وحدة الأرض، ووحدة اللغة، والنفسية المشتركة، ووحدة الحياة الاقتصادية، فهو يرى أن المشاعر الوطنية والقومية لا ترتبط بالمنافع المادية، ولكنها فوقها، وتشبه حب الأم.

وهو يقرّ بأن العوامل الاقتصادية تلعب دوراً مهماً في حياة الأفراد والجماعات، وتؤثر تأثيراً قوياً في أحداث التاريخ واتجاهاته، ولكن ذلك لا يسوّغ اعتبارها حجر الزاوية في صرح القومية.

كما أن وحدة الحياة الاقتصادية تكون مع الدولة، وهذه غير قائمة.

وهو يميّز بين الأمة والدولة، بما يتمشى ووضع البلدان العربية، فقد تكون حدود البلاد التي تقطنها الأمة منطبقة على حدود الأراضي التي تحكمها الدولة، وقد تكون مختلفة عنها. وقد تكون الأمة «واحدة» على الرغم من كون الدول التي تحكمها متعددة (كحال الأمة العربية)، وقد تكون الأمة موجودة على الرغم من عدم وجود دولة تسوسها. . . وهو يجد الألمان أعمق تفكيراً وأصدق تعبيراً من الفرنسيين في هذه القضية. وينتهي إلى القول: «فأقول إن مفهوم الأمة يجب أن يفصل عن مفهوم الدولة فصلاً تاماً».

وهو يرى أن الأمة «عضوية اجتماعية طبيعية» ذات كيان معنوي خاص، فيحقّ لها أن تستقل في إدارة شؤونها. . . وأن تؤسس «دولة خاصة بها» مستقلة عن غيرها.

وفي ثنايا كتابات الحصري عودة إلى التاريخ الإسلامي، وتأتي عادة في ما يتصل بالعروبة.

فهو يرى أن العروبة ثقافة أساسها اللغة، ويرى أن العرب قبل الإسلام كانوا قلة، في الجزيرة العربية وعلى أطراف بعض البلاد المجاورة.

أما توسّع حدود العروبة إلى سائر أنحاء الوطن العربي الحالي، فقد تم بفضل الفتوحات العربية، وما تلاها من تعريب. ويذكر أن معظم أقسام العراق والشام وجميع أنحاء أفريقيا الشمالية كانت غير عربية، ولم تستعرب إلا بعد الإسلام.

وبهذا المفهوم أوضح أن العروبة قديمة في تاريخ العرب، ولكن الوعي بها حديث. وهنا أبين أن اعتبار اللغة العربية أساس تكوين الأمة العربية فكرة نادى

بها المفكرون العرب منذ القرن الثالث الهجري، حتى ابن خلدون.

وقد أبدى الحصري ملاحظة ذكية متقدمة في هذا النطاق حين انتقد المؤرخين والكتاب في تاريخ الإسلام بأنهم لم يقدروا أحداث الاستعراب حق قدرها، فافتقروا بتفصيل الفتوحات وما تبعها من أحداث سياسية دون أن يعيروا قضايا «استعراب البلاد المفتوحة أدنى اهتمام»، ولا أعرف من التفت إلى هذه الملاحظة بعده.

- ٤ -

إن الهدف الأساس للقومية عند الحصري هو الوحدة العربية. فهو يؤمن بها «إيماناً عميقاً» ويقول: «بوجوب العمل من أجلها عملاً متواصلاً»، ويقول: «إنني أعتقد اعتقاداً جازماً بأن الوحدة العربية ضرورية لحفظ كيان الشعوب العربية، كما أعتقد أنها طبيعية بالنسبة إلى حياة الأمة العربية وتاريخها الطويل»، ويرى حتمية تحقيقها.

وهو يكرر أن كل من ينتسب إلى البلدان العربية ويتكلم اللغة العربية هو عربي، بصرف النظر عن الدولة التي يحمل جنسيتها وعن ديانته ومذهبه وأصله ونسبه، ويرى أن الفروق والاختلافات التي تشاهد بين الدول العربية من حيث النظم المختلفة والاتجاهات السياسية، إنما هي بأجمعها مواريث «عهود الاحتلال».

أما الحدود الفاصلة بين الدول العربية، فلم تتقرر وفق مصالحها، وإنما وفق مصالح الدول المستعمرة بعد مساومات ومناورات.

وهو يرى من أسباب التجزئة الاستعمار وخضوع البلدان العربية إلى عدوان الدول الغربية، فصار النضال مجزأً في كل بلد، وتكونت كيانات في الأجزاء، ولذا يحاول في بعض دراساته ومناقشاته تبين العوامل التي كانت وراء إقامة بعض الدول العربية بعد الحرب العالمية الأولى.

ويحاول الحصري بيان الضرر الكبير الذي تسببه التيارات الإقليمية لمصالح البلدان العربية، كما يتناول دور الدول الأجنبية في إثارة الخلافات وتقوية الإقليمية بشتى الوسائل لتحول دون اتحاد الأمة.

كما يشير إلى آثار التجزئة في خلق مصالح لفئات مع الدول الإمبريالية وقيام طائفة من الزعماء والحكام والساسة الذين «ترتبط مفاهيمهم ومطامعهم بالأوضاع السياسية القائمة، فينزعون إلى المحافظة على كيان الدولة ولا يرضون بزوال هذا الكيان داخل دولة موحدة».

وبذل ساطع الحصري جهداً كبيراً في الرد على التيارات المضادة لحركة القومية العربية الإقليمية وعالمية وغيرها.

أما سبيله إلى تحقيق الوحدة فيقول: «إني أعتقد أن أول ما يجب عمله لتحقيق الوحدة العربية في الأحوال الحاضرة هو إيقاظ الشعور بالقومية العربية وبث الإيمان بوحدة هذه الأمة»، وعندما يستيقظ هذا الشعور تمام اليقظة، وعندما ينتشر هذا الإيمان ويرسخ في النفوس، تتوضح السبل وتتمهد الطرق أمام الوحدة العربية وتزول العقبات وتنهار العوائق التي تعارضها فيها بكل سهولة، «ولذا فأنا أسعى على الدوام وراء إيقاظ الشعور بالقومية وبث الإيمان بوحدة الأمة العربية».

ومع أن الحصري لا يتناول مسألة النظم، فإنه يرى أن الاتحاد بين الأقطار العربية يجب أن يكون على أساس النظام الفدرالي.

إن نظرية الحصري في الأمة وفي الوحدة جعلته يميز صنفين من الوطنية، فهناك الوطن الخاص الذي يتحدد بحدود كل دولة من الدول القائمة، والوطن العام الذي يشمل جميع الأراضي التي تسكنها شعوب الأمة على اختلاف دولها وأوضاعها السياسية. فالأمة التي تكون دولة مستقلة موحدة تتبعها حدود الوطن (العام)، وأما الأمة المجزأة فيكون لها وطن لكل دولة ووطن عام منشود للأمة.

وفي هذا المجال رأى ساطع الحصري للثقافة دوراً كبيراً في تحقيق الوحدة. والثقافة تنحصر بالأمور الذهنية والمعنوية، وتتجلى بأحلى مظاهرها في اللغات والآداب بوجه خاص. والثقافة تكون قومية. وهنا يأتي اهتمامه بتدريس التاريخ القومي، وبالعناية باللغة، وبالسعي إلى توحيد المناهج التعليمية بين البلدان العربية في المواد المهمة للثقافة القومية، كتاريخ الأمة العربية واللغة والأدب وجغرافية البلدان العربية.

كما عمل على إصلاح التعليم (في العراق وسورية) وتحليصه من التبعية للأنظمة الأجنبية، إذ قال: «إذا ما عارضت النظم الإنكليزية في الأولى (العراق) والفرنسية في الثانية (سورية) فإنما فعلت ذلك لغاية واحدة هي إيجاد نظم تعليمية خاصة بالبلاد العربية وتكوين ثقافة مشتركة بين جميع الأقطار العربية».

لقد وضع الحصري نظرية في القومية العربية، أفاد في وضعها من الفكر الغربي في القومية، ومن مفاهيم تراثية، آخذاً في الاعتبار واقع البلدان العربية، ومتجهاً إلى الوحدة العربية. وقد استقرت المفاهيم الأساسية التي قدمها وما تزال في جلها مقبولة.

نلاحظ هنا أن المفكرين في الخط الإسلامي الإصلاحي، مثل الكواكبي والأفغاني، لم يروا تعارضاً بين القومية والدين، بينما اتخذ الحصري وجهة علمانية.

- ٥ -

ويمكن الإشارة هنا إلى مفكرين وأحزاب في الاتجاه القومي معاصرين للحصري، للمقارنة في بعض الأمور.

يلاحظ أن الحركة القومية تجزأت بعد الحرب، وعمل كل جزء منها على استقلال القطر أكثر مما عمل لتحقيق الهدف القومي بإقامة دولة عربية موحدة.

ومع ذلك ظهر تنظيم أو أكثر بدعوة قومية عامة، مثل «عصبة العمل القومي».

وبعد الحرب العالمية الثانية، نلاحظ اتساع الدعوة إلى الوحدة العربية بعد استقلال معظم البلدان العربية، والالتفات إلى وضع محتوى اجتماعي اقتصادي للقومية العربية في ضوء حالة التخلف في البلدان العربية، وأخيراً الاتجاه إلى العمل الحزبي.

كما ظهرت اتجاهات متعددة في الحركة القومية. فإذا كان ساطع الحصري يمثل الاتجاه القومي، فهناك الاتجاه الليبرالي الذي مثله قسطنطين زريق والاتجاه الاشتراكي لدى البعث.

حاول زريق تقديم فكر يعالج المهمات الأساسية في البناء القومي، ودعا إلى تبني المؤسسات الغربية خطوة أولى لمواجهة تحديات العصر. وتنطوي محاولته على صياغة برنامج يعتمد على المفاهيم التحررية الأنغلو سكسونية.

وهو يبدأ بالإشارة إلى أن الأمة العربية تتخبط في فوضى نظرية، وأن العامل الأكبر في ذلك هو «فقدان الشعور القومي الصحيح»، وهو في ذلك يذكر بإشارة الحصري إلى ضعف الإيمان القومي، وقوله: «إن النضال في سبيل النهضة القومية يتطلب بذل الجهود لبث «الإيمان القومي» في النفوس ولتقويته. وإذا كان الحصري ينسب هذا الضعف إلى عوامل كثيرة، فإنه يكتفي بذكر أهمها وهو «سوء نظرنا إلى تاريخ الأمة العربية من جهة، وعدم توسعنا في دراسة تواريخ الأمم المختلفة من جهة أخرى»، ويدعونا إلى أن نكتب تاريخنا على نمط جديد بعقلية عربية ونزعة قومية.

أما زريق فيناقش عناصر من الوعي القومي، ومن بينها فهم تاريخنا والعوامل

التي كوّنته، لينتهي إلى أن الأمة العربية لها شخصية خاصة تنفرد بها، وهي «شخصية مؤلفة من عناصر مختلفة، أهمها اللغة والثقافة والتاريخ المشترك». وهذا يذكّرنا بمكوّنات الأمة، اللغة والتاريخ، عند الحصري. وأشار زريق إلى أصل الجنس العربي وانتشاره وسيادته على الأجناس الأخرى وامتزاجه بها، ثم إلى هذه المشكلة في لبنان، ودعا إلى تجاوزها، والنظر إلى ما هو أهم منها «إلى اللغة والثقافة والعادات والذكريات التاريخية والمصلحة الحاضرة والمستقبلية»، فوسّع الروابط القومية. أما الحصري فتجاوز موضوع الجنس أصلاً باتخاذ التعريب أساساً للعروبة.

وبعد هذا، فبينما يرى زريق أن الظاهرة القومية من البديهيات التي لا تحتاج إلى إيضاح، فإن الحصري كتب الكثير ليوضح ما هي القومية، ولكل موقف دلالاته.

ويمكن الإشارة إلى «حركة القوميين العرب» التي أثر الحصري في فكرها ابتداءً (إلى جانب أثر زريق وعلي ناصر الدين)، وهذا يصدق بصورة خاصة على المرحلة الأولى (حتى أواخر الستينيات).

كان لأفكار الحصري دور مهم في فكر الحركة في هذه المرحلة، بما في ذلك تأكيده ضرورة انصهار الفرد في المجتمع، ورفض الاعتراف بشرعية الكيانات القائمة وضرورة انصهارها في جسم واحد. وهذا إلى تأكيده أن للغة الدور الأول في تكوين الأمة والقومية.

ويبدو اهتمام الحركة بفكره في أنها جعلت قراءة كتبه من أوليات شروط العضوية.

ونشير إلى علي ناصر الدين، لأثره في «عصبة العمل القومي»، ثم لأثره الكبير في فكر القوميين العرب.

فهو يرى أن القوميين العرب يريدون إنشاء كيان قومي عربي موحد، أي دولة عربية اتحادية كبرى تستند إلى القومية الخالصة.

ويعرّف العربي بأنه من كانت لغته العربية، وأن الأقطار العربية لغتها العربية، ويعدّها في آسيا وشمال أفريقيا والسودان، وهي تؤلف وطناً واحداً هو الوطن العربي.

وهذه توازي آراء الحصري.

أمّا الأمة عنده فهي «الجماعة من الناس التي تتوفر لها وحدة اللغة والتاريخ

والأدب والذكريات والتقاليد والمنافع والمطامح». ومع أنه تعريف مفهوم في الفكر القومي، إلا أنه يضيف التقاليد والمنافع والمطامح.

وهو لا يرى «وحدة السلالة» شرطاً لتكوين الأمة، ويرى أن الأمة غير الدولة، وأن وحدة الأرض ليست شرطاً لوجود الأمة، بل شرط لوجود الدولة.

ويرجع إلى وحدة اللغة ليبين أنها اللغة الفصحى، لغة الأدب، ويلاحظ اتصال تاريخ أهل البلدان العربية تاريخياً، مما يحتم أن تكون ذكرياتهم واحدة.

ثم يتناول «القومية» ويعرفها، ثم يعرّف الأمة بأنها قوم تجمعهم روابط، فيكرر ما ذكره من قبل.

والأمة ينظره «فوق النسب والشعور والإرادة، مسألة عوامل لغوية واجتماعية وتاريخية وثقافية واقتصادية خلال قرون كثيرة متعاقبة». وهو هنا يرفض المشيئة أو الإرادة ويعطي التاريخ دوره، والشبه واضح بآراء الحصري، بل إنه يرى التعريب أساس تكوين الأمة العربية، وأنه تم بعد الفتح العربي، وقد أشار الحصري إلى هذا.

وأخيراً يرى أن قضية العرب الكبرى هي قضية إنشاء دولة اتحادية كبرى، ويحاول توضيح الخطوط الكبرى للكيان العربي القومي، ويقول: «نعم كي يتحد العرب ويتحرروا ويستقلوا، إذ لا يمكن أن يستعيدوا تراثهم إذا هم لم يتحدوا ولم يتحرروا ولم يستقلوا».

وهكذا يتبين الشبه الواسع بين آراء علي ناصر الدين وآراء الحصري.

ولننظر إلى شيء من فكر القوميين العرب في المرحلة الأولى في كتاب مع القومية العربية للحكم دروزة وحامد الجبوري، لنجد بعضاً من آراء الحصري وعلي ناصر الدين.

فالقومية تعرّف بأنها الشخصية الجماعية للأمة، إذ «وجدت لدى كل جماعة من الجماعات البشرية لغة خاصة وتاريخ خاص وعادات وتقاليد خاصة وثقافة خاصة، وتكوّنت في أعماق التاريخ لدى كل جماعة شخصية متميزة».

والقوميات بدأت تتشكل منذ زمن بعيد في التاريخ، وهذا يشبه ما يقوله الحصري عن تكوين العروبة (ولكن الإشارة إلى أدوار التاريخ ليست واضحة).

ويبين أن الشعور القومي يتكون في التاريخ، ويستند إلى وحدة في الروابط

القومية، وحدة في اللغة والتاريخ والثقافة والمصلحة والأرض.

ثم رد تناول أسس القومية على أنها وحدة اللغة والتاريخ والثقافة والوطن والمصالح والعادات والتقاليد والأهداف.

وهنا نجد إضافة «الوطن» أو الأرض إضافة إلى المصالح.

ويشار إلى أن الكتاب الذين بحثوا موضوع القومية اختلفوا في تحديد الأهمية النسبية للأسس والروابط في تكوين القوميات بين الأرض والمناخ للبعض، وعنصر الإرادة في العيش وتقرير المصير، وأهمية الدين الواحد في إيجاد القومية، وأسطورة العنصر الواحد، مع إشارة إلى رأي الحصري دون ذكره «كما قال البعض بأن اللغة الواحدة والتاريخ الواحد هما الأساسان الأولان في تكوين القومية». ويخلص الحديث إلى أنه لا توجد قاعدة عامة في ذلك، وأن لكل قومية ظروف نشأتها الخاصة من حيث أهمية بعض الروابط بالنسبة إلى الأخرى. وهذا يتماشى ورأي الحصري، كما أن الأمثلة التي وردت تذكر بما جاء في مناقشات الحصري.

ثم يكرر أن القومية نشأت في التاريخ، وأن ما ظهر في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر والقرن العشرين هو تبلور الشعور القومي. وبعد هذا نرى رفض الرأي بأن الاستعمار أوجد القومية أو أنها تيار أوجدته الطبقات البرجوازية لاستغلال الشعب، كما تقول الماركسية، بل هي واقع تاريخي اجتماعي أقدم من كل ذلك.

القومية العربية هي الشخصية الجماعية للأمة العربية. وهي واقع حياة العرب التاريخي واللغوي والجغرافي والثقافي. وكل ما يحوي هذا الواقع من عادات وتقاليد ومصالح وأهداف واحدة.

أما روابط القومية العربية فهي اللغة والتاريخ والثقافة والوطن والمصلحة والإرادة الواحدة. وهنا دخل عنصر الإرادة الذي رفضه الحصري.

وفي تحديد العربي نرى اللغة العربية والتاريخ العربي والانتماء إلى المجتمع والوطن العربي.

وفي الحديث عن اللغة نجد شبهاً واضحاً بآراء الحصري.

كان الانتقال من نظرية القومية «الخالصة»، قومية اللغة والتاريخ، إلى النظرية الشاملة ذات المحتوى الاقتصادي والاجتماعي بالدرجة الأولى في مبادئ «حزب البعث العربي الاشتراكي» الذي نشأ في أوائل الأربعينيات.

وما يرد هنا بصدد فكر الحصري هو بعض الإشارات الأولية.

يقول ميشيل عفلق «نحن صدرنا من البدء عن فكرة وليست نظرية، إذ إنها مستمدة من صميم هذا الشعب العربي الممتد على هذه الرقعة».

وهو يتخذ نظرة عاطفية للقومية... ف «القومية حب قبل كل شيء» و«هي نفس العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته».

والقومية قدر محبب، فالقومية وجود لا حاجة للتعريف بها، ولا تطرح نفسها كقضية. وهو يخشى أن تسفر القومية عندنا إلى المعرفة الذهنية والبحث الكلامي، فتفقد بذلك قوة العصب وحرارة العاطفة، وهذه كما تبدو نظرة مخالفة لنظرات الآخرين».

الحب أولاً والتعريف يأتي بعده.

«وإذا كان الحب هو التربة التي تنغذى قوميتكم منها، فلا يبقى مجال للاختلاف على تعريفها وتحديدها، فتكون روحية سمحة بمعنى أنها تفتح صدرها وتظلل بجناحيها كل الذين شاركوا العرب في تاريخهم وعاشوا جو لغتهم وثقافتهم أصلاً، فأصبحوا عرباً في الفكرة والعاطفة». وفي هذا التحديد قرب من فكر الحصري.

ويقول عفلق: «إن القومية العربية لدى البعث هي واقع بديهي يفرض نفسه دون حاجة إلى نقاش أو نضال». وهو يرى أن «حركة البعث لم تكن استمراراً لما قبلها، بل كانت عبارة عن انقطاع أو بتر إرادي واع، وارتفاعاً إلى مستوى جديد من التفكير والأخلاق والجو الروحي».

«أما مجال الاختلاف وضرورة النضال فهما في محتوى هذه القومية، وهذا المحتوى متطور يحتاج في كل مرحلة من مراحله إلى نظرية قومية ثلاثية».

وهكذا يقول: «لهذا لا موجب لأن نناقش من أننا عرب أم لا، ولكن يجب أن نختار ونحدد مضمون العروبة في المرحلة الحاضرة، أ تكون رجعية أم تقدمية؟ أتستقيم مع الاستعمار والاستبداد أم أن شرطها الحرية؟ وهل تبقى مع التجزئة أم أن الوحدة شرط أساسي لها»، وهنا تظهر النقلة النوعية.

لذا فرّق حزب البعث، بحسب عفلق، منذ تأسيسه بين «الفكرة العربية» ويقصد بها القومية العربية، و«النظرية القومية» فقال: إن «الفكرة العربية» بديهية وخالدة، وهي قدر محبب، حب قبل كل شيء، وأما «النظرية القومية» فهي التعبير المتطور عن هذه الفكرة الخالدة بحسب الزمان والظروف، أي أن النظرية

القومية تنصبّ على المحتوى لا على الإطار. وهذه النظرية تتمثل اليوم - بحسب عفلق - في الحرية والاشتراكية والوحدة.

وهو يذهب إلى أن «القومية العربية هي قومية وعربية»، قومية لأن فيها الشروط الابتدائية لكل قومية، وعربية بمعنى أن فيها التطور الخاص بالأمة العربية عبر مختلف العناصر والحضارات والأزمنة، وأن الصيغة العربية المشتركة التي وُحِّدَتْ بين هذه العناصر جميعاً هي التي استمرت دون انقطاع.

وحين يوضح ذلك الاستمرار، يقول: «وكانت اللغة العربية أبرز عنوان لهذا الاستمرار بما تتضمنه اللغة عادة من وحدة في التفكير وفي المبادئ والمثل. وبهذا المعنى فقط يأخذ التاريخ قيمته في قوميتنا، تاريخنا بالدرجة الأولى، والتاريخ العام بالدرجة الثانية».

وهو يرى أن التجزئة علّة المشاكل، وأن الوحدة هي العلاج لها، وأنها الإطار الذي تتحدد من خلاله بقية الأهداف في الحرية والاشتراكية.

وعفلق يرى أنه «لا يمكن تحقيق الوحدة العربية تحقيقاً جدياً ومتميناً وصامداً للزمن إلا إذا حدث انبعاث روحي في المجتمع العربي»، فـ «الوحدة العربية هي نتيجة الانقلاب الروحي في المجتمع العربي، وهي أيضاً في الوقت نفسه سبب من أسباب هذا الانقلاب».

الوحدة العربية هدف المفكرين القوميين عامة، وينفرد عفلق بهذا التوجه.

- ٦ -

ناقش الحصري في مقالاته ودراساته الأفكار السائدة في مصر من فرعونية ومتوسطة وغيرها، وأوضح أسس الفكرة القومية والوحدة العربية.

وكان أول من أكد عروبة مصر، ونوّه بدورها المنتظر في الفكرة العربية والوحدة العربية، فهو بين أن الطبيعة زوّدتها بكل الصفات والمزايا التي تحتم عليها أن تقوم بواجب القيادة في إنهاض القومية العربية من موقع متقدم في الحضارة، ومركز ثقافي. ورجع إلى تاريخها ليبين أن مصر كانت دائماً متصلة ببلاد الشام. «فلا مجال للشك في أن مصر من البلاد العربية ما دامت تشترك مع جميع تلك البلاد في اللغة، وفي الثقافة، وفي هذا التاريخ الطويل، فضلاً على اشتراكها في المصائب والمخاطر، فضلاً على اتصالها اتصالاً جغرافياً مباشراً يجعلها في القلب من هذا العالم العربي الفسيح».

ويفترض أنه كان لكتابات بعض الأثر.

الناصرية لم تكن ابتداءً نظرية، بل مجموعة آراء تعرضت لتجارب وممارسات تكونت عنها النظرية.

كان لدى الضباط الأحرار بدايات تفكير عربي. ولكن الثورة قامت ابتداءً لتحقيق هدفين: ثورة سياسية تعطي الشعب حقه بحكم نفسه، وثورة اجتماعية تنتهي إلى تحقيق العدالة لأبناء الوطن.

وفي الصراع مع الاستعمار اتضحت آفاق الثورة، وحددت الدوائر الثلاث: العربية والأفريقية والإسلامية. يقول عبد الناصر عن الأولى: «أيمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا، وأن هذه الدائرة منا ونحن منها، امتزج تاريخنا بتاريخها وارتبطت مصالحنا ومصالحها حقيقة وفعلاً؟». وفي ذلك إشارة إلى أن مصر في الأساس عربية، وأن لها وحدة تاريخ ومصالح مع العرب.

العرب أمة واحدة، و«لنا قومية تجمعنا من المحيط إلى الخليج. كلنا عرب نتكلم لغة واحدة».

«وكانت قوى الاستعمار هي التي فرضت هذه التقسيمات على عكس الطبيعة والتاريخ، وعلى عكس إرادة الشعوب» (٢٠ أيار/ مايو ١٩٦٤م).

وكان عبد الناصر قد أعلن: «أن هدف حكومة الثورة أن يكون العرب أمة متحدة» (٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٤م)، وكرر ذلك «سياستنا تهدف إلى جعل العرب أمة واحدة» (٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٥م).

وتحدث عبد الناصر عام ١٩٦٢م عن الدوائر الثلاث بوضوح أكبر، فسَمَى الدائرة الأولى الوحدة العربية، وأضاف: «فنحن أولاً وقبل كل شيء أمة عربية، ولذا فإن الوحدة العربية هي في مقدمة ما نفكر فيه».

والناصرية ترى أن اللغة العربية عنصر أساسي في تكوين الأمة. فعبد الناصر يتبن أن العربي «كل من كانت اللغة العربية هي لغته الأصلية»، و«العرب جميعاً يتكلمون لغة واحدة».

حدد الميثاق عناصر الأمة العربية: «وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل»، و«وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان»، و«وحدة الأمل إذن وحدة المستقبل والتفكير» (٢٧/ ٩/ ١٩٦٠م).

يقول عبد الناصر (٩ تموز/ يوليو ١٩٦٠م): «إذا كان تاريخ أي أمة هو صانع ضميرها، فلغة أي أمة هي صانعة فكرها، فإذا كان للعرب وحدة الضمير ووحدة التفكير، فمعنى ذلك أن العرب أمة واحدة».

ألا نرى جل هذه المفاهيم في فكر الحصري؟

يرى عبد الناصر أن القومية العربية تكوّنت في التاريخ، إذ يبيّن مثلاً أن الحروب الصليبية لم يكن هدفها إلا القضاء على القومية العربية (٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٨م)، وكأنه يريد بذلك الأمة العربية، لأنه في إشارته إلى الوجهة القومية يبيّن أن القومية العربية لم تكن موجودة عام ١٩٥٢م، وأنهم أعلنوها في أول ثورة ١٩٥٢ (٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٨م).

وهذا ينسجم مع فكرته حين يقول: «إن الشعوب العربية عاشت كأمة واحدة، بل جمعتها في أطول فترات التاريخ دولة واحدة» (١٠ أيار/ مايو ١٩٦٤م).

فهو يميز بين تكوين الأمة العربية، واتخاذ القومية، فكرة ونهجاً. وهذا يذكر بتمييز الحصري بين العروبة في التاريخ، والحسّ بها في العصر الحديث.

بعد، فهذه محاولة أولية لتبيين دور ساطع الحصري في الفكر القومي، والموضوع يستحق دراسات أشمل وأعمق.

الفصل الخامس عشر

تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره^(*)

(*) في الأصل، ورقة قدمت إلى : نحو مشروع حضاري نهضوي عربي : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت : المركز، ٢٠٠١).

شهدت الأمة العربية أكثر من مشروع نهضوي عبر تاريخها. وكان لها دورها في تكوين حضارة، وفي إغناء الحضارة البشرية. وهي بموقعها الجغرافي كانت دوماً على صلات بالشرق والغرب، سلمية أو غير ذلك، فلم تكن معزولة في أية فترة.

كما أنها كانت في العادة مفتوحة على الحضارات الأخرى، بل إن فترات ازدهار الحضاري اقترنت بالانفتاح، متمثلاً في الأخذ من الحضارات الأخرى من جهة، وبإشراك شعوب أخرى في تكوين الحضارة العربية الإسلامية.

وهي أمة تكوّنت في التاريخ على أساس من اللغة العربية (ثم الثقافة العربية والتراث)، وهي فكرة جاء بها الإسلام في مواجهة فكرة النسب السائدة في المجتمعات القبلية، وكان دور الإسلام أساسياً في تكوين الأمة العربية. ولنذكر هنا أن انتشار الإسلام والعربية كان أساس التعريب. وصار العرب في عرف النسابين بين عاربة لغتها الأصل العربية، وبين مستعربة، وهي التي جاءت من أصول أخرى وتعرّبت، وكلهم بعد ذلك وحدة.

وإذا كان مفهوم النسب والجنس محدوداً وراكداً، فإن مفهوم الأمة المستند إلى اللغة والثقافة ديناميكي ومفتوح للمستقبل. ويحسن أن نذكر هذا ونميزه من المفهوم الغربي الذي يحدد الأمة ابتداءً برقعة أرضية.

ومثل هذا المفهوم للأمة حيوي ومهم في فترة موجة العولة، وضروري للتعامل معها.

إن لفظ «الأمة» قرآني في الأساس، وله أكثر من دلالة، منها الجماعات التي ترتبط برابطة مشتركة، العقيدة أو غيرها، واتخذ للأمة الإسلامية التي أعلن الرسول (ﷺ) عن قيامها في المدينة. وكانت من قبائل متعددة وضمت أناساً من أصول أخرى، ومن أكثر من دين.

يلاحظ أن التكوين الأول كان لأمة إسلامية، وفي إطارها الواسع تكوّنت

الأمة العربية في التاريخ. ولم يكن في ذلك تباين بل هو تطور طبيعي، ويحسن تذكر ذلك تحاشياً للالتباس الذي يحصل عادة.

كانت الدولة متحركة في تاريخنا بين توسع وانحسار وتجزئة، أما الأمة فبقيت واحدة، ومتوسعة.

ونحن نتحدث عن مقومات الوحدة العربية، ونفترض أنها كانت قائمة في التاريخ، وأن التجزئة وقعت بسبب الاستعمار، وننسى أن الوحدة السياسية لم تعرف في التاريخ العربي إلا في صدر الإسلام، في إطار مفهوم الأمة الإسلامية، وأن التجزئة تلت تلك الفترة، وأن مفهوم الأمة العربية لم يترسخ إلا في فترة التجزئة السياسية.

لم نسأل عن العوامل الداخلية للتجزئة، من سياسية إلى مذهبية، إلى إقليمية، وهي في مجموعها الأهم والأبعد أثراً. فجاءت نظرتنا إلى الوحدة العربية سطحية، وخلطنا بين مفهوم الأمة الواحدة، وهو قائم وثقافي، ومفهوم الدولة الواحدة الذي صار ذكرى غائمة. إن هذه النظرات، والارتباك في المفاهيم، كانت من أسباب الإحباطات في أمر الوحدة.

ولهذه الأمة تراث غني، كان للبحث والاجتهاد دور أساسي في بنائه. وكان للموقف من التراث أثر في تباين المطلقات الفكرية في المشاريع النهضوية.

نحن لا ننظر إلى التراث كما ننظر إلى الحداثة، فالتراث عامل أساسي في تكويننا، ولكنه بحاجة إلى تحليل وتقييم وإلى عزل البالي عن الطيب، أما الحداثة فتؤخذ عادة من الخارج. أساس الحداثة العلم والمنهج العقلي، وليس في نقل منتجات العلم وحدها ما يفي بالغرض. هنا يأتي دور المنهج وتمثل العلم والتقانة. ولا بد من تكوين قاعدة علمية، والقاعدة تعتمد ابتداءً على تراكم المعلومات بالعربية، وذلك يتطلب الترجمة الواسعة والمستمرة. وخير دليل هنا ما تفعله اليابان.

وفي التراث الحي ما يفيد في بناء المستقبل. وكمثل لذلك الوقف، فقد كانت المؤسسات التعليمية والصحية، والخدمات الاجتماعية، مثلاً، تعتمد أساساً على الأوقاف. وكانت المشاركة الشعبية في التنمية تتمثل بالدرجة الأولى بالأوقاف. وفي الظروف الحالية يمكن للأوقاف أن يكون لها دور كبير في التنمية.

- تتكرر الإشارات إلى الشورى وتقرن بالديمقراطية، وتوضع التفاصيل عن كيفية اختيار الحاكم وعن حدودها. ولكنها آراء فقهية نظرية تأثرت بالواقع

التاريخي المتجه باطراد نحو الاستبداد، يكتيفها ولا تكتيفه. لقد قدّم الفقهاء آراء جميلة في الاختيار وفي دور أهل الحل والعقد، ولكن المسلمين لم ينجحوا في إحداث مؤسسات تبلورها وتجسدها، فبقيت حبراً على ورق. وكان خوف الفقهاء من أخطار الفتنة وتمزق الجماعة الإسلامية، ومن هنا تأكيد عدم الخروج والطاعة لأولي الأمر.

وقيل: إن الشورى هي الديمقراطية، وهذا فيه نظر. فالشورى اختيارية والقرار للحاكم، والديمقراطية تقتزن بالتعددية السياسية، وهذه لم تجد مجالاً مع الشورى.

إن القومية، كما ظهرت في أوروبا في القرن التاسع عشر، هي نتاج تطور المجتمعات الغربية، وهي تركز على الأرض والدولة. الدولة هي الأساس، وتليها الأمة بمفاهيم مختلفة.

أما الفكرة العربية، فتقوم على الأمة، والأمة العربية تكونت في التاريخ، فهي قائمة في الفكر والواقع.

ثم جاءت التطورات التاريخية والمفاهيم الغربية لتؤكد مفهوم الدولة الواحدة للأمة.

إن النظرة إلى الفكرة العربية/القومية العربية على أنها صورة للقومية الأوروبية ولدت بعض القلق والالتباس، وخاصة حين ربطت بمفاهيم أخرى تتصل بالغزو الغربي.

- ٢ -

و«النهضة» مصطلح حديث لعله يرجع إلى أواخر القرن التاسع عشر، واللفظة تشير إلى الإصلاح والتقدم.

ولم يكن مفهوم النهضة واحداً، بل تطور مع تطور الفكر والوعي والاتجاه، من مجرد اصطلاح، إلى مفهوم التقدم أو التحديث، ليشمل مفهوم التحرر والوحدة، إلى اعتبار النهضة «هبة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى»^(١).

(١) انظر: إسماعيل صبري عبد الله، «نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات»، في: بومدين بوزيد [وآخرون]، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٢٥٧.

ومع أن بدايات النهضة - بهذا المعنى - كانت قبل التدخل الغربي، ولكن هذا شكّل تهديداً للكيان، وكان السبب المباشر للتنظيمات العثمانية التي أثّرت في بعض البلاد العربية، وكان تهديداً للبلاد العربية (الأطراف أولاً، ثم بعض بلاد المركز) وسبب تجزئتها بعدئذٍ، فقد كانت في إطار الدولة العثمانية، ولكنها اقتسمت من قبل الدول الغربية بعد الحرب العامة الأولى.

التهديد الغربي ابتداءً، ثم الغزو بدءاً من غزو نابليون لمصر، مثل التحدي الأكبر للبلاد العربية والإسلامية، وكان وراء حركة التنظيمات في الدولة العثمانية من جهة، ووراء مشروع محمد علي في مصر من جهة أخرى.

وكان الاهتمام الأول في الظروف القائمة بتحديث الجيش، ولكن هذا أثر في الاقتصاد والقوانين والمؤسسات والمجتمع. وبهنا هنا إحداث خط جديد في التعليم من المرحلة الابتدائية فما فوق، وترك التعليم الموروث من الكتاتيب إلى الأزهر على حاله، مما أوجد ازدواجية ثقافية في المجتمع ما تزال قائمة إلى الآن. وهي في طرفيها بين فئة ترى مرجعيتها في التراث، في إحيائه وتجديده، بما يناسب العصر، وأخرى تتجه ابتداءً إلى الغرب وتعجب بحضارته وإنجازاته، وترى التغريب أو التحديث سبيل النهضة.

ولكن الوجه الآخر للغرب، الاستعمار والاستغلال، أثار الخطر الغربي والعمل على التحرر منه ومن آثاره - من تجزئة واستغلال وإعاقة - إضافة إلى الخوف على الهوية.

وكان متظراً أن يكون النظر إلى التراث من جهة، ومفهوم الحداثة أو الموقف من الغرب وقيمه من جهة أخرى، موضوع اختلاف بين المعنيين بالنهضة.

يمكن الإشارة إلى مشاريع نهضوية في العمل وفي الفكر. يمكن اعتبار مشروع محمد علي أول مشروع نهضوي. تمثل المشروع في إنشاء جيش حديث من حيث التدريب والسلاح، بالاستعانة بخبراء أجانب وإنشاء مدارس عسكرية، وفي محاولة وضع قاعدة علمية واقتصادية له، من إنشاء مصانع حديثة، وتطوير الزراعة وإدخال مزروعات حديثة بعد إلغاء نظام الالتزام، مع سيطرة على الإنتاج الزراعي لخدمة الدولة. وركّز محمد علي في سياسته الاقتصادية على تأسيس صناعة حديثة مع تطوير بعض الحرف القديمة لإنتاج سلع أساسية، واحتكار الدولة للتجارة، إلى إنشاء مدارس حديثة لكافة المستويات وترك المدارس التراثية لحالها، إلى إرسال بعثات عسكرية ومدنية. هذا مع توسعه إلى بلاد عربية أخرى، وبخاصة سورية.

وكان محمد علي يشعر بخطر الأطماع الأوروبية. وكتب إلى السلطان عام ١٨٢٧م يدعوه إلى ضرورة تجديد السلطنة على قواعد الدين الإسلامي الحنيف مع الاعتماد الكامل على العلوم والثقافة العصرية وتقوية موارد السلطنة. ولكن طموحه، وربما اندفاعه في التجديد، أدى به إلى أن اصطدم بالسلطان، الذي بدأ المشروع النهضوي للدولة العثمانية، فتدخل الغرب ليضع حداً لحركته ابتداءً، ثم ليحصر سلطته في مصر، وليضرب مشاريعه الاقتصادية بتطبيق معاهدة ١٨٤٠م^(٢).

وكان الطهطاوي الذي رافق أول البعثات إلى فرنسا يمثل محاولة التعريف بالثقافة والمؤسسات الفرنسية. كانت نشأته تراثية، ولكنه أراد أن يغني الفكر بما رآه في فرنسا. وهو اتجاه أسلم من اتجاهات البعض بعده.

واهتم محمد علي بالطباعة لنشر العلم والثقافة، وأسس مطبعة بولاق لتلعب دوراً أساسياً في نشر الكتب بالعربية والتركية، بالإضافة إلى ترجمات تالية عن الفرنسية والإنكليزية.

كان مشروع محمد علي نخبوياً، كما ينتظر، ومع أنه بدأ بتعاون الشعب المصري ممثلاً بالعلماء، إلا أنه تخلّى عن هذا الاتجاه. وكان مشروع تحديث شامل تناول الجيش والأسطول إلى إقامة صناعات حديثة، وإصلاح زراعي، إلى تعليم وثقافة حديثين، جاء بنموذج غربي بعيد عن التراث. وكان انتهاء هذا المشروع النهضوي نتيجة التدخل الغربي ليكون مؤشراً على أن أي مشروع نهضوي لا يتوقف أو يتعثر، بعقبات من الداخل، بل نتيجة لمقاومة القوى الخارجية الغريبة.

- بدأت الاتجاهات النهضوية في الفكر العربي منذ الثلث الأخير للقرن التاسع عشر، وتمثلت في حركة إسلامية إصلاحية كما ينتظر.

ويمكن الإشارة - قبل ذلك - إلى الدعوة الوهابية التي ظهرت في الجزيرة قبل حوالي قرن، ودعت إلى تنقية الإسلام من الرواسب والخرافات، والعودة إلى الإسلام الأول في نقائه، ممثلة في حركة داخلية كان لها أثرها في الحركة السلفية.

وترد الإشارة إلى حركات إسلامية أخرى ماثلة على الأطراف، مثل حركة محمد بن علي السنوسي (١٧٧٨ - ١٨٥٩م) في المغرب، وحركة محمد بن أحمد المهدي (١٨٤٣ - ١٨٨٥م) في السودان، إضافة إلى مجدددين في الفترة نفسها.

(٢) انظر: مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، عالم المعرفة؛ ٢٥٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩)، ص ٨٩ وما بعدها.

وكلها تشعر بالحاجة إلى الإصلاح الفكري، وإلى التجديد الفقهي^(٣).

أما الحركة الإصلاحية الإسلامية في المركز، فكانت من بلاد غزاها الغرب، ووثلت في وجهتين: الأولى سياسية أقرب للثورية، تحذر من خطر الغرب وأطماعه، وتدعو إلى التحرر من هيمنته، وإلى التعاون الإسلامي، وقد مثلها جمال الدين الأفغاني.

أهم ما عناه الأفغاني وحدة المسلمين بما في ذلك نبذ الخلاف السياسي والمذهبي والتعاون لتحرير البلاد الإسلامية من الاستعمار الغربي. كما دعا إلى تحرير الفكر الديني من التقليد، وفتح باب الاجتهاد، وترك البدع والتعصب للمذاهب، في سبيل قوة المسلمين، وحذر من مادية الغرب ودهريته، ومن سعي البعض إلى تشكيك المسلمين بعقيدتهم.

ووجهة أخرى، مثلها محمد عبده، تدعو إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، وإلى عرض الإسلام بما يلائم العصر، وإلى التركيز على تجديد التربية الإسلامية، وإلى إصلاح العربية وتطويعها لأنواع الكتابة، ورافق ذلك نبوة وطنية تمثل في حب الوطن الذي تتحقق فيه الحقوق وتتوفر الحرية.

ومع هيمنة الغرب على البلاد العربية، اتجه التيار لمحافظة أكثر نتيجة الخوف على الهوية، كما تمثل ذلك في رشيد رضا، الذي صار أكثر اتصالاً بفكر ابن تيمية، وأقرب إلى التوجه السلفي. كما كان رشيد رضا أكثر اتصالاً بالسياسة العملية.

وكان من أثر الاستبداد السلطاني، وتعالى النبوة التركية أن اتخذ الاتجاه الإصلاحى، الذي شدد أساساً على العربية، وجهة الدعوة إلى خلافة عربية، وإلى تقديم صورة للشورى توازي الوجهة البرلمانية لإصلاح المجتمع، كما تمثل ذلك عند الكواكبي وغيره.

وإذا كان الكواكبي يؤشر للفكرة العربية ويدعو إلى التعاون والوحدة بين العرب دون النظر إلى طائفة أو مذهب، فإن الوعي العربي ظهر في تلك الفترة بوضوح، نتيجة الأخطار الخارجية والتخلف الداخلي، وانتشار الأفكار الغربية الحديثة، وبخاصة فكر الثورة الفرنسية، وقيام الحركات القومية في الدولة العثمانية وظهور القومية التركية، والوعي الذي تمثل في تأكيد العربية رابطة (في

(٣) انظر: طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في المسألة

الإسلامية المعاصرة (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦).

وجه الطائفية والمذهبية)، الذي يدعو إلى تحديث الدولة وإلى الإصلاح، وإعطاء العرب حقوقهم ودورهم في الدولة، وإلى احترام العربية لغة القرآن في وجه التتريك.

وجاء التشديد، لدى عدد من المفكرين، على العربية لغة وثقافة رابطة مشتركة، وعلى وجود هوية واحدة ومصلحة مشتركة، كما تمثل في المؤتمر العربي الأول عام ١٩١٣م.

وكان عجز الدولة العثمانية عن حماية بعض البلاد العربية من الغزو الغربي (الجزائر، ليبيا)، ثم دخول الدولة الحرب العالمية الأولى، إضافة إلى الإصرار على التتريك، وراء التقاء حملة الفكرة العربية في المشرق على الاستقلال.

مثلت الثورة العربية عام ١٩١٦م بأهدافها التقاء ممثلي الجمعيات العربية وحملة الفكرة العربية في المشرق مع الشريف حسين، وحملت مشروعاً نهضوياً يهدف أساساً إلى استقلال العرب في المشرق ووحدتهم. ويلاحظ أنها اتسمت بالنهضة العربية، وكانت وجهتها عربية إسلامية، فهي ترى أن صلاح العرب بنهضتهم، وفي ذلك نهضة الإسلام.

وهي تؤكد وحدة العرب والمساواة بينهم، وتحاول أن تحيي الخلافة العربية. وإذا كانت فترة حكم الملك فيصل في سورية امتداداً لها، فإن هذه شهدت تأكيد فكرة الأمة العربية ووحدتها، والعمل على تعريب مؤسسات الدولة، والاتجاه إلى النظام البرلماني.

هنا أيضاً أفضل الغرب النهضة العربية، وقضى على أول كيان عربي مستقل (في الشام).

ويمكن الإشارة إلى الوجهة النهضوية الليبرالية التي تأخذ بالرأسمالية، وتقول بالديمقراطية والنظام البرلماني، وترى تعدد الأحزاب. ولكن الديمقراطية البرلمانية في البلدان العربية اقترنت في مرحلتها الأولى بالهيمنة الغربية، مع قدر من الفرض والتكليف، مما ولد رد فعل ضدها، وأدى إلى انهيارها في بعض البلدان العربية. ولعلها استعادت بعض النفوذ في الفترة الأخيرة.

وفي الاتجاه الليبرالي تأكيد العلم وإعجاب بالثقافة الغربية ودعوة إلى الأخذ بها.

وبين ممثلي هذا الاتجاه من هاجم جوانب تراثية، مثل الخلافة، لينفي أية

قاعدة شرعية لها، ومن أكد أن مستقبل الثقافة العربية أن تكون غربية، ومن نقل بعض الفكر الغربي، مثل الداروينية، واليونانية مثل فكر أرسطو، إلى العربية. إن تأكيد هذا الاتجاه كان في التحديث.

إن المشاريع النهضوية ليست معزولة عن التطورات الدولية، بل تتأثر بها سلباً وإيجاباً.

شهدت نهاية الحرب العالمية الأولى تجزئة البلاد العربية في المشرق وخضوعها للهيمنة الغربية، والاتجاه إلى إقامة إسرائيل. وهذا أدى إلى نكسة في العمل الوحدوي، وتقلص حركة التحرر العربية أمام وجهات محلية وطنية، كما أدى إلى فتح الأبواب للتغريب في التعليم، وفي بعض المؤسسات، مما أدى إلى تأكيد الخوف على الهوية. وهكذا اقترنت بداية الدولة القطرية وبدايات المؤسسة البرلمانية بالاستعمار والتبعية.

ومن جهة أخرى، كانت هناك بدايات في تطور الفكر القومي، ليتسع بعد الحرب العالمية الثانية، وليؤكد الاتجاه الوحدوي، وليتأثر بالفكر الاشتراكي. كما أن الفكر الإسلامي شهد نشأة جديدة وتوسعاً.

هذا إلى أن نهاية الحرب العالمية الثانية شهدت ظهور قطبين دوليين، بين رأسمالية ليبرالية واشتراكية علمية.

وجاء التأكيد في المشاريع النهضوية في الاتجاه القومي على التحرير والهوية والوحدة، يضاف إليها الاشتراكية.

وهناك وجهات نهضوية إسلامية وماركسية.

- ٣ -

إن أهم مشروع نهضوي هو ما جاءت به ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢م بقيادة جمال عبد الناصر^(٤).

اتجهت الثورة ابتداءً إلى تحقيق الاستقلال، وإلى إقامة العدالة الاجتماعية. أعلنت الثورة في مبادئها الستة الأولى أولوية القضاء على الاستعمار وأعوانه

(٤) انظر: مجدي حماد، ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

في الداخل، والقضاء على الإقطاع، والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، وإقامة العدالة الاجتماعية.

واتضح لقيادة الثورة أن تحرير مصر سياسياً من الاستعمار هو الوجه الآخر لتحرير مجتمعتها من الاستغلال، كما اتضح لها أن هذا التحرير بوجهيه لا يكتمل إلا بوحدها مع أمتها العربية.

يرى عبد الناصر في فلسفة الثورة^(٥) أن «لكل شعب من شعوب الأرض ثورتين، ثورة سياسية يسترد بها حقه في حكم نفسه بنفسه من يد طاغية فرض عليه أو من جيش معتد أقام في أرضه دون رضاه... وثورة اجتماعية تتصارع فيها طبقاته، ثم يستقر الأمر فيها على ما يحقق العدالة الاجتماعية لأبناء الوطن».

اتخذت الثورة خط التنمية الشاملة، وفق الاتجاه الاشتراكي: اشتراكية عربية تتواءم مع خصوصية المجتمع وهمومه وطبيعة المرحلة التاريخية.

اتجهت الثورة إلى الإصلاح الزراعي منذ البداية، فأصدرت القوانين التي حددت الحد الأعلى للملكية الزراعية، ووسّعت قاعدة الملكية لمصلحة صغار الفلاحين، كما نظّمت العلاقة بين المالك والمستأجر لخدمة صغار الفلاحين. وبعد ذلك عملت الثورة على توسيع الرقعة الزراعية باستصلاح أراض صحراوية وتوزيعها على ملاكين صغار، وكان بناء السد العالي عنوان ذلك الاتجاه.

واتجهت الثورة إلى تحرير الثروة الوطنية، أو تمصيرها، بنقل ما كان يملكه الأجانب إلى ملكية مصرية، وكان المثل الأكبر في تأمين قناة السويس عام ١٩٥٦م، وهياً العدوان الثلاثي الفرصة لتأمين المصالح الأجنبية في مصر من بنوك وشركات تأمين وصناعة وتجارة.

كما اتجهت الثورة إلى تنشيط الصناعة وتوسيعها، حتى ضاعفت الإنتاج الصناعي مرتين خلال العشر سنوات الأولى للثورة، وحوّلت مصر إلى بلد صناعي جنب كونه زراعياً.

وجاءت الخطوة الكبيرة باتجاه العدالة الاجتماعية في صدور القوانين الاشتراكية (تموز/ يوليو ١٩٦١م)، وتضمنت تأمين الشركات الكبرى ونقل ملكيتها إلى الدولة.

(٥) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، اخترنا لك؛ ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤).

وأوضح الميثاق^(٦) (٢١ أيار/ مايو ١٩٦٢م) أن الحرية الاجتماعية طريقها الاشتراكية، و«أن الحرية الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق إلا بفرص متكافئة أمام كل مواطن في نصيب عادل من الثروة الوطنية». وهذا بدوره لا يكفي «وإنما هو يتطلب أولاً وقبل كل شيء توسيع قاعدة هذه الثروة الوطنية، بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجماهير الشعب العاملة. إن ذلك معناه أن الاشتراكية بدعائيتها من الكفاية والعدل هي طريق الحرية الاجتماعية». وبالتالي «كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير».

واتجهت الثورة إلى إشراك الشعب عموماً في التنمية، ولعل ذلك وراء التنظيم الواحد الذي يجمع قوى الشعب العاملة.

ورأى عبد الناصر أن إسرائيل أداة الاستعمار الغربي، وأن هدف إقامتها هو «تهديد العرب وتفتيت القومية العربية حتى يرتقي العرب في أحضان الدول الاستعمارية». ورأى أن العدوان الإسرائيلي عام ١٩٦٧م حلقة في سلسلة الهجمات الإمبريالية على كل تجربة واعدة للتنمية والتحديث والتحرر في الوطن العربي.

يرى عبد الناصر أن علاقة مصر بالمنطقة العربية والأمة العربية هي علاقة انتماء واندماج، «وهي منا ونحن منها» في «وحدة عضوية». كما يرى أن عقيدة «القومية العربية» نابعة من تجربة الثورة العربية وهدفها الوحدة العربية^(٧).

وأكد عبد الناصر أن الوحدة العربية هي أقوى ضمانات الاستقلال الوطني لكل دولة عربية، بل إن «وقوع أي بلد عربي، أو بقاء أي بلد عربي، تحت السيطرة الأجنبية إنما هو تهديد لحريتنا وتهديد لاستقلالنا»، وهو لذلك أسند الثورات العربية التحررية، كالثورة الجزائرية والثورة اليمنية.

والوحدة العربية بدورها لن تنجز إلا باقتلاع الاحتلال الأجنبي من أراضيها وتحرير الثروات العربية من أيدي محتكريها الأجانب وشركائهم المحليين على السواء، وأن هذا كله يتطلب جبهة واحدة مع كل الشعوب المستقلة في العالم الثالث ضد الإمبريالية.

(٦) جمال عبد الناصر، الميثاق، المكتبة الناصرية؛ ٥ (بيروت: الاتحاد العربي الاشتراكي، [د. ت.]).

(٧) مارلين نصر، «القومية والدين في فكر عبد الناصر»، في: سعد الدين إبراهيم [وآخرون]، مصر والعروبة وثورة يوليو، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٩٤ - ٩٩.

وهكذا، اتخذ عبد الناصر سياسة الحياد الإيجابي، وعدم الانحياز، وشارك في تكوين كتلة تتخذ هذه السياسة، وذلك لضمان استقلال السياسة الخارجية، ولتحقيق حرية القرار في العلاقات الدولية.

وأعيد النظر في وضع التعليم المختلف الأصول والبرامج وربما الولاءات. وهو تعليم ضيق في قاعدته لا يفيد منه إلا أبناء الطبقة الميسورة. وكان الاتجاه جعل التعليم مجانياً والانفتاح الواسع على الجماهير وربطه بمتطلبات التنمية وبالأهداف القومية. هذا وأخضع ما بقي من التعليم الخاص الأجنبي والأهلي لإشراف الدولة مع إلزامه بالمفاهيم والمواد التربوية القومية. لقد أحدث نظام موحد في التعليم يتمشى والأهداف القومية. وهكذا كان التعليم مجالاً مهماً لإحداث تغيير نوعي وكمّي في التنشئة.

ومن ناحية أخرى، كانت هناك حركة ترجمة واسعة من آداب وعلوم العصر من جهة، وإحياء للتراث القومي من جهة أخرى.

جسدت ثورة يوليو/ تموز المشروع النهضوي العربي، في تحقيق التحرر والاستقلال، وفي تحقيق وحدة عربية لفترة، وفي تطبيق الاشتراكية. وسعت إلى تطبيق الديمقراطية، ولكن التجربة لم تستقر.

وهنا أيضاً وقف الاستعمار ضد عبد الناصر مباشرة في العدوان الثلاثي، واتخذ من إسرائيل أداة لتقويض المشروع النهضوي.

وجاءت هزيمة ١٩٦٧م، ثم تراجع المشروع النهضوي بعد عبد الناصر، وانهار الاتحاد السوفياتي، كل ذلك أفضى على مستوى الفكر إلى مرحلة نقد وإعادة نظر في التيارات القومية والاشتراكية/ الماركسية. بينما شهد الاتجاه الإسلامي نشاطاً واتساعاً. وأخيراً جاء دور العولمة لتمثل تهديداً جديداً للهوية وللتحرر الشامل.

هذا إلى أن تأكيد ترسيخ القطرية مع تعميق التجزئة، جاء في وقت عجزت فيه الدولة القطرية عن التنمية أو مواجهة التهديد الخارجي، بينما ازداد الوعي بالعروبة وتؤكد الشعور لدى الشعوب العربية بوجود أمة واحدة. ويلاحظ أيضاً ازدياد المشترك بين التيارات الفكرية الرئيسية في قضايا النهضة، مثل الوحدة، والتحرر، والتنمية، والديمقراطية، والتجديد الحضاري.

وما يزال هناك شيء من تباين الموقف من مسألة التراث، ومن الحداثة.

ولا يوجد اتفاق كلي في تفاصيل المشروع النهضوي بين المفكرين في التيار الفكري الواحد، كما أن التيارات الفكرية جميعاً تأثرت ببعض الفكر الغربي بالأخذ أو بالمقاربة.

- ٤ -

إن الإحياء الإسلامي لم يكن - في هذا الخطاب - نتاج أزمة اقتصادية أو رد فعل للهزيمة، أو تقدم في الفراغ الناشئ عن تراجع المشروعات السياسية والفكرية الأخرى، فتلک كلها عوامل ثانوية مساعدة، إنما هي صحوة إسلامية شاملة للأمة تتجه إلى التحرير، بدءاً من الاحتلال العسكري والتبعية الاقتصادية، وانتهاءً بالتحرير من التبعية الحضارية والثقافية، وإلحاحاً على استعادة الهوية الحقيقية للأمة التي يشكل الانتماء إلى الإسلام - بالعقيدة أو بالثقافة والحضارة - وعاءً أساسياً لها^(٨).

ويشير بعض ممثلي التيار الإسلامي أسئلة صريحة عن موقف الخطاب الإسلامي من الديمقراطية والتعددية والحريات العامة، ثم عن موقفه من الاقتصاد والتنمية والعملة، وعن موقفه من موضوع المرأة، ثم عن موقفه من العالم الغربي، حوار أم عداء.

يلاحظ البعض التطور في الخطاب الإسلامي في الفترة الأخيرة، ومن ذلك فقه المشاركة السياسية والديمقراطية. وهنا يشار إلى الفتاوى التي دافعت عن الديمقراطية وعن التعددية السياسية.

ويقول أحدهم إن الانتقال إلى المشاركة يمثل فقهاً جديداً، ويضيف: المهم أن يقوم الحكم على الحرية والعدل والشورى والانتخاب والبيعة، ويقوم ذلك الوضع بـ «النجاح النسبي، وعلى نطاق محدود، في النصف الثاني من هذا القرن في تلوين الفقه السياسي الإسلامي بصورة تحاول مواكبة مستجدات العصر وتعايش مع مفاهيمه السياسية، مثل حقوق الإنسان وحرياته، وسيادة القانون، والتعددية السياسية، هذا مع وجود عوائق كبيرة في الطريق»^(٩).

(٨) فهمي هويدي، في: فهمي جدعان [وآخرون]، العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين، تقديم السيد يسين؛ تحرير غسان إسماعيل عبد الخالق، حوارات في الفكر المعاصر، ١ (عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، ص ٢٥٨ وما بعدها.

(٩) فهمي هويدي، «العكيلة»، في: المصدر نفسه، ص ٢٦٧ - ٢٦٨، وإسحاق الفرحان، مواقف وآراء سياسية (عمان: دار الفرقان، ٢٠٠٠)، ج ٢، ص ٢١٠.

ويرى أحدهم في أولويات العمل الإسلامي المطالبة بإشراك الناس في القرار السياسي (الشورى الإسلامية/ الديمقراطية المعاصرة) وما يتعلق بتطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص.

ومن ملامح المشروع الحضاري النهضوي الإسلامي - كما يقال - أنه جماهيري التعبئة، فهو لا يقوم على محاسن النخبة المثقفة فحسب، بل على أهميتها في القيادة والإدارة، ولكنه يؤكد انتماء جموع الجماهير إليه وتعاونهم معه^(١٠).

وفي هذا المجال يشير باحث إلى الفرق بين الخطاب الإسلامي الرسمي والخطاب الإسلامي الشعبي، ولكل لغته وأسلوبه، والمنافسة بينهما واسعة^(١١).

ويقال: إن الخطاب الإسلامي تجاوز المعركة المفتعلة بين الديمقراطية والشورى، بل تبدو الشورى الأكمل من وجهة النظر الإسلامية. إن القبول بفكرة المشاركة الديمقراطية فتح الأبواب للأخذ بفكرة التحالف مع الآخر، وهذا مؤات لإنجاح فكرة «المؤتمر القومي الإسلامي».

ويلاحظ هنا أن الإسلام في نطاقه السياسي لم يعن بشكل الدولة، خلافة أو إمامة أو غير ذلك، إنما عني بقيم ومبادئ تقوم عليها الدولة، وعلى رأسها الشورى والعدل.

وهناك تطور في الموقف من الغرب. فالنخبة المثقفة - في رأي البعض - لا تناوى الغرب، «ولديها من الثقة ما يمكنها من التعامل النقدي مع التجربة الغربية، سواء على صعيد التاريخ أو على صعيد الفلسفة السائدة». وهكذا فالمسلمون «يتعاملون مع التجربة الغربية كنموذج بشري متميز، وليس كمثال أعلى واجب الاحتذاء بالضرورة»^(١٢).

وبعد ذلك يلاحظ البعض فشل جميع الحركات التجديدية ذات الإطار الفكري الغريب عن عقيدة الأمة وتراثها في استنهاض الأمة وبناء مشروعها الحضاري.

وفي الموقف من التراث، يتعدد الاتجاه النقدي له، ويتجاوز نقد أقوال العلماء واجتهاداتهم إلى بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي (ﷺ)، كما في كتاب محمد الغزالي السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث.

(١٠) الفرحان، المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(١١) محمد عويضة، في: جدعان [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(١٢) هويدي، في: المصدر نفسه، ص ٢٥٩ و٢٦١ - ٢٦٢.

بينما يلاحظ باحث آخر ضرورة تحديد منهجية التعامل مع التراث الإسلامي من جهة، والتراث الإنساني من جهة أخرى، وإن مثل هذه المنهجية تحدد إلى مدى بعيد إمكانية نجاح المشروع الحضاري الإسلامي. وفي هذا الصدد يرى التعامل مع التراث على أنه فكر بشري غير مقدس، وأن نتعامل بمرونة مع هذا التراث، فنأخذ منه ما يلائم عصرنا ولا يتنافى مع ثوابت النصوص (من آيات وأحاديث)، وأن ننظر إلى التراث الإنساني على أنه تراث البشرية عبر العصور، وأن فيه كثيراً من الخير الذي يمكن الانتفاع به، وفيه من الشرور ما ينبغي تركه.

هذا وترد الدعوة إلى مواجهة الأزمة الفكرية التي يعانيها العالم الإسلامي، التي تنذر بتغريبه واستلابه الحضاري وتغيير هويته الإسلامية^(١٣).

لذا، فإن العمل الإسلامي يتجه إلى مقاومة التبعية الثقافية للغرب، والحفاظ على هوية الأمة الثقافية، وإبقاء روح اعتزاز الأمة بعقيدها وتاريخها وحضارتها على رغم التخلف العلمي والاقتصادي.

ويقول أحدهم: «إن الإسلام ثابت الأصول متحرك الفروع، وأن التجديد في الإسلام ظاهرة تلازم المسيرة الإسلامية دائماً، ويوم أن يتوقف التجديد تتوقف المسيرة ويحلّ السكون محل الحركة، والجمود محل الاجتهاد، وتصبح الأمة في حالة عجز وقصور ذاتي»^(١٤).

ولذا فمن «المشروع الإسلامي الحضاري النهضوي»، التجديد الحضاري، ويعني هنا الاستمرار المنهجي والتاريخي للحضارة الإسلامية في إطار المعاصرة.

واليوم هناك صحوة شاملة وحركات تجديد إسلامي متعددة ومستمرة، وعمل إسلامي جاد لتحرير الأمة من التبعية الغربية والحفاظ على هوية الأمة الإسلامية وتحرير أوطانها، وسعي في النهاية إلى تحقيق مشروع الأمة الحضاري النهضوي لتجديد مسيرتها الحضارية، ووصل خيوطها مع حضارتها عبر التاريخ، وذلك مشروع ممكن التحقيق بالعودة إلى التراث، والأخذ بأسباب العلم والتقدم، وتفعيل الطاقات الكامنة ووحدة الأمة.

ومن ناحية ثانية، فإن المشروع النهضوي - كما يقال - علمي المنهج، فهو

(١٣) الفرغان، مواقف وآراء سياسية، ج ٢، ص ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

مشروع يعتمد على العلم والمنهجية العلمية، ويتطلب العمل والتنمية وفق متطلبات العلم والتقانة المعاصرة لتكون الحضارة الإسلامية متجددة ومتكيفة وفق متطلبات العصر.

وهناك اتجاه متوسع في التيار الإسلامي إلى تأكيد ارتباط العروبة بالإسلام، وإلى أن الفصل الاستراتيجي بينهما كان فصلاً مصطنعاً، لأن العروبة والإسلام وجهان لعملة واحدة، هويتها عربية إسلامية، قالها العروبة، ومضمون فكرها الإسلام.

ولذا، جاء السعي إلى الوحدة العربية والتدرج نحوها بالممكن. ومن ملامح المشروع الحضاري النهضوي أنه إسلامي الفكر والهوية، عربي اللغة والإطار، وأن الوحدة العربية هي النواة الصلبة لوحدة الأمة الإسلامية^(١٥).

هذا، وقد ركزت العقيدة الإسلامية التي تسيطر اليوم على القطاع الواسع من الفكر العربي على مسألة الهوية الذاتية الثقافية في مواجهة عالمية الغرب، أو أكثر من ذلك في موازاة عولته^(١٦).

- ٥ -

أكد الشيوعيون تقدمية وعدالة التجربة الشيوعية المستندة إلى مبادئ الماركسية - اللينينية، وهي شأن الاتجاهات الأخرى وتنطوي على أكثر من تيار. ولكن يلاحظ في السبعينيات أن الشيوعيين يقفون ضد الرأسمالية والإمبريالية، وأنهم يدعون إلى التحرر والديمقراطية والاشتراكية.

وهم في تشخيص الواقع الموضوعي للأمة العربية، دعوا إلى النضال، بالتعاون مع القوى التقدمية في الوطن العربي، لتحقيق الأهداف الكبرى الرئيسية التالية: التحرير والديمقراطية الشعبية، والاشتراكية والوحدة العربية.

إن واقع التخلف الاقتصادي والاجتماعي نتيجة الاستعمار والنهب الإمبريالي يدعو إلى العمل على إلغاء الاستغلال، والخلاص من التخلف، وبناء مجتمع متقدم متطور بإقامة الاشتراكية وفق النظرية الماركسية - اللينينية.

ومن أهداف النضال التحرير، تحرير الأراضي العربية المحتلة، وإزالة آثار

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢١ و ٢٢٣ - ٢٢٤.

(١٦) برهان غليون، في: جدعان [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

العدوان الاستعماري الإسرائيلي، وأن من حق الشعب العربي الفلسطيني تحرير وطنه المغتصب وتقرير مصيره على أرضه، وله حق استخدام مختلف أشكال النضال بما فيه الكفاح المسلح من أجل تحقيق أهدافه، ومن واجب الأمة العربية أن تعمل على تهيئة كل الظروف التي تتيح له إمكانية تحقيق أهدافه المشروعة.

إن الأمة العربية ناضلت وتناضل وشعارها الخلاص من الاستعمار ونيل الاستقلال الوطني (وكذلك النضال من أجل الوحدة العربية).

وكانت الوحدة العربية وما تزال هدفاً قومياً للشعوب العربية. وهذا هدف عمل من أجله المناضلون الأوائل، ثم أصبح مطلباً جماهيرياً يعبر عن إرادة التصميم على النضال ضد الاستعمار والإمبريالية، وعلى الرغبة في قيام دولة عربية موحدة.

هذا وتتوفر للعرب كل مقومات الأمة الواحدة. فهناك - في رأي الشيوعيين - وحدة اللغة والتاريخ والأرض، والتكوين النفسي المشترك - الذي يجد تعبيراً عنه في الثقافة المشتركة - وتوفر إمكانيات التكامل الاقتصادي.

أما الموقف من التراث، فتردد بين السلبية، ومحاولات آنية تنظر إلى بعضه نظرة إيجابية. وجرت محاولات عديدة لتفسير التاريخ الإسلامي تفسيراً مادياً، وبخاصة بعد ظهور فكرة النمط الآسيوي للإنتاج، وفي هذه المحاولات الكثير من الأدلجة وبعض التعسف في تفسير التاريخ.

يدعو الشيوعيون إلى نشر العلم بهدف محاربة الاستبداد والجهل، وإعلاء شأن الحرية، ورفع معظمهم راية العقلانية ودعوا إلى تحرير المرأة.

وهم يدعون الآن إلى إحياء المشروع النهضوي، بعد القراءة النقدية لتجربة الأُمس نهجاً وممارسة - ولعل ذلك يحفز على إعادة بناء المفاهيم والقيم الأساسية كمفهوم الهوية، والأمة، والعقلانية، والفكر التاريخي، وصياغة رؤية تستمد من هذه المفاهيم مشروعيتها.

إن النهضة المنشودة هي نهضة الأمة بكاملها. ومفهوم الأمة القومي والحضاري هو المقصود بمفهوم الهوية.

وفي الظروف الحالية يدعو البعض في المشروع النهضوي إلى حوار بناء بين مختلف القوى والأحزاب والفئات التي تخاصمت في الأُمس، ويمكن أن تلتقي اليوم، منطلقة من قناعة، وهي أنه لا تقدم دون عقلانية، ولا عقلانية دون علم.

ولا يمكن أن يرتقي العلم دون حرية، ولا حرية دون تحديث الدولة على قاعدة إعادة تأسيس الديمقراطية^(١٧).

- ٦ -

إن المشروع النهضوي القومي ربما كان أبعد أثراً، إذ قام باسمه أكثر من كيان لفترة أو أكثر. وهذا يجعله عرضة للنقد من ناحية النظرية ومن ناحية التطبيقات.

قيل: إن إشكالية النهضة ظلت تعاني مما ارتبط بها من نظرة ثقافية للتاريخ، ومن نظرة آلية سطحية إلى التقدم والتطور.

وقيل: بدل أن يناقش النهضويون مسألة الطفرات الحضارية وأنماط تمثلها والقواعد أو القوانين التي تتحكم بعمليات التمثل هذه، فقد ناقشوا انبعث الثقافات القديمة أو المتحجرة أو المنحلة وسبل إحيائها... وإعادة تأويلها في ضوء الحاجات الجديدة. فالنهضة هي النتيجة الطبيعية لثقافة أعيد إحيائها، وأزيلت عنها قيم السكون والجبرية والاتكالية... إلخ.

وهذا وراء أدبيات الإصلاح الديني وإصلاح اللغة والآداب بشكل عام. وأصبح التأويل وما يزال المنهج الرئيسي الذي يسيطر على حياتنا الفكرية والثقافية في جميع الميادين، وهو الملجأ الأساسي لعلمائنا ومفكرينا، وصارت ثقافتنا تعليقاً على التاريخ لا صنعاً له.

وبلي ذلك أن التقدم لم يفهم كثمرة لتجديد عميق في مفهوم العلم وعلاقته بالمجتمع، وبالتالي تجديد في نوعية المعارف المنتجة وطيبتها.

وخلافاً لما هو سائد اليوم من إشكاليات تبالغ في التركيز على قضايا تأويل التراث والنصوص، أو على مشاكل المواجهة التاريخية مع الآخر، إن التحدي الرئيسي الذي يواجه العرب الآن - وفي القرن الحادي والعشرين - هو تحدي تمثل واستيعاب التجديدات والمكتسبات التاريخية استيعاباً فعلياً والانتقال نحو المشاركة فيها والإضافة إليها^(١٨).

(١٧) انظر: سيف الدين الفتطار، «إحياء مشروعنا النهضوي وتجديده»، الطريق، السنة ٥٩، العدد ١ (كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير ٢٠٠٠)، ص ٧٧ - ٨١؛ قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٢)، وتوفيق سلوم [وآخرون]، الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين مروء والطبيب تيزيني (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٠).

(١٨) غليون، في: جدعان [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٤٣٠ - ٤٣١.

وقيل: إن كل تفكير في مشروع نهضوي بمنأى عن مطلب التوحيد القومي ضرب من الطوبى.

وإن الدولة القطرية أعجز من أن تحمل إمكانية حقيقية للتطور الديمقراطي وللتنمية والأمن القومي والتحول الاشتراكي وسواها من الأهداف النهضوية^(١٩).

اتجه الفكر القومي في سعيه إلى تحقيق نهضة سريعة إلى «الانقلاب» أو «الثورة» سبيلاً إلى القضاء على التخلف، فأكد عفلق أن ارتقاء العرب لن يكون بالتطور الطبيعي، إذ إن «الشقة واسعة وبعيدة، ولا بد من الانقلاب حتى يتحقق الارتقاء العسير». ورأى عبد الناصر في الثورة طريقاً واحداً لعبور العرب من الماضي إلى المستقبل.

وبالتالي وضع الفكر القومي «الشرعية الثورية» أو «الانقلابية» في مواجهة الشرعية الديمقراطية والدستورية، وذلك بعد أن وضع «القلّة» الطبيعية فوق مجموع الشعب، وتعامل مع الحرية باعتبارها حرية الوطن فحسب.

وقيل: كان استخفاف الفكر القومي بالصعوبات التي تقف في وجه الوحدة يعود إلى عاملين رئيسيين: الأول ربط التجزئة بالعصر الحديث وعدم استيعابه حقيقة أن تعدد الكيانات العربية قد سبق ظاهرة الاستعمار الغربي. والثاني رفضه الإقرار، ولا سيما في مرحلة ما بعد الاستقلال، بشرعية الدولة القطرية^(٢٠).

ومن هنا الدعوة إلى إعادة النظر في أشكال الوحدة، فقد لا تتخذ بالضرورة شكل دولة عربية موحدة مركزياً.

وقيل: إن مركزية الفكرة القومية في الخطاب النهضوي ليست مسوّغاً للتغاضي عن التنازلات الكبيرة التي قدمتها «الفكرة القومية» عن مبادئ أساسية في خطاب النهضة، ومنها إسقاط المسألة السياسية الداخلية: مسألة الحرية والديمقراطية، وإسقاط المسألة الاجتماعية: تحرر المجتمع من التقليد والخرافة، وتجرد المرأة من قيود السلطة البطريكية.

وقيل: أنتج القوميون العرب نظرية الأمة، لكنهم لم ينتجوا نظرية في الدولة

(١٩) عبد الإله بلقزيز، «مقدمات لتحليل عوامل إخفاق المشروع النهضوي القومي العربي»، الطريق، السنة ٥٧، العدد ١ (كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير ١٩٩٨)، ص ٢٧ - ٢٨.

(٢٠) ماهر الشريف، «كيف تتحقق النهضة»، الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧)، ص ٦٦ - ٦٧ و٦٩.

القومية. فهم يريدون دولة قومية بصرف النظر عن طبيعتها (اندماجية، اتحادية... إلخ). لكن ما هو موقفهم من طبيعة النظام السياسي فيها، من الديمقراطية، من المجتمع المدني، من الأقليات القومية؟ ما القوى التي يرشحها مركزها الاجتماعي لحل مشروع التوحيد القومي؟

إن الفقر في إنتاج نظرية الدولة سَوَّغ لكل أنواع الحكم - غير القومي، باسم القومية طبعاً.

ثم إن الفكرة القومية لم تحقق هيمنة ثقافية عامة تتحول بها إلى أيديولوجيا سياسية للأمة، بل ظلت فكرة نخبوية محدودة الانتشار.

وبالتالي فإن الفكرة القومية بحاجة إلى إعادة نظر شاملة لتأهيلها مجدداً لحمل مشروع نهضوي لا يمكن إلا أن يكون قومياً، ديمقراطياً، اشتراكياً، أو لا يكون^(٢١).

وادعى البعض أن الفكرة القومية العربية تراجعت لأنها لم تعد قادرة على تقديم أي إنجاز جديد ذي معنى وقيمة، فهي لم تعد قادرة على تحقيق الوحدة، ولم تعد ضرورية لتأكيد الانتماء إلى جماعة وتاريخ وحضارة بعد أن تبلورت الهوية العربية.

وجعل البعض من أسباب تراجع الفكرة القومية أن أكثر القادة العرب استبداداً واستخدماً للعنف قد نشأوا أو تطوّروا في العقدين الماضيين (أواسط السبعينيات وما بعد) في حوض الأنظمة القومية أو التي ما تزال تستمد مشروعيتها من الفكرة القومية العربية^(٢٢).

ويرى جورج حبش أن الفكرة القومية حملت تناقضاً تأسيسياً، ظهر لاحقاً هو عجزها عن التوفيق بين الأصالة والحداثة، مما أوقعها في قدر من الاستلاب للنموذج الغربي، بعد أن قطعت وعلى نحو غير صحي مع ماضيها وواقعها الاجتماعي.

وفي مرحلة تالية، وقعت الفكرة القومية في خسارة إضافية حتى قطعت مع أهم قيم النموذج الغربي، أي الديمقراطية لصالح فلسفة انقلابية خسرت بدورها ما بها من مزايا، وتحولت إلى نزعة عسكرية صرفة تتوسل البيروقراطية والفردية وسائل لتحقيق أهداف شعبية. وذلك لم يؤد إلى أزمة في الأفكار القومية، بل

(٢١) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ٢٨ و ٣٠ - ٣٢.

(٢٢) برهان غليون، «مشروع نهضة عربية جديدة»، الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧)، ص ٧٨.

إلى مأزق الفكرة القومية والوجود القومي العربي نفسه.

هذا ولم تستطع الأفكار القومية أن تطور نفسها من الداخل. وبعد هذا يلاحظ أن المشروع القومي، كان ومنذ البدء أمام فجوة في ميزان القوى بينه وبين القوى التي تقف ضده (بخاصة الولايات المتحدة وإسرائيل)^(٢٣).

يرى البعض أن تعثر النهضة العربية، أي ما أصاب التحديث والتقدم من انتكاسات في الوطن العربي يرجع في الأساس - لا إلى مقاومة داخلية من القوى المحافظة في المجتمع العربي - بل إلى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحدثة الأوروبية، الوجه الذي قوامه الداخلي «القوة» أو «المنافسة» وتطبيقه الخارجي «التوسع الاستعماري» و«التنافس الأوروبي الإمبريالي»^(٢٤).

وقيل: إن الفكر القومي لم يستطع ملاحقة الوقائع الأساسية التي فرضتها التغيرات الدولية، من هزيمة حزيران/يونيو إلى الثورة الإيرانية، إلى حربي الخليج الأولى والثانية، إلى انتهاء الحرب الباردة، إلى انهيار المنظومة الاشتراكية، إلى ثورة المعلومات والاتصالات. لم يناقش الفكر القومي أثر ذلك كله في معنى القومية والهوية، والوحدة، ولم يبد تعديلاً للموقف من الديمقراطية ومن حقوق الإنسان.

الفكر القومي لم يسع إلى تجديد نفسه، ربما لأنه ما يزال يمسك بالسلطة في أقطار عربية أساسية كانت موئلاً لانطلاقة هذا الفكر وانتشاره، وربما لأن المفكرين القوميين لا يعون الأزمة النظرية التي تعصف بالمرتكزات الأساسية للفكرة القومية على مستوى العالم.

لا بد، إذن، من إعادة نظر جذرية في الفكر القومي، لا بد من مفاهيم بديلة للتفكير تستفيد من الثورة المعرفية الحالية، ومن الخبرات العربية خلال مئة عام، ومن التعديلات في العلاقات الدولية^(٢٥).

اتخذ الفكر القومي أهدافاً رئيسية تمثلت أساساً في التحرير من التبعية، والاستقلال، وفي الوحدة والحرية والعدالة الاجتماعية (الاشتراكية).

(٢٣) جورج حبش، «إشكالية النهضة في الفكر العربي»، الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧).

(٢٤) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٢٠.

(٢٥) فهمية شرف الدين، «قابلية الفكر العربي على التجديد»، الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧)، ص ٤٨ - ٥٠.

ولكن النكسة القومية في حزيران/يونيو ١٩٦٧م، كانت بداية تراجع الحركة القومية، وبداية للأزمة التي يمر بها الفكر القومي.

وكان منتظراً أن تحصل ردود فعل في تيار هذا الفكر وانقسامات، ودعوات إلى إعادة النظر.

هذا وبين القوميين من دعا إلى المصالحة مع الماركسية أو تحول إليها، وهناك من أكد مزوجة القومية العربية والليبرالية السياسية، وهناك من نظر إلى القومية العربية على أنها مشروع مستقبلي لا ينفصل عن الحداثة، وهناك من اتجه إلى الإسلام في النهضة العربية.

ومن أثر الأزمة قيام بعض القيادات القومية بمراجعة نقدية لمواقفها السابقة، ومنه رأي ميشيل عفلق في نقد أساليب «العمل المغلق» التي لم تكن تؤمن تماماً بدور الشعب، وترى أن الجماهير لا تحسن استعمال الحرية، التي تشدد على القيادات في الإنجاز. لذا ركّز عفلق على شعار الديمقراطية والوحدة، ودعا إلى الانفتاح على الشعب واعتبار الفرد مقياس الثورة، وتبني خطة العمل الجبهوي مع القوى الوطنية الأخرى.

واتجه عبد الناصر إلى مفهوم «الثورية المفتوحة» التي تعني اللجوء إلى النقد والنقد الذاتي، وراح يشدد على أن بناء الدولة الحديثة لا يمكن أن يتم إلا على قاعدة الديمقراطية التي تضمن حرية التفكير والرأي والنشر.

وأدرك عبد الناصر أن أحد أسباب الهزيمة عام ١٩٦٧م كان غياب الديمقراطية وغياب التنظيم الشعبي الفعال، مما أدى إلى ظهور مراكز قوة جديدة. جاء في بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨م: «إنه من الضروري حشد كل القوى الشعبية، وبوسيلة الديمقراطية وعلى أساسها، وراء أهداف نضالنا القريب والبعيد، أي وراء واجب المعركة، وراء أمل بناء المجتمع الاشتراكي». ويقرّ البيان ببعض التقصير في تجربة الاتحاد الاشتراكي، لأنه «وفقاً للميثاق هو واجهة عريضة تضم تحالف قوى الشعب العاملة كلها... نحو هدف تذويب الفوارق بين الطبقات... كانت أسباب القصور والعيوب ترجع إلى التطبيق، وأول هذه الأسباب هو أن عملية إقامة الاتحاد الاشتراكي لم تبني على الانتخاب الحر من القاعدة إلى القمة»^(٢٦).

(٢٦) انظر: سعد الدين إبراهيم، «المشروع الاجتماعي لثورة يوليو»، في: إبراهيم [وآخرون]، مصر والعروبة وثورة يوليو، ص ١٢٩ - ١٣٠.

ويبدو أن عبد الناصر بدأ بعد حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧م يعيد صوغ سياساته الوجودية العربية بشكل كوندراي وشعبي وواقعي على نحو يجعلها أكثر قبولاً لدى مجموعات واسعة من المصالح والاتجاهات والقوى السياسية في الوطن العربي عامة^(٢٧).

ويرى جورج حبش أن الفكرة القومية تحتاج إلى نوع من «الإجماع القومي» الذي لم يكن ليتوافر مع قطع المشروع القومي مع الماضي على النحو الذي تم في مرحلة لاحقة، ومع سيطرة فلسفة القوة، وتراجع، بل ضرب قيم الديمقراطية والمشاركة (التي أدت إلى خروج فئات من مظلة المشروع القومي، وتبديد لا حدود له في الطاقات).

وهو يرى أن المطلوب تحويل الفكرة الأيديولوجية إلى سياسة، أي مشروع يمازج، وعلى نحو خلاق، بين الأيديولوجيا والواقع. وفي هذا المجال، فإننا بحاجة ليس إلى تجديد الفكر القومي - كما يقول - بل إلى مراجعة في العمق تستهدف إعادة فحص كل شيء بهدف إنتاج فكر قومي أصيل، يتلافى الاختلالات البنوية التي طالما عاناها، اختلالات تعود إلى التخلف الفكري والمنهجي الذي كان وما يزال وراء أزمة الفكر العربي ككل، وليس الفكر القومي فقط^(٢٨).

قيل: ارتبط الفكر القومي منذ بداياته بحركة التحرير الوطني، واتجه إلى تناول قضايا الهوية والحرية والوحدة والاشتراكية التي مثلت طموحاته، فكان تعبيراً عن آمال العرب في التحرر من الاستعمار والاستقلال والتخلف بأشكاله. وبصرف النظر عن ترتيب الأولويات، كان هناك شبه إجماع على أن هذه المحاور قادرة على تحقيق أهداف الشعوب العربية^(٢٩).

ويرى البعض أن الفكر القومي في أزمة يتطلب الخروج منها إعادة النظر في فكرة القومية العربية، وذلك ببث الحياة باستمرار في مقوماتها: اللغة الواحدة، والثقافة المشتركة، والتاريخ المشترك. هذا مع الالتفات إلى عناصر أخرى، لم يلتفت إليها، وعلى رأسها احترام حقوق الإنسان، والديمقراطية، واحترام الحريات الفردية والعامة، بما فيها حرية التفكير والتعبير وتكوين المنظمات والأحزاب، بل إن الديمقراطية هي الأداة الفاعلة لمواجهة مشكلات التفتت التي

(٢٧) أنور عبد الملك، «احتجاب مصر وإطالة على المستقبل»، في: المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٢٨) حبش، «إشكالية النهضة في الفكر العربي»، ص ٢٠ - ٢١.

(٢٩) شرف الدين، «قابلية الفكر العربي على التجديد»، ص ٢٦.

باتت تهدّد الوحدة الوطنية في أكثر من قطر عربي، وإيجاد الحلول المناسبة لمشكلة الأقليات (التي تجاهلها الفكر القومي العربي زمناً طويلاً)^(٣٠).

لا يكفي أن نحدد الأهداف الكبرى، بل يلزم أن ينطلق فيها من الواقع (في البلدان العربي وخارجها) وهذا يجعل الوسائل مهمة بعد الهدف.

نحن نريد الوحدة، ولكن هل يفترض أن نحدد شكلاً ما مقدماً، وهل نحقق ذلك الشكل مرة واحدة أو بتدرج؟

وهل مشاكلنا في هذا الاتجاه داخلية أم عربية - عربية فحسب، أم أن القوة/ القوى العظمى - كما هو واضح في الفترة الحديثة - تقف ضد هذا الاتجاه، بصرف النظر عن أية راية يحملها التوجّه إلى الوحدة؟

وقبل ذلك: هل التضامن/ الوحدة ضرورة حياتية، أم عاطفة وترف؟ هل نستطيع مثلاً أن نحرق إرادتنا ونحافظ على ثرواتنا ومواردنا دون وحدة، وهل بإمكاننا أن نحقق تنمية شاملة ونحن مجزأون؟ هل بإمكاننا تمثل التقنية واللاحق بركب التقدم ونحن أجزاء متفرقة؟ واضح أن تحقيق ذلك يتعثر، إن لم نقل يستحيل دون وحدة.

وبعد هذا، هل يفترض أن يكون بين الأهداف نوع من الاتساق؟ فحين ندعو إلى الديمقراطية، لا بد من أن ندعو إلى مشاركة الجماهير في التنمية، وحين ندعو إلى الحريات، لن يكون سبيل الوحدة غير سبيل وعي الجماهير بها، وسبيل الاختيار نهجاً، وهل يمكن تحقيق الديمقراطية دون تعددية؟

نحن نتحدث عن التراث، وعن ضرورة نقده، وفصل الطيب عن الخبيث، والصالح عن التالف. هل نستطيع ذلك دون دراستنا للتاريخ وتحليله؟

إنّ التراث نتاج البشر وجزء من الحضارة، وهو يرتبط بفترات التاريخ المتتالية، ارتقاء وهبوطاً، ولا بد من منهج للتعامل معه وتقييمه. أليس المنهج التاريخي هو سبيل ذلك؟ وهل نحن بحاجة إلى إعادة نظر جذرية في المنهج أو المناهج السائدة؟ ألا يكون غياب النقد، وخلط التاريخ ببعض المفاهيم والعقائد عقات أمام الفهم السليم، وأمام تحرير الفكر؟

هل ندرس التاريخ لنجد فيه تبريراً لاقتباس نظم أو مؤسسات أو نظريات

(٣٠) الشريف، «كيف تتحقق النهضة»، ص ٧١.

حديثه، فنؤكد بذلك التقليد أو التخلف، أم ندرسه لنجد مظاهر الوحدة وعناصرها في التاريخ، وننسى عناصر التجزئة وأسبابها؟

لقد قصرت المشاريع العربية عن بلوغ أهدافها في تحقيق نهضة العرب لاصطدامها بالمشاريع المضادة، مشاريع الاستعمار، وفي طبيعتها المشروع الصهيوني الاستعماري الاستيطاني. ويلاحظ أن الفكر القومي العربي لم يهتم جدياً بمتابعة المشروع الصهيوني إلا منذ ثلاثينيات القرن الماضي، وكان التنافس الداخلي العربي أحد الأسباب المهمة في التقصير.

يقال: إن الفكر القومي ليس فكراً موحداً ومتجانساً. وهو اليوم أكثر انقساماً وتنوعاً مما كان عليه في السابق، وهذا هو تعبير عن انحسار الفكر القومي. ومع ذلك، فإن أبرز المقولات النهضوية تركز الآن على قضايا الحرية والاستقلال والوحدة والتقدم والتنمية الشاملة، والعدالة الاجتماعية. كما أن ظروف العولة جددت التركيز على الهوية.

إن تحرير إرادة الإنسان العربي والأرض العربية والثروات العربية من الاحتلال الأجنبي والهيمنة الاستعمارية، ومنها المشروع الصهيوني، ضرورات أساسية.

كانت مسألة التحرر من الاستعمار المشكلة الأولى للحركات الوطنية والقومية لفترة طويلة. وقد تتغير أشكال الهيمنة لتكون اقتصادية أولاً، ولتتخذ شكل تبعية سياسية ثانياً. كانت أمريكا تسعى إلى أن تفرض هيمنتها المباشرة على حقول النفط في الخليج العربي، فجاءت حرب الخليج وأعطتها الفرصة لتحقيق ذلك.

وفي فترة العولة والتجزئة، فإن البلدان العربية معرضة لأن تفرض عليها التبعية الاقتصادية، فهي كوحدات لا تستطيع أن تواجه اقتصاديات السوق، وحركة رؤوس الأموال، والشركات متعددة الجنسيات، ولا بد لها من الوقوف مجتمعة متضامنة على الأقل.

وفي غمرة نضال البلدان العربية ضد الهيمنة الاستعمارية، أقيم الكيان الصهيوني ليكون طليعة استعمارية، وليمثل تحدياً مصيرياً ومستمراً للبلدان العربية، يستنزف طاقاتها ومصادرها في مواجهته. وقد أظهرت الوقائع أن الكيان الصهيوني، وبدعم كلي من الغرب، يشكل رأس حربة لضرب المشاريع النهضوية العربية.

ومن جهة ثانية، تبيّن من تحرير جنوب لبنان، ومن دلالات الانتفاضة

الواسعة للشعب الفلسطيني، أن الحركات الشعبية، يمكن أن يكون لها دور أساسي في التحرير. ولكن ألا يلزم دعمها؟

وبعد هذا، أليس بديهاً أن يحتاج التحرر من التبعية بأشكالها إلى تضامن العرب، والوحدة في مواقفهم، المصيرية منها خاصة؟

وبخصوص النظام السياسي، يؤكد الاتجاه القومي الآن على الديمقراطية والتعددية، فلا مبرر لنظرية الحزب الحاكم أو القائد الفرد، وبالتالي يتخلل عن نظام الحزب الواحد. ويتصل بهذا ضمان حقوق الإنسان وحكم القانون، وحماية الفرد وممتلكاته، وحرية المعتقد، وحرية التعبير.

لذا، من اللازم إدخال مفاهيم الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان السائدة إلى فكر القومية العربية وعقيدتها^(٣١).

إن المشكلة الرئيسية التي يعانها العرب اليوم تتعلق - كما قيل - بالتجديد الأصيل والإبداع. فالتجديد هو المسألة الأساسية في نهوض الأمم. قيل: إن استجابة الوطن العربي للثورة التقنية الجديدة كانت ضعيفة جداً ولم تمس إلا الجانب السوقي منها. إن قدرة العرب على الاستجابة لتحدي العولمة تنطلق أولاً من نقد أوضاعهم المتخلفة لبناء مجتمع عصري بثقافة عصرية، وذلك يفترض بالضرورة تجديد الثقافة العربية (لخلق فاعل تاريخي عربي) وتمثل التجديدات التقنية.

وهنا يحسن أن نتذكر أن أثر الثقافة الغربية في ناحية أخرى شمل كافة التيارات من جهة، كما أنه لا توجد فئة خارج تأثير التراث، لأن التراث، وبدرجات، فينا.

لكن المشكلة الرئيسية هي في الاجتهاد أو التقليد. المقلد يبقى متخلفاً، سواء التفت إلى الماضي أو إلى الغرب، أما المجتهد فهو الذي يمكن أن يبدع.

وهنا يعتبر التعليم، وبخاصة التعليم العالي والتقني، أداة نهوض وتجديد أساسية. وهذا يعني أن يكون التعليم ومنطلقاته وثيقة الصلة بآمال المجتمع وتطلعاته. ثم إن البحث العلمي يشكل قضية أساسية في اتجاه الإنتاج الأصيل والإبداع، ولكن الواقع أن هناك أزمة كبيرة (أو فقراً وتخلفاً) في مجال تمويل البحث العلمي في قطاع التعليم العالي في جميع الأقطار العربية. وتزداد المشكلة

(٣١) غليون، «مشروع نهضة عربية جديدة»، ص ٣٢ و ٤٢.

تعقيداً إذا لاحظنا نزيف الأدمغة العربية إلى الخارج. فكيف يمكن للعرب مواجهة أزماتهم والتأسيس لمشروع نهضوي دون إعداد الباحثين في مختلف مجالات المعرفة مع ضالة مصادر تمويل البحث العلمي^(٣٢)؟

قيل: إن مشاكل الأمة الراهنة تعود إلى أسباب كامنة في طبيعة تكوين هذه الأمة وفي ثقافتها الموروثة وفي هويتها.

أما طبيعة تكوين الأمة - على أساس ثقافي - فتشير إلى حيوية وديناميكية، هي مصدر قوة في عصر العولمة، لأنها تمكن الأمة من أن تتوسع عضوياً باستمرار.

أما وضع الثقافة الموروثة، فيتصل بفترة ركود، وبالتعصب الناتج من ذلك، ونتيجة هيمنة العسكر، ونتيجة إهمال المؤسسات المتصلة بالعلوم الصرفة والتطبيقية، هذا إلى شيوع الاستبداد، في حين إن فترة الازدهار الثقافي كانت فترة الانفتاح على الحضارات، والاجتهاد وإعمال العقل. هذا إلى وفرة الأوقاف، وبالتالي توفير الأموال للتعليم، وإلى حرية التعليم وشعبيته، وهو ما ينقص الأوضاع الحالية. فلم يكن التراث عائقاً أمام ثورة العلم في الماضي، ولم يمنع من الإبداع وتكوين حضارة زاهرة.

- ٧ -

وتثار مسألة الهوية، وبخاصة الهوية الثقافية، وهي ما يميز الأمة ويعطيها خصائصها. ومن عناصرها المهمة اللغة والثقافة والفنون والقيم.

ونحن بين من يسعى (في الغرب) إلى تذويب الثقافات في إطار العولمة للوصول إلى ثقافة عالمية، ومن يتحدث عن صراع الحضارات والثقافات. وكل من الاتجاهين يتصل بالهوية.

لقد تكونت الهوية العربية مقترنة بتكوين الأمة العربية في التاريخ، وهو تكوين استند إلى عوامل عدة، في مقدمتها اللغة والثقافة في إطار الجغرافية التاريخية. وقد تعربت الشعوب التي كانت في الهلال الخصيب ومصر، وجلّ الشعوب في شمال أفريقيا، لتدخل في تكوين الأمة العربية. كما أن الثقافات

(٣٢) مسعود ضاهر، «تجديد المشروع العربي»، محاضرة ألقيت في مؤسسة عبد الحميد شومان في عمان بتاريخ ١٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٠.

والحضارات القديمة في هذه البلاد، إضافة إلى حضارة الجزيرة العربية، أسهمت في تكوين الثقافة العربية الإسلامية.

هذه الثقافة العربية الإسلامية هي صلب تراث الأمة، وهذا التراث يتمثل بصورة شعبية كهوية للعروبة لدى الجماهير العربية^(٣٣).

ففكرة العروبة/ الأمة القائمة في التاريخ راسخة في ضمير الشعوب العربية وتظهر في الأزمات، ولكن فكرة الدولة الواحدة لهذه الأمة لم يكن لها ذلك الدوام أو الرسوخ، أو الشيع.

قد تكون الهوية قاعدة الاستقلال والتحرر، وبخاصة في ظروف العولة، الاقتصادية والثقافية. وإذا كانت التنمية الشاملة ضرورة للنهضة، فإنها أوجب في هذه الظروف بأن تكون تنمية مستقلة.

فالتنمية تعني تغييراً نوعياً في بنية الاقتصاد، وهي تجر حتماً إلى التنمية الاجتماعية والتقدم العلمي والثقافي. التنمية تشير إلى التغيير الإرادي في مقومات المجتمع. أما التنمية المستقلة فتكون في اتجاه تغيير إرادي مقصود يحرر شعوبنا من التبعية والاستغلال، فهي في الأساس الامتداد الطبيعي للنضال الوطني، فيما وراء الاستقلال السياسي بهدف تحقيق التحرر الاقتصادي والاجتماعي.

تستهدف التنمية المستقلة تحقيق أعلى رفاه مادي ومعنوي ممكن لعموم الناس، وضمان ترقيته باطراد، ومضمونها الأساسي هو الاعتماد على الذات في التقانة، وتكوين قدرة إنتاجية تضمن الوفاء بالحاجات الأساسية، وتكفل الأمن العربي في إطار خصوصية حضارية تقوم على الحضارة العربية وأفضل ما في التراث الإنساني. ووسيلتها الأساسية هي تنمية قدرات البشر في الوطن العربي، وتطوير تنظيم اجتماعي سياسي يضمن مشاركتهم الفاعلة في الإنتاج واتخاذ القرار، كما يضمن لهم نصيباً عادلاً من عائد النشاط الإنتاجي في المجتمع^(٣٤).

(٣٣) انظر: الياس سحاب، «في الالتباس الفكري بين العروبة كهوية تاريخية وبين الإيديولوجيا القومية الحديثة»، الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني/ نوفمبر - كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧)، ص ٢٨ - ٣٠.

(٣٤) انظر: إسماعيل صبري عبد الله، «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجمل»، ورقة قدمت إلى: التنمية المستقلة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٥ وما بعدها، ومقدمة نادر فرجاني للكتاب نفسه.

والوعاء الوحيد الكفيل بتحقيق مرتبة راقية من التنمية المستقلة هو الوطن العربي الغني بوحده الحضارية وتكامل موارده واتساع سوقه.

يفترض أن يشارك الشعب بصورة فاعلة في الإنتاج، كما يشارك في اتخاذ القرار، وبالتالي أن يضمن له نصيب عادل من عائد النشاط الإنتاجي في المجتمع. وتبقى بعد هذا قضية التقدم أو التحديث، أو التجديد. إن الانفتاح على التقدم الحضاري - وبخاصة العلم والتقنية - والسعي إلى مواكبته والاتجاه إلى المساهمة فيه أمر لازم.

وهنا يذكر أن البحث سبيل الإبداع، والبحث قرين الأصالة. الأصالة ليست بالعودة إلى الماضي لتقليده أو لتعزيز فكرة أو إنجاز. التراث عامل في تكويننا بدرجة وعينا له، والتراث الحي هو في الإنسان والاجتماعيات بعامة، وهو جدير بالإغناء من نتاج الفكر البشري، وهذا ما يتطلب الانفتاح. أما العلوم والتقنيات والمنهج العقلي، فإننا نأخذها من الخارج.

ويجب أن نفتح الأبواب لها، وأن نبذل الجهود والأموال للأخذ بها وتمثلها، والسعي إلى المشاركة والإبداع فيها.

إن التجديد الحضاري هو الهدف، لأنه يتمثل في مختلف حقول المعرفة، بما فيها الأصول الثقافية.

الفصل (الساوس عشر

الجدور التاريخية للاشترافية العربية(*)

(*) في الأصل بحث قدم إلى مؤتمر الأدباء العرب الخامس بتاريخ ١٥ - ٢١ شباط / فبراير ١٩٦٥ ، بغداد .

وهو الفصل المزيد على هذه الطبعة .

- ١ -

يمر المجتمع العربي بثورة شاملة تهدف إلى تحقيق حرّيته وضمّان وحدته وإطلاق إمكانياته وبناء مجتمع تسوده العدالة ويعمّه الرخاء.

وهي ثورة متصلة الجوانب والحلقات في البلاد العربية، على الرغم مما يبدو من تركيز أو تحديد؛ فهي ثورة على التسلط الأجنبي في جزء، وثورة على الاستغلال والتخلف في جزء، وثورة على التجزئة في جزء، وثورة على هذه جميعاً، في أجزاء أخرى من الوطن العربي.

والثورة في شمولها، أو في جانب منها، لا تقتصر على التخلص من وضع، فذلك لا يعدو أن يكون تهيئة أو تمهيداً للثورة الفعلية، وهي عملية البناء التي تخلف التغيير الكلي، فتكون جذورها في التربة عابرة الواقع إلى المستقبل المرسوم.

وللفكر دوره الكبير في التوعية، وفي التمهيد للثورة، ولا بد أن يكون له دوره الأساسي في البناء. ولكن الفكر لن يؤدي دوره إن ركن إلى النقل أو اقتصر على التأمل، بل لا بد أن ينبثق من التراث والواقع ويتفاعل معهما باستمرار.

والمجتمع العربي الآن في فوران متصل وحركة دائبة، تعمّه رغبة جارفة في تحطّي الزمن واللحاق بركب المدينة وتحقيق أهدافه الكبرى. وقد أدى هذا إلى أن تسبق الحوادث نطاق الفكر في كثير من الأحيان، وأن يأتي التطبيق قبل أن تتحدد النظرية. إن هذه ظاهرة حيوية قوية أورثت الثقة والأمل وألهبت الطموح، لذا فإنها تفرض على الفكر مسؤولية خطيرة في متابعة الأحداث وتفهمها، وفي التخطيط للمستقبل.

- ٢ -

إن محتوى الثورة العربية في الحقل الاجتماعي الاقتصادي يمثل جانباً حيوياً لهذه الثورة، وهذا المحتوى يتمثل في الاشتراكية العربية، لأنها تمثّل مفهوم العدالة الاجتماعية بمعناها الواسع في المجتمع العربي الجديد.

وطبيعي أن يتجه الفكر العربي إلى بحث الاشتراكية العربية، وإلى تحديد إطارها الفكري ورسم خطوطها النظرية. وطبيعي في مرحلة مثل هذه أن نرى مجالاً رحباً للاجتهاد والنقل، وأن نحس بأزمة فكرية قوية.

ولكن الفكرة لن تستقر ولن ترسخ إلا إذا انطلقت من الواقع ووجدت جذورها في التراث، وإلا إذا كانت تحقيقاً لآمال الأمة وتحصيلاً لأمانيتها.

ولنا أن نتساءل مبدئياً عن المفهوم الذي تنطوي عليه الاشتراكية العربية وعن محتواها، وأن نفحص سبب نعت هذه الاشتراكية بأنها عربية لنرى وجهتنا. فهل نعتبر التطبيق أساساً للتسمية فتنعت كل تطبيق اشتراكي باسم البلد الذي يطبقه؟ إن هذا الاتجاه يفترض أن الاشتراكية واحدة، حيثما وجدت، وكيف طبقت، ولن تعدو التسميات الأوصاف الجغرافية أو الإقليمية. والاشتراكية ليست مجرد نظام اقتصادي، بل هي نظام كلي، له قيمه ومفاهيمه ونظراته للحياة. كل هذا يعني قبول هذا النظام وما ينطوي عليه والملاءمة النسبية في التطبيق. إننا لا نفرّ هذا التفسير، فهو لا ينطبق على الاشتراكية العربية، ولا يمكن قبوله مفهوماً لها.

إن الأمة لا تستطيع التخلي عن إرثها الحضاري وعن قيمها، ولا يمكنها أن تسليخ عن ذاتها إن أرادت البقاء. فكيف إذا أرادت تجديد ذاتها وتحقيق حياة كريمة لأبنائها.

إن الاشتراكية العربية ليست صورة أخرى للماركسية، وإنما انبعثت من واقع الأمة العربية ومن إرثها الحضاري، وإنها تتمثل قيمها الأساسية ومفاهيمها الخلقية. وهذا لا يعني عزلتها بل إنها في الوقت نفسه تستفيد من خبرات الأمم الأخرى، ومن نتاج الفكر الإنساني لإغناء ذاتها.

إننا حين نوّكد الجذور العربية الإسلامية للاشتراكية العربية، ونؤكد تمثلها للقيم العربية الإسلامية وللنظرة الإسلامية للحياة، لا نقصد البحث عن مبررات الاشتراكية منقولة، في التراث أو في أحداث التاريخ العربي الإسلامي، لأن هذا لا يعدو وضع أقنعة شفاف على نظام منقول. إننا نريدها اشتراكية عربية في جذورها الحضارية وفي قيمها ونظرتها، مفتوحة على خبرات العصر الحديث وعلمه.

إن ما ذكرنا لا يعدو أن يكون هدفاً عاماً، ولن تكون له دلالة ومعناه إلا بالنظر إلى الأصول التاريخية.

إننا لا نريد دراسة الفكر الاشتراكي هنا، ويكفي أن نتحدث عن الماركسية بإيجاز تتطلبه طبيعة الموضوع.

إننا نجد في عدد من الحضارات آراء عن العدالة الاجتماعية وعن توفير الفرص المتكافئة، وعن إنكار الاستغلال. إننا نجد لها في بعض الفكر اليوناني، ونجد لها في الفكر الهندي والصيني، ونجد لها في الفكر المسيحي الوسيط، ونجد لها في العصور الحديثة قبل قيام الماركسية. ولم تكن هذه الآراء إلا رد فعل للمساوي الاجتماعية، وتعبيراً عن تطلع المفكرين والجماعات إلى حياة أفضل.

ولم تكن الماركسية خارجة عن هذا الإطار العام. فهي نتاج الحضارة الأوروبية الصناعية في القرن التاسع عشر، وهي تقدم صورة كلية للمجتمع الذي تريده. فهي تعطي تحليلاً ديكارياً مادياً للتاريخ البشري، وتعتبر تغير وسائل الإنتاج أساساً لتغيير المجتمع ولتغيير قيمه ومثله، وهي تنكر الدين وتعتبره ظاهرة تاريخية عابرة صارت وسيلة استغلال. إنها نتاج تطور الحضارة الأوروبية التي قامت مبدئياً على الإرث اليوناني والديانة المسيحية، وأخيراً على النهضة العلمية، وعلى ما تحفيه من صراع بين الدين والعلم، وعلى هذا الازدواج القلق المتصادم بين النطاق الديني والنطاق الدنيوي.

ولسنا هنا بصدد بحث الثورة الدينية في أوروبا على الكنسية، وقيام البروتستانتية، وما كان لها من أثر في تنشيط الرأسمالية. ولسنا بصدد تحليل أثر الثورة الفرنسية في ضرب الإقطاع الأوروبي، ودفع الحركة القومية الأوروبية وما لازم هذه الحركة من محاولات لتوسيع رقعة الاستعمار وبت مفاهيم المساواة بيد والسيادة الغربية بالأخرى، وما صاحب ذلك من آثار عميقة، ولكننا نشير إلى الثورة التي مهدت لقيام الماركسية وهي الثورة الصناعية؛ فقد أحدثت الثورة الصناعية تحولاً واسعاً في المجتمعات الغربية، رافقه مأس اجتماعية خطيرة، وأوجدت أنواعاً من الاستغلال، تجاوزت كل حد، وأبرزت تناقضات اجتماعية اقتصادية شديدة. وحصل هذا في عصر من التقدم الفكري الواسع.

ظهرت الماركسية في إطار الحضارة الأوروبية في القرن التاسع عشر، وهي نتاج مجتمع أوروبي متغطرس يرى مفكره أن تجارب البشرية انتهت إليه، وأن كل ما حصل أو يمكن أن يحصل فيها لا يخرج عن نطاق تجربة المجتمع الغربي.

ولم يشذ ماركس عن هذه النظرة، بل انطلق منها حين التفت إلى التاريخ الغربي وحاول تفسيره، ثم حوّل ذلك إلى قوانين عامة لتطور المجتمعات البشرية. والواقع أن مؤرخي الغرب وفلاسفة تاريخه استمروا يحملون الفكرة نفسها إلى

أواسط هذا القرن. فلما قامت الثورات التحررية الكبرى بين شعوب آسيا وأفريقيا بدأوا يدركون خطأ الفكرة وضيقها، ويرون أنه لا يمكن تعميم أي تفسير لتجارب المجتمعات الغربية على المجتمعات البشرية الأخرى.

جاءت الماركسية بتفسير دياكتيكي مادي للتاريخ البشري، واعتبرت تغير وسائل الإنتاج وملكيته أساس تغيير المجتمع وتغير مثله وقيمه. إذ يرافق تغير وسائل الإنتاج صراع بين الطبقة المسيطرة حالياً والطبقة الجديدة الصاعدة، وهكذا فالتغيير الجذري لا يكون إلا بصراع الطبقات، والماركسية تنكر الدين وتعتبره ظاهرة تاريخية وسبيل استغلال.

وهكذا فالماركسية تخضع تطور البشرية لقوانين حديدية، وتفرض الحتمية في التاريخ. وترى أن قوانينها تصدق على كل المجتمعات؛ بمعنى أن حتمية التاريخ تفرض مرور المجتمعات بالأدوار نفسها، من التغيير، التي تراها هي في المجتمع الغربي، فهي صور متتالية متوازية من التغيير في المجتمعات.

- ٤ -

وقد نقرب المفاهيم الماركسية لأبناء مجتمعنا إذا أشرنا إلى محاولات بعض المؤرخين الماركسيين تفسير التاريخ العربي. فهم يرون أن المجتمع العربي مرّ قبل الإسلام بالمرحلة البدائية (الرعي) إلى مرحلة امتلاك الرقيق وشارف المرحلة الإقطاعية. وهذا التطور ولّد أزمة اجتماعية اقتصادية أنتجت الإسلام. وحاولت أرستقراطية الملاكين (تجار الرقيق) الخروج من الأزمة بالفتوحات. ونتج من الفتوحات تحوّل المجتمع كلياً إلى مجتمع إقطاعي، وتمّ ذلك في العصر العباسي.

فالإسلام إذن نتاج أزمة اقتصادية اجتماعية سببها تبدّل علاقات الإنتاج وهو تغيير لصالح الطبقة الناشئة، ولا يعدو أن يكون ظاهرة مادية.

ومع ذلك فهم مضطربون في رسم الخطوط؛ فمنهم من يرى أن الإسلام يلائم مصالح أرستقراطية الرقيق، بينما يرى آخرون أنه يلائم مصالح الطبقات المستغلة من ملاك وأرستقراطية الإقطاع، في حين يرى غيرهم أنه لا يلائم مصالح الطبقات الحاكمة الجديدة فلجأ أصحابه إلى الوضع في الحديث لتبرير الاستغلال الإقطاعي.

وبينما يقول البعض إن الأرستقراطية وحّدت القبائل العربية لتحقيق أغراضها، يقول غيرهم إن القبائل كانت تتوئب للوحدة فجاء الإسلام موحداً،

يعتبر عن ذلك التوثب. بل يضطرب الموقف حتى من نشأة الإسلام ذاته. فبينما يدعي البعض أن محمداً (ﷺ) واحد من عدة أنبياء ظهرُوا وبشروا بالتوحيد، يذهب آخرون إلى نفي شخصية النبي العربي وإلى اعتباره شخصية أسطورية. وذهب البعض إلى أن الإسلام نشأ عن أسطورة وضعت في فترة الخلافة لمصلحة الطبقة الحاكمة، وأن جذورها تعود لاعتقادات سابقة تسمى الحنفية.

وهذا الاضطراب في الرأي والانحراف عن تفهم التاريخ العربي إن هو إلا مظهر لفرض نظرية خارجية على التاريخ العربي، وهو نتيجة لاتخاذ التاريخ سبيلاً لتبرير الماركسية ودعمها، وما أبعد ذلك عن طبيعة التاريخ العربي وعن البحث التاريخي العلمي (تجد تفصيل ذلك في دراسات بيغولفسكايا، وبلاييف، وكليموفيتش، وتولستوف).

ولسنا هنا بصدد تقييم الماركسية حتى بالنسبة إلى تطور المجتمع الغربي، ويكفي أن نقول إن الجدل حولها واسع، وإن الماركسية حوّلت بعض نظراتها من جهة، كما إن تطورات خطيرة حصلت في غير ما افترضتها نظرتها. ولكن يلزمننا أن نتذكر أن الماركسية نظرية كلية، وأن أسسها تقوم على إعطاء سبب واحد لتغيير المجتمعات، وهو تبدل وسائل الإنتاج، وأن التغيير يحصل عن طريق الصراع بين الطبقات، وأن النواحي الروحية أو الفكرية هي ظاهرة، لا سبب في تطور المجتمعات. وهذه النظرية تختلف أساساً عن قولنا بأهمية العامل الاقتصادي في تغيير المجتمعات، لأن التفسير الاقتصادي لا يعتبر الاقتصاد العامل الوحيد بل عاملاً مهماً مع عوامل أخرى في تغيير المجتمعات وفي التطور الحضاري.

- ٥ -

لننظر الآن إلى التاريخ العربي لنرى سير المجتمع عبر العصور ولنتفهم طبيعته.

لقد كوّن المجتمع العربي الإسلامي حضارة تتمثل فيها عبقريته ومفاهيمه. وأدق ما في أية حضارة الروح التي تتخللها، والقيم والمثل التي تعتر بها.

وجدير بنا أن نتذكر أن هذه الحضارة وجدت أولياتها في الإرث الثقافي العربي القديم. وهو إرث عريق يعود لأكثر من ألفي سنة قبل الميلاد ويشارك فيه وادي الرافدين واليمن وسورية ومصر. وقد مزّ النشاط الحضاري العربي بفترات من الازدهار والركود، ولكن مناطق نشاطه تمثّلت قبيل الإسلام في شمال الجزيرة

العربية وجنوبها. وأوضح مظاهره اللغة العربية والشعر العربي. وكانت له أصول قديمة في التوحيد، على الرغم من طغيان الوثنية في هذه الفترة.

وظهر الإسلام، ووجد العرب فيه مثْلهم وقيمهم ونظرتهم للحياة، كما وجدوا فيه وحدتهم وطريق انتشارهم على الأرض، ورأوا فيه منطلقاً لبناء حضاري جديد.

ومع أن العرب أخذوا في العصر العباسي من الحضارات الأجنبية، إلا أن ذلك جاء بعد الفترة التي رسمت فيها خطوات الحضارة العربية وأسسها. فقد ظهر النشاط الثقافي في مراكز عربية خالصة في المدينة والبصرة والكوفة ثم الفسطاط، وتمثل في الدراسات العربية الإسلامية كعلوم الحديث والقرآن والفقه والدراسات التاريخية واللغوية وفي النشاط الأدبي الخصب. وبعبارة أبسط ظهرت الدراسات الإنسانية، واتخذت إطارها قبل البدء بالترجمة مهما كانت أشكالها. وهذه الدراسات تمثل روح الأمة وقيمها، وتحدد طابعها الثقافي ووجهتها الحضارية.

وحينما أخذ العرب من اليونان أخذوا شيئاً من علومهم، وأخذوا من فلسفتهم، وتأثروا بذلك في تطورهم الفكري، وكل ذلك لم يغيّر من مثلهم وقيمهم، وإنما أفادهم في إغناء الجوانب المادية من حضارتهم، وأفاد في تطوير بعض أساليب التفكير لديهم.

لقد تمثل المجتمع العربي الإسلامي قيماً أساسية، وكوّن نظرتة للحياة، وكان المبدأ الأساسي في هذا المجتمع مبدأ العدالة.

لقد تجلّت روح العدالة الشاملة في الحضارة العربية، وتمثلت في جوانبها المختلفة في السياسة والتشريع والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية.

تبدو فكرة العدالة في سيادتها الشريعة (القانون) على الحاكم والمحكوم وفي استنادها إلى النصوص من جهة وإلى آراء الفقهاء والعلماء من جهة أخرى. والشريعة تؤكد العدل، وتُنكر الجور، وترى أيّ خروج على ذلك مهما كان مصدره ضلالاً.

وتبدو الفكرة في تأكيد الشورى وحرمة رأي الأمة. وتتمثل الشورى في مجموعة أهل الحلّ والعقد التي توجّه وتدير. وما دامت الأمة أساس الكيان العام، وجب أن يمثل الحل والعقد جماعاتها المختلفة، وهم خلاصة قابلياتها. ولكن ذلك لا يكفي، فهناك الرأي الشامل للأمة، كما يتمثل في مبدأ الإجماع. فمتى اتفقت

الأمة أو آراء فقهاءها ومجتهديها على شيء وعُدّ الاتفاق إجماعاً كان ذلك ملزماً. فاكْتَسَب رأي الأمة حرمة ملزمة، وفتح الباب لتجابه مشاكلها بأفق مفتوح بعد مراعاة مصالح الجماعة أو الخير العام.

وتتأكد الفكرة في استقلال القضاء عن السلطة، وفي صلاية القضاة في الحق، وفي وقوفهم جنب العدالة تجاه المتنفذين، وتجاه عامة الأفراد.

وتظهر فكرة العدالة في الناحية الاقتصادية في منع الاستغلال بأشكاله، وفي إنكار سيطرة المال وتأكيد الرعاية الاجتماعية؛ فالربا محرم، والاحتكار مرفوض، خاصة فيما يتعلق بمعاش الناس.

وتظهر الفكرة في وضع حق معلوم للضعفاء يتعدى ما يقدم الفرد في الزكاة والهبّة إلى إلزام الأمة بمكافحة الفقر بأشكاله. ويصل مفهوم العدالة إلى أبعد من ذلك حين يؤكد ضرورة ضمان مستوى معاشي مقبول للناس كافة. فمع تباين الرأي في شؤون المعيشة بين من يرى المساواة ومن يقر التباين على أساس الخدمة والفضل ومؤهلات أخرى، إلا أن الاتجاه العام هو إلى ضرورة ضمان الحد الأدنى لأفراد الأمة، مع السعي إلى تخفيف الفوارق الاقتصادية حفظاً للكيان العام.

وتتمثل فكرة العدالة في اعتبار الأراضي المفتوحة وما فيها من ثروات ملكاً مشتركاً للأمة ووقفاً عليها في حاضرها ومستقبلها. ومع قيام عدة محاولات لتجاهل ذلك في فترات مختلفة، إلا أن فكرة ملكية الأمة انتصرت ورسخت.

وفي الناحية الاجتماعية تبدو فكرة العدالة في تأكيد حرية الإنسان وكرامته، واحترام الرأي والتسامح تجاه آراء الآخرين، ما دامت لا تهدد الكيان المشترك. وتبدو أيضاً في التشديد المطلق على المساواة.

وتتركز فكرة العدالة في اعتبار الجماعة أساس الكيان الاجتماعي، وتتجلى هذه الناحية بقوة في فترة الإبداع الحضاري، في بناء المدن والريادة. وهي فنون جماعية، وفي الفكر والأدب والتاريخ، في المدارس الفقهية والتاريخية والأدبية التي تربطها الفكرة والمعرفة لا الشخصيات.

ومن قيم المجتمع العربي حرمة العمل وحرمة الكسب باليد. ومع ذلك فقد اعتبرت الملكية في الأصل وظيفة اجتماعية، يمكن الحدّ منها بفرض الضريبة أو بغير ذلك بضوء هذا المفهوم.

ومن هذه القيم تقدير العلم وتشجيع العلماء وطلبة العلم وتقديم الهبات

والمنح لهم وفتح مجالاته دون تمييز، ويصحب ذلك حب للمعرفة لا يكتثر بالمشاق والفاقة. وينعكس ذلك في تقديس شامل لدى العامة والخاصة.

ومن هذه القيم الأخوة الإنسانية، وعدم التفاضل إلا بالعمل والخدمة، واعتبار العقيدة أسمى أنواع الروابط بين الأفراد والجماعات.

إن النظرة الإنسانية التي تتخلل المجتمع العربي هي من القيم الأساسية التي جتبت المجتمع التمايز بين الناس بسبب ألوانهم وأجناسهم، وحدثت من ظهور مثل هذه الاتجاهات المدمرة في المجتمع. كما إن هذه النظرة الإنسانية كانت أساس التعاون بين الجماعات وسبب احترام عقائد الآخرين.

إن القيم العربية الإسلامية، والنظرة للحياة تمثلت قبيل كل شيء في الفكر، وتمثلت في مظاهر من حياة المجتمع. وعلى الرغم من التطورات والانحرافات، فإن الفكر العربي استمر في تأكيدها، بل لقد كان التأكيد يزداد كلما اتسعت الشقة بين الواقع والفكر.

وبهنا أن نلاحظ أن حياة المجتمع العربي الإسلامي تأثرت بهذه القيم بصورة أكيدة، ولكن الواقع مع ذلك يكشف عن أوضاع عملية وتطورات لها أهميتها، كما شهد المجتمع العربي متناقضات خطيرة.

- ٦ -

لقد شهد المجتمع العربي قوى متصارعة، كما كانت له قوى أخرى للشد والبناء. وبهنا أن نفهم هذه لنرى طبيعة تطور المجتمع وتكوينه.

ولنذكر مبدئياً أن المجتمع العربي مرَّ خلال القرن الأول الهجري بصراع ظهرت بعض جوانبه وبقيت الجوانب الأخرى ضمنية، وإن كانت قوية، وهو صراع دار بين قوى الثورة الجديدة والبناء، وتتمثل في المبادئ والاتجاهات الإسلامية، وبين قوى المحافظة والتجزئة، وهي الاتجاهات القبلية. وتمثل هذا الصراع في النطاق السياسي العام، وتمثل في النشاط الفكري والاجتماعي، وحتى في التطور الاقتصادي، ولكن الفترة انتهت بانتصار المبادئ الإسلامية نتيجة قوتها وتوسعها، ونتيجة انتقال القبائل في البلاد الجديدة إلى حياة مدنية مستقرة.

وتكوّنت أحزاب سياسية نشأت نتيجة الصراع على السلطة فيما بين العرب، وهي أحزاب عربية. وعلى الرغم من انضمام غير العرب إلى هذه الأحزاب، إلا أن قيادتها وتوجيهها بقيت بيد الفئات العربية. والمهم أن هذه الأحزاب لم تكن

تمثل طبقة اجتماعية دون أخرى، بل كانت شاملة. وظهرت بالتدرج المدارس الفقهية المختلفة، وهي مدارس تتصف في تفكيرها بالشمول لمختلف نواحي الحياة. ورغم الخلافات في الآراء فقد كان لكل مدرسة منزلتها وأتباعها، دون أن تحتص إحداها بفئة اجتماعية دون أخرى.

وتحوّل المجتمع تدريجياً إلى الاستقرار، ورافق ذلك تطورات اقتصادية واجتماعية مهمة. ففي البداية كان بعض أهل المدن، لاسيما مكة، يشتغلون بالتجارة ووجدوا في الفتوحات سوقاً واسعة، وتكوّنت فئة تجارية قوية. أما القبائل فقد عزفت مبدئياً عن الزراعة، وانصرفت إلى القتال. ولكن سكنائها في المدن الجديدة جعلها تميل تدريجياً إلى الاستقرار والزراعة، وإلى ملكية الأرض، وظهر ذلك خاصة بين أشراف القبائل. وتحوّلت دور الهجرة، وهي المعسكرات الأولى، كالكوكة والبصرة والفسطاط والقيروان، إلى مراكز حضرية مهمة. وبدأت التجارة تتسع بالتدرج في غلالها ونطاقها.

وتدرج الأمر قبل نهاية القرن الأول إلى ظهور الملكيات الكبيرة على حساب الملكيات الصغيرة. وقد حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز الحد من ذلك، ولكنه لم يفلح. ودخل كثير من أهل البلاد المفتوحة في الإسلام، وتوسعت فئة الموالي، وكان بينهم التجار والصناع والزراع.

ولا بد أن نلاحظ أن الأحزاب السياسية انتشرت بين القبائل وأضعفت التماسك القبلي. كما أن بوادر تيارات مناهضة للسلطان العربي وللوضع القائم بدأت به بشكل مستور بين فئات لم تسلم، أو فئات تظاهرت بالإسلام، وكلها تسترت برايات عربية إسلامية، وهي لا تعدو أن تكون استمراراً لحركات اجتماعية ظهرت في المجتمع الساساني في إيران، واستمرت بعد الفتح الإسلامي بصورة خفية.

كما بدأ تيار المعارضة بين الموالي لدوافع مختلفة تتراوح بين المناادة بالمساواة الإسلامية والطموح إلى السلطة.

وجاءت الدعوة العباسية لتضمّ كافة التيارات المناوئة للسلطان القائم، وهو سلطان عربي، وضمت بين صفوف أنصارها جميع هذه التيارات وشجعتها ومكّنتها من الظهور والانتساع لتجني سياسية التجمع هذه في سلسلة حركات قامت ضد العباسيين، وخاصة بين الإيرانيين، الذين نصروا الثورة العباسية، مما لم يسبق له مثيل في القرن الأول الهجري.

ولما جاء العباسيون، اتسع النشاط التجاري، وتوسعت الملكيات الزراعية بين العرب، وظهرت تيارات اجتماعية سياسية جديدة، نخضّ بالذكر منها تيارات قومية في بعض الجهات، وتيارات دينية تناهض الإسلام علناً، أو من وراء ستار. وظهر تيار آخر وراء هذين وهو ردّ الفعل لدى الفلاحين في بعض المناطق - ولاسيما إيران - ضد توسع الملكيات على حساب المزارعين الصغار الذين خسروا أراضيهم وتحولوا إلى أجراء متجولين.

وبهّمنا أن نلاحظ مظاهر الصراع في المجتمع العربي الإسلامي خلال العصر العباسي لنرى طبيعة الاتجاهات المتضاربة.

لقد تمثلت مظاهر الصراع الكبرى في المجتمع العربي الإسلامي في القرنين الثاني والثالث للهجرة في المعركة بين العرب والشعبية، وفي المعركة بين الإسلام والزندقة، وتمثلت في بعض الحركات الاجتماعية الإيرانية كثورات الخُرَّميّة، وهي جميعاً مظاهر للصراع بين الشعوب غير العربية، ولاسيما الفرس، ودياناتهم الموروثة من جهة والعرب والإسلام من جهة أخرى. ثم ظهرت في القرن الثالث في ما بعد، حركات اجتماعية في نطاق المجتمع العربي - الإسلامي مثل ثورة الزنج، وحركات العيارين والشطّار وحركة القرامطة والإسماعيلية. وبينما كانت ثورة الزنج محلية في جنوب العراق ولفترة قصيرة (أربعة عشر عاماً)، فإن حركات العيارين والشطّار، وحركة الإسماعيلية استمرت قروناً مشيرة بذلك إلى أزمة أعمق في المجتمع العربي الإسلامي.

ولنتناول هذه الحركات بإيجاز لمعرفة وجهتها وللكشف عن طبيعة التناقضات القائمة.

- ٧ -

فالمعركة بين العربية والشعبوية بدأت بمحاولات جماعات غير عربية لمقاومة السلطان العربي المتوثّب، مستترة بمظاهر عربية أو إسلامية. وعملت على إضعاف الثقافة العربية الإسلامية والترويج للإرث الحضاري الأعجمي، وحاولت زعزعة السلطان العربي بمهاجمة أركانه ومحاولة هدمها، وهي الإسلام والعربية، كما حاولت تفتيت قيم المجتمع وتفسيح أخلاقه. وقد برز وجه المعركة في النطاق الثقافي والأدبي. فأنت تجد بين زعماء الحركة شعراء وأدباء لهم مكانتهم مثل بشّار بن برد وحمّاد عجرد وابن المقفع تَمَن ما يزال دورهم موضع نقاش إلى حدّ الآن. فالشعبوية لم تكن حركة طبقة اجتماعية ضد طبقة أخرى، كما توهم البعض، لأن

الذين ساهموا فيها كانوا بين وزير متسلط وتاجر ثري وكاتب في الدواوين وأديب معروف، ومعهم أناس مثقفون وإن لم يكونوا أغنياء. إنها كانت صراعاً بين العرب وفئات من الشعوب الخاضعة لسلطانهم على العموم ممن لم يتمثلوا المبادئ الإسلامية والمفاهيم الحضارية الجديدة. لذا فإننا نجد بين أنصار العربية والإسلام أعلاماً لم يكونوا من العرب مثل ابن قتيبة والبلاذري.

وبجنب هذه المعركة، وتتداخل معها أحياناً، كانت المعركة مع الزندقة. والزندقة في الأصل امتداد لحركة المانوية، بعد أن تسترت بمظهر إسلامي، أرادت حركة الزندقة تشويه الإسلام ونسفه من الداخل، بعد أن توسع وهدد وجودها، وأرادت ضرب السلطان الذي قام به، وهذا هو أسلوب المانوية. وقد شارك في المعركة أنصار ديانات أخرى مجوسية، ولاسيما المزدكية، ثم الزرادشتية بدرجة أقل.

إن الصراع مع الزندقة إنما هو صراع بين الإسلام أساس السلطان العربي، والمجوسية المتسترة بمظاهر خادعة. إن توسع الإسلام وقوته المعنوية هددت المجوسية بالانحسار المتصل، فكانت حركة الزندقة ظاهرة لرد الفعل، وسبيلاً إلى ضرب السلطان العربي، ومن هنا تداخلت الزندقة والشعبوية. وحين نتحدث عن الزنادقة، لا نتحدث عن صراع اجتماعي بل ديني، ولا عن فئات منكودة بل نجد أعلام الزندقة بين المترفين وبعض المفكرين.

ولم يقتصر الصراع بين الإسلام - وما يستند إليه من سلطان - والمجوسية على الزندقة، بل تمثل في حركات تبدو اجتماعية، كحركة الخُرُمِيَّة. ولم تكن الخُرُمِيَّة إلا امتداداً للمزدكية، تلك الحركة الدينية الاجتماعية التي ظهرت في إيران الساسانية، طلعت الآن بثوب إسلامي، وصارت حركة الطبقة العامة في إيران في العصر العباسي الأول. فالخُرُمِيَّة هي امتداد لحركة اجتماعية قديمة نشأت عن ظروف المجتمع الإيراني، ولكنها حولت السخط إلى السلطان العربي وإلى الإسلام قاعدته، بعد أن كانت موجهة ضد السلطان الساساني. والخُرُمِيَّة لم يكونوا مسلمين، ولم تكن الغلالة الرقيقة التي ارتدوها كافية لستر حقيقتهم المزدكية.

وإذا كانت حركات الشعبوية والزندقة والخُرُمِيَّة مظاهر للصراع الديني السياسي بين شعوب وديانات أجنبية والعربية والإسلام، فإننا نجد حركتين اجتماعيتين صدرتا عن ظروف المجتمع الإسلامي في حركة الإسماعيلية، وفي ثورة الزنج. وصادف أن بدأت انفجارات الحركتين في القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي.

أما ثورة الزنج، فهي ثورة الرقيق في سبأخ البصرة حيث كانوا أرقاء لكبار ملاك الأراضي في منطقة البصرة، وحيث جمعوا في أعداد كبيرة. ومع أن بعضهم لم يكن يعرف العربية، وبعضهم لم يدخل الإسلام، ومع أن جلهم بقي غريباً عن المجتمع العربي الإسلامي إلا أن ثورتهم قادها من خرج باسم المبادئ الإسلامية وباسم العدالة، وكانت تعبيراً عن ثورة الرقيق على وضع لم يروا فيه إلا الضنك والحرمان والاستغلال.

إن ظهور الملكيات الكبيرة في منطقة البصرة، وتوفر رؤوس الأموال لدى الملاكين واستعمال أساليب الزراعة الكثيفة أدى إلى شراء مجموعات كبيرة من الرقيق من تجار الرق الذين كانوا يجلبونهم من أفريقيا، وإلى استخدام الألف من الرقيق السود لكسح السبأخ حول البصرة ولاستصلاح الأراضي وزرعها. لقد عاش هؤلاء على هامش المجتمع الإسلامي، ولم يروا إلا العمل المضني والاستغلال الفظيع الذي يتنافى وأبسط المبادئ الإسلامية، فكانوا في وضعهم المعاشي السيئ، وفي تجمعاتهم الكبيرة على الأرض حقلاً خصباً لكل نداء يصدر باسم العدالة الاجتماعية. وجاء النداء باسم المساواة، وباسم المثل الإسلامية.

ومهما قلنا في دوافع صاحب الزنج، وفي ثقافة الزنوج، فإن ثورة الزنج كانت نتيجة استغلال بشع يتنافى ومبادئ الإسلام، وظاهرة لصراع مرير بين فئة الرقيق السود والمجتمع المائل أمامهم في أصحاب الإقطاعيات والملاكين الكبار في منطقة البصرة. ولكنه صراع لم يكن واضح الأهداف، فهو لم يقصد إلا تحرير الرقيق السود، ولكن الثوار ذهبوا إلى فرض الرق على الأسياد حيث قدروا، وارتكبوا من التخريب والفضائح ما أثار القاصي والداني عليهم مما أدى إلى سحق ثورتهم ومحو أثرهم.

أما حركة القرامطة والإسماعيلية فقد كان لها معنى أوسع، وأثر أبقي. لقد ظهرت الحركة في فترة تركيز التطور الاقتصادي والاجتماعي. ومع أن الحركة الإسماعيلية انتشرت، وبدا نجاحها بعد منتصف القرن الثالث للهجرة، فإنها بدأت في القرن الثاني، وهذا يعني أنها انتشرت حين توفرت الظروف العامة - اقتصادية واجتماعية - المواتية لنجاحها. فهي نتاج تفاعل الفكر والأوضاع القائمة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً.

لقد حدثت تطورات هامة في المجتمع منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، فقد نشطت التجارة واتسعت آفاقها، وظهرت طبقة من التجار الكبار، لها رؤوس أموال كبيرة، وخير مثل هؤلاء التاجر ابن الحصاص الذي بلغ رأسماله ملايين الدنانير. وامتد نطاق التجارة العربية من كوريا إلى البلطيق وتغلغل في أفريقيا وأجزاء من أوروبا. ويسر النشاط التجاري قيام فئة من الصرافين والجهابذة الذين يتعاملون بالنقد ويقومون بدور البنوك في العصر الحاضر بتسيير عمليات الائتمان والتسليف، وكان جلهم من غير المسلمين. ووصل الأمر في مطلع القرن الرابع إلى قيام مصرف رسمي تعتمد الحكومة.

وشهدت الفترة توسع الزراعة، وظهور أساليب الزراعة الكثيفة، وظهور الملكيات الواسعة، ولاسيما في السواد، وقيام فئة من الإقطاعيين المثرين، ورافق نشاطهم كثير من الاستغلال وازدياد عدد الفلاحين الأجراء والمتجولين، فكان هؤلاء الفلاحون بيئة ملائمة لكلّ الدعوات التي تعد بتحسين الأوضاع.

وفي هذه الفترة اتسعت العامة في المدن وظهرت حركات بين العامة وأصحاب الصنائع والحرف، وذلك في تنظيمات تهدف إلى حماية مصالحهم، كما كان شأن الأصناف والنقابات الحرفية، أو في حركات تمرد متصل ينطوي على الثورة على الأوضاع، كما في حركات العيارين والشطّار.

إن ظروف قيام الحركة الإسماعيلية تكشف عن تضارب المصالح، وعن الصراع الاجتماعي الاقتصادي. ومع أن جذور الحركة تتصل بالغلو الذي ينطوي على آراء غريبة عن الإسلام، إلا أنها طلعت باسم العدالة الاجتماعية. لقد دعت الحركة إلى المساواة في نطاق المبادئ وأنكرت الفوارق العنصرية باسم الدين، وأرادت حسب دعوة أصحابها أن تكسب الناس جميعاً، وأن تصهرهم في نطاق مبادئها وآرائها. وعملت الدعوة الإسماعيلية على إحداث ثورة تقلب الأوضاع السياسية وغيرها، واتخذت من كلّ الجماعات المتدمرة سلاحاً لقلب الأوضاع.

ولا بد أن نبين أن هذه الحركة اتخذت أشكالاً وبرامج مختلفة حسب البيئات التي عملت فيها، وهذا يوضح التباين في برامجها العملية؛ فقد دعا القرامطة في السواد إلى نوع من الشيوعية حيث لا ملكية فردية، وليس للفرد إلا سلاحه، وحيث يأخذ كلّ قدر حاجته ويعطي للجماعة كل إنتاجه. واهتم الفاطميون في مصر بزيادة الإنتاج وتحسين الوضع المعاشي ورعاية أصحاب الصنائع والحرف، وأبدوا تسامحاً كبيراً مع جميع الفئات، ولم يبعد نظامهم كثيراً عن الأوضاع في البلاد العربية الأخرى.

أمّا في البحرين فقد دعا القرامطة إلى نوع من الاشتراكية، إذ اعتمدوا

الاقتصاد الموجّه، وعملوا على إلغاء الرق، وعلى تسليف الزراع ومساعدة الصناع مادياً وأديباً وتنشيط إنتاجهم، وسيطروا على التجارة الخارجية، وسكّوا عملة خاصة لمنع تسرب الثروات للخارج.

ومن الجدير بالذكر أن الحركة الإسماعيلية نجحت في الوصول إلى الحكم، ودامت في بعض البلاد العربية مثل اليمن ومصر والبحرين، ولكنها أخفقت في سورية والعراق. لقد نجحت في مصر والبحرين لأنها وضعت تدابير اقتصادية فيها شيء من العدالة الاجتماعية عاجلت ظروف المجتمع العربي الإسلامي، فتمكنت من الاستمرار. أمّا في العراق فقد جاءت بتدابير تناقض قيم المجتمع ومفاهيمه، ولذلك لقيت منه أعنف مقاومة، وانتهت في فترة قصيرة. وفي سورية لم ير المجتمع منها إلا العنف والتنكيل فبذها وحاربها دون هوادة. ولم تنجح الحركة في إيران، وإنما تركزت في حركة إرهابية هي حركة الحشّاشين التي شكّلت تهديداً شاملاً للمجتمع الإسلامي، معتصمة في قمة جبل حتى لقيت حتفها.

إن تحليل ظروف الحركة الإسماعيلية وانتشارها يكشف عن الفوارق الاقتصادية، وعن تضارب المصالح، وعن دور المصالح الاقتصادية في التاريخ، ولكنه يكشف أيضاً عن دور الأفكار والآراء الدينية في تحريك الجماعات وفي اندفاعها. ومهما قيل عن الجذور الفكرية للحركة وعن تطورها فإن دعائها وجدوا في مبادئ العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي سبيلاً لبث دعوتهم، ووجدوا في التناقض بين هذه المبادئ والواقع مجالاً رجباً لترويج دعوتهم.

وبعد كل هذا فإن الحركة الإسماعيلية لم تدم لأنها جاءت بآراء لا تأتلف والمفاهيم الهامة، ولذا كان زوالها شاملاً إلا في أماكن معزولة.

- ١٠ -

في هذه الفترة نشطت الصناعة وتوسع نطاقها، وظهرت المعامل كمعامل الزجاج والسكر والورق والجلود والنسيج. وكثرت مجموعات أهل الصناعات والحرف، ونظموا أنفسهم في أصناف ونقابات لها مفاهيمها وشعائرها، ولها أثرها في الحياة الاقتصادية.

وقد عملت النقابات والأصناف المهنية على تحسين الإنتاج ورفع سوية الصناعة، وعلى تنظيم الأسعار. كما أنها عملت على حماية الصناع، وعلى تنظيم حياتهم. وكان لكل حرفة درجاتها في الصناعة، ولها ممثلوها أمام السلطات.

وحاولت السلطة من جانبها أن تضع رقابة على نوعية الإنتاج وعلى سلوك الأصناف، وتمثل ذلك في توسيع سلطة المحتسب وأعوانه ليشرفوا على الأسواق حيث تتجمع الأصناف. وبهنا أن نذكر أن الأصناف والحرف كانت تربطها جنب رابطة المهنة قيم خلقية واجتماعية إسلامية، وأنها اتصفت بالتسامح، فسمحت للصناع بالانضمام إليها بصرف النظر عن أديانهم وأجناسهم، وهذا ما لم تعرفه النقابات الأوروبية في العصور الوسطى، لأنها كانت تبعد عن صفوفها مخالفها في المذهب أو العقيدة، كما أنها لم تلتزم بمثل هذه القيم الخلقية الواضحة. وكان دور الأصناف كبيراً في الحياة الاقتصادية، وأحياناً في الحياة العامة.

- ١١ -

وإذا كانت الأصناف تمثل الجانب السلمي من تنظيمات العامة، فإن حركات العيارين والشطار تمثل رد فعل عنيف للأوضاع الاقتصادية والسياسية. وبهنا أن نوضح أن العيارين والشطار ظهوروا في صفحات التاريخ بمظهر اللصوص والنهابين، ولكن كانت لهم تنظيمات سرية، تشبه النقابات، وكانت لهم شعائريهم. كما أنه تبلورت لديهم قيم خلقية في الفتوة، وكانت وجهتهم مقاومة السلطة، وعدم التعرض للضعفاء والنساء، بل إنهم ادعوا أن المثرين أهملوا مبادئ الدين ونصوص الشريعة فاستغلوا وأذوا الفقراء والضعفاء، وأن العيارين قاموا لأخذ حقوقهم المهدورة عنوة. وكانت هجماتهم تتركز على رجال الشرطة وعلى التجار. وقد قاموا في بعض الفترات القلقة بحفظ الأمن ومكافحة الغزاة والأجانب، كما فعلوا في حصار بغداد في منتصف القرن الثالث. ولا ننسى أن نشاطهم قوي في فترات التسلط البويهي والسلجوقي.

بعد هذا، نود أن نشير إلى جانب آخر، وهو أن الإقطاع الذي عرفته أوروبا، الذي عم أرجاءها لم يجد له مثيلاً في المجتمع العربي الإسلامي، وذلك لأن التجارة كانت دائماً عاملاً مهماً في الحياة الاقتصادية، ولأن الطرق التجارية برية وبحرية كانت مفتوحة بين البلاد الإسلامية والخارج. ومن جهة ثانية نجد أن العرب في أثناء قيامهم بالفتوحات يعتبرون الفلاحين أحراراً ولم يقرّوا رق الأرض، ولم يعترفوا بالأفنان (وهذا ما يفسر اللجوء فيما بعد إلى شراء الرقيق الأسود لاستخدامهم في منطقة البصرة وغيرها). ولكن هذا لم يمنع ظهور إقطاع من نوع آخر، هو قيام الملكيات الكبيرة على حساب الملكيات الصغيرة، وتكاثر الفلاحين الأجراء واستغلالهم من قبل الملاكين الكبار.

وهكذا كان منتظراً في هذه الأوضاع الاقتصادية التي تبلورت في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي أن تصطدم المصالح وأن يتعرض المجتمع لهزات اجتماعية خطيرة، وتمثل ذلك في حركة الإسماعيلية، وهي ثورة شاملة، وفي حركات أخرى كحركات العيارين والشطّار.

- ١٢ -

ولكن المجتمع عرف جوانب أخرى. فقد كانت هناك بعض الخدمات التي تقدمها الدولة لفئات الشعب. هناك المستشفيات التي تنشئها الحكومة للعناية بالمرضى وللإسعاف المجاني، وهناك الوقوف الخيرية الواسعة، والهبات للمحتاجين والفقراء والتعليم. هذا إضافة إلى الزكاة.

ويمكن أن نشير إلى محاولات الحكومات أحياناً إلى مكافحة الغلاء وتخفيض الأسعار إنقاذاً للناس من الهلاك. كما نلاحظ محاولات الحكومة أحياناً لتسليف الزّراع ومعاونتهم لتشجيع الزراعة وتربية الماشية. وجرّت محاولات لتخفيض الضرائب على أنواع من البضائع المستوردة تيسيراً للناس، وتشجيعاً على توفيرها. كما نجد محاولات لمكافحة الاحتكار ولاسيما احتكار الأطعمة والمواد الغذائية لوضع حد لاستغلال التجار الجشعين.

كل هذه التدابير لا تعدو أن تكون أثراً لفكرة العدالة التي عرفها المجتمع التي توخت التخفيف عن كاهل العامة، ولكنها كانت محدودة الأثر.

وَجَرَّت محاولات لفرض ضريبة على الموارث، وكانت الضريبة المفروضة أحياناً عالية تبلغ النصف أو أكثر. ولكنها وجدت مقاومة، ولم تستقر كضريبة مشروعة.

وإن أردنا أمثلة أخرى فإننا نجد في نطاق محدود. ففي البحرين مثلاً نجد قيادة جماعية باسم مجلس العقدانية تحكم البلاد. ونجد الحكومة تسيطر على التجارة الخارجية وتسك نقداً من الرصاص، وذلك لمنع تسرب الثروة إلى الخارج، ولتأكيد سياسية الاكتفاء الذاتي والاقتصاد الموجه. كما أن الحكومة حاولت تشجيع الزّراع والصّناع عن طريق التسليف وإعادة النظر في الضرائب، وعملت على إلغاء الرق. وهي تدابير أريد بها تحقيق العدالة الاجتماعية. وهي إن دلّت على شيء فإنها تظهر مجالات تطبيق العدالة بضوء الفكر العربي الإسلامي.

ونود أن نوّكد أننا لا نذكر هذه التدابير لنتخذها سبيلاً لتبرير اتجاهاتنا

الحالية، بل يهمننا أن تتضح الآراء والمفاهيم التي كانت وراء هذه التدابير التي تكون جزءاً من تراثنا الحي، ومن قيمنا الأصلية.

ويمكننا أن نتحدث عن بعض هذه المفاهيم بوضوح. فهناك إنكار الاستغلال الذي يؤدي إلى اكتناز الأموال والإمعان في التسلط على الآخرين. لقد أنكر الإسلام ذلك لكي لا تكون هناك دولة بين الأغنياء.

ويتصل بذلك تحريم الربا، وهو أوضح وأبشع ضروب الاستغلال في مجتمع مكة التجاري. وقد هاجم الإسلام الربا أقسى هجوم لأنه كان طريق الأغنياء لاستعباد الفقراء. وأكد الإسلام حرمة العمل، بأنواعه وضروبه، وهي نظرة تخالف النظرة البدوية التي تحتقر أنواعاً من العمل، وفضل الإسلام العمل على العبادة مع التوكل، وهي نظرة ازدادت قوة في الفكر العربي الإسلامي على مرّ الأيام، وحثّ على الكسب على أن يكون بطرق سليمة وشريفة، وعلى أن لا يكون سبيلاً للإضرار بالآخرين.

واتجه المجتمع الإسلامي في فترته الأولى، حين فرض لكل من شارك في الفتوح أو الهجرة إلى خارج الجزيرة مرتبات وعينات من الأطعمة، إلى تقليل الفروق بين الرواتب، وكان حدّها الأدنى يمثل مستلزمات المعاش الضروري. وهو اتجاه استمر أثره في الفكر العربي الإسلامي.

واعتبر الإسلام الموارد الطبيعية الرئيسة ملكاً مشتركاً للأمة تشرف عليها الحكومة باسم الأمة. وهذا شمل الكلاً والماء وحطب الوقود، ثم شمل الأراضي، وطبق ذلك على الأراضي المفتوحة. واعتبر المعادن في جوف الأرض ملك الأمة في الأساس تستغلها مباشرة إن أرادت أو سمح باستغلالها، على أن يكون خمس واردها لبيت المال.

وبجنب ذلك ترك الإسلام مجالاً للنشاط الفردي. فالأرض الموات في الأصل للأمة، لها أن تحييها وتفيد منها، ولها أن تسمح للأفراد بإحيائها. وكذا الأمر بالنسبة إلى المعادن، فهي في الأصل للأمة، وقد تسمح الحكومة للأفراد أو الشركات باستغلال مقابل دفع الخمس، كما حصل بالنسبة إلى المناجم على حدود النوبة.

وفرض الإسلام تقسيم الميراث، ولم يتجه المجتمع إلى حصره في وريث واحد، كما حصل في المجتمعات الأخرى. وكان ذلك سبيلاً إلى تحقيق العدل ومنع تكدس الثروة بأيدي قليلة. ومع أن الفكر اتجه إلى عدم فرض ضريبة على الموارث إلا أن البعض رأى ذلك، وأجاز التوسع في فرض الضريبة للصالح العام.

عرف المجتمع العربي تلك التطورات الاقتصادية التي أدت إلى حدوث هزات فيه. ولكن الوضع أصابه تحول خطير حين خضع للسيطرة الأجنبية، بويمة ثم سلجوقية. أدت هذه السيطرة إلى تضائل الخدمات الاجتماعية أو انعدامها، وأدت إلى استغلال خيرات البلاد من قبل الأجنبي وعلى حساب أبنائها. وأدخل هؤلاء المحتلون الإقطاع العسكري أو إعطاء الأراضي المزروعة للقادة والأمراء لينتفعوا بمواردها دون أن يعنوا برقي الأرض أو بالزراعة. وضعف النشاط التجاري، وظهرت فئة من الأتباع والمستغلين يتعاونون مع الأجنبي على إفقار المجتمع واستغلاله. وحاول الأجانب إثارة أسباب الفرقة من نعرات مذهبية إلى تمييز عنصري.

وكان من آثار ذلك أن أهمل نظام الري وكثرت الضرائب، فتدهورت الزراعة، واستشرت البدادة على حساب الحاضرة، وتدهورت حركة التجارة، وشاعت الفوضى والفتن. وأصبحت هذه قصة البلاد في فترات التسلط الأجنبي التي دامت قروناً طويلة.

وعلى الرغم من هذا الانحلال، فإن الفكر لم يركد، بل استمر نشاطه فترات طويلة، ولاسيما في المدارس التي ازدهرت منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر للميلاد. ومع أنه فكر يقل أصالة عن الفترات الماضية، إلا أنه لم يعدم مفكرين أفاضاً. والمهم فيه أنه حفظ مفاهيم الفكر العربي الإسلامي في العدالة الاجتماعية والحياة الكريمة، وحفظ جذوة الحرية والكرامة.

ومن ناحية أخرى، أدت السيطرة الأجنبية وما رافقها إلى إفقار الشعب وإلى هبوط مستوى المعيشة إلى درجة بعيدة. ومن مظاهر ذلك أننا نجد بين صفوف العيارين والشطّار جماعة من الطالبين والعباسيين.

- ١٣ -

إن سيطرة الأجانب أدت إلى توسع حركات العامة، كما يظهر من اشتداد حركات العيارين والشطّار، وإلى توسع حركة الفئات الشعبية ضد السلطة الأجنبية، وإلى ظهور وعي لم يسبق له مثيل. وحين ننظر إلى حركة العامة، ولاسيما في القرن الرابع وما بعده، نجد أنها تتخذ قِيماً خلقية واضحة مكّنت من إعادة تنظيم في حركة الفتوة في أواخر القرن السادس الهجري من قبل الناصر لدين الله.

لقد كان للعامة تنظيماتهم، في نقابات وأصناف، وكانت لهم حركاتهم التي اتخذت طابعاً سلبياً في الظاهر حتى اتهموا باللصوصية وبالعبث بالأمن، ولم تكن

القيم الإيجابية لديهم مفهومة، ومنها مساعدة الضعيف ومكافحة المستغلين من تجار ومتنفذين. ولكن الحركة بعد التسلط الأجنبي اتخذت طابعاً شعبياً توسع بمرور الأيام، وتعاونت مع العباسيين في أواخر أيامهم ضد الأجنبي، وتلاحمت تنظيمات العامة في حركات الفتوة التي رأت الصلة بين التسلط الأجنبي والاستغلال والظلم. وبات من أهدافها تحقيق العدل، ومكافحة الفوضى، وحماية المظلومين ومكافحة الطغاة.

لقد كان الوعي العربي قوياً قبل هذه الفترات المتأخرة، وكان يتمثل في الكتاب وفي فئات من المتنفذين، وكان يستند إلى العربية وإلى المبادئ والقيم العربية الإسلامية. ولكن التسلط الأجنبي وسّع قاعدة الوعي، وجعله يتمثل في القاعدة الشعبية وفي الفكر. وقد تنبه العباسيون إلى أهمية القاعدة الشعبية في أواخر القرن السادس، حين اتفقوا مع الحركة الشعبية في تنظيم الفتوة، وحين ترأس الناصر لدين الله هذه الحركة، وحين حاول جعلها سنداً لكيانه، وحاول بثها في الآفاق، وجعل مرجعها إليه. حدث هذا التطور الخطير بعد فوات الأوان، إذ سرعان ما غمرت الموجة المغولية كل شيء، وبقي الشعب العربي يصارع الكوارث والأحداث.

لقد ارتبطت فكرة الحرية والعيش الكريم بمقارعة التسلط الأجنبي ومكافحة استغلاله والتخلص من ركائزه. واتخذ الوعي العربي صفة شعبية استمرت خلال تلك الفترات، يعززها التراث العربي والمبادئ الإسلامية. ومع أن الوعي هذا بدا مبثراً أو مجزأً في فترات مختلفة إلا أن جذوره الموحدة استمرت ووجد أحياناً بين المفكرين من يغذيه، وفي الأحداث ما يذكي جذوته.

- ١٤ -

وبقي الوعي العربي يستند إلى مصادر حيويته، فيجد في العربية وفي الإرث الثقافي العربي قاعدته وأساس وحدته، على الرغم من التجزئة المصطنعة والمحاولات المتصلة لطمس ذاته، ويجد في المبادئ الإسلامية، وفي القيم الخلقية والمثل الإنسانية روحه ومنبع حيويته.

ومع أن تاريخ الأمة يكون سلسلة متصلة الحلقات، بمعنى أن كل حلقة تؤدي إلى التي تليها، فإن بعض فترات تاريخ الأمة يبقى مصدر حيوية في تطلعها إلى حياة أفضل. ولذا نجد الأمة العربية في يقظتها واندفاعها القوي تتطلع إلى تلك الفترات التي تمثلت بالحيوية والإبداع والتكوين الحضاري، إلى فترات التاريخ

العربي الإسلامي الأولى، فترات الفتوة والبناء. وطبيعي أن تتخطى الأمة العربية وهي تستعيد ذاتها وتستلهم إرثها وقيمها، طبيعي أن تتخطى فترات الخضوع والركود وأن تنظر إلى فترات الإبداع الحضاري لتنفض عنها الرواسب، ولتغذي جذور الحياة فيها وتغنيها في سبيل بناء حياة جديدة.

والحياة الجديدة لا تبنى بالتأملات النظرية، ولا تقوم بالآراء المجردة، بل هي عملية تجديد عضوي وبناء متصل. إنها تنبعث نتيجة تفاعل عاملين أساسيين:

أولهما عامل الوعي الذاتي الذي لا يخبو مطلقاً، لكنه يقوى في بعض الفترات ويضعف في فترات أخرى. وفي هذا الوعي الذاتي تتمثل أسس حيوية الأمة ومنابع قوتها. وهو كلما اتسع وازداد عمقاً ازداد ارتواءً من تلك المنابع، وازداد أصالة، ونفض عنه الرواسب، وارتفع عن التقليد. والفرق كبير بين التقليد والأخذ الذي يزيده قوة وغنى.

وثاني هذين العاملين، التحديات التي يتعرض لها الوعي، وهي تحديات خارجية وداخلية. ولقد تعرض الوعي العربي عند بزوغه في العصر الحديث لتحديات داخلية، تتمثل في التخلف والركود وفي الاستغلال الأجنبي والمصالح المركزة. ثم تعرض المجتمع العربي في أواخر القرن التاسع عشر لتحديات زمرة الاتحاد والترقي، في محاولة يائسة لتتريكه ولطمس ثقافته وذاته. ثم تعرض لتحديات الغزو الغربي، التي بدأت فكرية واقتصادية، ثم طغت في الغزو العسكري والسياسي؛ وهي تحديات ندر أن شهد المجتمع العربي لها مثيلاً في الاتساع والشدة والاستغلال.

تعرض المجتمع العربي لهذه التحديات، وهو مجزأ، يقاسي البعثة والضياغ، وهو متخلف غير متهئئ لهذه الأخطار، فكان بين أن ينهار ويفقد ذاته وأن يأخذ طريق الكفاح الشاق المتصل ليجد الحياة التي يريد.

وكان أمام المجتمع أن يعزل نفسه عن التيارات الحضارية الحديثة لارتباطها بمصادر الاعتداءات والاستغلال، كما أراد البعض، أو أن يفيد من إنجازات خصومه ومن إمكانياتهم وأسلحتهم، ليكون في وضع أقوى على مجابهة الأخطار، وليكون أقدر على تجديد ذاته، كما أراد آخرون، فاختار السبيل الثاني بعد جهد وجهاد طويلين.

ولسنا هنا بصدد تحليل تطور الوعي العربي فتلك قصة طويلة، ولكننا نريد أن نلمس بإيجاز خطوات مراحلها التي أدت إلى الثورة العربية الشاملة التي نمر

بها، وهي التي رسمت أهدافها الكبرى بالحرية والوحدة وبالعدالة الاجتماعية، أو الاشتراكية العربية، وهي أهداف متشابكة شاملة، وأن نرى صلة هذا الوعي بجذوره الحضارية وبتراثه.

- ١٥ -

بدأ الوعي العربي الحديث قبل أكثر من قرن بين فئات من المثقفين الواعين، وربط التخلف والاستغلال بالتسلط الأجنبي، وهي صورة طبيعية تكونت لدى المجتمع منذ قرون وأكدتها الفترات السود المتعاقبة مذ فقدت الأمة حريتها. بدأ الوعي ذاتياً، ورأى في الخطر الأجنبي حافزاً لإصلاح الذات وللعمل.

والتفت ممثلو الوعي إلى التراث بما فيه اللغة يحاولون إحياءه وتيسيره، ورأوا في التاريخ سبيلاً إلى تكوين الثقة بالنفس، ولكنهم نظروا إليه نظرة عاطفية استمرت مدة طويلة. ورأوا في صدر الإسلام مثلاً يرجعون إليه، يستلهمون مثله ويستنبطون بمبادئه. وكان الهدف الذي أرادوه بثّ الحيوية في مجتمع راكد والعمل على التجديد وعلى التحرر من التسلط الأجنبي. ورافقت ذلك نظرة عاطفية إلى الوحدة، لاسيما أن جلّ البلاد العربية كان تحت الحكم العثماني.

وجاء التحدي الغربي، ثقافياً واقتصادياً، وبدأ تسلط الغرب على أطراف الوطن العربي في شمال أفريقيا وعلى سواحل الجزيرة العربية، وبدأ يهدد قلب الوطن العربي. وتأثر البعض بالفكر الليبرالي وبمبادئ الثورة الفرنسية واتسعت الدعوة إلى الحرية. وكانت خطوات الحيوية تتمثل في الدعوة إلى تجديد الإسلام، وفي العمل على تأكيد العروبة، وكان الخطان متداخلين. وظهرت الجمعيات العربية لتقوم بدورها في التوعية، ثم ظهرت الدعوة صريحة إلى التحرر والاستقلال.

وطغت الموجة الغربية سياسياً، وشهد المجتمع العربي المجزأ بين دول الغرب في العقد الثاني من القرن العشرين مرارة التجزئة العنيفة وخطر فقدان الذات والانجراف في الموجة الغربية. وكان التحدي عنيفاً قاسياً للوعي العربي أكد مقاومته ووسع أفقه، وشهد المجتمع العربي أنواعاً من الاستغلال الاقتصادي والتسلط السياسي لم يشهد مثله. وكان التحدي شديداً.

وجاءت ردود الفعل متماثلة في الخطوط العريضة، ولكن التجزئة شغلت كل جزء بنفسه. وازداد الوعي العربي قوة في السعة والعمق ولم يعدم الاتصال

والتجاوب بين الأجزاء. واتجه الجهاد العربي إلى التحرر السياسي من الكابوس الأجنبي من جهة وإلى العناية بالتراث لحفظ الذات. وكان الرأي أن التخلص من الاستعمار يعني تحقيق الحرية والتخلص من الأدواء والمشاكل. وبدأت الأحزاب السياسية تظهر لتقوم بدور في التوعية ولتساهم في المعركة بدرجات مختلفة.

وشهدت البلاد العربية سلسلة من الثورات المسلحة ضد الاستعمار في البلاد العربية في آسيا وأفريقيا، وكانت هذه الثورات منفصلة في البدء، وإن وجدت صداها الفعّال في البلاد الأخرى. وكانت جميعاً تدعو إلى الاستقلال وإلى طرد الأجنبي. وحصلت بعض البلاد العربية على نوع من الكيان. وصحب ذلك دعوات إلى برامج إصلاحية لم تنفذ بعيداً ولم تحدث تغييرات أساسية. واتسعت قاعدة الوعي، وبدأ يتغلغل بشكل محدود ومتدرج بين الجماهير.

وفي هذه الفترة لم تتعدّ الدعوة إلى الوحدة حدود الشكليات. وعلى الرغم من انتشار التعليم والثقافة لم تحصل إصلاحات تذكر في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. ولم يستند الحكم إلى الشعب على الرغم من الأشكال البرلمانية التي خدمت المصالح القائمة. وبرزت المصالح المرتبطة بالتجزئة والنظرات المتصلة بها، كما ظهرت مصالح ترتبط بالدول المتسلطة وقامت مصالح اقتصادية جديدة، ترتبط بأوضاع التبعية. وهكذا ظهرت الكيانات بأنواع جديدة من التبعية.

وتبين أن إحياء التراث وحده والتمجّد بالماضي بروح عاطفية قد يؤدي إلى التواكل وإلى نسيان الحاضر ومتطلباته. وعصفت بالمجتمع العربي تيارات من الآراء الغربية، ودخل في دوامة الآراء المصطرعة، وكأن المجتمع فراغ مفتوح لكل وارد ووافد.

- ١٦ -

وتعرض المجتمع العربي من جديد، مع التجزئة القائمة، إلى أقسى التحديات الغربية في كارثة فلسطين التي كشفت بدورها عن هزال الكيانات، وعن دور التبعية وتركزها وزيفها، وعن أخطار التجزئة على الوجود العربي. وكشفت هذه الكارثة عن الهوة الواسعة بين الجماهير والفئات الحاكمة. لقد تحدثت هذه الكارثة طاقات الأمة العربية ووجودها، ودفعت بها في طريق الكفاح الجديد طريق الثورة العربية.

ثم جاء العدوان الثلاثي ليختر الأمة العربية بين طريق الكرامة والانحدار الكلي إلى التبعية والعبودية. وكان أثره بعيداً في توضيح الطريق السوري بكشف

جذور التبعية المحلية والاستغلال المحلي، وفي الاتجاه إلى خط التحرر والعدالة الاجتماعية.

وكان لفترة الحرب الثانية دورها في توجيه الانتباه إلى النواحي الاقتصادية والاجتماعية، كما أن الحركات التحررية في آسيا كان لها أثرها الملموس في البلاد العربية.

وكان من أثر هذه العوامل والأوضاع أن مرّ الوعي العربي في منتصف القرن الحالي بمرحلة نقد جذري للذات. لقد تكوّن مفهوم جديد للتحرر، وهو التخلص من كل أنواع التبعية، والتخلص من الكيانات المقرونة بالتبعية. وتكوّن مفهوم جديد للحرية، لا عن طريق الشكليات البرلمانية التي تخفي وراءها تحكم فئة محدودة، بل باستناد الحكم إلى الجماهير والارتكاز على القواعد الشعبية. وتبين أن الدعوة إلى الإصلاحات التدريجية في عالم سريع الحركة والتحول لا تعني إلا تأكيد التخلف وإبقاء التبعية بشكل أو بآخر، وأن لا طريق إلا بالتغيير الجذري الذي يتخطى التخلف ويدفع بالطاقات العربية إلى أقصى إمكاناتها في البناء.

وتبين، نتيجة اتساع الوعي العربي وعمقه، أن كل تغيير لا يضع مصلحة جماهير الشعب في الأساس، ولا سيما في الحقل الاقتصادي والاجتماعي، لن يكون له أثر يذكر غير تأكيد التبعية والاستغلال بشكل أو بآخر. بل أن التغيير الجذري لا معنى له ولا وجود إلا أن يكون لصالح الجماهير، ليكونوا قاعدته وأساسه. ومن هنا برزت العدالة الاجتماعية ضرورة أولية في الحديث عن أي بناء متين.

وقبل هذا كله وبعده، بدأ يتضح أن إحياء التراث والعناية بالعربية وحدها لا يكفي إن أردنا أن يكون البناء عربياً في جوهره يمثل قيم الأمة ومبادئها الإنسانية. واتضح أن كل بناء لا يتمثل نظرة الأمة للحياة وقيمتها، ولا تكون جذوره في التربة العربية لا يمكن أن يرسخ، وأن يحقق إمكانات الأمة وأهدافها.

- ١٧ -

بضوء هذا، وجب فحص إرث الأمة وتقييمه، والكشف عن مصادر حيويتها وطاقاتها واتخاذ المثل والقيم والاتجاهات التي يمكن الركون إليها في البناء الجديد الذي نريد. وكان طبيعياً أن نجد في المبادئ الإسلامية بنظراتها الإنسانية وبمفاهيمها التعاونية وفي القيم الروحية والمثل الخلقية أساساً للبناء، وهذا منطلق واضح في طريق عملنا وتفكيرنا.

إننا حين ننظر إلى التراث وما يحتويه من مبادئ حيّة ومثل وقيم، وما ينطوي عليه من خبرات إنما نريد أن نتفهم جذور هذه الاتجاهات الثورية في الوعي العربي الآن. إننا لا نريد البحث عن تبريرات لآراء سبق أن نادينا بها بل لنكشف أن هذه الآراء تعبير ذاتي عن طبيعة الوعي الثوري واتجاهاته.

لقد أكد تراثنا الفكري منع الاستغلال بأشكاله، فأنكر الاحتكار مثلاً لئلا يتحكم البعض في حياة الناس ومعاشهم. وحرم الإسلام الربا ليمنع نوعاً بشعاً من الاستغلال، واتجه إلى الحد من الفوارق في الملكية لكي لا تكون بين الأغنياء دولة وليمنع تحكم فئة في أخرى. ويتمثل هذا في تصنيف الأعطيات والرواتب زمن الراشدين كمحاولة عملية لتحقيق ذلك. هذا هو المبدأ الذي يتخلل الفكر العربي، وجاءت الانحرافات العملية وعرضت المجتمع لهزات خطيرة يمكن أن تكون حافزاً آخر للسير في طريق العدالة الاجتماعية.

ويرتبط بهذا المبدأ المحاولات الواسعة لتيسير التعليم وتوفيره، ولتوفير العناية الصحية بالمستشفيات المجانية في المجتمع العربي، والمحاولات التي اتخذت لتوفير الرعاية الاجتماعية.

وفي تراثنا تأكيد التعاون كأساس للعمل ونكران الذات الفردية في ذلك. وكان هذا المبدأ من أهم الأسس التي قام عليها المجتمع في دور تقدمه وإبداعه. ظهر هذا المبدأ في التعاون الزراعي في القرى في بعض البلاد العربية، وظهر في نطاق العمل وتنظيماته، كما ظهر في المجال الاجتماعي.

ومن المبادئ التي أكدها الفكر العربي الإسلامي تأكيد حرمة العمل، والحث على الكسب الحلال وترك التواكل، لضمان العيش الكريم. وهو تأكيد تحوّل قيم خلقية أساسية، منها تحديد هذا العمل بخير الأمة ومصالحها، وأن لا يكون سبيلاً للإضرار بالآخرين.

ويتصل بهذا طبيعة الملكية الفردية، فهي وإن كانت محترمة إلا أنها لا تعدو من حيث المبدأ أن تكون وظيفة اجتماعية، وللأمة أن تنهج حيالها ما تراه أضمن لمصلحتها بالتقييد أو الحد أو التوجيه. ويمتد هذا إلى الضرائب التي تفرض، وهي في الأساس ضرائب يراد بها خدمة المجتمع لتقليص الثروة في جهة، وتقديم العون إلى المحتاجين، ولكنها لم تؤد إلى النتيجة المنطقية بعد التطورات العملية. كما أن نظام الإرث استهدف منع تكديس الثروات، والوقوف في وجه التسلط الاقتصادي.

وهناك مبدأ أساسي، وهو ملكية الأمة لمصادر الثروة في المجتمع أو لوسائل

الإنتاج، وكذا للمرافق العامة الأساسية. فالأرض والماء والمراعي هي ملك الأمة، والمعادن هي في الأساس ملك الأمة، تديرها وتشرف عليها الحكومة باسمها ومصالحها. وليس التأمين إلا ملكية الأمة لوسائل الإنتاج وإشرافها على طريقة استغلالها لمصلحتها.

وقد سيطرت الدولة على بعض الصناعات الرئيسية للصالح العام، مثل صناعة بعض الأقمشة (الطراز) والأسلحة، وهذا تعبير عن مبدأ يتصل تطبيقه بخطة الأمة ووجهتها، وتتضح حدوده بضوء ذلك.

ومن المبادئ الأساسية للمجتمع العربي الإسلامي مبدأ الثورة لرفع الجور ولتحقيق العدل ولبناء مجتمع أفضل. وهل كان الإسلام إلا ثورة شاملة قلبت الأوضاع وأحدثت تغييرات جذرية في نواحي المجتمع كلها.

وقد عرف المجتمع العربي الإسلامي أكثر من ثورة للقضاء على الجور ولتحقيق العدالة. وقبل هذه المبادئ وبعدها، مبدأ أساسي هو أن الأمة هي الأساس، وكل عمل عام وكل مصلحة حكومية إنما تقوم باسمها ولخدمتها. هذا هو المبدأ الذي أكدته الفكر العربي في كل الظروف حتى في أحلكها. كما أن الولاء لها أساس كل ولاء وبداية كل عمل عام. ولذا كان مبدأ الشورى أول مبادئنا، ولذا كان الإجماع أساساً حياً في التشريع عبر العصور.

وقد وجدت هذه المفاهيم تطبيقها العملي في صدر الإسلام. فهناك نلاحظ أن الأمة تحوطها العقيدة وتشدها في تكوين واحد، وأن كل فئات الأمة تعمل في خطوط واحدة. ولما كانت رسالة الأمة الخارجية الجهاد، ورسالتها الداخلية البناء، نجد أن رأيها يتبلور في رأي فئات الأمة كافة، وأنها بمجموعها تكون الجيش الذي حمل الرسالة للخارج، كما نجد أن نظام الضرائب، وبناء المدن الجديدة (دور الهجرة) ونظام العطاء وضع ليحقق هذه المفاهيم في تخطيط واحد.

كل هذا يعني وحدة العمل العام، ووحدة الخطوط التي تحقق الأهداف الرئيسية في نطاق واضح، ووضع التنظيم المستند إلى العقيدة الذي يمكن من تحقيق الأهداف الرئيسية. ولم يجد المجتمع بأساً في تنوع الاجتهاد في إطار الخطوط الرئيسية والأهداف العامة، بل إنه رحب بذلك.

ولا بد أن نشير إلى مبدأ آخر، وهو أن المجتمع العربي أكد المبادئ والقيم الأساسية، وأن التشريع انبثق عنها بضوء التطورات العملية والحاجات. ولذا نجد الخبرة والتطبيق تسبق التشريعات التفصيلية مع الرجوع إلى أصول واحدة لغرض

التشريع. وهذا يعني أن التطبيقات العملية أو تجربة المجتمع وواقعه كانت نقطة الابتداء وأساس التفكير. ولذا نجد التأكيد باستمرار على صالح الأمة، وعلى الضرورات التي يوجبها تطور أوضاعها.

- ١٨ -

وأخيراً نذكر أن المجتمع العربي الإسلامي أكد في جميع الظروف مبدأ العدالة الشاملة، واعتبر ذلك أساس كل خير وقاعدة البناء. ويتمثل مبدأ العدالة في تساوي الحاكم والمحكوم أمام القانون وفي التكافل الاجتماعي، وفي الكثير من الخدمات الاجتماعية التي قامت بها الدولة في فترات مختلفة، وفي تيسير التعليم وفتحه للجميع. والمهم أن مبدأ العدالة يعتبر القاعدة الأولى للمجتمع العربي الإسلامي.

إننا حين نذكر هذه المبادئ التي تتخلل تراثنا العربي الإسلامي، بعد أن تعرضنا لخبرات المجتمع العربي، إنما نريد أن نبين أن العدالة الاجتماعية التي نريد، أو الاشتراكية العربية، لها مفاهيمها وقيمها الأصلية. كما أننا نبين أن الوجهة العملية أو التخطيط إنما ينبثق من طبيعة الوعي العربي ومن واقعنا الذي يفرض علينا التغيير الجذري لتتوصل إلى بناء مجتمع عادل مرقه.

ونحن نلاحظ أن فترات الازدهار والبناء هي فترات الحرية الشاملة للأمة، ولل فرد في نطاقها وضمن أهدافها، وأن هذا الازدهار كان حين تضافرت فئات الأمة وقواها في إطار العقيدة الواحدة وحين لم يتسع الاستغلال الداخلي.

ونحن نرى بعد هذا أن المبادئ الأساسية التي تتخلل التدابير العملية التي نهجتها الاشتراكية العربية والقيم التي تتخللها إنما هي مبادئ وقيم نابعة من صميم تراثنا. كما أننا لاحظنا أن الوجهة العملية والتطبيقات صادرة عن واقع المجتمع العربي بضوء متطلبات الثورة العربية وفي سبيل تحقيق أهدافها.

ونحن بعد هذا لا نعيش الآن، كما لم نعش في الماضي بمعزل عن تجارب البشرية وعن خبراتها العلمية والعملية، بل إننا نريد أن نفيد منها بأذهان مفتوحة. وهذه نظرة عربية تحللت فترات البناء والازدهار للمجتمع العربي.

إن العدالة الاجتماعية التي ننشد تتمثل في الاشتراكية العربية وهي حصيلة مثلنا وقيمنا ومبادئنا الإنسانية، في تفاعلها الإيجابي مع واقعنا، وفي سبيل المجتمع الجديد الذي نريد، مستفيدة في تطبيقها من تجارب البشرية وتطورها العلمي.

المراجع

١ - العربية

كتب

- إبراهيم، سعد الدين [وآخرون]. **مصر والعروبة وثورة يوليو**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣)
- ابن آدم القرشي، أبو زكريا يحيى بن سليمان. **كتاب الخراج**. صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر. القاهرة: مكتبة دار التراث، [د. ت.].
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ. لندن: مطبعة بريل، ١٨٥١ - ١٨٧١. ١٢ ج.
- ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن محمد. **الفتوح**. حيدر آباد الدكن: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، [د. ت.]. ٨ ج.
- ابن أمية، أبو جعفر محمد بن حبيب. **المحبر**. تصحيح إيلزه ليخستن شتير. بيروت: دار الآفاق، [د. ت.]. (ذخائر التراث العربي)
- ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط مخالفة أصحاب الجحيم**. حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحريستاني ومحمد إبراهيم الزغلي. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣.
- . **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت؛ القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٠١.
- . **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢١ - ١٣٢٢هـ/ [١٩٠٣ - ١٩٠٤م؟]. ٢ ج في ٤ مج.

- ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. تحقيق ودراسة وتعليق فؤاد عبد المنعم أحمد؛ قدم له عبد الله بن زيد آل محمود. الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٥.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق محمد علي النجار. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦ - ١٩٨٨. ج ٣.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. الإصابة في تمييز الصحابة. القاهرة: شرف وخانجي، ١٣٢٣ - ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٥ - ١٩٠٧م]. ج ٨.
- _____. تهذيب التهذيب. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.].
- ابن خلاد الرامهرمزي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي. قدم له وحققه وخرّج أخباره وعلق عليه ووضع فهرسه محمد عجاج الخطيب. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. تاريخ ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧١. ج ٧.
- _____. مقدمة ابن خلدون. القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٩٣٠.
- _____. دراسة وتحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٤. ج ٣.
- ابن خياط العصفري، أبو عمرو خليفة. تاريخ خليفة بن خياط. النجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧. ج ٢.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. الطبقات الكبرى. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ - ١٩١٨. ج ٨ في ٣.
- _____. كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية. عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ - ١٩١٨. ج ٩.
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. الأموال. صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م. ج ٤.
- ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. فتوح مصر وأخبارها. تحقيق شارلز كتلر توري. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٢٠. (سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣)

- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. العقد الفريد. صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر. القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣. ٤ ج.
- ابن عذارى المراكشي، أبو عبد الله محمد. البيان المغرب في أخبار المغرب. بيروت: مكتبة صادر، ١٩٥٠. ٢ ج.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها. تحقيق صلاح الدين المنجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ - ١٩٧٥]. ١٠ ج.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦. ١٥ ج.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. الفهرست. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨هـ/ [١٩٢٩م].
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية لابن هشام. حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: البابي، ١٩٣٦. ٤ ج.
- ابن وحشية، أبو بكر أحمد بن علي. الفلاحة النبطية. الترجمة المنحولة إلى ابن وحشية أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني؛ تحقيق توفيق فهد. [د. م.]: مكتبة أحمد الثالث، ١٩٨٩. ٣ ج.
- أبو بكر الصولي، محمد بن يحيى. أدب الكتاب. نسخه وعني بتصحيحه وعلّق حواشيه محمد بهجة الأثري. بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ/ [١٩٢٢م].
- أبو غام، حبيب بن أوس. نقائض جرير والأخطل. تحقيق وتعليق أنطوان صالحاني. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٢.
- أبو زهرة، محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.]. ٢ ج.
- أبو الطيب اللغوي الحلبي، عبد الواحد بن علي. مراتب النحويين. تحقيق وتعليق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٥.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى. كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق. تحرير أنطوني أشلي بيفان. لندن: مطبعة بريل، ١٩١٢.
- أبو عمرو الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان. المحكم في نقط المصاحف. عني بتحقيقه عزة حسن. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٠.

- أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. كتاب الأغاني. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٧ - ١٩٧٤. ٢٤ ج.
- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. الأوائل. تحقيق محمد المصري ووليد قصاب. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥. (إحياء التراث العربي؛ ٤١ - ٤٢)
- أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسن. الأحكام السلطانية. صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. القاهرة: البابي، ١٩٦٦.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢ هـ. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦.
- الأزدي، أبو إسماعيل محمد بن عبد الله. تاريخ الموصل. شرح وتحقيق علي حبيبة. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٦. ٢ ج.
- أسلم الواسطي، أسلم بن سهل الرزاز (بحشل). تاريخ واسط. تحقيق كوركيس عواد. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٧.
- إسماعيل، محمود. الخوارج في المغرب الإسلامي: ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا. بيروت: دار العودة، ١٩٧٦.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محيي الدين عبد الحميد. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩. ٢ ج.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. ١٢ ج.
- أمين، أحمد. ضحى الإسلام. ط ٧. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٥. ٣ ج.
- إبيش، يوسف. نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند السنة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. ضبطه وقدم له محمود محمد الخضير ومحمد عبد الهادي أبو ريذة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

- بتلر، ألفرد جوشيا. فتح العرب لمصر. تعريب محمد فريد أبو حديد. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣.
- بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. ترجمة عبد الحليم النجار. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١ - ١٩٦٢. ٣ ج.
- البري، عبد الله خورشيد. القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.
- البشري، طارق. الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق ١٩٩٦. (في المسألة الإسلامية المعاصرة)
- البغدادى، عبد القاهر. أصول الدين. إستانبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨.
- البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع. عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه مصطفى السقا. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥ - ١٩٥١. ٤ ج.
- البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. تحقيق محمد حميد الله. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩]. (ذخائر العرب؛ ٢٧)
- . — . حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح سولومن غويتن. القدس: مطبعة الجامعة العبرية، [١٩٣٦ - ١٩٤٠]. ٢ ج في ٤.
- . فتوح البلدان. نشره ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٢. ٣ ج.
- . كتاب فتوح البلدان. تحرير م. ج. دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٦٦.
- بلاشير، ريجي. تاريخ الأدب العربي. ترجمة إبراهيم الكيلاني. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٣. ٣ ج.
- بوزيد، بومدين [وآخرون]. قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨)
- التميمي، أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم. طبقات علماء أفريقية وتونس. تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨. (نفائس المخطوطات)
- التنوخى، أبو علي الحسن بن علي. جامع التواريخ. تحقيق عبود الشالجي. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧١.

- الجابري، محمد عابد. المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٠ - ١٩٦١. ٤ ج.
- _____. الحيوان. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: البابي، [١٩٣٨ - ١٩٤٥]. ٧ ج.
- _____. رسائل الجاحظ. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤. ٢ ج.
- جب، هاملتون. دراسات في حضارة الإسلام. ترجمة وتحقيق عباس نجم زايد. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤.
- جدعان، فهمي [وآخرون]. العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين. تقديم السيد يسين؛ تحرير غسان إسماعيل عبد الخالق. عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠. (حوارات في الفكر المعاصر؛ ١)
- جمعية المؤلفين والكتاب العراقيين. تفسير التاريخ. بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٦٢.
- الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. الوزراء والكتاب. عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي. القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨.
- جولدتسيهر، إجناس. المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن. نقله إلى العربية علي حسن عبد القادر. القاهرة: دار العلوم، ١٩٤٤.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم. القاهرة: الخانجي، ١٩٥٠.
- حماد، مجدي. ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٢)
- حميد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١.
- خليفات، عوض محمد. نشأة الحركة الإباضية. عمان: مطابع دار الشعب، ١٩٧٨.
- الدوري، عبد العزيز. أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٩)

- . بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب . بيروت : المكتبة الشرقية ، ١٩٦٠ .
- . دراسات في العصور العباسية المتأخرة . بغداد : شركة الرابطة للطبع والنشر المحدودة ، ١٩٤٥ .
- . نشأة علم التاريخ عند العرب . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٦ . (سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري ؛ ٣)
- . النظم الإسلامية : الخلافة ، الضرائب ، الدواوين والوزارة . بغداد : مطبعة نجيب ، ١٩٥٠ .
- الذهبي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد . تذكرة الحفاظ . حيدر آباد الدكن : مطبعة دائرة المعارف النظامية ، ١٣٣٣ - ١٣٣٤ هـ / [١٩١٤ - ١٩١٥ م] . ٤ ج .
- . معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار . تحقيق وفهرسة وتعليق محمد سيد جاد الحق . القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٩ . ٢ ج .
- الرقيق القيرواني ، إبراهيم بن القاسم . تاريخ أفريقية والمغرب : قطعة منه تبدأ من أواسط القرن الأول إلى أواخر القرن الثاني الهجري . تحقيق المنجي الكعبي . تونس : رفيع السقطي ، [١٩٦٨] .
- روزنثال ، فرانز . علم التاريخ عند المسلمين . ترجمة صالح أحمد العلي ؛ مراجعة محمد توفيق حسين . بغداد : مكتبة المثنى ، ١٩٦٣ . (سلسلة جب التذكارية)
- الزبيدي ، أبو الفيض محمد بن محمد مرتضى . تاج العروس من جواهر القاموس . بيروت : دار مكتبة الحياة ، [١٩٤٢؟] . ١٠ ج .
- الزبيدي ، محمد بن الحسن بن عبد الله . طبقات النحويين واللغويين . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤ .
- زيدان ، جرجي . العرب قبل الإسلام : يبحث في أصل العرب وتاريخهم . . من أقدم زمانهم إلى ظهور الإسلام . القاهرة : دار الهلال ، ١٩٥٧ .
- السجستاني ، أبي بكر عبد الله بن أبي داود بن الأشعث . كتاب المصاحف . تحقيق جفري . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥ .
- السرخسي ، أبو بكر محمد بن أحمد . المبسوط . تصحيح محمد راضي الحنفي . القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٩٣٢ . ٣٠ ج في ١٥ .
- سزكين ، فؤاد . تاريخ التراث العربي . ترجمة محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل . القاهرة : مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ - ١٩٧٨ . ٢ ج .

سلوم، توفيق [وآخرون]. الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين مروة والطبيب تيزيني. بيروت: دار الخدائفة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله. أخبار النحويين البصريين. اعتنى بنشره فريتس كرنكو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦. (نشرات معهد المباحث الشرقية بالجزائر، خزانة الكتب العربية؛ ٩)

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهري في علوم اللغة وأنواعها. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د. ت. ج. ٢].

الشافعي، محمد بن إدريس (الإمام). الرسالة. القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٤٠. الشيباني، محمد بن حسن. شرح كتاب السير الكبير. إملأه محمد بن أحمد السرخسي؛ تحقيق صلاح الدين المنجد. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٧٥ - ١٩٧١ ج. ٣.

الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم بن علي. طبقات الفقهاء. تحقيق وتقديم إحسان عباس. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠.

ضاهر، مسعود. النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩. (عالم المعرفة؛ ٢٥٢) ضيف، شوقي. التطور والتجديد في الشعر الأموي. ط ٥. القاهرة: دائرة المعارف، ١٩٧٣.

_____. المدارس النحوية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠.

_____. [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١ ج. ١٥.

_____. تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ - ١٩٦٨ ج. ١٠. (ذخائر العرب؛ ٣٠)

_____. تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. حققه وعلّق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ - ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٤ - ١٩٥٨ م. ١٥ ج.

عابدين، عبد المجيد. البيان والأعراب عما بأرض مصر من الأعراب للمقريزي مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١.

عبد الناصر، جمال. فلسفة الثورة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤. (اخترنا لك؛ ٣) —. الميثاق. بيروت: الاتحاد العربي الاشتراكي، [د. ت.]. (المكتبة الناصرية؛ ٥) علي، جواد. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ - ١٩٧٢.

العلي، صالح أحمد. التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. التبر المسبوك في نصيحة الملوك. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨.

— . فضائح الباطنية. [تحرير اغناس غولدتسهير]. لندن: مطبعة بريل، ١٩١٦.

— . كتاب الاقتصاد في الاعتقاد. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٧ هـ / [١٩٠٩ م]. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ. آراء أهل المدينة الفاضلة. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٦.

الفرحان، إسحاق. مواقف وآراء سياسية. عمان: دار الفرقان، ٢٠٠٠.

قدامة بن جعفر، أبو الفرج. الخراج وصناعة الكتابة. باعثناء جان دوغويه. لندن: مطبعة بريل، ١٨٨٩. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦)

قضايا الخلاف في الحزب الشيعي السوري. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٢.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. صبح الأعشى في كتابة الإنشا. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ - ١٩١٩. ١٤ ج.

كرستنسن، آرثر. إيران زمن الساسانيين. ترجمة يحيى الخشاب؛ راجعه عبد الوهاب عزام. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٥.

الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف. الولاة وكتاب القضاة. مهذباً ومصححاً بقلم رفن كست. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٩٨ هـ / ١٨٨١ م.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل. عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة. القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٦.

- المخزومي، مهدي. مدرسة الكوفة. القاهرة: البابي، ١٩٩٨.
- المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران. كتاب نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء. اختصار أبي المحاسن يوسف بن أحمد ابن محمود الحافظ اليعموري؛ عني بتحقيقه رودلف سلهايم. فيسبادن: فرانس شتاينر، ١٩٦٤. (النشرات الإسلامية؛ ٢٣: ١)
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. التنبيه والإشراف. عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي. القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٨٣.
- . كتاب التنبيه والإشراف. عني بتحقيقه ومراجعته ميخائيل جان دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٣. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٨)
- . مروج الذهب ومعادن الجوهر. ترجمة لك. باريه دومينار وبافيه دو كورتبي. باريس: المطبعة العسكرية، ١٨٤١ - ١٨٧٧. ٩ ج.
- المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. حققه ميخائيل جان دوغويه. ط ٢. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٥. (روائع التراث العربي)
- المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب. بولاق: مكتبة المثنى بالأوفست، ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م. ٢ ج.
- . — . القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١
- . الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها. القاهرة: مطبعة النيل، [د. ت.].
- مكرم، عبد العال سالم. القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية. الكويت: مؤسسة علي جراح الصباح، ١٩٧٨.
- موسى، محمد يوسف. نظام الحكم في الإسلام. القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٤.
- الموسى، نهاد. أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي. الرياض: دار العلوم، ١٩٨٥.
- المويلحي، محمد. حديث عيسى بن هشام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧.
- الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد. صفة جزيرة العرب. تحقيق محمد بن علي الأكوخ. صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٩٨٣.
- الهمداني، عبد الجبار. المغني في التوحيد والإمامة. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٠. ٢٠ ج.

وكيع، أبو بكر محمد بن خلف. أخبار القضاة. صححه عبد العزيز مصطفى المراغي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ - ١٩٥٠. ٣ ج.

اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد. مرآة الجنان وعبرة اليقظان من معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٣٧ - ١٣٣٩هـ/ [١٩١٨ - ١٩٢٩م]. ٤ ج.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣. ٧ ج.

— . معجم البلدان. تحقيق محمد أمين الخانجي. القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦. ٨ ج.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. البلدان. طبعة دوغويه. ليدن: بريل، ١٨٩٢. ٣ ج في ١.

— . تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي. تحرير مارتن ثيودور هوتسما. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٩.

دوريات

بلقزيز، عبد الإله. «مقدمات لتحليل عوامل إخفاق المشروع النهضوي القومي العربي». الطريق: السنة ٥٧، العدد ١، كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير ١٩٩٨. الجنحاني، الحبيب. «حركات الخوارج في المغرب الإسلامي». الفكر: كانون الثاني/يناير ١٩٧٨.

حبش، جورج. «إشكالية النهضة في الفكر العربي». الطريق: السنة ٥٦، العدد ٦، تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧.

الدوري، عبد العزيز. «حول الحوار القومي - الديني». المستقبل العربي: السنة ١٢، العدد ١٣٠، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩.

— . «مستقبل العالم العربي الفكري». الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت): السنة ٥، العدد ٢، حزيران/يونيو ١٩٥٢.

سحاب، الياس. «في الالتباس الفكري بين العروبة كهوية تاريخية وبين الإيديولوجيا القومية الحديثة». الطريق: السنة ٥٦، العدد ٦، تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧.

شرف الدين، فهمية. «قابلية الفكر العربي على التجديد». الطريق: السنة ٥٦، العدد ٦، تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧.

الشريف، ماهر. «كيف تتحقق النهضة». الطريق: السنة ٥٦، العدد ٦، تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧.

غليون، برهان. «مشروع نهضة عربية جديدة». الطريق: السنة ٥٦، العدد ٦، تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧.

القنطار، سيف الدين. «إحياء مشروعا النهضة النهضوي وتجديده». الطريق: السنة ٥٩، العدد ١، كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير ٢٠٠٠.

مجلة مجمع اللغة العربية الأردني: السنة ١، ١٩٧٨.

الندوة (عمان): السنة ١٢، العدد ١، شباط/فبراير ٢٠٠١.

ندوات، مؤتمرات

التنمية المستقلة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٧.

ساطع الحصري: ثلاثون عاماً على الرحيل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد البحوث والدراسات العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

العلاقات العربية - الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨١.

المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام. بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٤.

نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠٠١.

الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٩.

٢ - الأجنبية

Books

- Al-Takriti, Naji. *Yahya Ibn Adi, a Critical Edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq*. Beirut: Editions Oueidat, 1978.
- Blachère, Régis. *Histoire de la littérature arabe des origins à la fin du XV^{ème} siècle de J. -C.* Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- Bravemann, Meir M. *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden: Brill, 1972.
- Busse, Heribert. *Chalif und Grosskonig: Die Buyiden im Iraq (945-1055)*. Beirut: F. Steiner, 1969. (Beiruter Texte und Studien; Bd. 6)
- De Goeje, M. J. *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les fatimides*. Leiden: E. J. Brill, 1896.
- Dillemann, Louis. *Haute Mesopotamie Orientale et pays adjacents: Contribution à la géographie historique de la region, du V^{ème} siècle avant 1^{ère} chrétienne au VI^{ème} siècle de cette ère*. Paris: P. Geuthner, 1962. (Bibliothèque archéologique et historique; t. 72)
- Encyclopedia of Islam*.
- Fück, Johann. *Arabiya; recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*. Traduction par Claude Denizeau, avec une préf. de l'auteur et une introd. par Jean Cantineau. Paris: M. Didier, 1955. (Institut des hautes, études marocaines, notes et documents; 16)
- Haywood, John A. *Arabic Lexicography: It's History, and It's Place in the General History of Lexicography*. Leiden: E.J. Brill, 1960.
- Hopkins, J. F. P. *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra*. London: Luzac, 1958.
- Laoust, Henri. *La Politique de Gazali*. Paris: P. Geuthner, 1970. (Bibliothèque d'études islamiques; 1)
- _____. *Le Traite de droit public d'Ibn Taimiya*. Beirut: Institut francais de Damas, 1948.
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: G. Allen and Unwin, 1957.
- Musil, Alois. *The Middle Euphrates: A Topographical Itinerary*. Published under the Patronage of the Czech Academy of Sciences and Arts and of Charles R. Crane. New York: [n. pb.], 1927. (American Geographical Society, Oriental Explorations and Studies; 3)

- Rabi, Muhammad Mahmud. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1958.
- Ryckmans, Jacques. *L'Institution monarchique en arabie méridionale avant l'islam (ma'in et saba)*. Louvain: Publications universitaires, 1951. (Bibliothèque du musée; 28)
- Salem, Elie Adib. *Political Theory and Institutions of the Khawarij*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1956. (Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science; ser. 74, no. 2)
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- _____. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Talbi, Mohamed. *Emirat Aghlabide*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1967.

Periodicals

- Blachère, Régis. «Regards sur «l'acculturation» des arabo-musulmans jusque vers 40/661.» *Arabica*: vol. 3, no. 3, 1956.
- Hamidullah, M. «The City State of Mecca.» *Islamic Culture*: vol. 12, 1938.
- Laoust, Henri. «La Pensee et l'action politiques d'al-Mawardi (364-450/974-1058).» *Revue des études islamiques*: vol. 36, 1968
- Lapidus, Ira Marvin. «The Conversion of Egypt to Islam.» *Israel Oriental Studies*: vol. 2, 1972.
- Poliak, A. N. «L'Arabisation de L'Orient Semitique.» *Revue des études Islamiques (REI)*: vol. 12, 1983.
- William Marcais, «Comment L'Afrique du Nord a été Arabisée.» *Annales de l'institut des études Orientales (Paris)* (1961)

Conference

- L'Elaboration de l'Islam: Colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1959*. Paris: Presses universitaires de France 1961.

فهرس

- أ -

ابن قتيبة، أبو عبد الله محمد بن مسلم:
١٣٧، ١٨١، ٣٢٥

ابن مسعود، عبد الله: ١١٣

ابن المقفع، عبد الله: ٢٣٦، ٣٢٤

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد
بن مكرم: ١٥٧، ٢١٦-٢١٧

أبو الأسود الدؤلي: ١١٩

أبو جعفر المنصور (ال خليفة): ١٠١،
١٣٢، ١٥١، ١٥٣

أبو زيد الأنصاري: ١٢١

أبو عبيدة مسلم التميمي: ١٥٢

أبو عبيدة معمر بن المثنى: ١١٧، ١٢١

أبو عمرو بن العلاء: ١١٧، ١٢١

أبو موسى الأشعري: ١١٣

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسن: ٨٣،
٨٥، ١١٧، ١٢١

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: ٨١

الأبيوردي، أبو المظفر محمد بن العباس:
٢٢٣

الاجتهاد: ١٢، ٦٤، ٦٧، ١٧٥، ٢٩٠

الأحنف بن قيس: ١٢٩

الإخباريون: ١٢٣

الإباضية: ٥٦، ٨٩-٩٠، ١٥٢

إبراهيم النخعي: ١١٥

ابن أبي بكرة: ١٠٦

ابن الأعرابي، أبو عبد الله محمد بن زياد:
١٢١

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن
عبد الحليم: ٨٨-٨٩، ١٨١،
٢١٥، ٢١٨، ٢٩٠

ابن الجصاص: ٣٢٧

ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن أبي
بكر: ٨٧-٨٨

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن
علي: ٤٣

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن
محمد: ٤٣، ٩٢-٩٣، ١٨١،
٢١٤-٢١٨، ٢٢٣، ٢٥١، ٢٦٩،
٢٧١، ٢٧٣

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله:
٢١-٢٢، ١٨١

ابن عذاري، أبو عبد الله محمد
المراكشي: ١٥٣

- الاختراق الثقافي: ٥٤، ٢٥٣
- الإخوان المسلمون: ١٣، ١٩٢
- الأدب السياسي: ٢١
- الأدب الشعبي: ٢٦١
- الأدب الفارسي: ٦٢
- أرسطو: ٢١
- أرض الصوفي: ١٤٠
- الأرض الموات: ١٠٧، ١٢٩، ١٤٠
- ١٧٢، ٣٣١
- الازدهار الحضاري: ٤٣
- الأزهري: ١١٠
- الاستقلال الفكري: ١٨، ١٩٥
- استقلال القضاء: ٣٢١
- الإسرائيليات: ١٢٣
- الإسكندر المقدوني: ٢٣١
- الإسلام: ١٢-١٥، ٢٧، ٢٩، ٤٢، ٤٦-٤٨، ٥١-٥٤، ٥٩-٦٠، ٦٢، ٦٧، ٧٠، ٧٤-٧٥، ٩٤، ١٠٠-١٠١، ١٠٨، ١١٠-١١٣، ١١٩، ١٢٣-١٢٥، ١٢٧-١٢٨، ١٣٠-١٣٣، ١٣٥، ١٤١، ١٤٤، ١٤٧-١٥٥، ١٥٩-١٦١، ١٦٣، ١٦٥-١٧٠، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٥-١٨٦، ١٩٠-١٩١، ٢٠٥-٢٠٦، ٢١٢-٢١٣، ٢١٥-٢٣١، ٢٢٣، ٢٢٥-٢٢٨، ٢٣١-٢٣٣، ٢٣٥-٢٣٦، ٢٤٠، ٢٥٣، ٢٥٧-٢٥٨، ٢٦٧، ٢٧١-٢٧٢، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩٩، ٣٠٥، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٤-٣٢٦، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٩
- الإسلام السلفي: ١٩٠
- إسماعيل بن عبد الله بن أبي المهاجر: ١٥٢
- إسماعيل (الشاه): ٢٤١-٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٧
- الاشتراكية: ١٥، ٣٤، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٢٧، ٣٣٥، ٣٤٠
- الاشتراكية العربية: ٢٩٣، ٣١٣، ٣١٥-٣١٦، ٣٣٥، ٣٤٠
- الأشعري، أبو الحسن: ٨٣، ٨٥
- الأصالة والحدثة: ٣٠٣
- إصلاح التعليم العالي: ٦٧
- الإصلاح الديني: ٣٠١
- إصلاح اللغة: ٣٠١
- الأصمعي، عبد الملك بن قريب بن علي: ١٢١
- الأفغاني، جمال الدين: ١٢، ١٩٠، ٢٧٥، ٢٩٠
- الاقتصاد الموجه: ٣٢٨، ٣٣٠
- اقتصاديات السوق: ٥٤، ٣٠٨
- الإقطاعية: ١٤
- الأقليات القومية: ٣٠٣
- الألوسي، محمود شكري: ٦٧، ٢٢٤
- الإمامة: ٨٩-٩١
- الإمامة الرستمية: ٩٠
- الإمبريالية: ٢٩٩
- الأمم المتحدة: ٢٠١
- الأمية: ٣٠
- أمين، أحمد: ٢٠

الأمين (الخليفة): ٧٨-٧٩، ٢٣٥

أمين، عثمان: ٢١

أمين، قاسم: ١٩

الانتفاضة الفلسطينية (١٩٨٧): ٢٠٢،
٣٠٩

الانفتاح الثقافي: ١٥٩

انهيار الاتحاد السوفياتي: ٢٥٣، ٢٩٥

أهل الحل والعقد: ٨٢-٨٣، ٨٦-٨٧،
٩٠، ٩٣، ٩٥-٩٦، ٢٨٧، ٣٢٠

أهل الستة: ٥٥، ٦٤، ٨١-٨٢،
١٧١، ١٧٥، ١٨٤، ٢٤١،
٢٥٨، ٢٤٤

أيوب بن شرحبيل: ١٤٦

- ب -

الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب:
٨٢-٨٣، ٨٥

البداوة: ١١، ٢٠، ٢٧، ٥٢-٥٣،
٧٣، ٢٤٠، ٣٣٢

البداوة التركية السلجوقية: ٥٢

البداوة العربية: ٥٢

البدو: ٥٢، ١٢٨، ١٦٧، ١٧٠، ٢١٣

البربر: ١٥١-١٥٣، ٢٢٠

البروتستانتية: ٣١٧

بشار بن برد: ٣٢٤

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر: ٨٣،
٨٥

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن
جابر: ٤٣، ١٥٨، ٣٢٥

البناء، حسن: ١٩٢

- ت -

تأميم قناة السويس (١٩٥٦): ٢٩٣

التبعية الاقتصادية: ١٩٥، ٢٠٠،
٢٩٦، ٣٠٨

التبعية الثقافية: ٢٩٦، ٢٩٨

التبعية الحضارية: ٢٩٦

التبعية الغربية: ٢٩٨

تجار الرق: ٣١٨، ٣٢٦

التحرر الاجتماعي: ٣١١

التحرر الاقتصادي: ٣١١

تحرير جنوب لبنان (٢٠٠٠): ٣٠٨

تحرير المرأة: ٣٢، ٣٠٠

التخلف الاجتماعي: ٢٩٩

التخلف الاقتصادي: ٢٩٩

التراث العربي الإسلامي: ١٢، ٢٥،
٢٨، ٣٦

الترجمات لِسِير الملوك من الفهلوية:
١٢٣

تعدد الأحزاب: ١٩٤، ٢٩١

التعدد الديني: ١٩١

التعددية الثقافية: ٢٥٢

التعددية السياسية: ٢٠٤، ٢٨٧، ٢٩٦

التعريب: ٢٧، ٤٧، ٦١، ١٠٥،

١٠٨، ١١١، ١٢٤-١٢٥، ١٢٧،

١٣٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٦-١٣٧،

١٤١، ١٤٧-١٥٠، ١٥٤-١٥٥،

١٥٩-١٦٠، ١٦٥، ١٧٤، ١٨٠-

١٨١، ٢١٣، ٢١٦، ٢٢٦-٢٢٨،

٢٥٥، ٢٨٥

- الثقافة العلمية : ٢٥٥
الثقافة الغربية : ١٣ ، ٢٣ ، ٢٩-٣٠ ،
٥٤ ، ٦٦ ، ٢٠٥ ، ٢٥٢ ، ٢٩١ ،
٣٠٩
ثقافة النخبة : ٢٥٣
الثقافة الهلنية : ٢٨ ، ٥٣
الثقافة اليونانية : ٦٢ ، ١٥٨
ثورة (٢١٦-٢١٧هـ) : ١٤٧ ، ١٤٩
ثورة ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٢ (مصر) :
٢٨٢ ، ٢٩٢ ، ٢٩٥
ثورة ابن الأشعث : ١٠٥ ، ١١٣ ،
١٣٥ ، ١٤٤
ثورة ابن الزبير : ٧٦ ، ١٦٨
الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩) :
٣٠٤
ثورة بابك الخرمي : ٢٣٦ ، ٢٤٦
ثورة الحسين : ١٦٨
ثورة الخوارج (١٢٢هـ) : ١٥٢-١٥٣
ثورة الزنج : ٣٢٤-٣٢٦
الثورة الصناعية : ٣١٧
الثورة العربية الكبرى (١٩١٦) : ٢٩١
الثورة الفرنسية (١٧٨٩) : ١٢ ، ٢٨ ،
٤٠ ، ١٩١ ، ٢٩٠ ، ٣١٧ ، ٣٣٥
ثورة المبرقع اليماني (٢٢٧هـ) : ١٤٣

- ج -

- الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر :
١٠٨ ، ١١٨ ، ١٢٢ ، ١٣٦ ،
١٤٥ ، ١٨١ ، ٢١٧

- تعريب الدواوين : ٦٠-٦١ ، ١٢٤ ،
١٣٧ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ٢٣٤
تعليم المرأة : ١٩
التعريب الثقافي : ٢٢٦
التفسير بالآثار : ١١٧
التفسير بالرأي : ١١٧
تكافؤ الفرص : ٢٩٧
التظيمات العثمانية : ٥٠ ، ٢٨٨
التنمية المستقلة : ٣١١
توينبي ، أرنولد : ٤٠

- ث -

- ثابت بن قرة : ٢١٦
الثقافة الإسلامية : ١٣ ، ٦٣ ، ٦٥
الثقافة الأمريكية : ٢٥٣
الثقافة الأوروبية : ١٩ ، ٦٦
الثقافة الشعبية : ٢٥٣
الثقافة العربية : ٢٢-٢٣ ، ٢٧ ، ٤٨ ،
٥٧ ، ٦٠-٦١ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٩ ،
١٠١ ، ١٢٧ ، ١٣١-١٣٢ ، ١٣٧ ،
١٤٨ ، ١٥٥ ، ١٥٩ ، ١٦٥ ،
١٧٥ ، ١٨٠ ، ١٨٥ ، ٢٥١ ،
٢٥٥ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ ، ٢٨٥ ،
٢٩٢ ، ٣٠٩
الثقافة العربية الإسلامية : ٢٧ ، ٤٧ ،
٥٩-٦١ ، ٦٥ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ١١١ ،
١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٣١ ، ١٣٧ ،
١٥٥ ، ١٥٨-١٥٩ ، ١٨٠-١٨٢ ،
١٩١ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ ، ٢٣٦-٢٣٧ ،
٢٥٧ ، ٣١١ ، ٣٢٤

الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧):
٢٩٥، ٣٠٤-٣٠٦

حركة الإسماعيلية: ٦٤، ٨٢، ٣٢٤-
٣٣٠، ٣٢٨

حركة الترجمة: ٦١، ١٥٥، ١٧٧،
٢٣٧

حركة الحشاشين: ٣٢٨

حركة الخُرْمِيَّة: ٢٣٦، ٣٢٥

حركة الشطّار: ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٢٩-
٣٣٢، ٣٣٠

حركة العيتارين: ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٢٩-
٣٣٢، ٣٣٠

حركة الفتوة: ٣٣٢

حركة القرامطة: ٣٢٤، ٣٢٦-٣٢٧

الحركة القومية الأوروبية: ٣١٧

الحركة القومية التركية: ٢٦٥

حركة القومية العربية: ٢٧٤

حركة القوميين العرب: ٢٦٦، ٢٧٦

حركة محمد بن أحمد المهدي (١٨٤٣ -
١٨٨٥ م) (السودان): ٢٨٩

حركة محمد بن علي السنوسي (١٧٧٨ -
١٨٥٩ م) (المغرب): ٢٨٩

الحريات الفردية والعامة: ٣٠٦

الحرية الاجتماعية: ٢٩٤

حرية التعبير: ١٩٤، ٣٠٦، ٣٠٩

حرية الرأي: ٧٦، ٩٦، ١٢٣، ٣٠٥

حرية الفكر: ٥٦، ٦٥، ٦٨، ١٩٤،
١٩٦، ٣٠٦

حرية المعتقد: ٣٠٩

حرية النشر: ٣٠٥

الجامعة الإسلامية: ٢٦٥، ٢٦٧

جامعة الدول العربية: ١٦، ٢٢،
٢٠٠-٢٠١

الجبوري، حامد: ٢٧٧

الجزية: ٢٣٣

جمعة، لطفي: ٢١

جمعية الاتحاد والترقي: ١٨٦، ١٩١،
٢٢٥-٢٢٦، ٢٥٧، ٢٦٥، ٣٣٤

جمعية الجهاد الإسلامية: ١٣

جمعية الشبان المسلمين: ١٣

جمعية العربية الفتاة: ٢٦٥

الجهاد: ٧٥، ١٧٧، ١٨٥، ٢١٣

جواد، هاشم: ١٩

الجوهري: ١٢٢

الجويني، أبو المعالي عبد بن عبد الله:
٨٣، ٨٥

- ح -

الحاضرة: ٥٢

حبش، جورج: ٣٠٣، ٣٠٦

حتمية التاريخ: ٣١٨

الحجاج بن يوسف الثقفي: ١٠١،
١٢٢، ١٣٢، ١٧٢

الحرب الباردة: ٣٠٤

حرب الخليج (١٩٩٠ - ١٩٩١): ٣٠٤

حرب السويس (١٩٥٦): ٢٩٣،
٢٩٥، ٣٣٦

الحرب العراقية - الإيرانية (١٩٨٠ -
١٩٨٨)

حزب البعث العربي الاشتراكي : ٢٧٨-
٢٧٩

حسان بن النعمان : ١٥١

الحسين بن علي (شريف مكة) : ٢٩١

حسين، طه : ١٩

الحصري، ساطع : ١٥-١٦، ١٩،
٢٦٣، ٢٦٥-٢٦٦، ٢٦٨-٢٧١،

٢٧٣-٢٧٩، ٢٨٢

الحضارة الإسلامية : ٦٣، ١٢٧، ١٧٠،
١٧٤، ٢٠٦، ٢٩٨-٢٩٩

الحضارة العربية : ٣٤، ٢٦٩، ٣١١،
٣٢٠

الحضارة العربية الإسلامية : ٢٣، ٢٧،
٣٤، ٤٧، ١٢٤، ١٧٤، ٢٠٨،

٢٥٧، ٢٨٥

الحضارة الغربية : ١٧، ٢٣، ٢٥،
٢٨-٣١، ٣٥-٣٦، ٦٧، ١٩٥،

٢٠٤

الحضر : ٥٢، ١٢٨، ١٦٧، ١٧٠،
٢١٣

حق الجنسية : ٢٦٨

حقوق الإنسان : ٢٠١، ٢٠٤، ٢٩٦،
٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٩

حقوق المرأة : ١٩

الحكم المطلق : ٧٤، ٧٨، ٩٣-٩٤

حامد بن أبي سليمان : ١١٥

حمة أبرهة على الحجاز : ١٦٥

حملة إيلويس غالوس (٢٥-٢٤ ق.م.) :
١٦٥

حماد عجرد : ٣٢٤

حنظلة بن صفوان : ١٥٠

الحوار القومي - الديني : ١٨٧

- خ -

الخراج : ٢٣٣

الخطاب الإسلامي الرسمي : ٢٩٧

الخطاب الإسلامي الشعبي : ٢٩٧

الخليل بن أحمد الفراهيدي : ١٢١، ١٥٧

الخليل، عبد الكريم : ٢٦٥

الخوارج : ٧٥-٧٦، ٨١-٨٣، ٨٩-
٩٠، ١٥٢، ١٦٨، ١٧٥، ٢٣٥

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن
موسى : ٢٢٢، ٢٣٨

- د -

الدراسات التاريخية في الإسلام : ١٢٣

دروزة، الحكم : ٢٧٧

الدعوة الصفوية : ٢٤٢

الدقيقي، أبو منصور محمد بن أحمد :
٢٣٩

الدكتاتورية : ٢٢

الديمقراطية : ٢٢، ٣٢، ٣٤، ٧١،
٧٣، ٩٦، ١٩٣-١٩٤، ٢٠٤،

٢٥٨، ٢٨٦-٢٨٧، ٢٩١، ٢٩٥-

٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠١-٣٠٧، ٣٠٩

الديمقراطية البرلمانية : ٢٩١

الديمقراطية الشعبية : ٢٩٩

ديونيسيوس التلمحري : ١٠٨

- ذ -

الزهري، محمد بن مسلم بن عبيد الله بن
شهاب: ١١٥-١١٦، ١٢٣
زهير بن قيس البلوي: ١٥٠
زيادة، نقولا: ١٦

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد
بن أحمد بن عثمان: ٤٣، ١٢٠

- ر -

- س -

سعيد بن جبير: ١١٣
سليم (السلطان): ٢٤٢
سليمان بن عبد الملك: ١٥١
سليمان القانوني (السلطان): ٢٤٢
السماع: ١٢٠، ١٥٧
السنوسية: ١٩٠
سيادة القانون: ٢٩٦
سياسة «الارتباع»: ١٤٧
سياسة التتريك: ١٨٦، ١٩١، ٢٢٥-
٢٩١، ٢٥٧، ٢٢٦
سياسة الحياد الإيجابي: ٢٩٥
السيد، أحمد لطفي: ٢١

رابطة الدين: ٤٨، ٢٦٨
الرابطة القبلية: ١٦٧
رابطة اللغة والثقافة: ١٨١، ١٨٦
رابطة النسب: ٤٧، ١٣٤
الرأسمالية: ١٤، ٢٩٩، ٣١٧
الراضي (ال خليفة): ٧٩
ربيعة الرأي (١٣٦هـ/٧٥٣م): ١١٥
رضا، محمد رشيد: ٦٧، ١٩٠، ٢٩٠
الركود الثقافي: ٦٤
الركود الفكري: ٤٣، ٦٦
الرودكي: ٢٣٩
الروميتيكية: ٤٠
رينان، إرنست: ٢٦٩

- ش -

- ز -

الشافعي، محمد بن إدريس (الإمام):
٢١٥
الشافعية: ٦٤
الشدياق، أحمد فارس: ٢٢٤
الشركات متعددة الجنسيات: ٣٠٨
شعر البادية: ١١٨، ١٥٧، ١٧٧
شعر الحاضرة: ١٥٧، ١٧٧
الشعر السياسي: ١١٨، ١٧٧
الشعر العربي: ٣٢٠

الزرادشتية: ٦٢، ٢٣٣، ٢٣٦، ٣٢٥
زريق، قسطنطين: ١٦، ٢١، ٢٦٦،
٢٧٥-٢٧٦
زغلول، سعد: ٢١
الزغخشري، أبو القاسم محمود بن عمر:
١١٧، ٢٣٨
الزندقة: ٦٢، ٣٢٤-٣٢٥
الزهراوي، عبد الحميد الزهراوي:
٢٦٦-٢٦٧، ٢٢٥

- ط -

- الشعر الفارسي: ٢٣٩
شعر النقائص: ١١٨، ١٧٧
الشعبوية: ٦٢، ١٢٤، ١٨٦، ٣٢٤-٣٢٥
شهيد البلخي: ٢٣٩
الشورى: ٥٥-٥٦، ٧٣، ٧٥-٧٦، ٨٠-٨١، ٨٩-٩٠، ٩٢، ٩٦، ١١٤، ١٦٨، ١٧٠، ١٩٣-١٩٤، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٥٦، ٢٥٨-٢٥٩، ٢٨٦-٢٨٧، ٢٩٧، ٣٢٠

- ع -

- شبروان شاه: ٢٤١
الشيعة: ٧٥، ١٧٥، ٢٣٥
الشيوعية: ١٤، ٢٢، ٢٠١، ٢٩٩، ٣٢٧
عباس الثالث: ٢٤٤
عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي: ١٢٠
عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد (قاضي القضاة): ٨٥

- ص -

- عبد الحميد بن عبد الرحمن: ١٣٦
عبد الرحمن بن الأشعث: ١٤٤
عبد الرحمن بن حبيب: ١٥٣
عبد الرازق، مصطفى: ٢٢
عبد الملك بن مروان: ٦١، ٧٧، ١٢٤، ١٣٦، ١٦٧، ٢٣٧
عبد الناصر، جمال: ٢٨١-٢٨٢، ٢٩٢-٢٩٥، ٣٠٢، ٣٠٥-٣٠٦
عبد، محمد: ١٢، ٢١، ٦٧، ١٩٠، ٢٢٤، ٢٩٠
العبودية السياسية: ٢٣
عبيد الله بن الحبحاب: ١٤٦-١٤٧، ١٤٩، ١٥٢
عثمان بن عفان: ١٠٢، ١١٣، ١٧٢
- صادق خان: ٢٤٥
صالح بن منصور: ١٥٣
صراع الثقافات: ٥٤، ١٢٤
صراع الطبقات: ٣١٨-٣١٩
صفاء اللغة: ١٢٢
الصفري: ١٥٢
صفي الدين الحلي: ٢٢٣، ٢٤١
صلاح الدين الأيوبي: ١٨٥
الصهيونية: ٥٤، ٢٥٣

- ض -

- ضومط، جبر: ٢٢٤
ضياء جوق ألب: ٢٦٦

العلاقات العربية - الإيرانية : ٢٢٩ ،
٢٣٥ ، ٢٣٧

علم الجرح والتعديل : ١١٥
العلمانية : ٢٧

العلمنة : ٢٢٦

عمر بن الخطاب : ٤٥ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ،
١١٢ ، ١٢٩ ، ١٣٣ ، ١٣٩ ، ١٧٤

عمر بن عبد العزيز : ٨١ ، ١٠٥ ،
١٠٧ ، ١١٠ - ١١١ ، ١٣٠ ، ١٣٤ ،
١٣٦ ، ١٤٠ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ،
١٥١ ، ٢٣٤ ، ٢٢٣

عمرو بن العاص : ١٤٦ ، ١٧٩

العولة : ٥٤ - ٥٥ ، ٢٥٢ - ٢٥٤ ، ٢٩٥ -
٢٩٦ ، ٣٠٨ ، ٣١١

عيسى بن عمر الثقفي : ١١٧

- غ -

الغارة الإسرائيلية على مقر منظمة التحرير
ال فلسطينية في تونس (١٩٨٦) :
٢٠٢

غالي ، مريت بطرس : ١٩

الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد : ٨٥ -
٨٦ ، ٢٩٧

غزو الإسكندر للشرق : ٥٣

الغزو البويهي (٣٣٤هـ/٩٤٦م) : ٨٠

الغزو الثقافي والحضاري الغربي : ٢٠٥

- ف -

فاخوري ، عمر : ٢٢٥

الفارابي ، أبو نصر محمد بن أوزلغ : ٢١ ،
٩١ - ٩٢ ، ١٨١ ، ٢٣٨

العدالة الاجتماعية : ١٤ ، ١٧ ، ٣٢ ،
١١٣ ، ٢٩٢ - ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٣٠٤ ،
٣٠٨ ، ٣١٥ ، ٣١٧ ، ٣٢٦ - ٣٢٨ ،
٣٣٠ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ - ٣٣٨ ،
٣٤٠

العرب العاربة : ٢١٨ - ٢١٩ ، ٢٥١ ،
٢٨٥

العرب المستعربة : ١٨٩ ، ٢١٩ ، ٢٥١ ،
٢٨٥

العروبة : ١٧ ، ٤٦ - ٤٨ ، ٥٤ ، ٥٩ ،
٦٢ ، ١٠٠ - ١٠١ ، ١٢٤ ، ١٣٦ ،
١٥٩ - ١٦٠ ، ١٦٤ - ١٦٥ ، ١٨٠ ،
١٨٥ - ١٨٦ ، ١٩١ ، ٢١٦ ، ٢١٨ -
٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٥١ ،
٢٥٣ ، ٢٥٧ ، ٢٦٧ ، ٢٧١ - ٢٧٢ ،
٢٧٦ - ٢٧٧ ، ٢٩٩ ، ٣٣٥

عروة بن الزبير : ١٢٣

العريسي ، عبد الغني : ٢٢٥ ، ٢٦٦ -
٢٦٧

عزام ، عبد الرحمن : ١٤

العشيرة : ٧٣ ، ١٠٠

عصبة العمل القومي : ٢٧٥ - ٢٧٦

العصية : ٤٣ ، ٩٢ - ٩٣ ، ٢١٤

العصية القبلية : ٥١ - ٥٢ ، ٧٦ ، ١٣١ ،
١٦٤ ، ١٦٩

عصية النسب : ١٦٤

عفلق ، ميشيل : ٢٦٦ ، ٢٧٩ - ٢٨٠ ،
٣٠٥

العقاد ، عباس محمود : ٢٠ - ٢١

عقبة بن نافع : ١٥٠ - ١٥١

العلاقات الأمريكية - الإسرائيلية : ٢٠٢

- فارس، نبيه أمين: ١٧
الفاشية: ٢٢
الفرغاني، أحمد: ٢٣٨
الفقه السياسي الإسلامي: ٢٩٦
الفكر القومي الأوروبي: ٢٦٨
فكرة العثمانية: ٢٦٦

- ك -

- فكرة العروبة/ الأمة: ٣١١
فكرة المشيئة: ٢٦٦-٢٦٧، ٢٦٩
فنون الشعر والنثر: ١٥٥
فيصل الأول بن الحسين (ملك العراق):
٢٩١، ٢٦٨
كروجه: ٣٩
كريم خان زند: ٢٤٥
الكسائي، أبو الحسن محمد بن عبد الله:
١٢٠-١٢١
كلثوم بن عياض: ١٥٠

- ق -

- القاسمي، صلاح الدين: ٢٢٥
القاهر (ال خليفة): ٧٩
القبيلية: ٥٢-٥٣
القبيلة: ٧٣، ١٠٠
القصف الإسرائيلي للمفاعل النووي
العراقي (١٩٨١): ٢٠٢
قطب، سيد: ١٤
القلانسي، أبو العز محمد بن الحسين:
٨٢-٨٣

- ل -

- اللاهوت المسيحي: ١٢٣
لغات الأعاجم: ١٥٧
اللغة التركية: ٤٨، ١٨٩، ٢٣٨
اللغة العربية: ١٢، ١٦، ٢٧، ٤٧-
٤٨، ٥٣، ٥٩-٦٢، ٦٥، ١٠١،
١٠٧، ١١١، ١١٨، ١٢٢،
١٢٤-١٢٥، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٢-
١٣٥، ١٣٧، ١٤٠-١٤١، ١٤٤،
١٤٨، ١٥٢، ١٥٤-١٥٥، ١٥٧،
١٥٩، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٧،
١٧٧، ١٨٠-١٨٢، ١٨٥-١٨٦،
١٨٩-١٩١، ٢٠٥-٢٠٧، ٢٠٩،
٢١١-٢١٣، ٢١٥، ٢١٨، ٢٢٣-
٢٢٨، ٢٣٧، ٢٣٩-٢٤٠، ٢٥١،
القبلي: ٧٣، ١٠٠
القصف الإسرائيلي للمفاعل النووي
العراقي (١٩٨١): ٢٠٢
قطب، سيد: ١٤
القلانسي، أبو العز محمد بن الحسين:
٨٢-٨٣
قلعجي، قدر: ٢١
القومية: ٣٤، ٢٧١
القومية التركية: ٢٦٥، ٢٩٠
القومية العربية: ١٥-١٧، ٤٨، ١٩٣،
٢٥٧، ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٤-٢٧٥،
٢٧٧-٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٧، ٢٩٤،
٣٠٣، ٣٠٥-٣٠٦، ٣٠٩

محمد بن الأشعث: ١٥١
محمد علي الكبير (والي مصر): ٢١،
٢٨٩-٢٨٨، ١٩٠، ٥٠

المحمصاني، صبحي: ١٥
المدائني، أبو الحسن علي بن محمد:
١٢٩

المدرّس، فهمي: ٢١
مدرسة الإخباريين: ١٥٨
المدرسة الإيجابية: ٤٠
المدرسة اللغوية في الكوفة: ١٢١

مدرسة المغازي: ١٢٣، ١٥٨
المدنية الغربية: ١١-١٢، ٣٤

المذاهب في الإسلام: ١٩٤
مراد الرابع (السلطان): ٢٤٣
المرتزقة: ٩٣

المرجئة: ٨٣، ٢٣٥

مروان بن الحكم: ٧٧، ١٤٦، ١٦٩

مروان بن محمد: ٧٧، ١٠٣

المزدائية: ٢٣٦

المزدكية: ٦٢، ٢٣٣، ٣٢٥

مسألة حرية الإرادة والاختيار: ٧٧،
١٢٣

المساواة الاجتماعية: ٢٣٣

المساواة السياسية: ٣٢

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين:
١٨١، ٢١٧، ٢٥١

مسكويه: ٤٣، ٢٣٨

المسيحية: ١٤٩، ١٥٢

المشاركة السياسية: ٢٠٤، ٢٩٦

٢٥٤، ٢٥٧-٢٥٨، ٢٦٥، ٢٦٧-
٢٦٨، ٢٧١-٢٧٣، ٢٧٨، ٢٨٠-
٢٨١، ٢٨٥، ٢٩٠-٢٩١، ٣٢٠،
٣٢٤

اللغة الفارسية: ٤٨، ١٣٧، ١٨١،
٢٣٨-٢٣٩

لغة المولدين والبلديين: ١٢٢

اللهجات العامية: ١٢٢، ٢٠٧، ٢١٤،
٢٧٠

الليبرالية: ٦٨

- م -

ماركس، كارل: ٤٠، ٣١٧

الماركسية: ٤٠-٤٢، ٢٧٨، ٢٩٩،
٣١٧-٣١٩

المأمون (ال خليفة): ٧٨-٧٩، ١٠٧،
١٤٢، ٢٣٨، ٢٣٥

المانوية: ٦٢، ٢٣٣، ٢٣٦، ٣٢٥

ماني: ٢٣٦

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد:
٨٢-٨٦، ٩٢

المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد: ١٤٤

المتقي (ال خليفة): ٧٩

المتوكل (ال خليفة): ٧٩

مجانية التعليم: ٢٩٥

المجتمع المدني: ٢٠٤، ٣٠٣

مجلس العقدانية (لدى القرامطة): ٨٠

مجلس المشايخ (لدى الإباضيين): ٨٠

المجوسية: ٢٣٣، ٣٢٥

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي :
١٤٧-١٤٩

مكافحة الفقر : ٣٢١

المكتفي (الخلافة) : ٧٩

المهدية : ١٩٠

المواطنة : ١٨ ، ١٩٥

الموالي : ١٠٩-١١٠ ، ١١٣ ، ١١٨-

١١٩ ، ١٣٢-١٣٦ ، ١٤٤ ، ١٥٥ ،

١٥٧ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٩ ،

٢١٣ ، ٢٣٣-٢٣٥

موالي رحم : ١١٠ ، ١٣٤-١٣٥

موالي عتاقة (أو عتق) : ١٣٤

موالي عقد (اتفاق) : ١١٠ ، ١٣٤

المؤتمر العربي (١ : ١٩١٣ : باريس) :

٢٦٧ ، ٢٩١

المؤتمر القومي الإسلامي : ٢٩٧

موسى بن نصير : ١٥١

ميسرة (زعيم الثورة سنة ١٢١هـ) : ١٥٣

- ن -

نادر شاه : ٢٤٤-٢٤٥

النازية : ٤١

ناصر الدين ، علي : ٢٦٦ ، ٢٧٦-٢٧٧

الناصر لدين الله (الخلافة) : ٣٣٢-٣٣٣

نشر التعليم : ١٤ ، ١٨ ، ٥٣ ، ٥٩

نصر بن عاصم : ١١٧

النظام البرلماني : ٢٩١

النظام الديمقراطي : ٣٢

نظام الملك : ٦٤ ، ١٥٩ ، ١٧٨

المشروع الإسلامي الحضاري النهضوي :
٢٩٧-٢٩٩

معاهدة أرضروم الأولى (١٨٢٣) : ٢٤٥

معاهدة أرضروم الثانية (١٨٤٨) :

٢٤٥-٢٤٦

معاهدة زهاب (١٦٣٩) : ٢٤٣ ، ٢٤٥

معاهدة «كوجك كينرجي» (١٧٧٤م) :

١٨٤

معاوية بن أبي سفيان : ١٠٣ ، ١٤٦ ،

١٦٨ ، ١٧٢

معاوية الثاني : ١٦٩

المعتزلة : ٨١-٨٣ ، ٩٠-٩١ ، ١١٧

المعتصم بالله (الخلافة) : ٧٨ ، ١٠٧ ،

١٤٢ ، ١٤٧ ، ١٧٠

المعصية : ٩٣

المفاهيم القبلية : ٤٧ ، ٥٢ ، ٧٥ ، ١١١ ،

١٣٦ ، ٢١٤-٢١٦

المفضل الضبي : ١٢١

مفهوم الانتساب إلى العرب باللغة :

٢١٥

مفهوم الانتساب إلى العرب بالنسب :

٢١٥

مفهوم الديمقراطية : ٧٣

مفهوم الشورى : ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٩٣-

٩٤ ، ١٦٨

مفهوم العدالة : ٨١ ، ٣١٥ ، ٣٢١

مقاتل بن حيان : ١٠٥

المقتدر (الخلافة) : ٧٩

المقدسي ، أبو عبد الله بن أحمد : ٢١٩ ،

٢٢١-٢٢٢

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر:
١٨٦

الوثنية: ١٥٢، ٣٢٠

وجدى، فريد: ١٤

الوحدة الثقافية: ٦٥، ٢٦١

الوحدة العربية: ١٦، ١٦١، ١٩٢-
١٩٣، ٢٢٨، ٢٧٣-٢٧٥، ٢٨٠-

٢٨١، ٢٨٦، ٢٩٤، ٢٩٩-٣٠٠

الوحدة اللغوية: ٢٤

الوعي الإسلامي: ١٦

الوعي السياسي: ٢١

الوعي الفكري في المجتمع الغربي:
١١

الوعي القومي: ١٦، ٢٧٥

الوليد بن عبد الملك: ١٦٩

الوفاية: ١٩٠، ٢٨٩

- ي -

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو
عبد الله ياقوت بن عبد الله: ٢١٦

يحيى بن وثاب: ١٠١، ١٣٢

يحيى بن يعمر: ١١٧، ١٢٠

يزيد بن حاتم: ١٥١

يزيد بن الوليد: ٧٧، ١٦٨

يعقوب بن الليث الصفار: ٢٣٩

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: ١٤٣-
١٤٤، ١٥٨، ٢١٩

النظرية القومية: ٢٧٩-٢٨٠

النظرية الماركسية-اللينينية: ٢٩٩

النمط الآسيوي للإنتاج: ٣٠٠

- ه -

هجرة اليهود السوفيات إلى فلسطين:
٢٠٢

هشام بن عبد الملك: ٦١، ١٠١،
١١١، ١٢٤، ١٣٢، ١٥٠

١٦٩، ١٧٧، ٢٣٤، ٢٣٧

الهلال الخصيب: ٥٢، ٣١٠

الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد:
١٠٢

الهوية الإسلامية: ١٩٢

الهوية الثقافية: ٢٥٤-٢٥٥، ٢٦٠-
٢٦١، ٣١٠

الهوية الثقافية العربية: ٢٤٩، ٢٥١،
٢٥٤-٢٥٥، ٢٦٠-٢٦١

الهوية العربية: ٤٦-٤٧، ١٠١، ١٣٢،
١٧٥، ١٧٧، ٢٠٦، ٢١٧

٢٥١، ٢٥٥، ٣٠٣، ٣١٠

هيجل، فريدريش: ٤٠

هيكل، محمد حسين: ٢٠

هيئة الخمسين (لدى الموحدين): ٨٠

- و -

الوائق بالله (الخليفة): ٧٩

في هذا الكتاب ستة عشر بحثاً، ينظمها إطار فكري، يتضمّن عناوين لصيقة بهوم المجتمع العربي؛ فهي تتصل بقضايا وتيارات قائمة في حياتنا، وما يزال كثير منها موضع نقاش في الحاضر.

فقضايا مستقبل الوطن العربي، وهوية الأمة، والديمقراطية في فلسفة الحكم، وسبل مواجهة التحديات، وفلسفة الثقافة، والعلاقات بين العرب والغرب، سياسياً وحضارياً، ودور اللغة والتعريب في توحيد الأمة وبعث نهضتها، والاشتراكية في جذورها العربية، ونهجها الاقتصادي والاجتماعي، والعلاقات العربية - الإيرانية، وطابع الحوار القومي - الديني، ومناهج نجاحه... هي من القضايا التي تستحق البحث، وتستحوذ على اهتمام مؤرخنا الكبير الدكتور عبد العزيز الدوري، وتجعله يستقري الحاضر - ممّا ينتخبه، صالحاً، من التراث، فيتعرّف إلى إنجاز الأمة الحضاري في فترات ازدهارها، في حاضر يعتره القلق أو الضعف، ففي ذلك بعث للهمم، وإثارة للطموح، داعياً - في الوقت نفسه - إلى إحياء الثقافة العربية، وبعث قيمها الخلقية والأدبية، ومضاعفة الجهود الآيلة إلى كشف أسرار الشريعة ووجهات نظره في السياسة والاقتصاد والاجتماع؛ فالمستقبل الفكري ينشئ من صميم تراث هذه الأمة وذاتيتها، في أدوارها الحية، الملهمة، ويرتكز على التحرر من إطار النقل والتقليد، والخروج إلى الأصالة.

وما تجدر إشارته، هنا، أن هذه الدراسات، قدّمت في الغالب، في ندوات ومؤتمرات، وفي أوقات مختلفة، وعبر فترة طويلة، وهي تعبّر عن فكر صاحبها وآرائه في وقتها، فهي كالثائق، رهينة بزمانها ومكانها.

ولا ينتظر أن تبقى الآراء والمفاهيم ثابتة على الزمن، بل هي عرضة للتعديل أو التبديل. ولكن ذلك، إن حصل، فقد يكون في التفاصيل، لا في الاتجاه العام، أو في الخطوط الرئيسية.

ولم تخضع هذه الدراسات لأي تغيير، بل بقيت كما كتبت في الأصل، لأنها نتاج فكر كاتبها في مسيرته العلمية، ولا يحق إخضاع فكره لزمن واحد في حياته.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الشن: ١٣ دولاراً

أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-280-8



9 789953 822808